PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO BRASIL

INSTITUTO TEOLÓGICO FRANCISCANO

INSTITUTO TEOLÓGICO FRANCISCANO

Redator: Frei Elói Dionísio Piva, OFM

Secretário: Ephraim Ferreira Alves

Conselho Editorial: Frei Alberto Beckhäuser, Frei Antônio Everaldo Palubiak Marinho, Frei Antônio Moser, Frei Francisco Morás, Frei Gentil Avelino Titton, Frei Ivo Müller, Frei José Ariovaldo da Silva, Frei Ludovico Garmus, Frei Nilo Agostini, Frei Sandro Roberto da Costa, Frei Sinivaldo Silva Tavares, Frei Volney José Berkenbrock.

Conselho Consultivo: Antônio Alves de Melo, Antônio Aparecido da Silva, Antônio da Silva Pereira, Ari Pedro Oro, Faustino Luís Couto Teixeira, Francisco de Assis Costa Taborda, Gregório Lutz, Humberto Gadotti, Ivone Gebara, João Batista Libânio, João Edênio Reis Valle, José Comblin, José Ernanne Pinheiro, José Oscar Beozzo, Luiz Carlos Susin, Marcelo de Barros Souza, Márcio Fabri dos Anjos, Maria Carmelita de Freitas, Maria Clara Bingemer, Mário de França Miranda, Mário Luiz Menezes Gonçalves, Paulo Suess, Vítor Galdino Feller, Wolfgang Gruen.

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA. Revista teológico-pastoral, editada pela Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, através do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, RJ. Desde 1941, leva até você trimestralmente, em fascículos de 256 páginas, um espelho da ação e da reflexão da Igreja no Brasil, no intuito de contribuir para o incremento e a atualização de sua missão evangelizadora.

Toda correspondência relativa à revista seja enviada à Redação, no endereço abaixo indicado.

Pedimos aos colaboradores que, na medida do possível, enviem os originais por e-mail ou em disquete.

Administração:
Caixa Postal 90023
25689-900 Petrópolis, RJ, Brasil
Tel.: (0xx24) 2233-9000
Fax: (0xx24) 2231-4676

Redação:
Rua Coronel Veiga 550
25655-151 Petrópolis, RJ
Tel.: (0xx24) 2244-9950
Fax: (0xx24) 2231-6409

Endereços eletrônicos
Assinaturas: revista@vozes.com.br
Correspondência: reb@itf.org.br
Home page: http://www.itf.org.br
(cf. "revistas")

ISSN 0101-8434

Impressa nas Oficinas Gráficas da "Editora Vozes Ltda." Petrópolis, RJ,
Registrada no cadastro da Divisão de Censura de Diversões Públicas, do D.P.F., sob o nº 743-209/73.

Sumário

Editorial 529

ARTIGOS

Francisco Taborda – Matrimônio e questão de gênero. Considerações teológico-sacramentais em perspectiva latino-americana 532-550

Sinivaldo Silva Tavares – Da autonomia do indivíduo à responsabilidade solidária 551-571

João Manuel Duque – O ato de fé como dinamismo de conversão 572-592

Afonso Maria Ligorio Soares – Diálogo na escola de François de L'Espinay: catolicismo e tradições africanas 593-608

Fernando Torres-Londoño – Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 609-624

Agenor Brighenti – O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade 625-648

COMUNICADOS

V Conferência Geral do CELAM – Mensagem da VCG aos povos da América Latina e do Caribe 649-654

Ney Brasil Pereira – Cheia de graça, a não-amada? Ou seja, Lucas 1,28 responde a Oséias 1,6? 655-666

Geert Van Oyen – Jesus: uma ameaça 667-674

Ariel Alvarez Valdés – Como ocorreu a morte de João Batista? 675-680

Felipe Gabriel Alves – Padre Alderígi Maria Torriani: a trinta anos de sua morte 681-687

Boaventura Kloppenburg – *Feedback* teológico do princípio antrópico 688-695

Andrés Torres Queiruga – O caso Jon Sobrino como sintoma 696-702

Afonso Maria Ligorio Soares – Nas entrelinhas da *Notificação*. Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída 703-711

NECROLOGIA 712-718

APRECIAÇÕES 719-758

NOVIDADES EDITORIAIS 759-761

PELAS REVISTAS 762-768

O ATO DE FÉ COMO DINAMISMO DE CONVERSÃO

Pelo. Pe. Dr. João Manuel Duque*
Braga, Portugal

***Síntese**: O presente artigo pretende esboçar uma teologia da fé cristã, a partir da relação entre ato de fé e dinamismo de conversão. Se a conversão implica a orientação do ser humano para a sua verdade e para a verdade de todo o processo histórico-social, outro tanto pode ser dito do ato de fé. Partindo desse pressuposto, o autor elabora uma análise do ato de fé como constituição do sujeito e das relações sociais, por distinção em relação às pretensões modernas de auto-fundamentação e aos efeitos nihilistas da pós-modernidade. Assim sendo, a fé constitui um modo de fundamentação da identidade pessoal e social, a partir de um outro e para um outro. Daí resultam as incontornáveis dimensões teológica, eclesial e pragmático-social do ato de fé, sem as quais não seria autêntico dinamismo de conversão nem de salvação.*

***Abstract**: The objective of the present article is to outline a theology of the Christian faith focusing in particular on the relationship between the act of faith and the dynamics of conversion. If conversion implies guiding the human being towards his/her truth and towards the truth of the entire historical-social process, a similar claim can be made about the act of faith. On this assumption, the author analyses the act of faith viewing it as the constitution of the subject and of social relations that contrast with the modern pretensions of self-justification and the nihilist effects of post-Modernity. Thus, the faith becomes the basis for a personal and social identity that starts in the other and goes towards the other. From this arise the unavoidable theological, ecclesial and pragmatic-social dimensions of the act of faith without which it would not be the genuine source of energy for conversion and salvation.*

No contexto do tema que nos ocupará em seguida – que é a abordagem do ato de fé, enquanto fé teológico-cristã –, a conversão poder-se-ia definir, de início, como ato de voltar à verdade, voltando-se para a verdade. Portanto, joga-se neste nível a questão fundamental da nossa origem e da nossa verdade, assim como a questão implícita da fundamentação dessa mesma verdade ou, pelo menos, da fundamentação da verdade da nossa orientação para ela. Aquilo ou Aquele para quem nos voltamos – nos orientamos – quando nos convertemos, na fé, é precisamente o fundamento da verdade do ser – por isso, também da nossa verdade e da verdade da nossa conversão à verdade. Abordar o ato de fé como dinâmica de conversão implica, pois, em refletir sobre o ato de re-orientação para a nossa verdade e para a verdade de tudo o que é, assim como sobre o fundamento dessa mesma verdade, enquanto fundamento de nós mesmos e de tudo o que é.

Ora, converter-se é voltar-se para a nossa verdade enquanto sujeitos livres – sujeitos desse mesmo ato de conversão como ato livre e sujeitos livres como conteúdo da verdade a que nos convertemos. Mas a re-orientação para a nossa verdade como sujeitos livres implica a re-orientação para a verdade da sociedade, enquanto espaço de realização dessa liberdade e, por isso, da nossa verdade. Essas realizações, enquanto sujeitos sociais, são realizações da verdade do ser, de tudo aquilo que é e que espera ser re-orientado para a sua verdade. Por isso, converter-se é re-interpretar a verdade de tudo o que, simplesmente, é. Porque, converter-se é re-orientar-se, precisamente, para a própria origem da verdade, enquanto Deus.

Se quisermos fazer uma livre utilização de alguns conceitos clássicos aplicados à fé, poderíamos dizer que a *fides qua* se orienta essencialmente para a conversão do sujeito, na sua própria constituição identitária, enquanto que a *fides quae* tem, sobretudo, efeitos como conversão da sociedade. Ou seja, o núcleo da conversão do sujeito à sua verdade acontece, essencialmente, através da dimensão formal da fé, enquanto *atitude* específica; o núcleo da conversão da sociedade apóia-se, primordialmente, no conteúdo da fé, que permite *critérios* de transformação social.[1]

Atuar na fé é conversão contínua a estes três níveis da verdade: o sujeito, a sociedade, o ser – sendo que, não se trata aqui de níveis separados, pois cada um só se dá enquanto existem os outros. O meu propósito, nestas breves linhas, é, por um lado, clarificar o que pode significar o ato

* Doutorado em Teologia Fundamental pela Faculdade de Filosofia e Teologia Sankt Georgen, Frankfurt, com uma tese sobre Gadamer. Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

1. É claro que esta distribuição não é absoluta, já que, por um lado, a conversão do sujeito implica também no acolhimento do conteúdo da fé, enquanto que a forma da fé também é marcante na constituição da sociedade. Por outro lado, é impossível considerar sujeito e sociedade de forma isolada – tal como não é possível isolar a *fides qua* da *fides quae* (sobre o assunto, ver: J. DUQUE, *Homo credens. Para uma Teologia da Fé*, 2ª ed., Lisboa 2004).

de fé, enquanto dinâmica de conversão, na constituição da verdade ou identidade – entendida esta, também, como sentido e salvação – do sujeito e da sociedade. Por outro lado, o debate que envolve esta clarificação situa-se, assumidamente, no interior da dialética entre modernidade e pós-modernidade, que constitui o nosso contexto cultural.

1. Sujeito e alteridade

Nossa cultura ocidental é, preponderantemente, uma cultura da subjetividade. Sua herança judaico-cristã levou-a a concentrar-se numa questão fundamental: quem é o ser humano? Ou, melhor dito: quem é *cada* ser humano? À questão bíblica relativa à identidade da pessoa, enquanto imagem de Deus e enquanto ser perante Deus, corresponde, de certo modo, a questão moderna sobre o sujeito enquanto ser autônomo, ou seja, apenas perante si mesmo. Em ambos os registros – que não estão assim tão distantes, embora sejam muito diferentes – ressoa simultaneamente a questão sobre o fundamento desse mesmo ser humano, seja enquanto pessoa, seja enquanto sujeito, ou mesmo enquanto indivíduo.

1. Ora, é minha intenção partir desta simples observação – talvez algo reducionista – para debater, em primeiro lugar, o modelo moderno de fundamentação ou constituição do sujeito, tal como foi realizado a partir do *cogito* cartesiano, com as intenções que lhe estiveram subjacentes; em segundo lugar, pretendo discutir um modelo pós-moderno de constituição do sujeito, a partir da ideia de *self*, ou de auto-realização pragmático-narrativa do indivíduo. No primeiro caso, encontrar-nos-íamos perante uma espécie de fundamentação real ou "substancial", na medida em que se recorre a algo permanente como fundamento último do ser e da identidade do sujeito; no segundo caso, estaríamos perante uma constituição processual, cuja dinamismo não permite atingir um ponto de apoio. No primeiro caso, teríamos uma espécie de via intelectual ou intelectualista de constituição do sujeito, na tradição do *intellectus* como faculdade da alma humana; no segundo caso, estaremos perante uma espécie de versão do voluntarismo, que colocaria a construção da identidade do lado da *voluntas* individual.[2] De qualquer modo, em ambos os casos caminhamos para uma espécie de fundamentação da subjetividade na própria subjetividade. O sujeito é aquilo que ele próprio de si mesmo faz. O fundamento do seu ser e existir encontra-se, precisamente, no seu ser e existir, que é o mesmo que o seu pensar e o seu querer.

2. É interessante verificar como esta dupla via se encontra em continuidade com a abordagem medieval – sobretudo escolástica – do ato de fé, concentrando-se na sua dimensão psicológica e situando-o ao nível das faculdades anímicas, intelecto ou/e vontade. A modernidade e a pós-modernidade acabam por herdar esse modo de fundamentação do sujeito, agora sem recurso à fé, mas assumindo os mesmos problemas que marcavam já essa tendência algo reducionista (Cf.: G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen 1987, 106s).

a) Um bom ponto de partida para o debate da fundamentação moderna penso ser aquilo que, sobre o assunto, escreveu Eberhard Jüngel no seu magistral livro: *Deus como mistério do mundo*. Precisamente no momento em que pretende falar sobre a fé, fá-lo em paralelo com a fundamentação cartesiana, a que chama metafísica moderna.

Esta é determinada, na origem, pelo desejo de certeza e de segurança, único modo de atingir uma fundamentação suficientemente eficaz para a identidade pessoal e social de um sujeito que se encontrava minado pelo processo céptico do nominalismo e pelo desmoronamento do mundo medieval. Descartes parte, essencialmente, de três pressupostos que não chega a pôr em causa.[3] Um, da ordem *fatual*, que lhe é fornecido precisamente pelo seu contexto histórico: o ser humano parece poder e dever mesmo duvidar de tudo;[4] outro, da ordem do *desejo*, que parecia manifestar-se na própria natureza humana: o ser humano procura um fundamento inabalável para a sua existência, que possa estar baseado na certeza que surge de uma idéia clara e distinta; o terceiro, ainda, da ordem do *princípio*, que parece manifestar-se por evidência lógica, ao modo da tradição aristotélica: uma idéia clara e distinta é verdadeira.

Ora, o problema é que esses três dados prévios parecem excluir-se mutuamente: procurar uma certeza parece querer contradizer a dúvida total, que já não permitiria a percepção da verdade da idéia clara e distinta, único modo de superar a dúvida. Só parece possível uma saída, para que o sujeito não pereça e desespere de satisfazer o seu desejo de certeza: relacionar os elementos de tal forma que o primeiro (a dúvida) se torne a resposta ao segundo (a procura); ou seja, de tal modo que o fato satisfaça o desejo, com base no princípio da verdade de uma idéia clara e distinta. E nisso reside, precisamente, a originalidade e a força da filosofia de Descartes: ter utilizado a fraqueza humana da dúvida como força inabalavelmente fundamentadora. Terá inaugurado, assim, o estilo moderno de fundamentação autônoma do ser humano e do mundo, a partir da própria contingên-

3. Deles, portanto, não chega propriamente a duvidar. Esse fato virá a ser fulcral para o desenrolar do processo.

4. Note-se que Descartes teria lido atentamente a famosa obra de FRANCISCO SANCHES, *Quid nihil scitur*.

cia, que vê clara e distintamente: Porque duvido, penso; porque penso, duvidando, sou. E sou, apenas, pensando; e penso, apenas, duvidando. A dúvida torna-se, assim e por mediação do princípio da verdade das idéias claras e distintas, fundamento último da existência.

Mas esta *colocação* (*position*) do *cogito* está acompanhada, em perfeita simultaneidade, pela *crise* do *cogito*, como muito bem observa Paul Ricoeur.[5] Ou seja: se sou, na medida em que me penso duvidando, apenas sou na medida em que duvido do meu próprio ser-duvidando. Se deixo de duvidar, perco o fundamento do ser; se aceito o fundamento, definitivamente, perco o exercício da dúvida; e se perco o duvidar, perco novamente o fundamento; mas, se continuo a duvidar, terei que duvidar do próprio fundamento, como dúvida.[6] Ou seja, o *cogito* da dúvida não consegue fundamentar a continuidade da minha existência para além do momento instantâneo da própria dúvida, que assenta, além do mais, num paradoxo.[7] Como tal, tornar-se-á necessário – necessidade marcada pelos pressupostos referidos – o recurso a um fundamento dessa continuidade para além da própria dúvida. Trata-se, no fim de contas, de procurar um fundamento certo para os três pressupostos inquestionáveis que enumerávamos acima, e que levantam inevitáveis questões: Por que sou duvidando? Por que preciso de uma fundamentação última e inabalável, que seja certa? Por que são verdadeiras as idéias claras e distintas? Como posso ter certeza de tudo isso, se sou duvidando?[8]

Aquele problema final da tentativa cartesiana de fundamentação do sujeito exclusivamente no seu próprio *cogito* foi bem visto pelo próprio Descartes, na medida em que percebeu que assim se enredaria no nihilismo da própria dúvida, sem saída possível. Mas, um fundamento nihilista é o mesmo que nenhum fundamento – e um sujeito assente nesse abismo não é sujeito de nada, é o nada do sujeito. Séculos mais tarde, Wittgenstein formulou essa percepção, de forma emblemática: "Quem quisesse

5. Cf.: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (Poche), 15.

6. Nisso se mede a dimensão atribuída por Descartes à dúvida, que ultrapassa as dúvidas regionais, situando-se ao nível do que chama "dúvida metafísica", para a qual levanta, mesmo, a monstruosa hipótese de um anti-deus, de um gênio maligno que pretende enganar-nos e que, por isso, nos obriga à dúvida total (Cf.: R. DESCARTES, *Meditações metafísicas*, I).

7. Cf.: E. JÜNGEL, *op. cit.*, especilamente. 152s.

8. A certeza do *cogito* parece não poder bastar, como verdade, primeira, senão apenas como versão subjetiva dessa verdade. Por isso, Descartes inverte a *ordo cognoscendi*, orientando-a para a *ordo essendi*, para a verdade da coisa (Cf.: P. RICOEUR, *op. cit.*, 19).

duvidar de tudo, nunca chegaria mesmo a duvidar. O próprio jogo da dúvida pressupõe já a certeza".[9]

Ou seja, o percurso moderno de auto-fundamentação do sujeito numa certeza própria, como é a certeza da dúvida, termina numa aporia interna, que não permite qualquer auto-fundamentação. Não foi por acaso que Descartes acabou por ter de recorrer à idéia de Deus, para resolver a situação.[10] Sem esse recurso, a pretensão de auto-certificação do sujeito por si mesmo irá saltando de tentativa em tentativa, ao longo da modernidade, até aterrar, definitivamente, no seu desfecho nihilista, que prescinde da própria idéia de fundamentação.

b) Nessa situação parece pretender conseguir existir o homem pós-moderno, na medida em que, no dizer de Gianni Vattimo, respondemos ao apelo do mundo, que é um apelo do "deixar-ir", "deixar-ser". "O nihilismo completo... chama-nos a uma experiência fabulada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade".[11]

Ora, a questão da constituição do sujeito – ou melhor, do indivíduo – na pós-modernidade joga-se, agora, na relação, precisamente, entre o "deixar-ser" (sem desejo forte de certeza), a questão da liberdade (enquanto possibilidade de identidade) e o caminho da fabulação (sem idéias claras e distintas).

Nesse contexto, o indivíduo pós-moderno parece seguir dois caminhos fundamentalmente pagãos: ou se concentra em si mesmo e no processo fabulado da sua autoconstrução, enquanto história particular; ou se dissolve no ser envolvente, numa história universal sem nome. É lógico que, no segundo caso, a forma como o indivíduo é completamente devorado pelo sagrado cósmico, social, sistêmico etc., não mais permite falar em sujeito humano, mas simplesmente em momento ou elo do sistema. Com isso, teríamos atingido realmente a tão apregoada "morte do sujeito", isto é, um nihilismo verdadeiramente completo, pois nem sequer existe a hipótese de um agir livre, mesmo se sem fundamentos.

O outro caminho, que mantém a pretensa fundamentação do sujeito livre, é hoje muito praticado no quotidiano dos habitantes do ocidente. Trata-se da divinização – igualmente pagã – de si mesmo (*soi-même,*

9. L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*, §115: "Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewissheit voraus".

10. Isto levanta outras questões, relativamente a uma idéia de Deus assim abordada (Cf.: E. JÜNGEL, *op. cit.*).

11. G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, LISBOA 1985, 29.

self), enquanto origem e fim do sentido da nossa existência.[12] Esse *self* não é propriamente o núcleo pensante, o *cogito* do sujeito cartesiano, nem que fosse um *cogito* duvidoso; é, antes, uma espécie de processo narrativo e auto-reflexivo de construção da identidade própria. O sentido da minha existência, constantemente redefinido por mim no próprio processo da minha história individual, consistiria na minha auto-realização, enquanto correspondência da minha história àquilo que, nela, vou definindo para mim mesmo.

A multiplicidade dos elementos psíquicos que me constituem; a panóplia das minhas características físicas, que cuidadosamente cultivo; o conjunto das múltiplas e variadas experiências por que vou passando na existência – tudo isso circula em torno a um sentido único: a realização da minha identidade, como auto-salvação segundo o modelo da auto-realização. Essa salvação é definida, quanto ao conteúdo, por mim mesmo, no processo do tornar-me constantemente naquilo que sou; quanto à forma, consiste precisamente nesse contínuo processo de modelização ou conversão de mim a mim mesmo, através de mim mesmo. Não há, portanto, círculo mais fechado do que o círculo unívoco do "si mesmo", que para si mesmo é deus salvador, processo de salvação e sujeito salvo.

Mas, como pode facilmente verificar-se, o círculo fechado é a imagem acabada do nihilismo de sentido, pois tudo o que rodopia em torno de si mesmo perde, desse modo, toda a orientação de sentido. A salvação, como aparente processo de conversão, não passa do eterno retorno do mesmo, enquanto retorno ao mesmo e sobre o mesmo, em infinda repetição do mesmo e no mesmo local.

Ora, tal processo de auto-fixação no *self* não tem apenas efeitos nihilistas sobre o sujeito, mas também sobre a própria relação inter-subjetiva. Esta, enquanto necessariamente relação de diferentes, torna-se tendencialmente relação conflituosa de diferenças. Isso revela-se numa relação de violência para com a própria sociedade, com a qual se instaura um processo ambíguo de transgressões e cedências constantes, e numa relação de competição constante com todos os outros seres humanos diferentes do eu. Ou outro torna-se, verdadeiramente, um inferno para o eu, já que a liberdade, que se pretende constitua esse eu, termina onde começa a liberdade do outro. Mas, se assim é, o eu terminaria onde começa o outro.

12. Para o que se segue, ver: P. SEQUERI, *L'esperienza del Sacro*, em: AAVV, *O presente do Homem. O futuro de Deus, Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima 2004, 47-62.

O percurso do *self* manifesta-se, assim, claramente como percurso da vontade individual, que se constitui como vontade de poder, enquanto poder da vontade, e pretende precisamente a vitória constante sobre todas as adversidades em relação a essa vontade. Quer se assuma essa vontade em termos mais estóicos – ao estilo tradicional capitalista – ou em termos mais epicuristas – ao estilo hedonista –, o resultado é sempre o mesmo: a pretensa identificação do sujeito com a realização ilimitada dessa vontade, ou seja, a sacralização da vontade desse sujeito, enquanto vontade de auto-realização. Assistimos, assim, a uma verdadeira sacralização do *self*, como idolatria violenta e egoísta, que reúne em si, de forma explícita, o problema central de toda a idolatria: a auto-projeção do sujeito sobre si mesmo.[13]

c) Frente às aporias das constituições moderna e pós-moderna do sujeito, teremos que explorar a própria noção de liberdade e seu papel na constituição do sujeito, de tal modo que se possam superar os efeitos nihilistas. Em realidade, o problema não terá sido resolvido pelos caminhos acima apresentados, não porque não se jogue no elemento da liberdade, mas por perversão da própria compreensão da liberdade. De fato, quer esta seja vista como capacidade de tudo pensar a partir da dúvida total, quer seja vista como afirmação histórica e narrativa da vontade individual num percurso de auto-realização, trata-se sempre de uma versão nihilista da liberdade, que apenas se consegue como negação do outro, acabando por resultar na própria negação do mesmo, pois nega qualquer possibilidade de fundamento seguro.[14] Gera-se, assim, um abismo ontológico, epistemológico e psicológico, resultante da pretensão de fundamentação do sujeito em si mesmo, seja como *cogito dubitationis* seja como mendigo psíquico de uma identidade auto-elaborada. Dito abismo não permite uma identidade da pessoa, porque não permite a atuação real e concreta da liberdade, antes a transforma num desejo idealista de algo em última instância irrealizável.[15]

Não admira, pois, que a tentativa moderna de construção do sujeito tenha terminado na sua "morte", enquanto dissolução nihilista do sujeito autônomo nas estruturas do mundo, vistas como estruturas sociais ou estruturas cósmico-científicas. Os determinismos de toda a ordem acaba-

13. Segundo o conceito de J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977.

14. Nem todos os seus caminhos conduzem à aporia. Em realidade, há caminhos da modernidade e da pós-modernidade abertos a outra fundamentação do sujeito. Ver, a propósito da pós-modernidade: J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa 2003.

15. Ver Th. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg i. Br. 2001, especialmente 5-39.

ram por tornar ilusória a pretensão de auto-fundamentação do sujeito, liquidando-o à nascença, pelo menos no sentido em que Michel de Foucault fala da "morte do sujeito". E se é verdade que a tentativa pós-moderna começa com essa morte, pressupondo-a e entrando na obsessiva tentativa de ressurreição, através da afirmação da vontade individual, nunca o conseguirá, porque o mecanismo não é muito distinto, quanto aos seus efeitos nihilistas, do que o anterior mecanismo moderno. A idolatria, interpretada no sentido que lhe atribui Jean-Luc Marion, isto é, como construção de uma quimera – precisamente a idéia de sujeito – enquanto espelho que auto-reflete o indivíduo, acaba por ser mortal, sobretudo para o próprio ser humano.

É neste contexto que o ato de fé se nos manifesta, claramente, como outra possibilidade de constituição do sujeito, na sua identidade, como ser livre e responsável. Esse seu papel constituinte ou fundamentador realiza-se, precisamente, como ato de conversão, num processo em que a responsabilidade da liberdade se torna ativa na resposta a uma vocação de transformação.

2. Jüngel, precisamente no capítulo em que elabora a crítica à pretensão cartesiana de fundamentação do sujeito, propõe uma interpretação da fé, sobretudo enquanto *fides qua*, precisamente como contraposição e superação da pretensão moderna de auto-asseguramento, que tinha sido elaborada por recurso a uma certeza que assentasse no fundamento inabalável. O apoio seguro, isto é, a fundamentação do sujeito num *inconcussum fundamentum veritatis*, resultante do ato de fé, implica a abdicação da fundamentação em si mesmo e por si mesmo, constituindo isso precisamente uma possibilidade de definição mais geral de fé. "*Sou humano, na medida em que aceito que o outro esteja aí, para mim.* Também se pode chamar a isso confiança e temos que lhe chamar, em relação ao outro que se nos dirigiu como Deus, confiança em Deus. Isso é precisamente o que se pretende dizer, quando falamos de *fé*... A fé é, em realidade, aquela auto-compreensão do ser humano, na qual este, devido ao fato de ser determinado por Deus, prescinde da sua auto-fundamentação".[16]

No ato de fé, o sujeito humano torna-se naquilo que é, na medida em que responde positivamente a uma Palavra que o convoca a ser aquilo que deve ser. Isso torna o próprio sujeito primordialmente um ser de resposta e não um ser da dúvida e do *cogito*, nem sequer um ser da auto-realização perpétua. Segundo a noção bíblica do ato de fé, a resposta primordial é, precisamente, a resposta a Deus, que na sua Palavra nos desafia e, desse modo, nos salva do aniquilamento, do nihilismo total.

16. E. JÜNGEL, *op. cit.*, 243.

Numa outra nomenclatura, menos auditiva e mais ótica, mas que pretende exprimir o mesmo, desta vez por inspiração em Jean-Luc Marion, poderíamos dizer que as tentativas modernas e pós-modernas de constituição da identidade do sujeito são idolátricas, já que mais não conseguem do que a projeção ou reflexão do sujeito sobre si mesmo. A constituição crente é icônica, na medida em que se baseia na transparência do sujeito, ou melhor, no fato de o sujeito acolher a sua identidade precisamente no acolhimento de um olhar que o contempla e, por isso mesmo, interrompe todo o olhar simplesmente projetado e auto-reflexivo. Mesmo para que o ser humano se contemple na sua verdade – em atitude de auto-reflexão –, isso só é possibilitado pelo fato de, primordialmente, ele se sentir e se saber contemplado por um olhar transcendente.

Convém ter noção, contudo, que essa dinâmica de interpelação e resposta – ou de acolhimento de um olhar outro – não é imediata, isto é, não se dá como relação absolutamente direta entre Deus e ser humano. Uma tal relação imediata implicaria, de fato, a anulação da transcendência ou da diferença entre Deus e o sujeito humano – o que reduziria tudo, de novo, à imanência da subjetividade que apenas se projetaria a si mesma. Por outro lado, a interpelação primordial, que nos torna seres de resposta é, enquanto tal, de ordem transcendental, dado que articula a forma de ser de todo o sujeito humano, quanto ao seu sentido primeiro e último.

Ora, a imprescindível realização categorial dessa primordial forma de ser, enquanto ser-interpelado e ser-resposta, só é possível em mediações espacio-temporais, articuladas na corporeidade de uma comunicação inter-pessoal, social e cultural. Assim sendo, e se lermos a dinâmica da interpelação-resposta como constituinte fundamental da dinâmica de conversão, essa conversão acontece concretamente, na medida em que somos interpelados por outros concretos, local de convocação à conversão. Nesse sentido, a conversão de nós mesmos à nossa verdade é sempre uma ação vinda de outro – uma alter-ação – que nos chama constantemente a sermos nós mesmos, na medida em que nos tornamos outros, por resposta à interpelação de outros – e nessa interpelação, à primordial interpelação do Outro. O ato de fé é, enquanto ato de conversão, um ato de permanente crítica da minha pretensão de auto-fundamentação subjetiva, colocando-me num constante êxodo de mim, como acolhimento da voz do outro que em mim irrompe e me convoca à escuta pragmática.

É nessa dinâmica que se insere a referência da fé a uma tradição, mediada por uma comunidade crente, como local de realização da interpelação primordial que me torna ser de resposta. Assim sendo, em vez de se estabelecer uma alternativa entre inserção do sujeito na tradição – como local da sua referência à alteridade – e na liberdade, é essa referência que se torna condição de possibilidade do próprio exercício da liberdade e, por isso, que nos constitui como seres livres e, precisamente, responsáveis – isto é, que compreendem a sua liberdade responsorialmente. Como diz Pierre Gisel: "Uma tradição é genealogia: lugar de uma relação essencial ao outro (não escolhido!) e de um tornar-se singular (assumido em responsabilidade pessoal)".[17]

No sentido acima referido, da conversão como ato de fé – e do ato de fé como conversão – se entende em que medida o elemento primordial da minha identidade como sujeito ou pessoa irrepetível é precisamente o acolhimento dessa identidade, tal como me é dada a partir da comunidade e da outra pessoa concreta, enquanto mediação do próprio Deus, primordial constituinte da minha identidade individual, enquanto identidade crente.

A comunidade do testemunho – isto é, a comunidade mediadora da interpelação e da resposta, como acolhimento, que constitui cada sujeito – é a comunidade eclesial. Esta torna-se, assim e primordialmente, uma comunidade de acolhimento. O ato de fé enraíza-se, assim, numa espécie de "eclesiologia passiva", enquanto eclesiologia *receptiva* – a qual, como veremos, sendo "mais passiva do que toda a passividade"[18], é por essa razão fortemente ativa – em primeiro lugar, já pelo fato de ser primordial constituinte do próprio sujeito humano, enquanto tal.

Esta referência do sujeito, no ato de fé, à alteridade de uma tradição que se torna viva no testemunho de uma comunidade, não é de sujeição absoluta à tradição e à comunidade, como se se tratasse de grandezas divinizadas. Mas também não se trata de afirmação do sujeito, perante a tradição; trata-se, antes, da referência do sujeito, na tradição, a uma dimensão que a ambos supera, porque a ambos precede e a ambos fundamenta. Nesse sentido se entende que a pertença a uma comunidade de transmissão esteja habitada por um contínuo movimento de ruptura da mesma, o que impede todo o tipo de simples inserção acrítica. Esse movimento, impulsionado pela dimensão escatológica do ato de fé – ou então, pela sua dimensão graciosa, isto é, proveniente e orientando-se para o próprio Deus – é um movimento tensional entre a necessária incarnação cultural, institucional, corpórea e a simultânea superação dessa incarnação, sem a abandonar. Inspirando-nos em Michel de Certeau, poderíamos falar, neste contexto, de uma dupla ruptura: ruptura do sujeito, na sua relação à alteridade de uma tradição e comunidade; ruptura dessa tradição e comunidade, na sua relação à dimensão escatológica que as funda.

17. P. GISEL, *L'excès du croire*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, 80.

18. E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-dela de l'essence*, Paris 1974, especialmente 31.

De ambos os modos, manifesta-se a força específica da fraqueza de crer,[19] que origina constantemente a sua dinâmica conversora, enquanto dinâmica proposta ao humano, seja na sua dimensão pessoal seja social, sem que ambas se possam separar. Aliás, a resposta identificante do ato de fé é origem primordial da responsabilidade pelo outro, como compaixão, enquanto fundamento da identidade do sujeito e constituinte básico da relação social. Ou seja, da constituição de um sujeito enquanto um "si mesmo a partir da interpelação de um outro" (*soi-même par un autre*) passaríamos, no mesmo movimento da dinâmica de conversão, a um "si mesmo para um outro" (*soi-même pour un autre*).[20] Este êxodo eficaz, que resulta do primordial acolhimento crente, é a outra face da mesma moeda da compreensão do ato de fé como conversão. Segundo a leitura de Metz, esta é a dinâmica pessoal-social ou política do ato de fé, já desde o contexto do Antigo Testamento: "Os seres humanos são extraídos das opressões e das angústias das sociedades arcaicas; devem tornar-se sujeitos de uma nova história. As determinações do seu ser-sujeitos possuem caráter dinâmico: ser interpelado no perigo, ser extraído à angústia, êxodo, conversão, erguer a cabeça, seguimento... Religião não é um fenômeno secundário, mas participa na constituição do sujeito".[21]

2. Sociedade e profecia

Nesta dinâmica do ato de fé, diz-nos novamente Jüngel, "a Palavra de Deus proporciona uma compreensão de nós mesmos e, desse modo, uma compreensão do mundo".[22] Se a fé surge pela referência a essa Palavra, que nos interpela e nos torna resposta, a compreensão que daí resul-

19. Cf.: M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987, especialmente 39s.

20. Variando, assim, e alterando o famoso título de P. RICOEUR.

21. J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 5ª ed., Mainz 1992, 74.

22. E. JÜNGEL, *op. cit.*, 237.

ta aplica-se a toda a realidade, mormente à realidade social do ser humano. Por isso, o ato de fé, como ato de conversão, não é apenas fundamental na constituição do sujeito e na percepção de seu fundamento, mas também na constituição da sociedade e no relacionamento com ela.

Aliás, bem vistas as coisas, não podemos separar artificialmente essas dimensões. De fato, o sujeito constitui-se, pela fé, precisamente na dinâmica da sua relação social ou comunitária, enraizando-se aí precisamente a realidade da conversão; por seu turno, a relação social não pode ser concebida, em perspectiva crente, como simples afirmação de uma estrutura anônima, anterior ou posterior ao sujeito, mas é antes a própria rede das relações pessoais. Também aqui, a dinâmica do ato de fé pode ser apresentada como conversão de certos percursos aporéticos da modernidade e da pós-modernidade.

1. Tal como em relação ao sujeito, a modernidade acentuou o caminho da auto-constituição da sociedade, como fundamento de si mesma. Em realidade, atribuiu a fundamentação da sociedade sobretudo à própria liberdade subjetiva, entendida como realização da vontade individual, que originava o famoso contrato social. De qualquer modo, no processo ambíguo da relação entre a sociedade assim constituída e o sujeito, acabou por se implantar a afirmação de instâncias que foram sendo divinizadas, como o próprio estado moderno, com manifestação máxima no absolutismo; ou então, através da divinização da nação, da raça, da estrutura, do sistema etc. Tudo isso viria a contribuir para a referida "morte do sujeito", engolido pela própria sociedade, enquanto super-estrutura originária e absoluta.

Mas, após a aparente vitória da sociedade sobre o sujeito, é esta que entra em agonia, numa espécie de final da história que encontra as suas mais conhecidas versões na tão referida morte das ideologias e das utopias. O que sobrou, após esta epopéia moderna da auto-fundamentação social foi a pós-moderna redução de tudo ao funcionalismo sistêmico. A sociedade – assim como os sujeitos, no seu interior – mais não é do que um sistema auto-referencial e auto-regulador, que encontra a sua verdade ou razão de ser no puro funcionamento ou manutenção de si.

Ora, não há imagem mais indicada para o eterno retorno do mesmo do que a do círculo fechado do sistema. E o eterno retorno é, enquanto regresso circular que anula a orientação de sentido, o símbolo acabado do nihilismo. Como tal, o resultado pós-moderno da redução da sociedade ao sistema puro e simples, é o resultado do movimento tendencialmente nihilista que animou a modernidade e se manifestou mais claramente na própria pós-modernidade.[23] Ou seja, também do ponto de vista social, o ato de fé pode ser abordado como superação do nihilismo inerente ao processo dialético entre modernidade e pós-modernidade.

2. Assim, tal como tinha adiantado uma proposta de leitura do ato de fé como constituição, por conversão, do sujeito, assim também penso poder avançar, aqui, a proposta de leitura do ato de fé, enquanto conversão, como ato de constituição da verdadeira sociedade humana, enquanto contexto de relações verdadeiras.

Se, relativamente ao sujeito, a fé determina o ser humano como "ser-a-partir-do-outro", por doação gratuita e, desse modo, através do único modo originário de superação do nihilismo, agora, relativamente à constituição da sociedade, podemos pensar o efeito do ato de fé como conseqüência exteriorizante do ato de fé do sujeito. O "ser-por-doação-gratuita-do-outro" torna-se fundamento do "ser-para-doação-gratuita-ao-outro": o "ser-a-partir-do-outro" exige o "ser-para-o-outro". O ato de fé torna-se, assim, ato constituinte da própria relação social e, por isso, ato originário da verdadeira sociedade humana – ou da constante conversão dessa sociedade à sua verdade procurada e perseguida.

a) Porque a referência a essa verdade se afirma como processo de conversão, então o ato de fé, na sua dimensão social, é primordialmente uma ato de crítica social, precisamente enquanto crítica de formas nihilistas de constituição da relação social. Mas, todo o ato crítico pressupõe a existência de critérios que fundamentem e permitam, mesmo, o exercício da crítica – caso contrário, tratar-se-ia de crítica pela crítica, o que nos reconduziria de novo ao nihilismo total. De fato, criticar em nome de nada é instaurar o nada, até que a crítica se elimine a si mesma, deixando apenas atrás de si um cemitério de destruição.[24]

Assim, a tradição profética da crítica social, como modelo da conversão, pelo ato de fé, com efeitos políticos abrangentes, implica a referência a critérios que surgem de um conteúdo suficientemente objetivável. Esse conteúdo, enquanto memória, constitui-se na fonte de alteração do presente e, por essa via, de antecipação de um futuro esperado, como utopia social do Reino de Deus. Sem esse conteúdo, tudo estaria ao sabor, de novo, de projeções subjetivas ou de processos sistêmicos.

23. Cf.: J. DUQUE, *O nihilismo europeu*, em: *Theologica* (2004).

24. Cf.: V. FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, 3ª ed., Venda Nova 1994, 183s.

b) É nesse preciso sentido que Metz fala da necessária referência ao dogma (enquanto símbolo concentrado do conteúdo da fé, ou *fides quae*). Não se trata do dogma como mera doutrina ou resumo intelectual da essência (racional, segundo Hegel) do cristianismo; nem se trata do dogma como confirmação dogmatista de um presente enquanto situação estabelecida e definitiva. Trata-se, isso sim, do dogma como forma de memória de um conteúdo com dimensão mais do que intelectual ou volitiva ou positivista, de dimensão escatológica. "A fé cristã deve ser compreendida como aquela atitude, na qual o ser humano se recorda de promessas feitas e, perante essas promessas, se recorda de esperanças vividas e se determina a sua vida pela ligação a essas memórias".[25] O passado, com o seu conteúdo determinado, torna-se fonte de futuro, sendo ao mesmo tempo critério e força para a conversão do presente.

Mas tal força só é possível, precisamente, na referência a um conteúdo que supere a redução do ato de fé a mera forma subjetiva. Esta corre o risco, no dizer de Metz, de "encobrir a força sócio-crítica da fé cristã, que vem precisamente dos seus conteúdos e convicções, e rebaixá-la ao significado de uma paráfrase da consciência moderna, sem que contribua em algo para a sua alteração".[26] Só uma fé com conteúdo, isto é, uma fé dogmática, uma *fides quae*, enquanto "memória perigosa" na constituição das relações sociais, é que possibilita esse tipo de intervenção profética, que aqui interpretamos precisamente como conversão social.

c) Ora, se o conteúdo dogmático da fé cristã se recebe pelo processo de memória ativa, então, também nesta vertente do ato de fé, a tradição, enquanto condição de possibilidade de qualquer memória, se torna fundamental – tanto mais, quanto a nossa cultura se vai transformando em cultura sem história, porque sem tradição e sem memória. O próprio processo de musealização do passado ou de redução da própria tradição a objeto de consumo turístico ou cultural é mais um contributo para a progressiva liquidação da memória viva, a única verdadeiramente perigosa e fonte de conversão.

O ato de fé, enquanto força de conversão, terá que ser sempre um ato profético com base numa memória que se recebe por testemunho, caso contrário não possui conteúdo e não pode, por essa mesma razão, ser profecia conversora. De qualquer modo, convém considerar que a profecia não é simplesmente negação crítica do presente, enquanto sociedade

25. J.B. METZ, *op. cit.*, 192.

26. *Ibidem*, 193.

institucionalizada. A radicalidade dessa atitude crítica – que se manifesta claramente em certas aporias da própria escola crítica de Frankfurt[27] – origina, em última instância, uma posição igualmente nihilista, da qual não pode resultar nem conversão nem futuro.

A profecia exige, simultaneamente, uma pragmática da ação positiva, precisamente no sentido do conteúdo da memória perigosa – que, aliás, só é perigosa para as situações que precisam ser alteradas, não necessariamente para todas as situações, *a priori* e em absoluto. Assim, a conversão da sociedade dá-se, sobretudo, através de uma pragmática crítico-construtiva, precisamente enquanto pragmática da caridade, como correspondente ao ato de fé: *fides caritate formata*.

A comunidade humana em que se realiza a transmissão testemunhal da memória, como crítica profética e proposta positiva de construção social, é precisamente a comunidade eclesial, na sua definição mais fundamental. Assim, da *fides quae* e do alargamento social do ato de fé que constitui o sujeito resulta uma espécie de "eclesiologia ativa", em relação e em continuidade com a "eclesiologia passiva" do acolhimento da fundamentação pelo outro. Aliás, como se viu, essas duas dimensões são inseparáveis, enquanto manifestação da mesma dinâmica de conversão, não podendo a passividade do acolhimento e a atividade crítico-construtiva serem vistas como alternativas.

d) Aliás, a conjugação das duas dimensões é que define o ato de fé enquanto tal, precisamente como ato de conversão de nós a nós mesmos, através de uma ação do outro, articulada na nossa ação. Esta adquire, desse modo, uma nova dimensão, que lhe é dada pela própria origem do ato de fé no acolhimento da sua fundamentação. "A fé provoca una superação de *todo o nosso ser*, através daquele distanciamento radical de nós em relação a nós mesmos que nos conduz a uma *nova* proximidade para conosco, de tal modo que nos tornamos presentes a nós mesmos, de forma nova... Essa nova... proximidade do ser humano em relação a si mesmo é denominada proximidade *escatológica*".[28]

Assim sendo, a dimensão crítica do ato de fé, raiz de toda a conversão, fundamenta-se precisamente na superação escatológica do presente, pela transformação de tudo em algo novo – precisamente em algo convertido. O ato de fé, enquanto *credere in Deum*, orientado para a *pri-*

27. Cf.: J. Duque, Interpretação teológica da nostalgia pelo totalmente outro. Do desejo de sentido ao sentido do desejo, em: *Humanística e Teologia* 25 (2004) 205-218.

28. E. JÜNGEL, *op. cit.*, 244.

ma Veritas e não simplesmente para sistemas ou doutrinas imanentes, constitui-se assim como superação escatológica do presente, fundamentando assim a verdadeira possibilidade do presente, por referência a uma memória e a uma esperança qualificadas.

Convém, no entanto, notar que esta dinâmica de ruptura com o presente – como presente imediato de nós a nós mesmos, segundo as pretensões modernas e pós-modernas – não significa anulação do presente, mas sim, recondução desse presente – e de nós mesmos – à sua verdade mais profunda, por mediação da sua referência a uma promessa de futuro. Assim, o ato de fé, enquanto conversão, afirma-se como dinâmica de ruptura na pertença e de pertença numa permanente ruptura crítica. Essa seria a característica fundamental da dimensão social do ato de fé – com as conseqüentes repercussões ao nível pessoal.

Assumindo o conteúdo da promessa, presente na memória que qualifica a dimensão escatológica do ato de fé, como paixão do próprio Deus em Jesus Cristo, podemos afirmar que a dinâmica de pertença e ruptura se afirma a partir do potencial crítico presente na memória ou tradição dessa mesma paixão. Assim, a *memoria passionis* torna-se o fundamento da pertença social do ato de fé – precisamente porque inserido nessa memória ou tradição – e do seu potencial crítico de conversão – precisamente por se tratar de uma memória perigosa.

A Igreja pode ser compreendida, neste contexto da dimensão social do ato de fé, "como forma institucionalizada da *memoria passionis*..., que se afirma criticamente contra uma sociedade que administra os sofrimentos, tornando-os inidentificáveis, esquecendo-os e prometendo sentido apenas para os que sobreviveram, para os vencedores. Ela recorda um futuro para as vítimas – um futuro messiânico. Contudo, o futuro messiânico não se limita a reforçar o nosso futuro burguês preconcebido, mas interrompe-o".[29] A Igreja será, pois, a comunidade pragmática da permanente conversão social e histórica. Enquanto comunidade pragmática, constituída por seres humanos, manifesta a continuidade da fé em relação à comunidade humana, com as suas formas institucionais e culturais; enquanto presente de um futuro que interrompe – que converte – as nossas projeções de futuro, instaura uma ruptura no tempo, na história e, por isso, também na pragmática social. Essa ruptura é que permite, por seu turno, a instauração de uma pragmática específica.

29. MANEMANN, *Kritik als zentrales Moment des Glaubens*, em: Müller 238. Conferir a noção de tempo como interrupção, segundo Levinas.

Assim como o ato de fé, na constituição do sujeito, implicava essa dinâmica tensional de continuidade – na referência a uma tradição herdada – e de ruptura – enquanto crítica dessa mesma tradição –, assim também a dimensão social da fé se manifesta nesta dupla dimensão. Ela é sempre memória profética, precisamente na medida em que se articula como *memoria passionis et resurrectionis Jesu Chisti*. Essa será sempre a forma e o conteúdo do seu dinamismo de conversão.

Epílogo

Do ponto de vista da Teologia Fundamental, neste contexto de abordagem do ato de fé como conversão que afeta a constituição do sujeito e da sociedade, afetando assim a própria constituição do ser, na sua origem, levanta-se a questão da relação entre o ato de fé e a própria noção de ser humano e tudo aquilo que é, ou seja, a abordagem é colocada a nível ontológico. A esse nível, a noção de conversão, porque implica a referência do ser humano à graça de Deus, única origem possível da nova constituição pela fé, implica uma abordagem da correspondente noção de natureza (seja enquanto natureza humana, seja enquanto natureza de tudo o que é). Estamos, assim, no seio da clássica questão da relação entre natureza e graça, ou natureza e sobrenatureza.

Segundo as perspectivas mais acentuadas ou radicais da tradicional teologia escolástica, a relação da sobrenatureza com a natureza só poderia resultar em algo extrínseco, como uma espécie de "patamar" ou "andar" superior, acrescentado ao inferior, mas sem que o inferior estivesse intimamente orientado para o superior, ou mesmo já marcado por ele. Nesse sentido, a natureza apenas estaria, negativamente, predisposta para a graça, na medida em que não a contradissesse nem se lhe opusesse. A graça, enquanto manifestação da sobrenatureza, embora pressupondo a natureza, afirmaria sua absoluta gratuidade, na medida em que não possuiria qualquer "contaminação" com a natureza, surgindo perante ela apenas de forma dialética e em total ruptura.[30]

30. O problema central desta concepção pode comprovar-se na afirmação tão radical quanto estranha de que "a natureza é necessária à graça, mas a graça não o é à natureza" (L. MALEVEZ, Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque, em: *Nouvelle Révue Théologique* 93 [1971] 113-144, 116), o que poderia levar à conclusão paradoxal de que a graça depende da natureza (seria necessária) e esta não depende daquela (seria gratuita), invertendo assim as próprias definições!

Karl Rahner foi assumidamente um dos mais importantes críticos desse "extrinsecismo",[31] pretendendo que a própria noção de natureza – enquanto natureza pura – fosse, já de si, secundária. Ou seja, trata-se de uma espécie de "resto" conceitual, mero conceito de razão, sem real concretização. É o que sobra, quando pensamos a abrangência da auto-doação de Deus ao ser humano. Como tal, o conceito de natureza pressupõe o de sobrenatureza, e não o inverso.

Com isso, afirma-se que aquilo que do ser humano é colocado no contexto da experiência da graça é a sua própria verdade ontológica e histórico-concreta (existencial), desde sempre e para sempre. Se chamarmos a isso, num sentido muito genérico, de natureza humana, então podemos afirmar, paradoxalmente, que a natureza humana será sobrenatural, pois o ser humano é acontecimento da graça, em todo o seu ser. Natureza significaria a realidade do ser humano como unidade de espírito e matéria, numa auto-transcendência orientada para Deus.[32]

Mas, se assim é, perde sentido qualquer discurso que distinga natureza de sobrenatureza – como conseqüência da falta de sentido do discurso que as separava. Perde sentido real, mesmo que possa manter algum sentido simplesmente teórico-reflexivo.[33] Mas o problema antropológico é um problema real, e não simplesmente lógico.

Ora, esse problema ganha a sua complexidade mais profunda quando levamos em conta que a revelação da verdadeira natureza humana, como sobrenatureza, não sendo extrínseca a nenhum ser humano, só acontece no interior da história humana, enquanto história de salvação e, no interior dessa história específica, na história universal-particular de Jesus Cristo. Assim, o dom gratuito de Deus em Jesus Cristo – como cerne do evento ou advento da graça e, por isso, da dimensão sobrenatural – é o acontecimento supremo da própria natureza humana, revelando a sua plena verdade ontológica e existencial.

Pensar o ser humano sem referência a essa revelação seria pensá-lo, hipoteticamente como "natureza pura". Mas essa hipótese tornou-se, precisamente devido a Jesus Cristo, impossível; escatologicamente impossível, na medida em que essa impossibilidade afeta toda a história humana, antes e depois de Cristo. Desse modo, quando a interpretação da experiência transcendental do ser humano a identificar como experiência da graça sobrenatural, a partir da história da revelação cristã, o ser humano pode aí reconhecer-se na sua mais profunda experiência antropológica.

31. Herdando, assim, um projeto teológico denominado "integralista" (não "integrista"), que pretendia, na recuperação de uma longa tradição teológica, superar esta divisão artificial.

32. Cf.: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XIV, 92.

33. Mesmo que seja muito difícil compreender o que possa significar esse conceito "residual" de natureza pura, defendido ainda por Rahner, uma vez que historicamente não pode ser considerada existente. Será a hipótese de um ser humano absolutamente centrado em si? Mas será isso "natureza" humana, ou sua perversão?

Por esta via – retomando certo "existencialismo" e "integralismo" agostiniano e, mais tarde, anselmiano e superando certo ontologismo tomista, que resulta numa espécie de "dualismo" herdado e radicalizado pela modernidade de inspiração kantiana – afirma-se a inseparabilidade entre natureza e história, entre ser e tempo, entre essência e existência. O "existencial sobrenatural" é, de forma aparentemente paradoxal, simultaneamente natural e dom histórico. Em ambos os sentidos, é, de qualquer modo, gratuito: graça. Por isso, Rahner pode dizer que "a experiência individual de cada um e a experiência religiosa coletiva da humanidade nos dão o direito, numa determinada unidade e interpretação recíprocas, de interpretar o ser humano – aí onde ele, de modos diversos, se experimenta como sujeito da transcendência ilimitada – como acontecimento da absoluta e radical auto-doação de Deus".[34] O ser humano é, assim e na sua "natureza" histórico-existencial, enquanto liberdade pessoal e ser social, acontecimento da graça, como dado gratuitamente, na sua essência existente e na sua existência essencial.

O próprio E. Jüngel, em quem nos inspiramos para a elaboração anterior, embora herdeiro da tradição da teologia dialética e defendendo a analogia da fé como única base para pensar e dizer Deus, não esconde o papel ontológico fundamental da interpretação crente do ser humano. É explícito quando diz: "O confronto teológico com a proposta cartesiana da metafísica moderna e com as suas conseqüências tem que, contudo, colocar a questão de saber se já compreendemos a essência humana quando se conhece o ser humano só como sujeito de produção e de auto-fundamentação... Essa determinação do ser humano é, contudo,... pelo menos enquanto pretende ser a determinação primária do humano, de recusar... o ser humano ser humano, na medida em que é capaz de confiar num outro diferente de si... Essa promessa constitui, mais do que qualquer lei, o ser do Homem enquanto Homem".[35]

Ora, se falamos do ser do Homem, enquanto tal, falamos precisamente, da natureza humana. Mas, tal como ela aqui é entendida, estamos

34. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 137.

35. E. JÜNGEL, *op. cit.*, 242.243.244.

simultaneamente falando de sobrenatureza, ou seja, do ser humano constituído na sua verdade precisamente pelo dom gratuito da fé, isto é, pela graça de Deus. Se o ser humano constituído pelo ato de fé é, na sua essência ontológica, ser-convertido, enquanto "ser-a-partir-de-outro" e "ser-para-outro", então é nisso que reside precisamente a sua verdade ou a verdade do seu ser, enquanto voltar a ser (*con-vertere*) o que originariamente deveria ser ou é.

Situamo-nos, assim, num nível em que se deixou para trás a separação alternativa entre natureza e sobrenatureza, até mesmo talvez essa distinção – a não ser a nível de um "resto conceptual" – que passa a ser claramente vista como distinção artificial.

Por seu turno, do ponto de vista da epistemologia teológica, estaríamos também a um nível que deixou para trás a distinção entre teologia natural e teologia sobrenatural, como correspondente reflexão sobre natureza ou sobrenatureza humanas. Quando muito, tratar-se-ia de uma espécie de "teologia natural" que assume a natureza humana, na sua raiz, como constituída sobrenaturalmente, a não ser quando falseia a sua própria verdade.

Assim, abordar o ato de fé como ato de conversão não significa acentuar a dialética negativa que pretende superar a natureza humana com um dom gratuito de Deus, tornado ativo no ato de fé, mas sim, penetrar na própria verdade profunda da natureza humana, tal como nos é revelada na própria dinâmica do ato de fé. Daí resulta a sua mais profunda pertinência antropológica e, mesmo, ontológica.

Endereço do Autor:
Faculdade de Teologia
Centro Regional de Braga da Universidade Católica Portuguesa
Rua de Sta Margarida
P – 4710-306 Braga – Portugal
E-mail: joaoduque@mail.telepac.pt