

N O T A D E L E I T U R A

Revisitando a questão “Fé e Razão”

a propósito dum recente publicação dum texto de Averróis

*Para Averróis,
a religião cuida
da vida prática
e da ética básica,
que todos devem seguir,
enquanto que a filosofia
visa a teoria,
à qual tem acesso apenas
uma elite com qualidades
e competências próprias
para a entender
e desenvolver.*

A relação entre fé e razão é sempre actual! Mal entendida ou assimilada, esta relação se torna conflituosa, como o podemos observar hoje em dia com os “criacionistas” americanos ou os “fundamentalistas” muçulmanos, para falar apenas dos casos graves e mediáticos... A verdade é que as contradições aparentes surgem num horizonte existencial e epistemológico “totalitário”, onde se pretende reduzir a realidade humana e... cósmica (tendencialmente até, a divindade ou a transcendência...) a uma dimensão única e unívoca. E muitos cientistas, desde o Iluminismo europeu até aos nossos dias, têm alimentado esta funesta visão, que tende a minar as nossas sociedades.

Vem isso a propósito da recente publicação em Portugal, numa editora nacional e numa colecção de prestígio, dum tratado emblemático de Averróis de Córdova, aliás, Abul-Walid Muhammad Ibn Rushd al-Qurtubi (1126-1198). É o famoso *Discurso decisivo* (*Fasl al-maqal*) que fez correr muita tinta desde que foi descoberto no princípio do século XIX na famosa Biblioteca do Escorial em Espanha.¹ É verdade que tinha sido publicado no Brasil um ano antes pela Martins Fontes Editora (São Paulo, 2005), mas temo-lo agora em tradução directa do árabe e por uma especialista de filosofia islã-

Adel Sidarus
Universidade de Évora

¹ AVERRÓIS, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*. Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo (Estudos Gerais. Série Universitária. Clássicos de Filosofia). Lisboa: IN-CM, 2006 [107 pp.].

ADEL SIDARUS

mica: a primeira publicação em espaço lusófono com estas características e, que saibamos, em toda a antiga pátria do autor andaluzino, quero dizer, a Península Ibérica...

Averróis foi confrontado no século XII andaluzino com uma situação na qual várias forças tentavam impor posições religiosas uniformes, proibindo a actividade filosófica e cerceando a liberdade de pensamento. Até o conseguiram de facto, quando a conjuntura política o permitiu, chegando o grande comentador de Aristóteles a ser suspenso das funções de *cadi-mor* (era jurista e descendente duma prestigiada casa de juristas cordoveses), ver os seus livros queimados na praça pública e ser exilado para lá do Estreito. Vê-se que a obra aqui em análise, redigida quinze anos antes (1179/80), não surtira efeito, bem como os outros tratados subsidiários ou complementares à volta da mesma questão.

Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? perguntava-se Paul Veyne num ensaio de 1983 (Le Seuil, Paris). De facto, parece-nos incrível que esses clássicos da ciência e da filosofia podiam ter mitos religiosos daqueles. Crerem naquelas rocambolescas histórias de deuses e deusas a habitarem um Olímpo onde se comportavam, afinal, como nós, simples mortais. Ao responder à pergunta, o antigo professor do Collège de France explica que a questão não se colocava de modo nenhum aos nossos prestigiados antepassados, sendo a questão antes típica duma disposição nascida precisamente no Século das Luzes. As verdades, na História da humanidade, são como “vasos-programas” pontualmente “criados” em função das dinâmicas sociais, intelectuais e espirituais das diferentes épocas (e civilizações). Mas nenhuma geração investe-se num único programa, enfia-se num único caminho! Tem sempre vários a desenvolverem-se em simultâneo e em conformidade com a multiplicidade das dinâmicas e suas forças criadoras.

Ora, diremos nós, no quadro do “programa” religioso, as verdades são “vivenciais”, tendo um carácter simbólico (e ético) aberto, e não concorrem com as verdades ou os conhecimentos alcançados pelo raciocínio lógico ou a observação-experimentação científica. Observemos o caso emblemático do Japão dos tempos modernos... Trata-se, pois, de “registos” diferentes, adoptados pelas pessoas ou grupos com mais ou menos intensidade, em consonância com as suas preocupações existenciais, sempre dialécticas e mutáveis.

Mas como via o nosso herói essa relação entre fé e razão? Ou, antes, entre a verdade “religiosa”, a *xaria* revelada no texto sagrado do Corão, e a verdade deduzida por meio da razão filosófica?

Para Averróis, a religião cuida da vida prática e da ética básica, que todos devem seguir, enquanto que a filosofia visa a teoria, à qual tem acesso apenas uma elite com qualidades e competências próprias para a entender e desenvolver. O texto corânico encerra contudo elementos conceituais e objectos de crenças que não são sempre idênticos aos dos “filósofos antigos” (leia-se, gregos), com especial destaque para o grande Aristóteles. Trata-se de oposições apenas aparentes, que obrigam a proceder a uma hermenêutica do texto sagrado (*ta’wil*), tarefa que incumbe, até em termos de preceito religioso (!), a sábios ou *ulemas* para o efeito qualificados. O comum das pessoas terá que aceitar a literalidade textual da mensagem divina, capaz como tal de os levar a aderirem à mesma, o que é essencial. A tal elite deverá ela laborar no sentido de assegurar a “harmonia” entre esse mesmo texto e as verdades desenvolvidas pela lógica filosófica, mas sem divulgar, menos ainda impor, ao conjunto dos crentes, os resultados do seu *ijtihad* (“esforço intelectual”). Até porque grande parte desse labor dificilmente

poderá alcançar o consenso daqueles sábios (*ijma'*), princípio base da coesão social islâmica. De certo modo, o *Comentator* cordovês defende não tanto uma "dupla verdade" mas dois níveis ou registos de verdade em consonância com as capacidades das pessoas e a sua adequada preparação intelectual.

O curioso nesta apologia do pensamento filosófico é que a argumentação que a sustenta não é de tipo filosófico mas sim jurídico, como se tratasse de uma *fatwa* ou parecer legal. Manifestamente, o autor sentia a ameaça dum totalitarismo "ortodoxo" e queria consequentemente ilibar as ideias e posições filosóficas de qualquer suspeita de heresia (*bid'a*), e até justificar, em termos "islâmicos", a necessidade objectiva da interpretação apropriada do texto sagrado para não colidir com aquelas, que têm a sua autonomia própria.

Alguns investigadores, incluindo pensadores contemporâneos muçulmanos, querem ver neste discurso averroísta, difuso de resto em toda a sua obra filosófica, os fundamentos do princípio de "laicização" da sociedade, a separação funcional entre a instituição religiosa e as instâncias do Estado. Não sei bem se colocar a questão nestes moldes se coaduna com a visão global da sociedade desse tempo, seja ela islâmica ou cristã. A verdade é que «os dois geniais pensadores de origem peninsular que foram Ibn Rushd e Ibn Khaldun surgiram numa época adversa à sociedade islâmica. A revolução epistemológica que introduziram no panorama da cultura de então não chegou a dar os seus frutos, pelo menos do lado muçulmano. É só neste século [XX], mercê do trabalho de valorização efectuado pelos meios arabistas europeus – convém frisá-lo – que árabes e muçulmanos se confrontaram com esse legado de alcance universal.»²

Concluíamos esta afirmação augurando que «esta corrente se afirme e se amplie, rasgando novos horizontes epistemológicos e culturais para os desafios da 'hora planetária'». Vimos hoje que os tempos não são ainda favoráveis para tal. *Mutantis mutandis* os muçulmanos de hoje se sentem agredidos e ameaçados, originando em muito deles reacções identitárias contrárias.³

Fosse o que fosse, o mal é não vermos a complexidade do nosso ser e até da vida, que pensamos poder dissecar e controlar a todos os níveis, no quadro de uma revolução tecnológica sem par ou de um "pensamento único" impermeável entre povos e culturas. Porém, se nos interrogarmos sem preconceitos, a nós pessoas humanas do século e milénio presentes e à panóplia de culturas e civilizações do planeta, veríamos que convivem de facto em nós vários registos do conhecimento ou da "verdade", que têm funções diferenciadas e... que se chega a eles por caminhos também diferenciados. De qualquer modo, procedemos por aproximações progressivas, mesmo ao nível dos conhecimentos ditos científicos ou racionais, sejam eles relativos ao mundo físico e material, sejam eles ao nível metafísico e espiritual.

* * *

Concluimos com uma breve apresentação da publicação aqui referida. Ela abre com uma longa introdução (pp. 7-47), onde a autora lembra em grandes linhas a figura de Averróis e de sua obra, convenientemente contextualizadas, antes de apresentar e

² *Qurtuba*, 4 (1999), 275: extracto da nossa resenha de uma obra colectiva comemorando o oitavo centenário da morte do maior filósofo árabo-europeu da Idade Média.

³ Ver o nosso ensaio "20 Propositions à propos du dialogue islamo-chrétien (en contexte méditerranéen)". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* (Lisboa), 7/8, 133-40, esp. pp. 135-6.

ADEL SIDARUS

analisar o *Fasl al-maqal*. Termina com um glossário dos termos técnicos árabes e a bibliografia. A tradução, abundantemente anotada, é fluida e bem ponderada em função dos leitores lusos. Parte do texto estabelecido por G.F. Hourani (Leiden, Brill, 1959), não sem tomar em consideração as numerosas e qualificadas versões em línguas europeias. Os termos árabes importantes vêm regularmente transcritos e, como se disse, listados e explicados no “glossário” final.

Aguardamos da jovem autora, presentemente professora de filosofia islâmica na Universidade Americana do Cairo, outras publicações do mesmo tipo, pois que a biblioteca lusa, em geral, e os meios universitários, em particular, carecem grandemente delas.

N O T A D E L E I T U R A

Depois das utopias da Modernidade, que lugar para a “Esperança”? reflexão sobre a Encíclica *Spe salvi*, de Bento XVI

O Papa estrutura a sua reflexão em três momentos: em primeiro lugar, procura ressaltar aquilo que nos foi revelado sobre a esperança (a esperança “bíblica”); depois, analisa a crítica da Modernidade à esperança cristã (o problema do individualismo); finalmente, indica os lugares de aprendizagem e exercício da “grande esperança”.

Porfírio Pinto
Teólogo
Investigador das Religiões

O papa Bento XVI acaba de publicar a sua segunda Carta encíclica, *Spe salvi* (Salvos na Esperança). Uma “carta encíclica” é, como o seu nome indica, uma “carta circular” do Papa aos bispos do mundo inteiro e àqueles que lhes são confiados, os fiéis em geral. É um ensinamento de carácter geral – e, por isso, reveste um carácter relativamente permanente (Magistério), sob a posição da Igreja acerca de um determinado tema –, mas leva em consideração também a situação do mundo, nesse momento.

Se o Papa aborda o tema da esperança, neste momento, é porque sente que, a nível da Igreja e do mundo em geral, há uma “crise de esperança”. Aliás, isso é bem patente na sua reflexão sobre como entender a “vida eterna” (nn. 10-12). Como já o tinha feito na sua primeira encíclica, *Deus caritas est*, nota-se, da parte do Santo Padre, a preocupação de fazer uma síntese do essencial do pensamento cristão de modo a dialogar com um mundo, que parece ter perdido a fé, a esperança e o amor. Nesta encíclica, em particular, o Papa pensa em primeiro lugar no mundo de hoje, em que parece ter-se perdido a “razão de esperar”: tem-se hoje maior consciência dos malefícios do progresso, desapareceram as utopias e existe um grande desencanto com a própria vida. A este mundo “desesperado”, o Papa vem dizer que a fé cristã tem algo para lhe oferecer: a sua esperança, uma esperança salutar.

As reflexões desta encíclica não são alheias ao diálogo (combate) que, então como Prefeito da Doutrina da Fé, o actual Papa procurou estabelecer com a “teolo-

PORFÍRIO PINTO

gia da libertação”, na América Latina. Esta teologia era, claramente, uma “teologia política” que procurava atacar-se ao desespero de todo um continente, criado pela situação de injustiça e opressão de regimes de ditadura. Como “teologia prática” (pastoral) que era, fez uso das ciências humanas e incorporou muitas das análises do marxismo. Ao lermos esta encíclica, temos quase a impressão de que o actual Papa procura explicar a razão de um tal combate com a “teologia da libertação”.

* * *

O Papa estrutura a sua reflexão em três momentos: em primeiro lugar, procura ressaltar aquilo que nos foi revelado sobre a esperança (a esperança “bíblica”); depois, analisa a crítica da Modernidade à esperança cristã (o problema do individualismo); finalmente, indica os lugares de aprendizagem e exercício da “grande esperança”.

1) *A esperança revelada.* A esperança “bíblica” é, antes de mais, “conhecimento de Deus” e do “Deus verdadeiro” (n. 3) – o Papa adverte, por várias vezes, contra as “imagens” que construímos de Deus. O “Deus verdadeiro” é o Deus revelado em Jesus Cristo que, sem ser revolucionário, “transformou, a partir de dentro, a vida e o mundo” (n. 4). Jesus veio ensinar “a arte de viver e de morrer” – o “mestre da vida” (o “filósofo”, das representações antigas) – que nos diz “quem é na realidade o homem e o que ele deve fazer para ser verdadeiramente homem” (n. 6). Deste modo, ele deu-nos a esperança de salvação, uma promessa que “não é uma realidade apenas esperada, mas uma verdadeira presença” (n. 8). A esperança bíblica, no final de contas, identifica-se com o “reino de Deus”, anunciado por Jesus Cristo; e, este, tem a ver com a “vida”, a “vida eterna”, ou a “vida em abundância” (Jo 10,10).

Face a esta revelação, surge a pergunta: o que entendemos, hoje, por “vida eterna”? O Papa evoca a situação do homem moderno, em tensão com a “vida”: por um lado quer viver mais, mas apenas se interessa à vida presente; a ideia de uma vida que “se eterniza” mete-lhe medo e não a aceita (n. 10). Mas o conceito de vida cristão é, sobretudo, a vida que é “verdadeira vida”, que vai para além da morte (n. 11). É uma “desconhecida realidade conhecida”, que nos dá esperança e confiança (n. 12). Para a fé cristã, esta realidade não é uma “informação” (que podemos confrontar com outras), mas a motivação interior para procurar um mundo melhor (uma mensagem “performativa”) (n. 10).

2) *Modernidade e esperança.* A Modernidade acusou o cristianismo de “individualismo”, por ter “abandonando o mundo à sua miséria, refugiando-se numa salvação eterna, puramente privada” (n. 13). Esta acusação reflecte uma “mudança epocal” que, com a nova relação entre ciência e prática, relegou a fé para o domínio do privado – irrelevante para a compreensão da realidade (do mundo) – e criou novas formas de esperança: no progresso, na instauração de um mundo novo, o “reino do homem” (n. 17). Essa fé-esperança no progresso, associado às categorias de razão e liberdade, tem novos desenvolvimentos nos séculos seguintes: primeiro, com a Revolução Francesa, ela adquire uma dimensão política, a criação da “comunidade humana perfeita” (nn. 18-19), mas a nova situação social, a miséria do proletariado, criada pelo progresso técnico e a industrialização, comprometem este modelo “burguês”. Depois, no século XIX, com Marx, uma nova tentativa ainda política, mas “pensada cientificamente”, pretendia instaurar o “reino do homem” (nn. 20-21). Mas também esta falhou.

DEPOIS DAS UTOPIAS DA MODERNIDADE, QUE LUGAR PARA A "ESPERANÇA"?

Então, "o que podemos esperar?" (n. 22). É aqui que o Papa propõe um diálogo (e uma autocrítica) entre o Cristianismo e a Modernidade: o progresso é ambíguo, trouxe muitas coisas boas, mas abriu também muitas possibilidades para o mal; a razão sem a fé torna-se uma razão "do poder e do fazer", com deficiências no discernimento do bem e do mal; e a própria liberdade requer o concurso de várias liberdades (nn. 22-23). O Papa evoca o "tesouro moral da humanidade" para, paulatinamente, colocar as bases da "grande esperança" (nn. 24-29): se o ser humano não pode ser "redimido simplesmente a partir de fora" (n. 25), mas unicamente "pelo amor" (n. 26), será necessário que ele conheça esse Amor (n. 27), que se revela na "responsabilidade pelo outro" (n. 28), para descobrir a "presença do seu reino" e a "vida que é 'verdadeiramente' vida" (n. 31).

3) "*Lugares*" da esperança. Depois de ter resumido, ele próprio, a sua reflexão (nn. 30-31), o Papa indica alguns "lugares" de aprendizagem e de exercício da esperança – da "grande esperança" (fundada em Deus): a oração, o agir e o sofrer e o Juízo.

Porque o Deus dos cristãos é um Deus pessoal, o primeiro lugar da esperança é a oração, porque posso falar com Ele, porque Ele me escuta e me ajuda (n. 32). Mas é preciso também aprender a rezar, para me abrir aos outros (porque Deus é pai de todos) e "saber verdadeiramente o que pedir a Deus" (n. 33). Deste modo, seremos capazes de lutar por um mundo melhor (n. 34).

O agir humano quotidiano é outro lugar de aprendizagem da esperança: no sentido em que é necessário colocar metas a alcançar, fundadas na "grande esperança", e que nos permitam superar os fracassos e nos encorajem na construção de um mundo mais humano (n. 35). Mas o sofrimento faz também parte da existência humana, como expressão da sua "finitude"; ele é lugar de aprendizagem da esperança, na medida em que Deus assumiu essa condição, ao entrar no mundo, e deu-nos coragem para atenuar esse sofrimento (n. 36). Aprender com o sofrimento é desenvolver a "com-paixão", na busca do bem, da verdade e da justiça (n. 38). O Deus da "grande esperança" é o Deus da compaixão (n. 39).

O último lugar de aprendizagem, mas também de exercício da esperança, é o tema do Juízo (de Deus). Ele faz parte do *Credo* cristão como um apelo permanente à "responsabilidade" (e não à "ameaça", como muitas vezes foi compreendido) (n. 41.44). O Deus justo e bom, da "grande esperança", compromete o homem a lutar contra a injustiça do mundo (n. 42), é um Deus que não é indiferente – "é justiça e cria justiça" –, mas é também "graça" (n. 44). E o Papa vê aqui o "argumento essencial a favor da fé na vida eterna", porque "a injustiça da história não é a última palavra" (n. 43). A este propósito, o Santo Padre explica o sentido das "últimas coisas" da fé cristã: a vida eterna (o Céu), o "Inferno" e o "Purgatório" (nn. 45-47), bem como a oração pelos defuntos (n. 48).

A encíclica *Spe salvi* é um texto bastante denso (de um teólogo), sem deixar de ser acessível. O Papa procura o diálogo com o mundo: um mundo marcado ainda pela guerra e por tensões fortes (Iraque, Irão e Sudão); um mundo que, com o fim das ideologias, perdeu também a utopia; um mundo individualista e secularizado.

