

Lévinas e a crise da Europa¹

No Centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas

ELIAS COUTO

Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasceu em Kaunas, na Lituânia, no seio de uma família judaica, e viria a morrer em Paris. Estudou filosofia em Estrasburgo, a partir de 1923. Entre 1928 e 1929, durante dois semestres, frequentou os seminários de Husserl e os cursos de Heidegger, em Friburgo. Continuou os seus estudos em Paris, até 1939. Com o advento da II Guerra Mundial, foi incorporado no exército francês e conheceu o cativo num campo de concentração alemão. Terminada a guerra, e durante 18 anos – 1946-1964 – conciliou a direcção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris com as suas investigações filosóficas e com o ensino da filosofia no «Collège Philosophique» dirigido por J. Wahl. Em 1961, publicou *Totalité et Infini*. De 1964 até 1967, leccionou na universidade de Poitiers; depois, durante 6 anos, na universidade de Paris-Nanterre, e também, a partir de 1973, na Sorbonne. Leccionou ainda nas universidades de Lovaina, Leiden, Friburgo, Utrecht e na Universidade Hebraica de Jerusalém. Judeu e filósofo, Lévinas experimentou muito cedo a dificuldade, mas também a necessidade de conciliar a tradição judaica ortodoxa, fiel à Bíblia e ao Talmude, com as exigências da filosofia. Discípulo de Husserl, a fenomenologia consti-

¹ Abreviaturas utilizadas neste texto: AE – LÉVINAS, Emmanuel – *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Éd. Kluwer Academic / Le Livre de Poche, 1990; DVI – LÉVINAS, Emmanuel – *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Éd. Librairie Philosophique J. Vrin, 1992 (2); EDE – LÉVINAS, Emmanuel – *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Éd. Librairie Philosophique J. Vrin, 1967; EI – LÉVINAS, Emmanuel – *Éthique et infini*. Paris: Éd. Librairie Arthème Fayard, 1982; TI – LÉVINAS, Emmanuel – *Totalité et infini, Essai sur l’extériorité*. Paris: Éd. Kluwer Academic / Le Livre de Poche, 1994.

tuirá o pano de fundo da sua reflexão filosófica, embora esta venha a revelar-se profundamente original.

Jerusalém e Atenas

Heidegger lê a história da filosofia como a história do progressivo esquecimento do ser. Lévinas entende-a como um continuado encarniçamento na questão do ser, típico de um modo de pensar no qual não há espaço para a diferença radical – uma filosofia que tem no ser, o que é comum a tudo quanto é, o ponto de partida e de chegada. Há, sem dúvida, uma pluralidade de filosofias, radicalmente distintas e até antagónicas... à superfície. Na verdade, considera Lévinas, tais diferenças constituem apenas variações sobre um tema comum – a identidade do ser e a prevalência do mesmo sobre a alteridade radical, expressas em sistemas filosóficos pretensamente totalizantes e, muitas vezes, totalitários.

Lévinas, porém, não considera possível nem sequer desejável renunciar à filosofia e ao seu modo de se dizer. A filosofia diz-se em grego (cfr. DVI, 137) e os seus temas constituem, em grande medida, a racionalidade do pensar. Qualquer pensar que se pretenda filosófico deve, portanto, assumir as exigências deste dizer, mesmo se subvertendo os seus temas. O projecto levinasiano, sobretudo como aparece concretizado em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, é esse: fundar a filosofia de outro modo e dizer filosoficamente temas que a filosofia ignora ou pensa de modo inadequado.

Herdeiro da tradição bíblica judaica, estudioso do Talmude, Lévinas encontrou na fidelidade a esta tradição o modo de concretizar um projecto filosoficamente inovador, cujos temas e linguagem irá penosamente trabalhar ao longo de décadas². Não se pense, contudo, que Lévinas tenha como objectivo conseguir a concordância entre as duas tradições – entre Jerusalém e Atenas –, subvertendo uma ou anulando as suas diferenças. Trata-se, pelo contrário, de manter viva a *tensão* entre estes dois pólos, os quais, segundo ele, estão na origem da Europa – em palavras do mesmo Lévinas: «A Europa é a Bíblia e a Grécia»³.

² Sobre a evolução de temas e linguagem na filosofia de Lévinas recomenda-se o excelente estudo de José Henrique Silveira de Brito – *De Atenas a Jerusalém*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

³ Cfr. BERNASCONI, Robert; WOOD, David (ed.) – *The provocation of Lévinas: Rethinking the Other*. London/New York, 1988, p. 174. É justo registar aqui que, nos últimos anos, esta compreensão da Europa encontrou na Igreja Católica – e sobretudo nos Papas João Paulo II e Bento XVI – uma apaixonada defesa. Infelizmente, tem sido uma voz praticamente solitária, e quase sempre votada ao ostracismo mediático-cultural, quando não à contradição mais áspera, mesmo ou sobretudo se

O primado da ética

É comum afirmar que Lévinas se propõe substituir a ontologia pela ética, enquanto *filosofia primeira*. Tal afirmação, porém, não faz justiça ao seu pensamento. A questão não é substituir um fundamento por outro, como se fossem intermutáveis, mas procurar entender e exprimir filosoficamente o modo como se experimenta originalmente a condição humana: na *identidade* do sujeito ou na *alteridade* experimentada passivamente pelo sujeito. Lévinas dá claramente primazia à alteridade e, portanto, à passividade do sujeito face ao outro – e as implicações são imensas.

Não há modo de ser anterior à relação. E esta não é da ordem do ser mas da ordem da ética – a qual se exprime na sujeição do eu ao outro, ou seja, na anterioridade do outro, que está sempre para além do eu e de qualquer tentativa de apropriação – e se *im-põe*, na sua diferença. A ética é, portanto, uma relação assimétrica entre interlocutores – na qual o outro *ordena* ao eu, ao sujeito – apenas possível se pensada em termos de transcendência, de separação radical entre o outro e o sujeito – veja-se, já aqui, como Lévinas faz reviver a *tensão* constitutiva da cultura ocidental, tomando a radical alteridade que se apresenta na Bíblia como provocação feita ao sujeito, sempre tentado a ensimesmar-se e a considerar-se *medida de todas as coisas* – tentação tipicamente helénica.

Este modo de entender a ética permite avançar na compreensão de duas dimensões do humano sempre em tensão: responsabilidade e liberdade. Na filosofia levinasiana, ao contrário daquilo que hoje faz lei na cultura popular ocidental – e também, em geral, na tradição filosófica –, a responsabilidade é primeira, relativamente à liberdade. Sendo a relação eu-outro, como se disse anteriormente, uma relação assimétrica, em que o outro é primeiro e se impõe na sua transcendência, nesta relação o sujeito não pode senão experimentar-se como *responsável*, diante do outro e pelo outro – uma responsabilidade anterior a qualquer coisa que o outro diga ou faça e, sobretudo, anterior a qualquer coisa que o sujeito diga ou faça; logo, em terminologia levinasiana, uma responsabilidade *anárquica*, ou seja, sem um começo que a justifique: «a responsabilidade por outrem não poderia resultar de um compromisso *livre*, isto é, de um presente.

ignorante. Recorde-se, apenas, o debate sobre a inclusão de uma referência ao Cristianismo no preâmbulo do projecto de Constituição da União Europeia e a recusa terminante, quer da maioria dos governantes europeus, quer dos participantes na Convenção em consentir tal – argumentando com a necessidade de um texto constitucional que não fosse discriminatório; ou mesmo com o argumento de que tal menção seria um obstáculo à edificação de uma Europa em paz e defensora activa dos Direitos Humanos. Como assinala George Weigel, citando J. H. H. Weiler, judeu natural da África do Sul e director do Centro Jean Monet, na sua obra *Um'Europa Cristiana: Um saggio esplorativo*, uma tal *constituição*, seria, além de tudo o mais, *ilegítima* (cfr. WEIGEL, George – *O Cubo e a Catedral*. Trad. de Irene Daun Lorena e Nuno Daun Lorena. Lisboa: Alêtheia Editores, 2006, pp. 55 ss).

Ela excede todo o presente actual ou representado. Ela acontece de algum modo num tempo sem começo» (AE, p. 87).

Nesta responsabilidade não há reciprocidade. Numa passagem muito significativa, Lévinas considera a responsabilidade como problema do sujeito, sem mais. Que o outro seja ou não responsável, isso é *problema dele*, sobre o qual não compete ao sujeito julgar (cf. EI, p. 105; DVI, p. 13) – não é, portanto, possível pensar a relação ética no sentido comum do *dou para que dê*s ou *se deres*: serei responsável para que o outro seja, ou se o outro também for. Não! Sou responsável porque sou assim, constitutivamente, diante do outro.

Tal como a ética precede a ontologia – no sentido atrás referido – também a responsabilidade é anterior à liberdade, no contexto da mesma relação ética. A liberdade como modo primeiro de afirmação do sujeito é, na verdade, devedora de uma filosofia que privilegia o sujeito e a sua afirmação, como privilegia o ser e a identidade face à diferença – a ontologia. Ora, numa filosofia assim, a liberdade acaba por se revelar «assassina» do outro, recusando a sua diferença, em nome da identidade do sujeito, da sua liberdade de ser ele mesmo e do seu empenho em se assenhorear da realidade. Esta concepção de liberdade exprime-se, de modo comum, no dito popular «a minha liberdade termina onde começa a dos outros». Dito bem intencionado, embora encerre o programa acabado de uma guerra de todos contra todos – se a liberdade do sujeito, de facto, se encontra limitada pela liberdade do outro, então, e porque a liberdade visa sempre o máximo de realização, cabe ao sujeito expandir a sua liberdade... As consequências são inevitáveis e muitos dos dilemas ético-morais contemporâneos encontram aqui um princípio de compreensão.

Transcendência e Deus

Como descrever o encontro entre o sujeito e o Outro? Lévinas socorre-se da noção de *rost*o. O outro apresenta-se ao eu, de um modo particular e muito especial, no rosto: «A verdadeira essência do homem manifesta-se no seu rosto, onde ele é infinitamente diferente de uma violência parecida com a minha, oposta e hostil à minha e já em luta com a minha num mundo histórico em que participamos no mesmo sistema» (TI, p. 323). Diante do rosto de outrem, a primeira questão é ética: há um pedido, mas também uma ordem: não matarás (cf. EI, p. 105). O rosto «é o que nos proíbe de matar» (EI, p. 90). E esta proibição é incontornável. Mesmo o assassinio não deixa de ser, de algum modo, o testemunho último do valor e da força da proibição.

Tal como a descreve Lévinas, a relação eu-outro implica: que o outro se apresenta *ab-soluto*, no rosto; que neste apresentar-se, ele manifesta a sua miséria «que clama por justiça» (TI, p. 237); que escutar este clamor é perceber-se ao

mesmo tempo como menos – porque o rosto recorda ao eu a sua responsabilidade e julga-o; e como mais – porque ser eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem: «Outrem que me domina na sua transcendência, é também o estrangeiro, a viúva e o órfão em relação aos quais me sinto devedor» (TI, p. 237)⁴. Assim, a diferença eu-outro não deriva de qualidades existentes num e inexistentes noutro, mas da orientação inevitável do ser «a partir de si» para «Outrem» – esta orientação detém a prioridade (cf. TI, p. 237).

A assimetria eu-outro passa também pelas características do rosto: o seu estar para além de si: «o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele» (EI, p. 90); o rosto «recusa-se à posse, aos meus poderes»; desafia, não «a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder» (TI, p. 215); o rosto «vai para além» de si, diz muito mais do que deixa entrever a simples materialidade das suas rugas – não porque nele se esconda algo ainda não desvelado, mas porque o habita «a an-arquia daquilo que jamais esteve presente, dum infinito que ordena no rosto do Outro e que – como um terceiro excluído – não poderia ser visado» (AE, p. 155).

O rosto é, assim, lugar da *transcendência*: *transcende* o sujeito, impondo-se-lhe; e *transcende-se*, ou seja, transcende o outro, pois nele faz-se presente o *rasto* de algo maior, não dito, um *terceiro*, da ordem do infinito. Este *rasto* – intriga do infinito no rosto – é presença no rosto mas diz-se de outro modo: diz-se para-lá-do-ser. O ser é incapaz de o conter, «rasto de um passado imemorial» que jamais será presente. Rasto do infinito, testemunhado no rosto do outro; ambiguidade deste testemunho, que se manifesta na impossibilidade de, a partir do rasto, ir além do rosto, para afirmar algo diferente. Ambiguidade que, porém, não impede a pergunta: rasto de quê?

A questão de Deus na filosofia de Lévinas ganha sentido aqui. Não porque Lévinas, em algum momento, dê um nome a este *terceiro* presente no rasto de que o rosto é testemunha – menos ainda o nome *Deus*. Mas, simplesmente, porque aqui a sua filosofia abre para essa possibilidade. Uma possibilidade sempre presente, que ele não rejeita; não considera, porém, tarefa da sua filosofia *nomear* tal possibilidade. E no entanto...

A filosofia de Lévinas exige esta passagem – da transcendência ao Transcendente. Só essa passagem permite fundamentar a sua afirmação do primado da relação ética e da insuperável (insuportável) resistência ética inscrita no rosto do outro. Lévinas tem consciência disso e afirma-o: para a relação ética ser o que é, «é preciso que Outrem esteja mais perto de Deus do que Eu» (EDE, pp. 173-174). Se assim não fora, nada justificaria – nada faria justa – à afirmação de que no rosto do outro escuto um mandamento que era antes de mim, que me

⁴ Note-se a ressonância bíblica desta afirmação.

obriga a depor-me de mim e me impõe a responsabilidade por outrem. Diante da exigência ética, essa presença *im-põe-se*.

Na filosofia levinasiana não há, apesar disso, lugar para um discurso «sobre» Deus, tendo como ponto de partida o outro. Pelo contrário, na sua obra tudo reenvia constantemente para o humano – perguntar por Deus concretiza-se na pergunta pelo humano. É o humano que está sempre em causa. E só no contexto da relação ética – a relação humana por excelência – ganha contornos de plausibilidade a pergunta por Deus. Deus não vem em primeiro lugar, como fundamento a partir do qual o resto é pensável; em primeiro lugar, está o humano e aquilo que a fenomenologia permite elaborar a seu respeito; a partir daqui, talvez seja possível dizer algo sobre Deus, mas sempre em termos de relação com outrem, diante do qual o sujeito experimenta a situação religiosa – a «impossibilidade de se esconder».

Importa, pois, não ter pressa em identificar a transcendência de que fala Lévinas com o Deus transcendente. Sobretudo, porque Lévinas tem uma noção peculiar de transcendência: trata-se de uma *ausência*, da qual apenas é possível pressentir o rasto e que se ausenta do seu próprio rasto: ausência de uma ausência, que faz da entrada do Nome [de Deus] na linguagem um não-entrar, um sair na medida em que entra.

Compreende-se, assim, a ausência de argumentos sobre a existência de Deus na obra levinasiana. Tais argumentos permanecem ainda no contexto de uma consciência que tematiza e reduz a si aquilo que tematiza – e o Deus transcendente aparece em tal argumentação ainda inscrito na lógica do ser, como o ser por excelência. O percurso de Lévinas para dizer a Transcendência leva-o, pelo contrário, a confrontar-se com o «de outro modo que ser», que me visita no rosto do outro, vem ao meu encontro, me chama à responsabilidade e me exige justiça. Neste rosto, Deus faz-Se próximo. Fazer-se próximo, porém, não significa tornar-se um tu. No meu encontro com o próximo, Deus permanece terceiro, ele, extremamente discreto, sempre para lá de qualquer vontade de apropriação, verdadeiramente transcendente.

Possibilidades...

1. A originalidade da civilização ocidental reside, como referi, na dupla pertença que a conformou desde as origens: à tradição judaico-cristã, constituída em torno do texto bíblico, como texto «revelado» – portanto, sempre maior do que a cultura onde se constitui como texto; e à tradição greco-romana, que celebra a autonomia da razão na compreensão e configuração do real. Da tensão entre estas duas pertenças brotou o dinamismo da cultura ocidental, capaz de integrar revelação e razão, transcendência e imanência, fé religiosa e racionalidade científica. Hoje,

porém, o Ocidente encontra-se claramente numa situação nova. Rejeitado pelas grandes correntes culturais universitárias e também pela cultura popular mediada pelos meios de comunicação social, o cristianismo sobrevive quase só nas Igrejas e um pouco como referência sociológica de pertença. Ainda há, obviamente, um número muito apreciável de cristãos, nas sociedades ocidentais. Mas a tradição judaico-cristã tornou-se, em grande parte, culturalmente irrelevante. Por seu lado, a racionalidade característica da tradição helénica cede lugar, sobretudo no discurso filosófico, ou à apologia da irracionalidade ou a uma funda desconfiança face à razão e à possibilidade de aceder à verdade última das coisas – a tal ponto que a Igreja Católica, por muitos considerada «inimiga da razão», aparece hoje quase como voz solitária em defesa dos direitos da razão – é a todos os títulos exemplar, neste campo, a encíclica *Fides et ratio* do Papa João Paulo II. Esta desconfiança face à razão é tanto mais estranha quanto o Ocidente se orgulha, justamente, do seu enorme progresso material, graças ao uso da racionalidade científica.

2. Esta situação nova é causa e consequência de um fenómeno civilizacional comumente designado por *secularização* das sociedades ocidentais. Em si, a secularização é um fruto maduro da tensão culturalmente criadora inscrita na génese e no desenvolvimento da civilização ocidental – e tanto assim é, que nenhuma outra cultura deu origem a algo semelhante. Afirmando a autonomia das realidades mundanas e a sua pertença a uma esfera própria, com leis específicas, a secularização leva adiante aquele evangélico «dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (cfr. *Lucas* 20, 25) que nunca cessou de actuar na cultura ocidental – e nunca permitiu, mesmo nos períodos de predominância de um poder (civil ou religioso) sobre os outros, a emergência, no Ocidente, de regimes teocráticos perduráveis nem de formas de governo nas quais se tornasse totalmente indistinta a diferença e autonomia dos poderes temporal e espiritual (aliás, o mesmo se verificou na tradição bíblica veterotestamentária, na qual os reis nunca puderam assenhorear-se absolutamente da representação religiosa, face à liberdade crítica dos *profetas*, esses sim, reivindicando o lugar de porta-vozes de Deus; e se o rei era dito *filho de Deus*, tratava-se de uma figura literária e jamais de uma divinização da autoridade política, como acontecia nos povos circundantes e, mais tarde, acontecerá no império romano).

A secularização das sociedades ocidentais deu origem, no entanto, a uma realidade que não lhe faz justiça: o secularismo, ou seja, a opção unilateral pela razão, e esta na sua forma mais redutora de positivismo científico-técnico – o empreendimento enciclopédista foi, nos séculos XVIII e XIX, a manifestação mais acabada deste unilateralismo cultural⁵. Fazendo-o, o iluminismo enciclopédista

⁵ Cfr. Alasdair Macintyre – *Tres Versiones Rivalentes de la Ética*. Trad. de Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones RIALP, 1992.

considerava honrar a tradição greco-romana, e eliminava, como prejudicial à mesma razão, a palavra revelada – a qual, a ser considerada, deveria sê-lo segundo a racionalidade própria das ciências positivas e, portanto, sem dimensão de transcendência. E acabou conduzindo o Ocidente, sobretudo a Europa, a um impasse cultural que se transformou em verdadeira crise civilizacional, de cuja resolução depende o rosto futuro da mesma Europa – e a preservação da sua diferença cultural em diálogo com outras culturas presentes no seu interior e agressivamente ciosas da própria identidade, face a um Ocidente que consideram culturalmente decadente, envergonhado de si mesmo e incapaz de se afirmar.

3. Lévinas insurge-se contra o unilateralismo da filosofia, incapaz de cuidar da diferença, de prestar atenção ao outro (Lévinas refere-se sobretudo à filosofia, mas a sua crítica é extensível à cultura ocidental no seu todo), em acção desde os primórdios do pensar filosófico – e considera que as consequências são civilizacionalmente inquestionáveis (sendo a *shoah* o paroxismo desse processo de imposição da identidade e negação da alteridade). Para o superar, é filosoficamente imprescindível a atenção ao texto bíblico, se a filosofia quiser pensar o que importa humanamente: pensar «autrement qu'êtré» (de outro modo que ser). Neste sentido, a Bíblia é, para Lévinas, um *pensamento*, melhor ainda, o livro que ensina a pensar: «Ce sentiment que la Bible est le Livre des livres où se disent les choses premières, celles qui *de-vaient* être dites pour que la vie humaine ait un sens, et qu'elles se disent sous une forme qui ouvre aux commentateurs les dimensions mêmes de la profondeur, n'était pas une simple substitution d'un jugement littéraire à la conscience du 'sacré'. (...) Et si, en philosophie, le verset ne peut plus tenir lieu de preuve, le Dieu du verset, malgré toutes les métaphores antropomorphiques du texte, peut rester la mesure de l'Esprit pour le philosophe» (EI, pp. 17-18).

Escutar os profetas e a sua sabedoria não é, afinal, renunciar à sabedoria grega (renunciar à razão); é, antes, alertá-la para princípios que ela desconhece e dizem respeito à humanidade do homem – e são, eles também, capazes de ser ditos na linguagem própria da filosofia, temas próprios à filosofia, embora ignorados por ela (cf. *idem*, p. 34). Deste modo, a filosofia de Lévinas, recuperando a Bíblia como texto que questiona a cultura secular, reintroduz o não-dito desta cultura: a alteridade irreduzível, a transcendência do outro, a responsabilidade sem correspondência, a prioridade da ética. Ou seja, Lévinas formula uma filosofia capaz de recuperar a tensão orgânica e criadora presente nas origens da cultura ocidental e no seu desenvolvimento milenar, irreduzível quer ao fundamentalismo fideísta (a doença da fé), quer ao exclusivismo racionalista (a doença da razão).

4. Emmanuel Lévinas antecipa filosoficamente um pensamento a que alguns já chamaram *pensamento pós-secular*. Fá-lo, naturalmente, tendo como

horizonte a tradição judaica. E, a meu ver injustamente, ignora o papel do cristianismo na afirmação milenar de uma transcendência capaz de resistir ao ensimesmamento da filosofia no ser. Pelo contrário, julgo ser legítimo concluir que, em termos gerais, identifica o cristianismo com essa cultura filosófica. Por outro lado, há em Lévinas uma dificuldade evidente em lidar filosoficamente com a questão de Deus – cuja transcendência absoluta se torna uma «ausência» absoluta. Tal dificuldade é compreensível no interior da tradição judaica. Não pode, porém, ser assumida do mesmo modo por um pensamento filosófico que se inscreva no contexto da tradição cristã – na qual a absoluta transcendência de Deus é «quebrada» pela encarnação: «No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. (...) E o Verbo fez-Se carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória...» (*João* 1, 1-2.14). Este «ver» – que não é da ordem do conhecimento, entendido como «apropriação», no sentido analisado e criticado filosoficamente por Lévinas – inscreve Deus numa ordem distinta quer da absoluta ausência do mundo, quer da imanência mundana. Ver a «glória» de Deus, como Moisés no Sinai, quando Deus «passou» e Moisés o «viu» pelas costas, não significa apropriar-se d’Ele. No Verbo encarnado, porém, tal glória, embora «velada», faz-se presença efectiva no mundo dos homens. Por isso, depois da encarnação, não é mais possível colocar Deus absolutamente fora do mundo – embora, a mesma encarnação signifique, em contexto levinasiano, a absoluta impossibilidade de se apropriar d’Ele, pois, também como homem, é Outro, absolutamente.

5. Um pensamento pós-secular que procure fazer justiça à tradição cristã não poderá ignorar o notável contributo de Emmanuel Lévinas para a recuperação filosófica da tensão cultural entre Jerusalém e Atenas, constitutiva da cultura ocidental. E não poderá ignorar, também, o específico cristão, inscrito na encarnação de Deus em Jesus Cristo. Um tal pensamento não recusa a secularização nem o acervo civilizacional que a define. Leia-se, a propósito, o luminoso discurso de Bento XVI na Universidade de Rastibona, pronunciado no dia 12 de Setembro de 2006: «Esta tentativa, feita apenas em linhas gerais, de crítica da razão moderna a partir do seu interior, não inclui absolutamente a opinião de que agora se deva voltar atrás, à época anterior ao iluminismo, rejeitando as convicções da era moderna. Aquilo que no desenvolvimento moderno do espírito é válido, é reconhecido sem hesitações: todos estamos gratos pelas grandiosas possibilidades que ele abriu ao homem e pelos progressos no campo humano que nos foram proporcionados»⁶. Mas também não se deixa

⁶ «Fé, Razão e Universidade. Recordações e reflexões». (Tomo o texto provisório do discurso papal, tal como aparece na tradução portuguesa do *sítio* do Vaticano na Internet, a única de momento disponível – www.vatican.net).

enredar num secularismo sem horizontes de transcendência, que condena Deus à clandestinidade da consciência, considera o cristianismo como um reduto da irracionalidade e se institui em critério último do pensável: «Porque com toda a alegria diante das possibilidades do homem, vemos também as ameaças que sobressaem destas possibilidades e devemos perguntar-nos como podemos dominá-las. Só o conseguiremos se razão e fé estiverem unidas de uma nova forma; se superarmos a limitação autodecretada da razão ao que é verificável na experiência, e lhe abriremos de novo toda a sua vastidão»⁷.

Na encruzilhada em que nos encontramos – sobretudo numa Europa em crise civilizacional semelhante àquela experimentada pelas primeiras comunidades cristãs, confrontadas com o helenismo e, séculos mais tarde, com o fim do Império e a afirmação dos povos «bárbaros» – elaborar um pensamento assim exige do cristianismo a capacidade de se tornar «instância crítica» da actual cultura técnico-científica. Fazê-lo implica a capacidade de se dizer nessa cultura, mas também de a confrontar com os seus limites. Implica também ver-se a si próprio como instância geradora de cultura, e não apenas como um pensamento acantonado num espaço sempre mais reduzido da *polis* e sempre necessitado de se justificar perante a cultura ambiente. Resta saber se no contexto do combate pela *alma* do Ocidente travado nas universidades e nos meios de comunicação da cultura popular, um tal pensamento terá possibilidade de superar a marginalização que hoje parece inevitável...

⁷ *Idem.*