

«Invenção» Social do Cristianismo

JOÃO MANUEL DUQUE

Introdução

Falar de dimensão social do cristianismo é, no fim de contas, enunciar uma espécie de tautologia, pelo menos numa das direcções, já que quem diz cristianismo diz pragmática social. Mas falar de «invenção» dessa pragmática já pode parecer menos evidente, estranho até. Por isso, proponho que iniciemos esta breve reflexão com algumas considerações sobre essa estranha expressão, para melhor compreendermos o que pretendo sugerir ao longo do que se segue. Considerações essas que situo, claramente, num momento de debate europeu, em que o tema da esperança – aliado ao tema da memória, que se conjugam na questão da identidade – se tornou urgente e exige grande inventividade de cidadãos que parecem, há muito, cansados¹. A Igreja não deixou de se juntar, com um Sínodo, a esse movimento de debate e consciencialização que, sem dúvida, virá a ser determinante para o futuro da União Europeia e, por ela, para toda a Humanidade.

Nesse sentido, convém começar com a constatação de que todo o género de «invenção» pressupõe uma dupla orientação. Inventa-se algo, com sentido, isto é, com finalidade, a caminho de uma meta. Inventar é, por isso, sempre um processo de construção de futuro, a partir da orientação para uma finalidade esperada. A *esperança* é, assim, o núcleo de qualquer actividade criadora e descobridora, a qual determina toda a acção inventiva.

¹ Até o fulgor da invenção tecnológica, ao longo do séc. XIX e inícios do XX, parece agora esgotado, entregue na mão de funcionários pouco entusiastas.

Mas a invenção não pode apenas ser orientada por um movimento ou dinamismo de esperança. Se é certo que sem esperança nada se inventa – *para que* haveríamos nós de inventar algo, se nada esperássemos? – não é menos certo que, vista a partir só desse dinamismo, a invenção fica sem conteúdo – *que* inventaríamos nós afinal? Tratar-se-ia, na nossa acção, de algo parecido a «ideias vazias», porque sem «*Anschauung*», sem figuração de um conteúdo resultante da percepção sensível, para utilizar a linguagem kantiana.

Mas donde virá, para a nossa acção inventiva, o conteúdo que a torne algo real e não apenas ideia vazia impulsionada por uma esperança abstracta de um futuro desconhecido, ainda que desejado? Todo o conteúdo resulta da memória – a *memória* de tudo o que já foi inventado, no mesmo caminho da esperança que nos anima; a memória de acções paradigmáticas que, na história, constituem marcos orientadores de toda a nossa invenção e que nos permitem uma orientação no sentido certo, sem alteração de rumo.

A nossa invenção, como construção da História com sentido – ou seja, com salvação – é assim determinada por uma memória e uma esperança específicas, que lhe servem de enquadramento e de identificação. Por isso, toda a crise de sentido, que levanta o problema da salvação e que conduz à ineficácia da acção, portanto à ausência de invenção, é crise de esperança, sempre aliada a uma crise de memória. Ora, actualmente, precisamente segundo as palavras da Exortação Apostólica *A Igreja na Europa*, as Igrejas do velho continente parecem estar «frequentemente provadas por um ofuscamento da esperança... Muitos homens e mulheres parecem desorientados, inseguros, sem esperança; e não poucos cristãos partilham estes estados de alma.»² Na mesma linha, fala-se de «*crise da memória e herança cristãs*» e de que «esta crise da memória é acompanhada por uma espécie de *medo de enfrentar o futuro*»³. Eu diria, mesmo, que esse medo é consequência directa daquela ausência. Assim, os pilares fundamentais de toda a acção humana com sentido, a memória e a esperança, encontram-se hoje profundamente questionados, num momento da história que exige especial atenção, por ser também um momento propício a desafios e oportunidades novas.

A mesma Exortação constitui precisamente isso: uma exortação a assumir os novos desafios e a contribuir para uma reinvenção da história, no tempo e no espaço que nos é dado viver. Isso implica, explicitamente, um «reavivar nos cristãos da Europa a fé na Santíssima Trindade, sabendo que essa fé é prenúncio de autêntica esperança para o continente. Muitos dos grandes paradigmas de referência..., que estão na base da civilização europeia, têm as suas raízes

² JOÃO PAULO II, *A Igreja na Europa*, 7.

³ *Ibidem*, 8.

últimas na fé trinitária. Esta contém uma extraordinária força espiritual, cultural e ética, capaz, para além do mais, de esclarecer inclusive algumas das grandes questões que hoje se levantam na Europa, tais como a desagregação social e a perda de uma referência que dê sentido à vida e à história»⁴.

Algo semelhante tinha sido já afirmado pelos responsáveis das diversas Igrejas cristãs, na *Charta Oecumenica para a Europa*, em 2001: «A nossa fé ajuda-nos a aprender do passado e a empenhar-nos, a fim de que a fé cristã e o amor ao próximo irradiem esperança para a moral e a ética, para a educação e a cultura, para a política e a economia, na Europa e no mundo inteiro»⁵.

Mas falamos, aqui e explicitamente, de memória e esperança cristãs, o que nos situa na relação da invenção criativa da história com a invenção do cristianismo. Ora, em que sentidos se pode falar dessa invenção e que relação possui a actividade inventiva humana com o cristianismo? Essa seria a primeira questão a aprofundar, antes de passar à abordagem da dimensão social dessa invenção, passando pela sua problematização.

1. O genitivo

Antes de mais, convém ter noção de que, ao falarmos de invenção do cristianismo, utilizamos um genitivo que, como todos os genitivos, pode ser lido objectiva ou subjectivamente. A consideração breve dessas duas leituras poderá ajudar-nos na elucidação daquilo que queremos dizer, quando falamos de invenção do cristianismo.

1. Lendo o genitivo em sentido objectivo, falar de invenção *do* cristianismo seria o mesmo que dizer que o cristianismo é, essencialmente, algo constantemente inventado. Não se trata, por isso, de um facto, de um *factum*, ou seja, de um particípio passado já terminado, existente como tal num lugar ou num tempo fixos – ou então, de uma realidade metafísica transcendente e eterna, de que as realizações históricas seriam mera sombra ou, quando muito, imagem algo desfocada, de maior ou menor perfeição, consoante a adequação a essa realidade metafísica fixa. O cristianismo é, mais do que *factum*, *in fieri*. A «essência» do cristianismo está no seu fazer-se e, por isso, no processo que o origina.

Não se trata, evidentemente, de um processo arbitrário ou aleatório, como se todo o fazer ou acontecer fosse, automaticamente, construção do cristianis-

⁴ *Ibidem*, 19.

⁵ *CHARTA OECUMENICA para a Europa*, 7.

mo, sua invenção a todo o custo. Isso faria, além do mais, que o cristianismo fosse mero produto de si mesmo, enquanto processo histórico imanente. Mas o «fazer-se» do cristianismo é, antes, o acontecer segundo o sentido aberto por determinada memória e impulsionado por determinada esperança. Isso não significa que esse acontecer esteja de antemão determinado como tal, como se apenas fosse a eterna repetição do mesmo. É verdadeiro acontecer de criação e descoberta, isto é, de autêntica invenção. Assim, o cristianismo é, na medida em que é sempre inventado, segundo determinada identidade, a qual contudo não é simplesmente pré-determinada.

Mas quem o inventa afinal? São os próprios cristãos que se fazem a si mesmos, enquanto tais, ou serão originados por algo ou alguém que os transcende? Ou seja e por um lado, será o cristianismo a origem dos cristãos ou os cristãos a origem do cristianismo? Por outro lado, será o cristianismo origem de si mesmo, ou fundamentalmente originado? A pergunta levanta questões deveras complexas, possivelmente sem resposta final, mas também sem possível fuga.

2. Se lermos o genitivo em sentido subjectivo, poderemos concluir, à primeira vista, que o cristianismo, como resultado de uma invenção constante, é ele próprio o inventor. Invenção *do* cristianismo significaria, neste sentido, que o cristianismo é o constante inventor de algo ou, em sentido semelhante ao que já referimos, um processo de invenção. Ser cristão significará, por isso, ser inventor de algo.

Não significa, portanto, ser mero repetidor de uma mensagem ou de um estado de coisas. Também não significa ser mero receptor de algo. Implica, fundamentalmente, dar origem a algo, por isso mesmo, ser inventor. Um cristianismo que não invente torna-se, por isso mesmo, interrupção da tradição, a qual pressupõe precisamente a criação constante, pelo fazer, num processo histórico sem termo em momento algum.

Claro que, mais uma vez, esta dimensão inventiva do cristianismo, que o torna uma actividade, um fazer, uma *praxis* ou, talvez melhor, uma *poiesis* permanente, e não apenas uma ideia, uma visão ou mesmo um reflexo de uma outra realidade, não se pode separar do horizonte de esperança e de memória que determina toda a acção inventiva. Caso contrário, essa acção passaria a ser, pelo menos potencialmente, uma acção sem sentido. Por isso, a dimensão inventiva do cristianismo é, simultaneamente, criação de algo e acolhimento do sentido dessa criação. Produção e recepção não se contradizem nem constituem, assim, alternativa, pois acontecem no mesmo acto de inventar segundo um sentido. Por isso, o cristão é tanto origem do cristianismo, como o cristianismo o é do cristão.

E, mais importante ainda, a acção do cristão é, simultaneamente, a acção do próprio Deus, enquanto sentido de todo o agir. Por isso é que podemos

afirmar, sem alternativas, que o cristianismo é e não é sempre inventado pelo cristão, isto é, o cristianismo é feito por si mesmo e por Deus, ambas as invenções constituindo uma só, sem partes atribuíveis a diferentes agentes. É a dinâmica da relação entre causa primeira e as causas segundas, para utilizar nomenclatura tradicional. As segundas não são posteriores à primeira, mas sua realização histórica, apontando para ela como seu sentido primeiro e último⁶.

3. Por isso mesmo, podemos falar de invenção como criação e como descoberta, o que implica, em ambos os aspectos, uma dimensão de imanência e uma dimensão de transcendência. Imanência e transcendência que se tornam inseparáveis e se manifestam no mesmo acto de inventar.

Por um lado, toda a acção, na medida em que cria algo de novo, instaura nessa novidade algo que supera o próprio agir e mesmo as expectativas planeadas. O agir humano está sempre prenhe de uma transcendência dessa mesma acção, que se realiza no próprio processo de agir e, desse modo, o torna autenticamente criativo.

Por outro lado, nenhuma acção humana se limita ao puro acto do produzir. Partindo de anteriores acções e de um saber por elas construído, assim como de uma herança multifacetada e complexa, uma acção é sempre descoberta de uma nova constelação de ser, até então não manifesta, por isso propriamente não existente. Assim, a produção de ser, com uma acção, é simultaneamente descoberta de ser, pois o torna manifesto. Nessa descoberta de ser, vai-se descobrindo, como quem retira um véu aos poucos, o sentido do ser, que marca teleologicamente o ser real e o seu sentido. A transcendência do ser e do sentido torna-se, assim, imanente a cada acção, mantendo-se transcendente, pois nenhuma acção esgota esse ser e esse sentido: apenas está a caminho dessa plenitude.

O ser cristão, enquanto acção inventiva do cristianismo no duplo sentido acima referido, assume assim uma dimensão *poética*, pois é a constante criação e descoberta, a caminho da plenitude do ser e do sentido do ser, segundo o cristianismo. E essa é uma plenitude segundo Deus, tal como revelado e actuante em Jesus Cristo. O que faz com que a acção do cristão seja a própria acção de Deus, transcendente e imanente simultaneamente. O movimento criativo e descobridor – inventor – da acção humana advém-lhe precisamente dessa presença de Deus nela. E a presença de Deus na acção é possibilitada por esse mesmo dinamismo⁷.

⁶ Ver a forma paradigmática como Maurice Blondel aplica essa relação a toda a acção humana.

⁷ São exemplares, também neste contexto, a clássicas reflexões de Blondel.

Esta concepção da actividade inventiva evoca a distinção – ou uma distinção, entre outras possíveis – entre os conceitos gregos de *poiesis*, *praxis* e *technê*. A definição da acção segundo o modelo da *technê* implicaria uma concentração no produto final de cada acção, como algo acabado, mensurável e quantificável⁸. Assim sendo, a acção perderia o dinamismo que implicaria a sua própria superação, de acto em acto, sem fim. O produto final, analisado na sua quantidade, significaria o encerramento pleno de cada acção – e consequentemente, do actor em si mesmo, medido pelos seus produtos. O mundo técnico da modernidade tem manifesto claramente essa redução e as suas consequências. O ser humano, mais do que estar mergulhado num processo do agir que o transcende – sem lhe eliminar a criatividade livre – pretende ser um sujeito soberano, individualmente senhor dos seus produtos, porque é ele que os faz. Mas, paradoxalmente, passa a ser definido por esses produtos, quantitativamente, e não pelo seu ser, enquanto infindo agente da história; passa a ser produto dos seus produtos, mais do que seu produtor livre, como pretendia.

A *praxis*, por seu turno, embora se concentre, ao contrário da *technê*, na própria actividade humana e no ser humano como agente, encerra-o na imanência da sua acção, como se esta fosse uma auto-produção completa, definível nas suas estruturas e planeável nos seus efeitos. O horizonte da acção, enquanto *praxis*, torna-se apenas ela mesma e a razão prática (*phronesis*) que a acompanha apenas tem por finalidade essa mesma *praxis*, enquanto *praxis* sábia e boa. Mas, sendo por assim dizer intransitiva, não possui em si o dinamismo que impulsiona o agente para além desse horizonte, na percepção pragmática dos limites do próprio agir, através da própria acção.

Esse dinamismo seria próprio apenas da *poiesis*, enquanto actividade de descoberta e criação do novo, que abre no ser e no mundo uma clareira não existente até então. Clareira essa que possui a sua mais profunda verdade no facto de abrir a possibilidade de novas aberturas. Por isso, nunca termina em si mesma nem no seu produto directo. A *poiesis*, propriamente falando, nunca possui um produto, pois o que pareceria sê-lo é apenas mais um elo na própria actividade *poiética*. E porque não atinge um produto final, também não pretende fixar-se em si mesma, mas interpretar-se como acção da acção de um outro, de um projecto que transcende a mesma acção, de um *telos* ou finalidade que a própria acção não abarca nem sabe totalmente, apenas realiza, na medida em que se encontra a caminho.

Ora, esta estreita ligação – uma identidade na diferença e uma diferença na identidade, se quisermos – entre a imanência da acção humana (que também é sempre *technê* e *praxis*, ou seja, produz algo e produz a importância do

⁸ Cf.: J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford 1990, 318.

próprio agir, enquanto agir bem) e a transcendência em relação a ela mesma, a caminho de uma finalidade ou sentido que não lhe pertence imediatamente nem por ela é produzido, levanta muitos problemas a numerosos dualismos que, na história e no presente, manifestam dificuldade em conjugar adequadamente essas dimensões.

2. Dualismos

1. Uma das distinções que mais tinta tem feito correr no mundo teológico é a que se costuma instaurar entre *natural* e *sobrenatural*, ou entre natureza e graça, noutra nomenclatura. No nosso contexto, poder-se-ia falar em acção de Deus propriamente dita (como âmbito específico da sobrenatureza ou da graça) e acção humana autónoma (como âmbito exclusivo da natureza humana).

A distinção faz algum sentido, a fim de evitar todo o tipo de confusão monista ou panteísta. Por outro lado, não podemos dizer que a acção humana seja, automaticamente, idêntica à acção divina, pois em realidade pode mesmo ser «anti-divina». Além disso, se a distinção fosse completamente anulada, seria difícil falar de liberdade humana, a não ser à custa da eliminação do próprio Deus (como aconteceu com grande parte do ateísmo moderno).

A dificuldade surge quando a distinção se transforma em dualismo. Em primeiro lugar, quando pensamos a natureza e a sobrenatureza como dois patamares distintos da realidade, com comunicações possíveis mas fortuitas. Essa conceptualização origina, sem dúvida, duas possíveis versões reactivas: ou o sobrenaturalismo, enquanto afirmação do sobrenatural contra o natural, numa espécie de transformação do platonismo para o povo (Nietzsche); ou então, o naturalismo, no sentido de afirmação da autonomia da natureza – sobretudo do ser humano – contra todo o tipo de referência ou subjugação ao sobrenatural.

Ora, o problema e mesmo o conflito não está na escolha de uma ou outra das versões. O problema de base está já naquilo que é pressuposto e que possibilita essas versões, que é precisamente uma visão dualista da relação entre sobrenatural e natural.

Sem retirar ao problema a sua complexidade, poderíamos dizer que, mesmo admitindo a distinção, mas de modo analógico, não há natureza sem sobrenatureza e que esta é impensável sem a sua realização na natureza. No nosso contexto humano, a acção de Deus ou da Graça não é real, senão em acção humana – numa causa segunda, portanto. Por seu turno, essa acção humana não possui sentido, se não se orientar para a sua meta sobrenatural. Mesmo quando negue essa orientação, não é neutra, pois já optou contra ela e, por isso, já por ela está determinada. Assim, não existe acção natural pura. E uma hipotética acção sobrenatural pura também não seria, no nosso contexto, sequer acção.

Assim, um dos primeiros e fundamentais dualismos a superar, no interior do processo de invenção do cristianismo, é o dualismo entre acção divina e acção humana, de tal forma que se entenda o cristianismo como simultaneamente fruto da invenção humana e da intervenção divina.

2. Na continuidade desta questão, embora não sendo de todo idêntica, situa-se a distinção entre *transcendental* e *histórico*. Mesmo que partamos do princípio de que a realização do cristianismo implica a conjugação sinérgica da acção de Deus e da acção humana, poderemos ainda perguntar-nos se esse cristianismo resulta da colocação em acção de uma realidade transcendental, que precederia toda a realização histórica, ou se é resultado apenas dessa realização histórica.

No primeiro caso, a invenção histórica seria secundária e, em realidade, nunca seria nova nem nada de novo traria – o que coloca em causa a sua dimensão inventiva, tal como foi acima descrita. No segundo caso, o próprio processo histórico seria a única causa da sua realização, transformando o cristianismo em produto meramente imanente à dialéctica da história.

Qualquer das opções seria, sem dúvida, problemática. Contudo, o problema fundamental não reside, mais uma vez, na escolha, mas na criação da própria alternativa. Em realidade, só uma visão dualista da relação entre transcendental e histórico é que exigiria e possibilitaria mesmo essa opção.

Uma visão analógica, pelo contrário, não considera o transcendental e o histórico como duas realidades ou dois âmbitos, muito menos como alternativas. Trata-se, em verdade, da mesma realidade que é o ser, no seu acontecer e no seu sentido. O ser – na sua inegável transcendentalidade – acontece historicamente, ou nada é. Por seu turno, o acontecer histórico seria mera repetição ou acaso sem sentido, se não se colocasse no horizonte transcendental, de onde ganha sentido e para onde se orienta. Assim sendo, não existe acção transcendental que não seja mediada no agir histórico de alguém. E esse agir histórico nem sequer o seria sem a pertença transcendental ao ser e à sua orientação de sentido.

3. Uma manifestação desta diferença surge, entre nós, frequentemente sob o aspecto da distinção entre *Evangelho* e *Igreja*. Não tanto Evangelho enquanto texto escrito, que esse é já em certa medida resultado de um processo histórico e eclesial, mas antes Evangelho enquanto mensagem essencial do cristianismo, que originaria a própria «ideia» de cristianismo, como que numa forma transcendental do que é ser cristão. Por seu turno, a Igreja seria assumida como sua realização histórico-institucional concreta e, por isso, particular e limitada.

Numa visão dualista, a autenticidade do cristianismo estaria apenas na sua ideia abstracta, ou no Evangelho, no sentido referido. A Igreja seria já uma aplicação histórica particular e, por isso, em certa medida limitante e falsificante do conteúdo essencial e puro ou incontaminado do Evangelho.

Esta distinção também fará algum sentido e poderá ser mesmo essencial, sobretudo para a auto-consideração da Igreja. Mas, instaurada a alternativa, teríamos hipoteticamente que escolher entre um cristianismo evangélico, transcendental e abstracto, sem contaminações histórico-institucionais, e um cristianismo contaminado pelas situações e pelas instituições.

Mais uma vez, o problema reside na falsidade da alternativa, como tal, e não das posições a escolher. Como teríamos nós acesso ao Evangelho, sem a Igreja? E que seria esta, sem o Evangelho? E como distinguir entre a «essência» abstracta da fé e a vivência particular da fé, na comunidade institucional? Mais uma vez se manifesta que a transcendentalidade da verdade cristã é inseparável da sua realização histórica, neste caso na comunidade eclesial.

4. Dando um passo adiante, na explicitação de dualismos possíveis, poderíamos concretizar a relação entre Evangelho e Igreja na relação entre *fé* e prática *ética*. A primeira corresponderia à «ideia» de cristianismo e ao seu acolhimento (mais ou menos intelectual), assim como à atitude interior aí implícita. A prática ética, se exigida nessa ideia, seria apenas sua consequência. Assim, poderíamos pensar a fé cristã – o ser-cristão e, por isso, o cristianismo – como uma adesão a ideias (a dogmas), independentemente da sua aplicação ética. Esta seria eventual consequência, em situações particulares, dessa convicção de fé.

Mesmo que não se possa negar de todo essa distinção, temos contudo que evitar toda a coloração dualista. Em realidade, a prática ética é intrínseca à fé cristã, de tal forma que ser crente cristão significa, em si mesmo, agir de determinado modo. A relação intrínseca entre acção, saber e invenção do real exige que consideremos a fé cristã como uma acção que transforma o real, inventando-o e originando, por isso, um saber da fé, o qual origina a acção, num círculo em que não é possível apontar o primeiro ponto de partida, se o saber ou se o agir. Ser crente é agir segundo um sentido que se sabe – na memória e na esperança – e saber segundo uma acção realizada na caridade. Fé, esperança e caridade podem ser vistas como três nomes para uma só realidade, que é precisamente a realidade integral do «ser-cristão».

5. A modernidade foi palco de uma extensão sem precedentes de certos dualismos referidos acima, aplicando-os a uma distinção então inaugurada: precisamente a distinção entre esfera do *religioso* e esfera do *secular*. Considerando precisamente que o grau de «civilização» ou modernização das sociedades residia na capacidade de distinção ou diferenciação das suas diversas esferas constitutivas, atingiu-se um compartimentação do real, em que pelo menos as esferas do sacro e do profano, agora identificadas com a religião e a sociedade secular, se tornaram absolutamente autónomas, senão mesmo estranhas uma à outra. Assim se atingiu o dualismo de que falamos aqui.

A questão é que esse dualismo – como todos os outros, possivelmente – é deveras artificial, não correspondendo à verdadeira realidade, nem do fenómeno religioso nem do fenómeno social. De facto, é impensável qualquer religião sem configuração social, assim como qualquer sociedade sem dimensão religiosa. Mesmo que a modernidade tenha pretendido construir uma religião individualista, privada e interiorizada – a que corresponderia uma sociedade irreligiosa (dita ambigualmente «laica»), e mesmo que essa tentativa tenha deixado graves marcas nas nossas mentalidades, ainda demasiado modernas, o certo é que nos vamos apercebendo da artificialidade e mesmo da falsidade dessa separação. Tanto fenomenólogos do religioso como sociólogos vêm admitindo e afirmando, cada vez mais, a inseparabilidade e mútua referência dessas dimensões do humano⁹.

De facto, a vivência religiosa, ao conjugar necessariamente a sua dimensão transcendental e sobrenatural com a sua dimensão histórica e «natural», articula-se como sociedade, com estruturas: por isso, não é «puramente» religiosa ou puramente espiritual¹⁰; por seu turno, uma sociedade constrói, na história, relações com sentido que, levadas à sua mais profunda dimensão, não podem deixar de se afirmar na sua dimensão religiosa: por isso, nunca será puramente secular, à custa de se falsear a si mesma¹¹. Mais uma vez, é necessário superar os dualismos da alternativa, para bem da religião e para bem da sociedade dita «secular» – o que conduziria a uma sociedade possivelmente «pós-secular»¹².

6. A distinção entre religioso e secular acentuou, também ao longo da modernidade, a distinção entre *Igreja* e *mundo* ou, por extensão, entre âmbito eclesial e âmbito político. Mesmo que essa distinção faça algum sentido – quer conceptual quer praticamente – e seja mesmo muitas vezes importante, o certo é que, transformada em dualismo, levanta graves problemas à invenção histórica e social do cristianismo.

Essa visão conduzir-nos-ia, em primeiro lugar a algo que, à partida, parece ser correcto: que a Igreja já é, por si, um mundo ou uma sociedade e que, por isso, possui uma «política» própria, segundo elementos que constituem o conteúdo da sua identidade, como se verá mais adiante. Mas tal facto, sendo cor-

⁹ Cf.: J. DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, Lisboa 2004, cap.s I e II.

¹⁰ Daí o problema das frequentes (mais propriamente gnósticas do que cristãs) identificações entre «religioso» e «espiritual» ou «religião» e «espiritualidade».

¹¹ No mínimo, diviniza as estruturas sociais e faz da Sociologia correspondente uma verdadeira «Teologia».

¹² Cf.: J. MILBANK, *op. cit.*.

recto, não pode iludir-nos e dispensar-nos de considerar que a sociedade eclesial e o seu modelo «político» possuem pretensão universal e não são, portanto, para a Igreja, fechada sobre si mesma, mas para todos. Por isso, constituem uma proposta sócio-política aberta, para o mundo e dirigida a todo o mundo.

Só isso permitirá, além do mais, evitar uma situação esquizofrénica de cristãos cidadãos de dois mundos, membros de duas sociedades e agentes de duas políticas: uma eclesial (eventualmente entregue preponderantemente ao clero) e outra mundana (eventualmente atribuída aos leigos). Este dualismo originaria um dualismo da própria pessoa do cristão. Mas o cristão está no mundo, na medida em que está na Igreja e está na Igreja, na medida em que está no mundo. O seu ser-cristão coincide com esse estar e com a forma desse estar, no agir quotidiano, quer no mundo quer na Igreja; quer na «política» da comunidade eclesial, quer na «política» da cidade terrena. Quer numa, quer noutra, a cidade celeste é igualmente orientadora e motivadora da sua constante acção inventiva. Mais do que isso: o agir na comunidade eclesial é simultaneamente uma acção transformadora do mundo e vice-versa¹³.

7. Com isto, exigir-se-ia a superação de um outro dualismo, em que por vezes se foi e vai caindo: o que resulta da distinção entre *salvação* (cristã) e *libertação* (humana). Se é certo que nem todo o acto libertador humano é, automaticamente, actualização da salvação cristã – mesmo que toda a salvação seja libertadora, nos diversos sentidos do termo – não podemos, contudo, conduzir essa distinção a uma visão dualista que concebe a salvação apenas como dom interior, ou dom mágico por milagrosa intervenção de Deus, ou dom póstumo, para além de qualquer conjuntura terrena. De facto, a noção cristã de salvação corresponde à respectiva antropologia ou noção de ser humano. Este é visto como ser unitário, como pessoa única e irrepetível, em que confluem diversas dimensões, mas numa relação unificadora. Por isso, a salvação do ser humano terá que abranger todas essas dimensões.

Nas suas variadas vivências quotidianas, o ser humano conhece várias formas de escravatura que, sem dúvida, ameaçam a sua identidade de pessoa, criada à imagem e semelhança de Deus. A salvação é, em realidade, a orientação para essa verdadeira identidade, o que implicaria, nesses casos, a libertação das cadeias que escravizam. Essa libertação realiza-se na acção de cada um em relação a si mesmo, mas também na acção sobre os outros e na acção sobre as próprias estruturas sociais. Se a libertação, como pragmática ou invenção do cristianismo, for no sentido da verdadeira orientação do ser humano – da es-

¹³ Cf.: J. DUQUE, *Cultura contemporânea*, Introdução.

perança cristã – podemos dizer que o cristão é agente de salvação, agindo nessa acção o próprio Espírito de Deus, segundo o modelo da sinergia, acima referido. Se a salvação (cristã) se torna libertação (humana), porque esta (enquanto acção humana) se tornou naquela (enquanto acção de Deus), não faz sentido separar dualisticamente uma da outra.

8. Sem sentido fica, também, a separação dualística entre *indivíduo* e *sociedade*. Porque a tradição judaico-cristã colocou no centro da sua teologia, da sua antropologia, da sua ontologia mesmo, a pessoa humana, enquanto ser de dignidade indeclinável, na sua unicidade e na sua unidade de dimensões, tivemos a tendência, ao longo da história do ocidente, para reduzir a questão da salvação ao âmbito do indivíduo isolado, voltado para si, focalizado no seu interior.

Mas trata-se, aí, de um forte equívoco. Porque o que constitui a identidade da pessoa é, precisamente, o seu «vir-a-ser» a partir do outro, num leque de relações que faz da relação ao outro o elemento primordial do si mesmo. Esse leque de relações é que constitui a trama narrativa da história identitária de cada um, tornando-o ao mesmo tempo irrepetível, insubstituível e ponto de confluência do cruzamento com a alteridade do diferente.

Esse cruzamento é, por seu turno, a trama da narrativa histórica, que situa o cristão no interior da narrativa cristã e no seu processo inventivo. Logo, a dimensão social está dada com a própria dimensão pessoal e com a constituição histórico-narrativa-relacional da sua identidade.

Assim, a invenção do cristianismo, em que se reinventa constantemente o ser-cristão de cada cristão, num leito de memória e esperança, ou é uma invenção social, como pragmática da relação, ou nada é. Por seu turno, a socialidade implicada nessa invenção, ou é uma socialidade da relação pessoal, personalizante, ou não é socialidade cristã, isto é, nunca será invenção do cristianismo, mas de outra coisa qualquer, chamemo-nos-lhe o que quisermos.

9. A memória e a esperança cristãs implicam claramente a superação integralista de todos os dualismos referidos. Não que daí resulte uma visão monista e indiferenciadora do real e da própria pessoa humana. A identidade cristã implica igualmente a salvaguarda e a promoção da diferença e das diferenças. Mas não se trata, aqui, de alternativas. Será precisamente na medida em que se salvaguardarem as diferenças que poderá promover-se uma visão relacional das mesmas. E essa visão implica a anulação de todo o dualismo alternativo. Assim, a invenção do cristianismo não conhece compartimentos nem limitações a âmbitos fechados da realidade, mas é de orientação universal, na salvaguarda de todas as particularidades.

3. Conteúdos

1. Superando todos os dualismos referidos, a visão integralista do ser humano, e do cristianismo que assim se nos apresenta, implica portanto que a identidade cristã assente, incontornavelmente, na invenção social do seu conteúdo. Aliás, mesmo aí teríamos que superar o dualismo entre forma e conteúdo, já que o próprio conteúdo da fé cristã é precisamente essa invenção social. Mas, como não se trata de um invenção aleatória, o conteúdo determina já o modo dessa invenção. E a essa indicação do modo cristão de agir socialmente encontramos-la na acção paradigmática de Jesus Cristo. Sendo uma acção histórica, particular, pessoal, assume um papel universal, transcendental, na sua função de modelo orientador de toda a acção posterior do cristão – não na sua função de acção a ser repetida, já que na história nada se repete, propriamente falando.

De facto, essa acção paradigmática, sendo paradigmática e plena, não é exaustiva do ponto de vista histórico. Ou seja, não esgota, na sua manifestação particular, todas as suas possibilidades futuras. Por isso, compete a todos os cristãos da história, no interior do próprio processo histórico, tornarem esse conteúdo vivo e activo, num processo inventivo, que simultaneamente cria, descobre e recebe.

Essa constante «invenção» da acção social do cristianismo, partindo da acção crítica paradigmática, está inserida numa história e numa tradição criativas. Não pode, pois, prescindir da memória, quer na referência à acção paradigmática de Cristo, quer na referência a todas as «invenções» que se lhe seguiram. Aliás, o acesso posterior à acção paradigmática do próprio Jesus só é possível no interior dessa tradição inventiva. Só assim é possível formular conteúdos de actuação, que possam ser considerados distintivos da identidade cristã. A memória torna-se, assim, a outra face da esperança, na mesma medalha do dinamismo de salvação.

Ora, os conteúdos da invenção social do cristianismo resumem-se na actuação segundo o amor ou *caritas*. Segundo a identidade cristã, «aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor» (1Jo 4, 8). E não se trata, apenas, de conhecer, mas globalmente de ser. Quem não ama, não é cristão, pois não inventa cristianismo, já que não age segundo a sua memória e a sua esperança. Ora, amar significa agir. A acção segundo o amor segue a identificação «ontológica» – e sempre analógica – de Deus com o amor e é, simultaneamente, sua realização entre nós. Nessa medida, ela é realização da salvação oferecida por Deus ao ser humano – é invenção do cristianismo, enquanto invenção do amor.

Mas, se o *amor* constitui, indiscutivelmente, o núcleo da identidade cristã, levanta-se necessariamente a questão: O que é o amor? Existem dele muitas definições e muitas versões existenciais. Mas o cerne da identidade cristã im-

plica a interpretação – no saber e na acção – do amor segundo a referência primordial ao Deus-amor: o cristão ama, como cristão, por participação no Deus-amor, através da doação, por parte de Deus, desse amor. Assim, quando ama, realiza algo que lhe foi gratuitamente dado poder (e dever) realizar, e não apenas aquilo que decidiu, na sua soberana vontade livre e individual, realizar. É esse o significado da caridade, que é por isso mesmo virtude teologal e não simplesmente virtude, isto é, *virtus* ou virtualidade de um sujeito.

Se o amor da identidade cristã é por participação, isso determina-o quanto ao conteúdo. Porque não se participa numa realidade anónima, abstracta e formal, que nos é origem, mas participa-se no Deus que é amor enquanto Trindade. O Deus uni-trino é o Deus relação-nas-diferenças e diferença-nas-relações. Isso é possível, sem resultar no absoluto da diferença nem, por outro lado, na dissolução da diferença na unidade, apenas porque a relação de amor entre as diferenças de Pai, Filho e Espírito é uma relação de doação de si e de ser-a-partir-do-outro. Assim, a própria unidade do ser (essência) de Deus reside na sua relação e vice-versa. Ser-doação-ao-outro e ser-doação-do-outro é, portanto, a expressão (teórica) da identidade cristã, segundo o amor. Esse é o núcleo da memória e da esperança, as quais animarão toda a invenção do cristianismo, que por isso é igualmente pessoal e social.

2. Do que ficou dito, segue-se, para além disso, que a identidade cristã, na conjugação do pessoal com o social, articula simultaneamente a transcendência do pessoal e do social, pois interpreta o real como dom gratuito, como actualização e revelação do próprio amor de Deus que dá e que se dá, dando a nossa capacidade de amar. Fala-se, por isso, de *caritas*, enquanto amor *de* Deus e não simplesmente enquanto amor humano. É amor de Deus porque d'Ele provém, enquanto amor ao próximo; e é amor de Deus porque a Ele se orienta, no amor aos outros.

Sendo assim, essa visão não se pode ficar pela contemplação gnóstica daquilo que é, da verdadeira essência do amor e da sua fonte autêntica. A identidade cristã, enquanto invenção social superadora dos dualismos referidos, é sempre prática. A interpretação do real – e de nós mesmos – como dom a receber implica, simultaneamente, interpretá-lo como dom a dar; interpretá-lo e realizá-lo. Assim sendo, a *caritas*, enquanto amor participado na doação originante, é doação completa de si, originando o ligame social desse modo.

A partir desse ligame social, originado e fundamentado numa doação teológica primordial e articulado na doação caridosa inter-pessoal, a identidade cristã pode e deve originar modelos sociais. A história do cristianismo, sobretudo na Europa, já conheceu modelos que se apresentaram como superação clara de outros modelos distintos: como o modelo social da *polis* grega, do *imperium* romano, fundamentados na figura do herói virtuoso. Esse ideal do herói foi substituído pelo ideal do santo cristão, que se realiza pela relação de doação

gratuita (como no caso da doação específica determinante das relações que definem o lar – *oikos*).

Assim, um dos elementos mais salientes da invenção social do cristianismo tem sido o da consideração da sociedade como um lar, em que se exerce a doação e a responsabilidade gratuita de todos por todos. Essa seria a verdadeira forma social da *caritas* – a única forma possível, embora possa estar sujeita a variações e, por isso, a possibilidades concretas novas.

Esse conteúdo, como meta sempre a perseguir (dada por Deus), mantém aberta a prática social – ao contrário da modernidade, que a fecha no círculo estreito, violento e, por isso, mortal, do poder auto-fundamentado. A auto-preservação do indivíduo ou auto-fixação no *self* parece ter-se tornado em único fundamento e única meta¹⁴. Daí resulta uma directa e inevitável identificação do político com o puro poder (da vontade individual, mesmo se exercida através do «contrato» social ou do estado). A «vontade de poder» de que falava Nietzsche transformou-se sintomaticamente em poder da vontade, considerada na sua radicalidade individualista.

Não admira, pois, que isso tenha conduzido a sociedade moderna a uma desastrosa identificação da salvação com a independência humana em relação a Deus, como fonte do ser, do pensar e do agir. E quando se corta a ligação à fonte, na morte da memória anuncia-se já o fim da esperança.

A ressurreição da esperança, para nós, para a Igreja, para a Europa e para o mundo, só será possível na ressurreição da memória de uma invenção social que reencontre a sua autêntica fonte e o seu verdadeiro sentido. Essa ressurreição é tarefa da invenção ou da *po(i)ética* social do cristianismo, enquanto tarefa do Espírito em nós. A sempre renovada *poética* da fé é assim o único caminho de salvação – para todos, como transformação da *civitas* terrena em *civitas Dei*.

¹⁴ Cf.: J. MILBANK, *op. cit.*, 317.