

Cristianismo e Modernidade no Pensamento de João Paulo II*

*Philippe Portier***

Resumo

O texto busca situar o pensamento de João Paulo II em relação a três leituras filosóficas da modernidade: a tradicionalista, a liberal e a do bem comum republicana. Disto resulta a postura singular do Papa na sua visão da modernidade. Ele ressalta seus aspectos de liberdade mas também sua limitação de engendrar uma sociedade a parte da lei e sabedoria divina e da filosofia das Escrituras. A partir de uma articulação entre Joseph de Maistre, Jacques Maritain e Scheler, João Paulo II combina o valor da liberdade, o princípio do aperfeiçoamento humano e a ideia do bem comum com uma não conciliação com o agnosticismo e o relativismo secular, onde o cristianismo funcionaria como lugar de animação da modernidade. Rejeita a ideia impositiva e teocrática de uma “cristandade sacral” em prol de uma “cristandade profana”, onde o cristianismo reivindica não um posto de comando, mas uma influência - a bem da verdade crucial, pois portadora da verdade do Cristo para a razão humana - na sociedade moderna.

Palavras Chave: *João Paulo II, pensamento, catolicismo, modernidade*

Resume

Ce texte cherche à situer la pensée de Jean Paul II par rapport à trois lectures philosophiques de la modernité : la lecture traditionnaliste, la lecture libérale et la lecture du bien commun républicain. De cette confrontation résulte la mise en lumière de la posture singulière du pape dans sa vision de la modernité. Cette vision s'attache à la notion de liberté tout en soulignant ses limites qui engendreraient alors une société écartée de la loi, de la sagesse divine et de la philosophie des Ecritures. Centré dans une articulation entre les pensées de Joseph de Maistre, Jacques Maritain et Scheler, Jean Paul II combine la valeur de la liberté, du perfectionnement humain et l'idée de bien commun, dans un non conciliation entre l'agnosticisme et le relativisme séculier, où le christianisme fonctionnerait comme lieux d'animation de cette modernité. Il rejette l'idée d'une « chrétienté sacral » en faveur d'une « chrétienté profane », où le christianisme revendique non plus un poste de commande mais une influence - (c'est vrais que) néanmoins cruciale puisque porteuse de la vérité du Christ pour la raison humaine - dans la société moderne.

Mots Clés: *Jean Paul II, pensée, catholicisme, modernité*

* Tradução de Aduino Vilella

** Directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne)

Em suas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel traz aquela fórmula esclarecedora para descrever a passagem à modernidade: “a época é a do espírito livre. O direito à liberdade subjetiva constitui o ponto crítico e central da diferença entre a Antiguidade e os Tempos Modernos. Esse direito se torna o princípio universal de uma nova forma de mundo”¹. Uma ruptura se revela aqui. O homem se encontrava ontem sujeitado ao direito divino-natural. Uma teleologia, desenhada pela Igreja, o determinava: devia-se, para alcançar a salvação e, neste mundo, certa quietude de existência, responder aos deveres de sua essência. Este suspiro de Santo Agostinho, extraído das *Confissões*, dava conta daquela concepção heterônoma da vida: “senhor, quanto mais te obedeco, mais livre me sinto”. Com as Luzes, preparadas seguramente pelo trabalho subterrâneo do Evangelho,² entramos no universo da autonomia. Cada um, aí está o sentido da fórmula hegeliana, pretende ser “soberano de si mesmo”, não aceitando submeter-se a outras normas que não aquelas que faz advir pelos decretos de sua própria vontade. A crença em Deus pode bem persistir. Ela não impede os seres vivos de viverem doravante nessa “nova arte das separações” (Michaél Walzer), que deixa o universo humano à parte de toda subordinação à lei numinosa.

Essa dissociação em relação à era teológico-política procede, segundo a fórmula de Michel de Certeau, de uma “secularização do pensável”. Esta aqui se manifesta em três níveis. Ela toca, em primeiro lugar, à concepção da natureza. Considerava-se antes que a natureza fosse um cosmo ordenado, fruto de uma inteligência criadora que continua a habitá-lo e no qual cada um está condenado a ocupar um lugar predefinido. Ela se torna, com Descartes ou Newton, um lugar vazio, “mudo de si”, entregue à atividade transformadora (e não mais simplesmente à postura contemplativa) de um homem que determina por si mesmo as finalidades de sua existência. A secularização diz respeito também à concepção do

¹ Friedrich HEGEL. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 340.

² *Ibid.*

poder. A relação do político com a transcendência se apaga: nós o víamos como uma expressão neste mundo da sabedoria divina, cujos decretos ele devia retomar em suas leis positivas. Não existe direito, escrevia São Tomás, que não proceda de uma “prescrição da lei eterna”: era preciso que o Estado se colocasse a serviço do aperfeiçoamento moral de sua população. A política moderna se desdobra na imanência. Procedendo exclusivamente da vontade dos homens, ela não designa outro objetivo que não o de lhes permitir exercer, dentro da ordem, suas liberdades inatas. Resta enfim a concepção da história. No mundo cristão de outrora, a marcha do tempo é conduzida, misteriosamente, em direção ao advento da *parousia*. Ela não acena para nenhuma esperança temporal. Contentamo-nos, então, na expectativa da reconciliação final, em reconstruir aquilo que foi, em repetir as regras de existência cuja própria duração exprime o caráter providencial. Com a modernidade, a história se afirma ao contrário como um campo infinito de desenvolvimento. Ela se torna o próprio lugar de realização do humano. Essa ideia do progresso se une a uma reavaliação da ação: ela dá aos seres, confiando-lhes ao expediente de sua vontade apenas, a autorização para derrubar as servidões vindas do passado e construir, sobre seus escombros, um quadro inédito de realização.

Essa mudança de orientação do modo de inteligência do mundo engendrou reações diversificadas no campo da filosofia. Podemos tentar reuni-las em torno de três grandes posições. Primeira postura: a recusa tradicionalista. Vemos seus primeiros sinais desde o fim do reinado de Luís XIV, ao redor de Fénelon, por exemplo. Ela vai se nutrir pouco tempo depois, com Maistre ou Bonald, das angústias suscitadas pela Revolução Francesa. Nota-se aí a antinomia entre promessas e realizações: longe de haver dado acesso ao nascimento de um universo de plenitude, o *regnum hominis*, trazido pelas Luzes, destruiu completamente as estabilidades protetoras de outrora e mergulhou o mundo no ciclo infinito da violência e da injustiça. Esse discurso da derrelição, vimo-lo em ação, no

século XX, na ontologia política de Martin Heidegger, que não hesitava em ligar os massacres de Auschwitz à expansão da “metafísica cartesiana da subjetividade” e a preconizar dali a repatriação do ente sob o pálio sagrado do Ser. Segunda posição: a adesão liberal. Lembramo-nos de Germaine de Staël ou de Benjamin Constant: a sociedade moderna dá acesso à liberdade, definitivamente. Pode-se ter em mente com certeza os dramas da época revolucionária, o Terror em particular: eles não procediam de modo algum da individualização das condições, mas da tentativa jacobina de retornar à ordem orgânica das sociedades antigas. Um autor como Karl Popper se fez, ao longo de todos os últimos decênios, porta-voz dessa escola, por meio de sua defesa do racionalismo crítico e dos horizontes da autonomia – “a sociedade aberta” – em direção à qual ele acena. Terceira atitude: a superação republicana.³ Lembramo-nos da “ambivalência”⁴ de Rousseau frente às Luzes: se ele saúda a empreitada da emancipação em relação à teocracia que elas trazem, em contrapartida, desespera-se com o deslocamento da relação humana que induzem. Ele responde a esse risco com o projeto de colocar o social sob controle do político: deve-se novamente, mas sem referência desta vez à transcendência trazida pela Igreja, reunir os seres num coletivo abrangente do qual serão ao mesmo tempo autores e sujeitos. Esse propósito de refazer o corpo a partir das individualidades soberanas não desapareceu do espaço da teoria política: mostram-no hoje em dia, dentre outros exemplos, as elaborações de um Benjamin Barber, com seu conceito de “democracia forte”, apoiado na reativação da participação cívica.

O catolicismo não permaneceu à parte desse grande debate ocidental. Os papas da era pré-conciliar foram firmes ao tomarem posição. Pio IX notadamente dá o tom a todo o período com seu famoso anátema no *Syllabus* de 1864: “o pontífice romano não pode se reconciliar com a liberdade, o

³ À qual se associa às vezes o socialismo. Veja, sobre esse ponto, as análises de François FURET. *Le passé d'une illusion, Essai sur l'idée communiste au XXe siècle.*

⁴ Albert MELZER. *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau.*

progresso, a civilização moderna”. O Vaticano II não encerrou o questionamento. Nem João XXIII, nem Paulo VI, nem, hoje, Bento XVI deixariam de se interrogar sobre o devir de um mundo entregue, à distância das leis de Deus, às determinações da “liberdade subjetiva” simplesmente. João Paulo II se inscreve nessa sucessão. Não há uma só de suas quatorze encíclicas, para ficar apenas nessa categoria de texto, que não faça referência ao mundo nascido das Luzes. Nesse assunto, sua reflexão se alimenta de três fontes que são, aliás, aquelas de sua formação. Ela deve muito, sem dúvida alguma, à tradição romântica trazida por Mickiewicz ou Slowacki, tão influente na Polônia de sua infância. O próprio Karol Wojtyła confia-lo-á: nesse sentido, uma peça de Krasinski, que ele interpretará com o Teatro Rapsódico, marcou-lhe de forma muito especial, *A não-divina comédia (La non-divine comédie)*, que põe em cena, por meio das figuras de Henrick e de Pancracy, o inexpiável combate entre a civilização cristã e a barbárie atea. Não saberíamos tampouco subestimar o impacto da filosofia tomista. A educação universitária que ele recebeu no seminário clandestino do Monsenhor Sapieha durante a Guerra e, depois, no Angelicum de Roma o instalou, longe do relativismo, numa teoria teológica da natureza: o sujeito é constituído de uma essência, criada por Deus mesmo, na qual deve encontrar seus princípios de aperfeiçoamento. É preciso enfim reconhecer a influência da fenomenologia scheleriana, à qual ele consagrou sua segunda tese. Wojtyła pode bem considerá-la errada quanto à sua teoria da emoção. Ele retira dela, no entanto, essa ideia-força, que reencontraremos nos textos do Concílio Vaticano II, de que a adequação do homem à verdade divino-natural só pode se atualizar na adesão subjetiva ao seu conteúdo.⁵

Esse complexo de influências impede João Paulo II de se reconhecer em qualquer das três leituras da modernidade evocadas acima. Postura tradicionalista? Maistre, como Pio IX,

⁵ Sobre esse pano de fundo do pensamento de João Paulo II, veja Philippe PORTIER. *La pensée de Jean-Paul II, La critique du monde moderne.*

aliás, não previa nenhum compromisso com o regime nascido das Luzes: os direitos do homem, explicava ele, distanciam os seres da lei de sua natureza; apenas a coação de um poder autoritário pode reconduzi-los a seus desígnios. Nada disso no pensamento wojtyliano. Sua preocupação, herdada de Scheler, de atender à experiência subjetiva na busca da verdade conduz o papa polonês a desconfiar dos regimes de ordem, mesmo os católicos, e a considerar favoravelmente o pluralismo próprio aos regimes constitucionais da modernidade. Devemos situá-lo então do lado da escola liberal? Ele adere, acabamos de dizê-lo, a alguns dos seus princípios de organização. Mas não partilha, de modo algum, sua filosofia fundadora. Esta, rompendo com a tradição personalista da qual a civilização cristã sempre se nutriu, assenta a sociedade sobre o axioma da utilidade. É preciso, ao contrário, afirma João Paulo II, edificá-la novamente sobre o princípio da solidariedade: os seres devem se unir em torno de um ideal comum, não se deixar guiar pela lógica, de onde procede a derrelição de nossas sociedades, de seus interesses. Estamos então no espaço do republicanismo? Não mais. A virtude de Wojtyla não é aquela, toda imanente, de um Barber ou de um Sunstein. Se os seres devem se inscrever numa comunidade de existência, é colocando-se no orbe de um direito que supera de todos os lados as razões humanas: o bem comum que é preciso construir encontra o essencial de suas determinações no direito natural, no qual se reflete a sabedoria divina.

Vê-se daí o que constitui a singularidade do papa polonês em sua relação com a modernidade. Ele primeiro a critica: se a revolução dos valores dos séculos XVII e XVIII, de onde provêm tanto o liberalismo quanto o republicanismo, apresenta aspectos positivos, em particular o reconhecimento que confere à liberdade, ela comete o engano, contudo, de querer construir o viver da lei de Deus. Em seguida, ele a redime. Já que o mal da modernidade vem da separação em relação à transcendência, basta, para reencontrar a harmonia, reintegrar o cristianismo no fundamento de nossas existências individuais

e coletivas. Seguiremos a demonstração de Karol Wojtyła, que permaneceu nesse terreno inalterada do início ao fim de seu pontificado, no movimento dialético que a sustenta.

1. A modernidade, Momento de Releção Parcial do Cristianismo

O espetáculo da modernidade, constata João Paulo II, pede um julgamento nuançado. Não podemos aderir totalmente às vituperações tradicionalistas: o universo saído de 1789 traz valores cujo conteúdo civilizador é preciso reconhecer. Esse reconhecimento não tem, aliás, nada de blasfematório: a axiologia das Luzes encontra seu lugar primeiro de engendramento na própria inteligência do Evangelho. Deve-se então querer reconciliar totalmente os cristãos com os modernos? Evidentemente, não, replica o papa. Malgrado seu desígnio emancipador, o mundo moderno escapa, por mais de um traço, à racionalidade da qual se julga portador: nada veio das reconciliações anunciadas; vimos, muito pelo contrário, a injustiça e a violência se imporem, emanadas uma e outra do esquecimento ocidental do Ser.

2. A criação Cristã da Modernidade

O pensamento católico nos fornece dois grandes modelos de análise da emergência da modernidade: o de Joseph de Maistre e o de Jacques Maritain. O modelo maistriano não admite nenhum espaço de interseção entre o cristianismo e a modernidade. Esta se impôs na rejeição brutal daquele: ela é produto de uma empreitada, “satânica”, de divinização do humano. Santo Agostinho queria que triunfasse “o amor de Deus até o menosprezo de si”; é a partir da postura inversa – “o amor de si até o menosprezo de Deus” – que se engendrou a civilização das Luzes. O modelo maritainiano, em contrapartida, restaura a relação. Os dois universos mentais não estão aqui em situação de exclusão recíproca, mas

em relação de continuidade: os grandes princípios da modernidade, a liberdade e a igualdade, encontram seu núcleo constitutivo na filosofia das Escrituras. O autor de *O homem e o Estado (L'homme et l'Etat)* acrescenta que eles se atualizaram “providencialmente” ao longo da época recente, graças ao “progresso da consciência universal”.

João Paulo II é claramente maritainiano nesse ponto. Sua abertura ao personalismo, sua leitura de Scheler, seu engajamento a serviço da linha dominante do Concílio o colocam incontestavelmente em sintonia com essa ideia de que a modernidade não é necessariamente o outro da tradição cristã, mas, de algum modo, sua forma prolongada. Ele o diz assim, nesse texto que apresenta à Congregação pela Doutrina da Fé: “a questão da liberdade e da aspiração à libertação, que são os principais sinais dos tempos do mundo contemporâneo, têm suas raízes primeiras na herança das tradições. (...) Sem essa referência ao Evangelho, a história dos séculos recentes permanece totalmente incompreensível”.⁶ Essa influência do legado cristão se localiza em dois níveis ao menos. Ela se aproveita, em primeiro lugar, da chegada da técnica. O mundo moderno é prometeico. Ele exalta, mais do que a contemplação das essências eternas, o poder transformador do humano. Aos olhos de João Paulo II, essa postura não é anticristã. Vemo-lo desde o livro primeiro do *Gênesis*, quando o Criador intima sua criatura a manter uma relação “transitiva” com o ambiente externo: o homem deverá “dominar”, “transformar” o mundo.⁷ A entrada (recente) na história dessa grande ideia se traduziu, aliás, em “sucessos notáveis”: “doravante, uma existência digna pode razoavelmente ser vislumbrada por todos os seres humanos”.⁸ Seria preciso então, à maneira de James Lovelock,⁹ propor o princípio de

⁶ JOÃO PAULO II. *Libertatis conscientia*, n°5.

⁷ JOÃO PAULO II. *Laborem exercens*, n° 25. Podem-se encontrar as encíclicas de João Paulo II na compilação prefaciada pelo cardeal Joseph RATZINGER. *Les encycliques de Jean-Paul II*.

⁸ JOÃO PAULO II. *Libertatis conscientia*, n°6.

⁹ James LOVELOCK. *Gaia: A New Look at Life on Earth*.

uma identidade absoluta entre o catolicismo (ao menos o conciliar) e o industrialismo? De modo algum, com certeza. O autor do *Discurso do método* (*Discours de la méthode*) havia subsumido o conceito de *práxis* àquele de *poiesis*. Não é esse o caso de Wojtyła, que lembra, na linha de Aristóteles e de São Tomás, que a atividade dos homens não é de modo algum indeterminada (algo sugerido pelo conceito de *poiesis*). Como a *práxis* dos Antigos, ela deve respeitar “a ordem natural-divina das coisas”, e, por isso mesmo, deve sempre atender à “transcendência da pessoa humana”. Esse postulado tem sua consequência: ele leva à condenação de todas as práticas que conduziram, como a procriação com assistência médica, por exemplo,¹⁰ a atentar contra a estrutura ontológica do sujeito.

A política moderna é devedora de uma leitura diferente? Foi dito muitas vezes, em Roma mesmo, que, fundada sobre os direitos do homem, ela era testemunha de uma ruptura radical com o universo teocêntrico do cristianismo. Esse não é, aí tampouco, o ponto de vista de João Paulo II. A Declaração dos Direitos do Homem provém, afirma ele, do espírito insuflado pelo Cristo na consciência ocidental. Não saberíamos, portanto, dizermo-nos cristãos sem recolocar em causa os regimes de servidão política, nem aderir ao princípio democrático. A alocução proferida em Bourget em junho de 1980 o explicita claramente: “o que não fizeram os filhos e filhas de vossa nação para o conhecimento do homem, para exprimir o homem pela formulação de seus direitos inalienáveis! Sabemos do lugar que a ideia de liberdade, de igualdade e de fraternidade ocupa em vossa cultura, em vossa história. No fundo, são elas ideias cristãs”.¹¹ Basta, aliás, retomar o gesto de Jesus. Tudo remete em suas prédicas a essa ideia de que a grandeza do homem vem da capacidade que Deus lhe deu de se autodeterminar, mesmo nos domínios mais essenciais como aquele da relação com a verdade divina.

¹⁰ Veja sobre esse assunto a Instruction de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, *Donum vitae*.

¹¹ JOÃO PAULO II. *La Documentation Catholique*, p. 585-586.

Vimos católicos, ao longo de toda a história, querer em impor sua fé a ferro e fogo. Está claro que faltaram à palavra do Cristo: “o Deus transcendente deixou o homem totalmente livre para entrar em comunhão com Deus”.¹² Mas aí também o discurso permanece num quadro teológico. A adesão à forma democrática não conduz o papa a satisfazer à filosofia subjetivista com a qual os teóricos das Luzes frequentemente a associaram. Condorcet dizia em 1790 que “nem a Constituição, nem os direitos do homem devem ser apresentados como tábuas caídas do Céu”. Wojtyła nos convoca, ao contrário, a religar a deliberação coletiva à “saberia de Deus”: é dela, e não da vontade dos homens, que procede regularmente sua validade ética e sua utilidade prática. Ele o registra em particular, dentre outros textos, em sua encíclica *Centesimus annus*: “o caráter moral da lei não é automático. Ele depende da conformidade com a justiça de Deus”.¹³ Essa declaração de proveniência tomista tem sua consequência: se chegasse a transgredir a ordem das coisas, uma lei, mesmo aprovada pelo povo, “não seria uma lei, mas uma violência”, que justificaria a desobediência daqueles a quem ela se impõe.

Em sua *Théologie politique* (Teologia política), Carl Schmitt lembrava que “as categorias da modernidade não são mais que categorias teológicas secularizadas”. Essa sentença poderia ser retomada por João Paulo II. Se o mundo advindo de 1789 se nutriu com efeito dos princípios cristãos, ele não se dignou, no entanto, a assumir essa dívida: dissociando-se de sua origem, ele tentou se erigir sobre o fundamento do agnosticismo.

3. A trajetória Ateia da Modernidade

O regime de modernidade avança então em nome de uma intenção emancipadora: trata-se de substituir a organização hierárquica do Antigo Regime por uma convivência fir-

¹² JOÃO PAULO II. *Libertatis conscientia*, n° 6.

¹³ JOÃO PAULO II. *Les encycliques de Jean-Paul II*, op. cit.

mada sobre a autonomia dos entes. Esse reino da liberdade já adveio? De modo algum, observa Karol Wojtyła. Outras servidões se impuseram, mais aflitivas ainda que aquelas que marcavam os séculos aristocráticos. Não encontraremos a origem dessa opressão, como em Marx, na configuração do regime de propriedade nem, como em Hayek, na persistência do ethos organicista. Ela reside alhures: se o mundo contemporâneo torna o homem estrangeiro a ele mesmo, é antes de tudo porque ele se dissociou da palavra de Deus.

Nenhum dos “dois gêmeos da modernidade” (Heidegger) escapa à crítica do pontífice. Os inumeráveis textos que Karol Wojtyła deixou sobre os regimes comunista e liberal se unem em torno de uma ideia comum: ambos atentaram contra a liberdade dos entes, ainda que por vias diferentes. No Leste, os governos simplesmente a suprimiram. Crendo promover uma igualdade real que jamais ocorreu, eles aboliram assim o direito, todavia natural, de propriedade e aquele, também substancial, de expressão e de participação política. De forma ainda mais grave, alegando que seria um obstáculo à verdadeira liberação do homem, eles também não cessaram de limitar, valendo-se até mesmo da violência, o exercício do direito à liberdade religiosa. O Oeste apresenta sem dúvida um modo de funcionamento mais de acordo com as prescrições do direito natural: ele afirma a liberdade de expressão, consagra o direito de propriedade, admite a liberdade de fé, deixa as Igrejas se organizarem como quiserem. Acontece que seu sistema, por causa de sua indeterminação moral, leva também à opressão. Opressão dos trabalhadores, por exemplo. Em nome de uma concepção absolutista da propriedade, por muito tempo “a pequena minoria dos opulentos”, segundo a expressão de Leão XIII em *Rerum novarum*, foi autorizada a reduzir os trabalhadores, nessa empreitada, à sua função instrumental apenas. As coisas não evoluíram tanto: a despeito do discurso dos direitos do homem, os rendimentos permanecem indignos, os empregos precários, as tarefas alienantes para categorias inteiras da população. Opressão das crianças da mesma forma. Sob pretext-

to de que cada um deve poder, sem entrave, “viver segundo sua compleição”, o Ocidente não hesita mais, vemo-lo com as legislações sobre o aborto ou a procriação com assistência médica, em satisfazer aos pedidos mais insensatos, como aqueles que querem tirar a vida aos mais fracos dentre nós. O conceito de “totalitarismo” foi proposto, na década de 1930, para afirmar a comparabilidade dos regimes nazista e stalinista. Horrorizado pelo “holocausto dos pequeninos” imediatamente evocado, João Paulo estende seu campo de aplicação até mesmo aos regimes pluralistas: tudo demonstra, no declínio desses últimos anos, que “uma democracia sem valores pode se transformar facilmente em totalitarismo declarado ou dissimulado”.¹⁴

Se a dívida cultural que contraíram a respeito do legado cristão proíbe, contrariamente àquilo que antecipa Hans Blumenberg, que se confira aos tempos modernos uma “legitimidade” própria, não se pode então, por essa razão, fazer da modernidade uma expressão perfeita do ideal histórico cristão. Este dá acesso em princípio, apesar da presença do mal, a certa harmonia de existência, aquela delinea, acabamos de lembrar, um universo de exclusão. Esse afastamento é produto de uma rejeição — a modernidade conservou, em suas formas, as categorias cristãs; simultaneamente, ela repudiou suas substâncias: “a liberdade, a igualdade, a fraternidade” foram pensadas, desde o Século das Luzes, independentemente de “qualquer referência a Deus e à sabedoria moral”,¹⁵ “os direitos do homem”, independentemente de qualquer ordenação segundo os “direitos de Deus”.¹⁶ João Paulo II especifica que esse “ imanentismo ético ” foi construído num movimento duplo. Assistimos, por um lado, ao repúdio do paradigma da natureza. A tese cristã é finalista: ela fixa os homens numa teologia, desejada por Deus mesmo, que lhes indica as regras da boa existência. A tese moderna é atomista. Reduzindo a natureza a um mero reservatório de matéria informe, ela remete o homem às suas determinações subjetivas apenas:

¹⁴ Ibid.

¹⁵ JOÃO PAULO II. *La Documentation Catholique*.

¹⁶ Ibid. p. 736-737.

em sua ordem, “o homem se deixa confirmar no estatuto do indivíduo ao passo que é uma pessoa dotada de uma perfeição particular”.¹⁷ Certamente, permanece ainda, às vezes, a crença num Deus criador, grande relojoeiro do universo; queremos-lo distante, “escondido”, excluído do mundo que trouxe à existência, e sem influência sobre o destino dos homens.

Assistimos, por outro lado, ao paradigma da utilidade ganhar maior peso. Leo Strauss destacava outrora que a destruição da ideia de natureza foi acompanhada da expansão da ideia de interesse.¹⁸ Wojtyła enunciou o mesmo argumento. Por falta de estar unido a uma normatividade objetiva, por falta de poder se apoiar na lei natural-divina (na interpretação autorizada que a Igreja lhe dá), o sujeito infelizmente se deixou levar por seu “eu inferior”. Em vez de responder à regra de ouro que lhe intima a sempre levar em conta o ponto de vista do outro, ele atendeu à lógica do desejo e do poder. Esse pensamento da utilidade encontra sua justificação na filosofia empírica de um Bentham (que nutriu o liberalismo anglo-saxão) ou no pensamento historicista de um Marx (que estruturou a experiência comunista). Apesar das aparências, ele também é devedor, acrescenta o papa, da obra de Kant. Provavelmente, o imperativo categórico intima os homens a dar à máxima de sua ação um caráter universalizável. Resta que a obrigação moral assim enunciada, pois que ela é puramente formal e seu conteúdo se encontra por isso mesmo remetido à subjetividade de cada um, não lhes permite realmente se libertarem das atrações do interesse.

4. O Cristianismo, Lar Necessário da Animação da Modernidade

Essa interpretação do declínio da modernidade, que fornece a chave também para compreender Auschwitz, dá acesso a uma possibilidade de resgate. Já que o mundo moderno

¹⁷ Idem. *Libertatis Conscientia*, n°7.

¹⁸ Leo STRAUSS. *Droit naturel et histoire*.

sofre por ter-se exilado da lei de Deus, basta recolocá-lo sob seu regime de influência. Lembrávamos acima o lugar de *A não-divina comédia* (*La non-divine comédie*) de Krasinski na paisagem imaginária de Wojtyła: é justamente esse mesmo combate que é preciso travar, aquele da civilização cristã contra as forças do ateísmo. João Paulo II o diz assim no Simpósio dos Bispos de Europa em 1982: “as soluções devem ser buscadas no interior da Igreja e do cristianismo, ou seja, na verdade e na graça do Cristo, Redentor do homem, centro do cosmos e da história”.¹⁹ Teremos o cuidado de notar, no entanto, que esse designio de tudo restaurar no Cristo não conta de modo algum com a nostalgia dos tempos medievais: o que a Igreja reivindica é uma influência, não um poder de comando.

5. O Repúdio da “Cristandade Sacral”

A expressão é emprestada a Jacques Maritain em *Humanismo integral* (*Humanisme integral*) de 1936, escrito no contexto do debate aberto pela encíclica de Pio XI – *Quas primas* (1925) – sobre a teologia da “realeza social do Cristo”. Ela remete ao modelo gregoriano, provindo da Idade Média: em seu esquema, o poder político, simples departamento da Igreja, tem a missão de homogeneizar a sociedade ao redor da verdadeira fé. Nenhuma autonomia, nenhuma lateralidade: as opiniões devem, pela coerção se for preciso, regressar ao caminho que o magistério indica. Lembramo-nos de que a filosofia de Meudon havia recusado esse sistema de interpretação da Igreja e do Estado, o qual ele recordava habitualmente encontrar seu prolongamento contemporâneo na figura do “Estado Católico”.²⁰ Dois pontos lhe pareciam dever fundar essa rejeição: sua inaplicabilidade prática numa época de pluralidade de convicções e sua ilegitimidade ética.

¹⁹ JEAN-PAUL II. *La Documentation catholique*. p. 567-568.

²⁰ Sobre essa teoria neo-bellarminiana da relação Igreja/Estado, veja nosso estudo In: WEIL Patrick (dir.), *Les politiques de la laïcité au XXe siècle*.

João Paulo II rivaliza, aqui também, com Maritain. Ele explica, como em sua alocução de 1988 ao Parlamento Europeu, que não se trata, como o faz a corrente integrista, de “sonhar com um retorno à época da Idade Média, quando a sociedade eclesial absorvia a totalidade da sociedade civil”.²¹ Várias vezes, ele demonstra “arrependimento” pelas discriminações perpetradas, ou às vezes pelas exações cometidas, na perspectiva de manter a unidade da fé. Esse discurso não é produto apenas de uma reflexão sociológica sobre a pluralização das sociedades contemporâneas e sobre a desordem que resultaria de uma política de unificação forçada das condutas. Ele é resultante também de uma reflexão filosófica. Esta se assenta, por um lado, sobre a noção de liberdade. Dela, na Igreja, muito longamente se desdenhou, por se preferir a verdade, tal como é proclamada pela hierarquia. Karol Wojtyła pretende reavaliá-la: “a verdadeira verdade, diz ele, é que sejamos capazes de escolher o bem sem constrangimentos”.²² Essa posição se repete bem cedo em sua obra. Sua tese sobre Scheler já a enunciava, e, mais tarde, suas intervenções no Concílio quando da discussão de *Dignitatis humanae*, ou em sua obra de 1969, *Personne et acte*. Adivinha-se a razão, que se encontra igualmente no autor de *Humanismo integral*: longe de ser uma “cera mole”, como sugerem os teóricos da teocracia, o homem se reúne por inteiro ao redor da consciência subjetiva que lhe foi dada; privado de sua autonomia de ação, ele se encontraria negado em sua constituição ontológica. É Deus, aliás, sob a figura do Pai quando cria o homem, sob a do Filho quando o salva, quem o proclama. Vemos a partir daí por que é preciso se desviar do regime da “cristandade sacral”: discriminando os seres, castigando-os às vezes por suas adesões, ele os proíbe de exercer, em matéria de fé, sua liberdade de escolha, onde se aloja, contudo, uma parte essencial de sua dignidade. Não concluiremos certamente que João Paulo II concorde com

²¹ JOÃO PAULO II. *La Documentation catholique*. p. 1045.

²² *Ibid.*, p. 656.

os postulados do pensamento moderno. Sugerimo-lo acima: a consciência, nele, não é autoconstitutiva. Ela acena em direção a uma objetividade prévia – a “verdade” de Deus que a Igreja proclama – que ela deve alcançar, mesmo que no ritmo e segundo os itinerários que ela escolhe para si.

O pensamento wojtyliano se detém, por outro lado, sobre a noção de política. Os regimes de “cristandade sacral” sempre tiveram interesses comuns com os modos autoritários de organização do poder: eles excluíaam o povo da gestão da sociedade, julgando-o incapaz de eleger sozinho o caminho do bem, para confiar a responsabilidade sobre ele a uma elite do saber – esta é a grande temática, no Antigo Regime, do rei platônico –, ela própria submetida à tutela dos clérigos. Nada disso no pensamento do papa polonês: “os povos”, lembrava ele constantemente, “devem ter a possibilidade de decidir sobre o bem comum”. Essa defesa da participação popular, da “abertura à comunidade dos atos e das palavras políticas”, é acompanhada de uma adesão às tecnologias liberais (cujo princípio de inspiração se encontra, como foi dito, no próprio Evangelho). Tecnologias de instituição do poder: Wojtyla não deixa de afirmar a importância do direito de sufrágio e do direito de formar livremente, para dar corpo à expressão política dos eleitores, associações e partidos. Tecnologias de limitação do poder: a autoridade deve ser fixada pela Constituição, compreendendo uma declaração dos direitos do homem (incluindo as liberdades de opinião, de culto, de propriedade...) e mecanismos de separação dos órgãos. Dentro dessa perspectiva, não seria questão certamente de autorizar o Estado, como outrora, a discriminar os seres em função de seus pertencimentos confessionais. A liberdade religiosa, concebida como liberdade de praticar sua fé, também como a de não ter fé, deve ser respeitada sob todos os aspectos. Se por qualquer remanência do passado, tal instituição confessional devesse se beneficiar ainda de um “estatuto especial”, isso não poderia acontecer em detrimento da liberdade das outras confissões, nem de seus membros.

Tampouco nesse terreno situaríamos João Paulo II do lado da filosofia moderna. De seu ponto de vista, com efeito, lembremo-nos, a lei não saberia se definir como produto da vontade popular simplesmente. Ela não responde a seu conceito senão quando admite ordenar-se pelas regras do direito divino-natural. Nesse sentido, caso fosse aprovado pela unanimidade do corpo social um texto que autorizasse o aborto ou que submetesse o trabalho dos homens exclusivamente ao desejo do empregador, não poderia se revestir de nenhuma legitimidade.

6. A Edificação de uma “Cristandade Profana”

A rejeição da ideia de “cristandade sacral” não leva Karol Wojtyła a querer fechar o religioso dentro de sua função cultural somente. A Igr ja deve poder intervir, certamente sem privilégios doravante, usando apenas as liberdades do direito comum,²³ na vida pública. No princípio dessa vontade de intervenção se encontram dois tipos de razão. Uma razão teológica: o cristianismo não pode se definir senão como uma fé de engajamento. Uma razão sociológica: a sociedade não pode se privar de sua influência civilizadora. Esse discurso, que os pontífices precedentes também sustentavam, toma, na primeira encíclica de João Paulo II, *Redemptor hominis* (1979), a forma de um quiasma: “o homem, afirma o papa, é a rota da Igreja; a Igreja é a rota do homem”.

“Homem, rota da Igreja”? Conhecemos, de Maquiavel a Rousseau, a crítica endereçada ao cristianismo por toda uma parte do pensamento moderno: dedicado ao anúncio da salvação eterna, ele comete o erro de desviar a atenção dos homens dos riscos do século: aqui pelo corpo, seus partidários estão alhures já pelo espírito, “no mundo, mas já fora do mundo”. Em *A condição do homem moderno* (*La condition de l'homme*

²³ Do ponto de vista da relação Igreja/Estado, numerosas fórmulas jurídicas são possíveis, indo da separação francesa até o regime alemão de parceria, importante para a instituição romana, sendo que ela possa desenvolver sua ação junto aos atores da sociedade. Sobre esse ponto, veja nossos desenvolvimentos em *La pensée de Jean-Paul II, op. cit.*

moderne), a própria Hannah Arendt, cuja filosofia política se inspira no ethos participativo das repúblicas antigas, denuncia igualmente esse déficit cívico: “o cristianismo, escreve ela, recusa-se a assumir o peso da vida pública com seu quinhão de orgulho e de ambição. Ele guarda a linguagem da ‘câmara nupcial’, não a da praça pública”.²⁴ O papa afirma exatamente o inverso. A particularidade da instituição católica não é certamente a de fugir à condição concreta da humanidade, mas a de trabalhar por sua melhoria. Esse desígnio procede, aliás, da dupla missão que o Cristo lhe deu. A Igreja recebeu de início uma missão soteriológica: ela combaterá o pecado e conduzirá os homens à salvação. Eis aí um primeiro motivo de intervenção: já que a autoridade apostólica deve responder perante Deus pelos atentados humanos à sua lei, já que o poder político pode, voluntariamente ou não, contribuir de forma infeliz, pelas normas que edita, para a expansão do mal, é necessário que a instituição romana proponha à sociedade princípios de aperfeiçoamento que lhe permita subsistir na conformidade do bem. A mesma sentença reaparece nas margens da maioria dos textos “temporais” de João Paulo II: “a Igreja deve intervir toda vez que a salvação dos homens estiver em causa”.²⁵ Mas uma missão libertadora também lhe foi entregue. Aparentemente, o Cristo jamais considerou, como o queria a descendência espiritual de Joachim de Fiore, construir a partir deste mundo um universo de perfeição. Ele pelo menos chamou constantemente aqueles que marchavam atrás dele a preparar, neste mundo, alguma aproximação do Reino de Deus. Nas vicissitudes da história, a Igreja não perdeu essa mensagem: ela não cessou, por intermédio dos atos e dos discursos de seus membros, de seus *sanior pars* em todo caso, de se fazer defensora da causa do homem. Não objetaríamos, à maneira de Arendt, que esse engajamento se referiu, por meio do exercício da caridade, somente ao funcionamento das relações privadas. Jesus não é César, com

²⁴ Hannah ARENDT. *La condition de l'homme moderne*, p. 367 s.

²⁵ JOÃO PAULO II. *Les encycliques de Jean-Paul II*, op. cit.

certeza, nem a Igreja o Estado, lembra o papa: resta que essa dualidade nunca impediu os *christifidelis* de estarem presentes na ordem política mesmo, para fazer prevalecer aí o modelo de arranjo da sociedade – hoje contido na “doutrina social da Igreja” – ligado à sua fé.

Essa palavra da Igreja é necessária ao bem viver? Desde os séculos XVII e XVIII, a teoria política viu frequentemente no cristianismo o outro da civilização. D’Holbach em sua época, Marx um século mais tarde, Nietzsche, da mesma forma, não cessaram, cada um à sua maneira, de perceber seu discurso como um fator de alienação. O papa lembra, muito ao contrário, que ele é para o homem a própria via da emancipação, sendo esse o significado, aliás, da fórmula enunciada acima: “a Igreja é a rota do homem”. Sua lista de argumentos repousa sobre a crença na articulação necessária entre a moral e a religião. O que é uma vida bem sucedida? É aquela que permite ao sujeito se adequar, tanto quanto possível, à essência da qual Deus lhe dotou. O respeito por cada um de sua natureza substancial não é, pois, de modo algum um entrave ao seu desenvolvimento, mas o meio de facilitá-lo. Já vimos que a concepção wojtyliana da democracia se inscrevia nesse esquema perfeccionista. A democracia não pode ser analisada como um “lugar vazio”, aberto à indeterminação da deliberação coletiva; ainda que fundada sobre a participação do povo, ela é uma “realidade de essência moral”, aproximando-se da produção de uma legislação conforme à ordem natural das coisas. Ora, João Paulo II não crê que essa ordem possa encontrar na razão humana seu princípio suficiente de funcionamento: sem o verbo do Cristo para indicar o caminho, sem a interpretação autêntica que a Igreja lhe confere, o mundo teria logo, por causa do pecado, caído, com todos os dramas que o acompanham, na lógica de um humanismo autocentrado. Inscrito no horizonte da “nova evangelização”, o discurso de Puebla, bem no início do pontificado, resumiu claramente essa linha: “porque a Igreja possui a verdade sobre o Cristo e sobre o homem”, ela é o

próprio fundamento de uma existência justa e feliz. Reencontramos daí a “dualidade hierárquica”, aquela da *auctoritas* e da *potestas* herdada de Gélase, da qual falava outrora Louis Dumont.²⁶ Ao mesmo tempo em que satisfazia às tecnologias e a certos princípios axiológicos do liberalismo (a liberdade pública de crença em primeiro plano), Karol Wojtyła não entende que se possa, como fazem os regimes modernos, dissociar as duas esferas: a Igreja católica tem vocação ainda para “informar” a ordem normativa do Estado.

Rocco Buttiglione relembra de bom grado que o pensamento do pontífice polonês constituiu uma tentativa filosófica com o objetivo de superar a oposição, frequentemente afirmada, entre cristianismo e modernidade.²⁷ É este o ponto de vista que se terá desenvolvido aqui. João Paulo II com certeza não é, como se diz às vezes nos meios da esquerda cristã, o profeta de uma restauração tradicionalista: ele acolhe sem hesitar as inovações do Vaticano II, aquelas que tocam em particular à ideia de liberdade religiosa. Nada, no entanto, de “antropólatra” em seu pensamento, ao contrário do que afirmam os êmulos do Monsenhor Lefebvre: sua abordagem da consciência e da democracia tem lugar no interior de uma filosofia tomista do ser, que permanece, em seu fundo, inalterada. A via que abre o papa polonês é, aparentemente, a de um “intransigentismo adaptado” que aceita os rearranjos práticos da modernidade sem batizar por isso o agnosticismo político que tenta, desde as Luzes, dar-lhes sentido.

Referências

ARENDDT, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, Agora, 1987.

BUTTIGLIONE, Rocco. *La pensée de Karol Wojtyła*. Paris: Fayard, 1984.

²⁶ Louis DUMONT. *Essais sur l'individualisme*.

²⁷ Rocco BUTTIGLIONE. *La pensée de Karol Wojtyła*.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1986.

FURET, François. *Le passé d'une illusion, Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.

HEGEL, Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1983.

JEAN-PAUL II. Allocution au Ve Symposium des évêques d'Europe, 25 de maio de 1982. In: *La Documentation catholique*, 1982.

_____. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, n°5. Paris, Le Centurion, 1986.

_____. "Homélie à la messe du Bourget", 1º de junho de 1980, *La Documentation Catholique*, 1980.

_____. *Evangelium vitae*, n°71-75 (1995). In:

RATZINGER, Joseph. *Les encycliques de Jean-Paul II*. Paris, Téqui, 2003.

_____. *Centesimus annus*, n°14 (1991) . In: RATZINGER, Joseph. *Les encycliques de Jean-Paul II*. Paris, Téqui, 2003.

_____. *Sollicitudo rei socialis*, n°3 (1987) . In: RATZINGER, Joseph. *Les encycliques de Jean-Paul II*. Paris, Téqui, 2003.

_____. "Allocution au Président de la République du Brésil", 30 de junho de 1980, *La Documentation catholique*, 1980.

_____. "Allocution au Parlement de Strasbourg", 11 de outubro de 1988, *La Documentation catholique*, 1988.

_____. "Allocution à l'Assemblée générale de l'Unesco", 2 de junho de 1980, *La Documentation catholique*, 1980.

_____. *Donum vitae*. Paris, Le Cerf, 1987.

LOVELOCK, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press, 2000.

MELZER, Albert. *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme*. Essai sur le système de pensée de Rousseau. Paris, Belin, 1998.

PORTIER, Philippe. *La pensée de Jean-Paul II, La critique du monde moderne*. Vol. 1. Paris: Editions de l'Atelier, 2006.

RATZINGER, Joseph. *Les encycliques de Jean-Paul II*. Paris: Téqui, 2003.

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Paris: Plon, 1953.

WEIL, Patrick (dir.). *Les politiques de la laïcité au XXe siècle*. Paris: PUF, 2006.