

Fé, sentimento e violência

RESUMO

Neste artigo, busca-se explicitar os conceitos de Fé, Sentimento e Violência a partir da atitude-categoria de Deus da *Logique de la Philosophie* de Eric Weil, considerada principalmente a partir da interpretação do teólogo jesuíta Henri Bouillard. Para se evitar a violência, defendemos aqui a necessidade de uma aliança estratégica entre a teologia e a filosofia.

Palavras-Chaves: Filosofia; Teologia; Fé; Violência; Autonomia.

ABSTRACT

This article seeks to explain the concepts of Faith, Feeling and Violence from the attitude-category of God's *Logique de la Philosophie* by Eric Weil, considered mainly from the interpretation of the Jesuit theologian Henri Bouillard. To avoid violence, we defend the need for a strategic alliance between theology and philosophy.

Keywords: Philosophy; Theology; Faith; Violence; Autonomy.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da Universidade Federal do Ceará. E-mail: evanildoc@uol.com.br

Introdução

Nesta homenagem ao professor Paul Gilbert, investigaremos os conceitos de Fé, Sentimento e Violência, considerados inicialmente a partir da atitude-categoria Deus da *Lógica da Filosofia* de Eric Weil (WEIL, 2012, p. 249-286) e da interpretação da mesma feita pelo teólogo jesuíta Henri Bouillard (1989, p. 233-354)¹. Antes da atitude-categoria Deus, a *Lógica da Filosofia* apresenta a atitude-categoria Eu (*Moi*), representante do pensamento estoico e epicurista (WEIL, 2012, p. 225-248). É o que veremos em seguida.

A atitude da fé na *Lógica da Filosofia* de Eric Weil

A categoria do Eu é caracterizada por uma revolta do sentimento (*páthos*) do indivíduo em relação à formalidade do discurso socrático e à *Theoria* metafísica platônico-aristotélica. A discussão socrática e a metafísica platônico-aristotélica trataram de tudo, menos do *páthos* do indivíduo. É verdade que elas prometeram o contentamento para o indivíduo: a categoria da Discussão no Bem fundado no acordo formal dos cidadãos, e a Metafísica na construção de um Estado perfeito segundo o Uno-Bem, porém, ambas exigiam, como condição primeira, o sacrifício do indivíduo.

Mas quem garante que o contentamento realmente será alcançado? Na prática, o indivíduo deve dar tudo de si, isto é, negar todo o seu *páthos* e esperar que a Razão (*theoria*) realize o contentamento na *pólis* ou na contemplação do Uno-Bem. Mas por que o indivíduo deve acreditar nessa promessa, se a própria Razão não acredita nele?

O indivíduo precisa de um discurso direcionado para si mesmo, não para o mundo. Isso não significa que o homem aderiu ao subjetivismo. Ao contrário, o contentamento deve ser para todos os homens. É preciso procurar uma ciência capaz de conduzir todos os indivíduos à felicidade. Nesse aspecto, a atitude-categoria Eu não despreza o saber nem o pensar. A diferença é que a Razão está, agora, a serviço dos indivíduos; não se deve mais exigir do indivíduo o sacrifício do seu *páthos*, mas simplesmente ajudá-lo a ser feliz. O pensar ou a razão devem buscar não mais negar, mas integrar-se ao *páthos* do indivíduo.

¹ Sobre a influência da filosofia de Eric Weil na teologia de Henri Bouillard, ver M. Castro (2012, p. 115-210) e E. Costeski (2012, p. 295-304). Desde os anos 1950, a filosofia weiliana encontrou respaldo em vários filósofos e teólogos jesuítas franceses. O hegeliano Joseph Gauvin, professor de toda uma geração de jesuítas, foi o primeiro a introduzir Weil em suas aulas (GAUVIN, 1987). Não demorou muito para que filósofos e teólogos como Labarrière (1983), François Marty (1984), Bouillard (1989) e Marcel Régnier (1984), dentre outros, passassem a se dedicar à filosofia weiliana. Ademais, Weil era constantemente convidado para ministrar conferências e participar de debates filosóficos na faculdade jesuíta de Chantilly. Entre os professores da Universidade Gregoriana de Roma, Simon Decloux foi um dos primeiros a escrever e orientar trabalhos sobre Weil (DECLOUX, 1964; PERINE, 1989, p. 5). Vale lembrar aqui também de Xavier Tilliette, que registrou um belo testemunho sobre a obra e a vida de Weil (1980). Ora, é provável que toda essa atmosfera weiliana tenha influenciado Paul Gilbert, entretanto, foi, sobretudo, o interesse pelo tema da violência que o levou a se aproximar da filosofia weiliana, conforme se vê pelas aulas ministradas na Universidade Gregoriana e pelos seus artigos dedicados a Weil (2002; 2005; 2008).

Dessa forma, a categoria Eu é a primeira a expressar o sentimento do homem em sua totalidade. Porém, o sentimento ainda não tem aqui um valor em si. Ele é apenas uma paixão passageira que precisa ser dominada pela Razão. Infelizmente, ao se procurar dominar o *páthos* do Eu, acaba-se destruindo também o próprio Eu. Na realidade, o Eu (*Moi*) só existe, como tal, entre o sentimento e a razão, por isso, ele não consegue, por si mesmo, articular essa unidade.

Ora, esse problema simplesmente não existe para o homem crente. Este decide deixar Deus salvá-lo, passando, assim, a confiar não mais no seu Eu, mas em Deus. O homem precisa de um Eu transcendente para, assim, poder se determinar positivamente como eu humano, sem, todavia, negar o seu sentimento. Isso só é possível através da fé: “A linguagem da fé é, assim, a linguagem do sentimento”, conquanto o homem de fé “se sente em Deus.” (WEIL, 2012, p. 260). É a fé que possibilita ao homem *sentir* a sua própria natureza. Para o homem crente, a própria razão deve ser compreendida no sentimento da fé, pois “Deus olha o coração, não a razão.” (WEIL, 2012, p. 260).

Percebe-se, com isso, que o discurso filosófico não pode apreender o mistério da fé, do mesmo modo que não pode exaurir o sentimento do indivíduo. “O sentimento não fala, ele se expressa.” (WEIL, 2012, p. 270), afirma Weil. Existe aqui uma relação íntima entre compreensão e sentimento: “Compreender é uma atividade racional apenas para o teórico da filosofia.” (WEIL, 2012, nota 04, p. 268). De fato, no seu uso comum, a palavra compreensão é oposta ao intelectualismo, sendo particularmente atribuída ao coração, ao sentimento. É verdade que essa concepção opõe de forma simplista sentimento e razão, porém é suficiente para revelar a força irreduzível do sentimento à filosofia. Por isso, a filosofia deve respeitar sempre a “distância” existente entre a sua compreensão racional e a compreensão dada pelo sentimento da fé, visto que “razão e fé não se interpenetram.” (WEIL, 2012, p. 285).

Não obstante, é um fato que, para o pensamento humano, razão e fé sempre estiveram ligadas. Percebe-se isso na história da teologia racional. Para Weil, a teologia racional é uma mistura de sentimento e razão. Como explica Bouillard: ela é constituída por uma interpretação do sentimento religioso, da atitude pura da fé ou da categoria pura de Deus, por meio da Razão objetiva (BOUILLARD, 1989, p. 326). Desse modo, por ser uma mistura de razão e fé, a teologia racional ou natural não contém nem a pureza da fé nem a racionalidade pura da razão.

Contudo, a *Lógica da Filosofia* não quer desenvolver uma teologia natural ou racional², da mesma forma que não quer ser uma lógica ontológica. A fé que inte-

² É interessante salientar que não encontramos nos escritos de Paul Gilbert uma explanação explícita da teologia natural ou filosófica. No livro dedicado à teologia medieval, Gilbert diz: “Na medida em que nossa *Introdução* não é uma “teologia natural” que mostre como a razão é, por direito, capaz de conhecer a Deus, permaneceremos no nível rigoroso da análise histórica” (1999, p. 12). O mesmo pode ser dito dos textos sistemáticos: não há ali um tratado filosófico sobre Deus. Aliás, o próprio Gilbert confirma essa posição em sua *Rétrospective*: “Eu não afronto comumente esse problema [da mística cristã]; deixo habitualmente as questões de teologia filosófica fora de minhas perspectivas” (2011, p. 155-172). Essa “ausência” de uma teologia natural ou filosófica nos textos centrais de Gilbert é, para nós, muito significativa: faz com que a sua metafísica permaneça sempre refratária a um princípio primeiro dogmático. Em um texto apresentado

ressa a Weil não é a fé de uma religião positiva. Ele quer captar a fé em sua pureza, longe de todo dogmatismo e de todo racionalismo teológico. O cristianismo, por exemplo, não pode ser pensado sem a teologia, isto é, sem a linguagem filosófica grega. Por isso, observa Bouillard, na atitude-categoria Deus, Weil se refere mais ao Antigo Testamento, onde é mais fácil apreender a fé em sua essência, entendida como sentimento religioso; sentimento que constitui o fundo do judaísmo e do islamismo e que, em sua vertente mística, teve também uma função muito importante no cristianismo (BOUILLARD, 1989, p. 239).

Na verdade, é preciso dizer que a fé bíblica não é, ainda, para Weil, a expressão pura da fé. Esta é encontrada, principalmente, na tradição platônica e, em particular, no platonismo cristão (BOUILLARD, 1989, p. 247). Segundo Weil, a importância de Platão na civilização ocidental deve-se ao fato de este ser considerado, justamente, como “o filósofo do sentimento. O amor está no centro do seu sistema”, por isso, pode-se dizer que “o sentimento e só ele é o alicerce da filosofia”. (WEIL, 2012, nota 4, p. 269). Obviamente, este sentimento fundamental não pode ser explicado pelo discurso filosófico, mas apenas *expressido* pela poesia, pelos mitos e pela fé. Assim, lembra Weil, o que caracteriza a filosofia de Platão é, sobretudo, a “sua atitude de homem crente” e, mais precisamente, o fato de o sentimento da fé permanecer indeterminado para o próprio discurso filosófico (WEIL, 2012, p. 269).

O que interessa a Weil não é, portanto, o conteúdo teológico e racional da fé, mas mostrar “que a atitude da fé é sentimento e que sua linguagem é justamente a linguagem do sentimento” (BOUILLARD, 1989, p. 245), linguagem essa compreendida na *Lógica* como essencialmente poética e mitológica. Isso não significa que a fé se confunde com um mero sentimentalismo e que, por isso, deve ser desprezada pelo filósofo. Na linguagem do lógico da filosofia, dizer que a fé é sentimento significa dizer que é algo imediatamente vivido.

Desse modo, é evidente que o discurso sobre Deus da *Lógica da filosofia* não pode produzir nem uma teologia natural nem uma teologia dogmática, visto que o ato de fé não é em princípio universalizável: “a fé não é universalizável porque depende, segundo os próprios princípios do cristianismo, de um ato livre da graça” (WEIL, 1991, p. 77; BOUILLARD, 1989, p. 308). Isso mostra que Weil não está preocupado com o dogma objetivo e universal da fé (*fides quae*). Ele só se importa com a *fides qua*, isto é, com a fé imediata e subjetiva do crente.

Considerações sobre a *Fides qua* e a *Fides quae*

É verdade que o crente não está totalmente de acordo com essa posição. Para ele, a fé não é um puro sentimento subjetivo; ela implica também uma adesão

em 2003, no encontro do grupo de reflexão filosófica dos Jesuítas latino-americanos, Paul Gilbert traça alguns pontos sobre a teologia natural, que ele prefere chamar de teologia filosófica. Ao que parece, ele compartilha a posição de Greisch e de tantos outros, inclusive Bouillard, que consideram a teologia filosófica historicamente ultrapassada pela filosofia da religião. Todavia, alerta para a necessidade de se determinar melhor o estatuto filosófico da Filosofia da Religião, ao mesmo tempo em que considera essencial a mesma não perder de vista o “fenômeno espiritual que sustenta o fenômeno religioso”.

aos artigos da fé, aos dogmas e ao discurso teológico. Contudo, a fé pura, tal como é apresentada por Weil, não possui nenhum discurso positivo. Para se tornar concreta, ela precisa da ajuda das retomadas de outros discursos, como, por exemplo, da categoria Certeza. É o que acontece com o Deus bíblico: quando Deus passa a ser entendido objetivamente através da linguagem bíblica, o sentimento da fé deixa de ser puro e se transforma em religião (BOUILLARD, 1989, p. 325). Mas a fé pura recusa essa falsificação, essa hipostatização em um Ser separado, em uma pessoa transcendente, em um conteúdo exterior. É verdade que a fé tem sempre a liberdade de aderir a um discurso ou a um Ser exterior, porém, ela não pode fazer isso sem falsificar a sua essência originária.

Como nota o teólogo Rosino Gibellini, a *fides qua creditur* foi definida pela tradição como uma adesão intelectual e/ou como um ato de decisão existencial (1992, p. 338). Mas será que é possível uma fé pura, uma *fides qua* sem uma *fides quae*? Essa possibilidade é negada pela tradição eclesial e pela maior parte dos teólogos católicos e protestantes. A primeira explanação da *fides qua* e da *fides quae* foi feita por Agostinho, em seu *De Trinitate* 13, 2, 5: A fé é comum a todos os homens, mas não no sentido de uma mesma forma, igual para todos. É correto, portanto, dizer que a fé tem uma mesma doutrina; entretanto, uma coisa é o objeto da fé (*aliud sunt ea quae creduntur*) e outra a fé com a qual se crê (*aliud fides qua creduntur*) (AGOSTINHO, 2008, p. 399-400). Por sua vez, S. Tomás, em sua *Suma Teológica*, entende a *fides quae* como o objeto material —a fé da Igreja— e a *fides qua* como o objeto formal — a própria fé individual pela qual se crê em Deus (II, II, q.2 a2; PIÉ-NINOT, 2009, p. 189)³.

Ora, apesar de individual, a fé supõe sempre o objeto da fé, por isso, segundo a tradição, não se pode separar a *fides qua* da *fides quae*. Rino Fisichella, no *Dizionario teologico enciclopédico*, deixa isso claro:

Fides qua indica o ato com o qual o crente, sob a ação da graça, confia no Deus que se revela e assume o conteúdo como verdadeiro. *Fides quae* indica o conteúdo da fé que é acolhido, as diversas verdades da fé que são acolhidas e cridas como uma só fé, em um só ato. Não há separação entre *fides qua* e *fides quae*; ambos os termos buscam especificar os diversos momentos de um único ato. Ao crer, cada um aceita um conteúdo

³ Na verdade, S. Tomás acrescenta outro aspecto da fé, em sua *Suma Teológica*: o *credere in Deum*, determinado unicamente pela vontade e, talvez, justamente por isso, marginalizado pela teologia intelectual medieval e pelo iluminismo moderno (PIÉ-NINOT, 2009, p. 189-190). O *credere in Deum* expressaria um tipo de fé itinerante (*fides ut via*), escatológica, um compromisso pessoal e eclesial com o próprio Cristo por meio do amor e da caridade. Na opinião de H. de Lubac, esta fé constituiria a própria plenitude da vida cristã (*apud* PIÉ-NINOT, 2009, p. 191), por isso, deveria completar tanto a *fides qua* (*Credere Deo*) quanto a *fides quae* (*credere Deum*). O *credere Deo* (*fides qua*) e o *credere Deum* (*fides quae*) falam da Revelação, mas de um ponto de vista puramente intelectual, portanto, não podem conduzir o homem à experiência salvífica. Acreditamos que o *credere in Deum* poderia de fato oferecer uma resposta satisfatória ao problema da fé, porém, devido ao seu caráter essencialmente místico e intrassistêmico, não se conhece ao certo o seu alcance filosófico e teológico. Por isso, a partir nosso ponto de vista, cremos ser conveniente manter a dualidade entre a *fides qua* e a *fides quae*, haja vista a natureza intelectual de ambas, necessária para a atividade filosófica e para o diálogo com as demais religiões e com o mundo secularizado, bem como com a política e com os diversos discursos morais e culturais. Sobre tudo isso, ver Pié-Ninot (2009, p. 188-194) e J. B. Libânio (2000, p. 152-156).

que o domina. A *fides qua*, portanto, não se abstrai da *fides quae*, mas desta é determinada. A *fides quae*, por sua vez, remete à *fides qua* como o ato fundamental mediante o qual o crente, em sua liberdade, aceita de confiar plenamente na revelação de Deus. (1993, p. 419).

Ao contrário da tradição católica, que tem em vista mais a *fides quae*, o protestantismo propende a destacar a *fides qua*. Mas, mesmo assim, a maioria dos teólogos protestantes tende a pensá-las juntas. Paul Tillich, por exemplo, que pensa a *fides qua creditur* como ato de decisão existencial, como preocupação última ou absoluta, entende que a mesma não pode existir sem a *fides quae creditur*: “Não existe fé sem um objeto verso ao qual ela se dirige. Existe sempre ‘qualquer coisa’ que é significado no ato de fé e não existe meio de se ter o conteúdo da fé, o objeto da fé, fora do ato de fé”. (TILLICH, 1968, p. 28). Já o teólogo católico Johann Baptist Metz critica toda tentativa de definir a *fides qua creditur* como um ato sem conteúdo,

como figura da decisão livre não-objetal (*ungegenständliche Entscheidung*) do homem. Onde a fé cristã é interpretada nesta formalidade ela pode ser, de fato, atual. Mas uma tal interpretação está, ao mesmo tempo, em perigo de ofuscar a força de crítica social da fé cristã que provém, exatamente, dos seus conteúdos e convicções. (METZ, 1981, p. 233).

Para ele, a fé deve ser definida primeiramente como memória da paixão e morte de Jesus Cristo. Por isso, ela é vinculada a conteúdos e pode ser chamada de “fé dogmática”, uma *fides quae creditur*. Para Metz, somente esta fé pode realizar a crítica político-social, a partir da tradição eclesial e das doutrinas bíblicas (METZ, 1981, p. 233-234).

O ato de fé em Henri Bouillard

O jesuíta Henri Bouillard, ao contrário, parece admitir, em seus últimos escritos, a possibilidade de uma *fides qua* sem a *fides quae*. No livro, *Lógica da Fé*, de 1964, Bouillard, influenciado diretamente por Weil, assinala que a fé é, realmente, uma atitude humana, um ato livre irredutível. Todavia, esse ato livre permanece ainda vinculado à razão (p. 17). Ademais, Bouillard era também um leitor atento do *Proslogion* de S. Anselmo, compreendido, mormente, a partir de Karl Barth (2006). Como nota o filósofo italiano Francesco Tomatis, enquanto no *Monologion* Anselmo busca as razões objetivas da fé, uma *fides quae creditur*, no *Proslogion*, ao contrário, o discurso da fé é claramente subjetivo, uma *qua creditur*, uma fé que procura a partir de si mesma o próprio intelecto, a sua própria compreensão (TOMATIS, 2003, p. 11-15).

De fato, para Barth, a fé no *Proslogion* é puramente teológica, sem nenhum contato com o discurso filosófico. Ele compreende a razão teológica ou a razão da fé como uma graça divina, por isso, em última instância, não é uma razão humana (XAVIER, 1995, p. 105-106). Em sua interpretação de Anselmo, Barth distingue três

tipos de *ratio*: uma faculdade humana de conhecimento (*ratio* noética), uma razão interior ao objeto da fé (*ratio* ôntica) e uma *ratio veritatis*, idêntica ao Verbo Divino. A *ratio* noética pressupõe a *ratio* ôntica, isto é, o conteúdo do Credo, que ela visa compreender. Contudo, ambas pressupõem a *ratio veritatis*, isto é, a graça do Verbo Divino, soberana sobre todo tipo de *ratio*. É nesse sentido que a reflexão de Barth sobre o *Proslogion* é puramente teológica. Compreende-se porque, então, na visão de Barth, Anselmo tem dificuldades em aceitar o ponto de vista do não-crente: ele fala ao não-crente como se ele fosse crente (BOUILLARD, 1957, tomo I, p. 146-147). É óbvio que Bouillard não compartilha inteiramente essa tese de Barth. Para ele, existe sim uma estrutura filosófica no *Proslogion* capaz de produzir um discurso objetivo sobre a experiência e o sentido da fé em Deus, válido para os crentes e os não-crentes (BOUILLARD, 1967, p. 123-128; 1971, p. 18-42). O mesmo pode ser dito da interpretação de Paul Gilbert: se a filosofia é entendida como

uma investigação desenvolvida apenas com a ajuda das forças da razão sem que também a revelação venha a dar-lhes soluções com argumentos extrínsecos, então a maior parte das obras de Anselmo são filosóficas, até ali onde ele fala da Encarnação. (1999, p. 81)⁴.

Entretanto, não se pode negar que o conhecimento do objeto da fé depende do ato da fé, isto é, da vivência da fé, consoante ao princípio *credo ut intelligam* (creio para compreender) de S. Anselmo. Nesse aspecto, entendemos que é possível uma *sola ratio* na *fides qua* separada da *fides quae*, ou seja, uma reflexão filosófica movida inteiramente pelo ato de fé individual, independentemente do objeto da fé. Teríamos aqui uma reflexão puramente formal, ainda que motivada por uma atitude de fé, entendida, no caso, como puro sentimento. Como compreender essa reflexão formal universal sem cair em um *flatus vocis*, “se o universal, que certamente não existe, não é nada”? (GILBERT, 1999, p. 93)⁵. É o que veremos agora.

⁴ Segundo Italo Sciuto, Paul Gilbert teria empregado em sua interpretação do *Monologion* o método kantiano da *Crítica da Razão Pura*, na medida em que não indaga sobre o objeto em si, mas sobre as possibilidades de conhecê-lo (*apud* VASCONCELLOS, 2005, p. 138). Para nós essa posição de Gilbert é muito interessante porque permite pensar Deus como Sentido, a partir da condição humana, independentemente de sua existência ontológica. Teríamos aqui uma *fides qua* interpretada apenas pela *sola ratio*, sem um conteúdo objetivo da fé? Não seria este o caso, uma vez que Gilbert afirma claramente a necessidade da *res* na dialética anselmiana (GILBERT, 1999, p. 88-94). Mas haveria essa possibilidade no pensamento maduro de Gilbert? É certo que ele espera o consolo do Ser. Todavia, não existe repouso para o filósofo, mormente para o metafísico não-substancialista. “Onde estaria de fato o ponto final da metafísica?”, pergunta Gilbert no final de sua *Rétrospective* (2011). Entendemos que a busca do princípio metafísico depende de uma *sola ratio* fundamentada em uma *fides qua* naturalizada, entendida, no caso, como uma fé puramente subjetiva, compassiva, aberta aos diferentes tipos de experiências humanas, capaz de reconhecer as diversas experiências de Sentido, sem dogmatizar nenhum conteúdo histórico. Ora, acreditamos que este tipo de fé indica perfeitamente o caminho filosófico percorrido pelo professor Gilbert. Trata-se de um pensar filosófico aberto ao diferente, ao outro, fundamentado essencialmente na amizade e no amor. Sobre a relação do ato de fé com a categoria do amor, ver o recente artigo de Paul Gilbert sobre o filósofo jesuíta Pierre Rousselot (2015, p. 689-708).

⁵ Continua Gilbert: “Se toda enunciação é, assim, feita do nada no que se refere a seu sentido, pode-se dizer qualquer coisa sobre o que se quiser. Esta conclusão é catastrófica para o bom senso, mas também para o enunciado da fé. É necessário, portanto, afirmar que o universal é, ainda que não subsista” (1999, p. 93-94).

O discurso sobre a fé em Bouillard sofrerá uma transformação essencial nos anos 1970, a partir dos estudos das obras de Weil. Dissemos acima que Weil pensa a fé fora de todo dogmatismo e toda confissão religiosa. Trata-se aqui de uma fé pura, transcendental, voltada ao próprio Sentido da ação humana. Para determinar essa realidade transcendental, é necessário pensar uma filosofia além da ciência objetiva e, inclusive, além da ação moral e política. A ciência é incapaz de determinar o valor do homem. Quem age politicamente deve perguntar sobre o sentido da ação, por isso, deve pensar além da ação. O homem age para não precisar mais agir, portanto, “a filosofia deve conduzir o homem além da ação moral e da ação política”. (BOUILLARD, 1989, p.322). A satisfação encontra-se na *theoria*, no Sentido, não na ação, sempre condicionada e, portanto, limitada. Ora, Bouillard assume completamente essa posição de Weil no artigo “Transcendência e o Deus da fé”, de 1981.

Fé e violência

Em princípio, deve-se evitar fazer “ontologia sob o título de teologia” (WEIL, 2012, p. 137). Deus não é um ser separado. Tal como disse Feuerbach, ele é a própria essência do homem. A diferença é que, para Weil, Deus ou o infinito não é simplesmente uma ilusão onde o homem alienou sua essência. Weil conserva a ideia de infinito produzida pela fé, afirmando que o homem finito só se compreende a partir do infinito. (BOUILLARD, 1989, p. 255). Mas que infinito é esse? Seguramente esse infinito não se identifica imediatamente nem com o Deus da revelação cristã nem com o Deus dos filósofos. Deus deixa de ser aqui um ser pessoal, para se tornar um ser anônimo, uma ideia de liberdade e de Sentido, uma “flecha de sentido”, como afirma Ricoeur ou, ainda, como prefere Bouillard, “o eterno presente no tempo e na história.” (BOUILLARD, 1989, p. 309-310).

A eternidade da presença, diz Weil, “não é uma ideia inventada: ela está no fundo e no ponto de consumação de todo discurso humano.” (WEIL, 2012, p. 113). Esta é a maneira como ele compreende a transcendência do Ser metafísico-ontológico tradicional, esse sobresser indescritível, indizível, mas capaz de fundar toda descrição, todo discurso e todo ser (WEIL, 2012, p. 16). É dessa forma que o infinito pode se apresentar para o homem finito, através da atitude da fé. Trata-se aqui de um infinito formal, de uma Presença, de um Sentido, ainda ausente, porém desejado, como um fim a ser alcançado pelo discurso e pela ação moral e política.

A atitude da fé conduz justamente a esse Sentido, a essa Presença ausente e, ao mesmo tempo, presente em toda ação humana. Sabemos que a atitude da fé na *Lógica da Filosofia* se exprime de forma pura na categoria Deus. Porém, o Deus da *Lógica da Filosofia* não se identifica imediatamente com o Deus cristão. O nome Deus indica, sobretudo, uma experiência de Sentido, expressa por meio de um desejo de amor vivenciado pelas religiões monoteístas e que, enquanto sentimento, é do mesmo modo presente em todos os indivíduos, independentemente de sua experiência religiosa. Por isso, consoante Weil, pode-se perfeitamente falar

de Deus-sentido (CASTRO, 2012, p. 213).⁶ Bem entendido: esse Sentido não pode apregoar um conteúdo objetivo ao homem.

A partir desse ponto de vista weiliano, Bouillard, ao refletir sobre a fé e sua relação com a política, evita transformá-la igualmente em um conteúdo político. A fé pode inspirar a política, mas suas decisões dependem das ciências e das experiências políticas. A teologia não tem competência para elaborar um programa político. Certas teologias querem transformar o cristianismo “em uma expressão utópica do *ethos* de nossa sociedade.” (BOUILLARD, 1989, p. 197). Ele cita diretamente aqui, entre outras, as teologias da política, da revolução e da libertação. É verdade que Metz e Moltmann têm consciência desse perigo. Metz propõe, inclusive, uma “reserva escatológica da fé”, para, justamente, evitar o risco de redução da fé a uma ideologia política (GIBELLINI, 1992, p. 323)⁷. Não obstante isso, o teólogo jesuíta permanece reticente em relação a todo tipo de teologia político-social (CASTRO, 2012, p. 209-210).

Como dissemos acima, a fé pode e deve inspirar a política. Mas, para isso, ela não pode se transformar em uma *fides quae*, tal como quer Metz. A ação política e moral deve ser obra do homem individual, que deve agir como cidadão, não como partidário de uma religião. Se a sua fé se tornar uma *fides quae*, ele agirá a partir de uma doutrina bíblica ou de uma religião positiva e, por isso, a sua ação poderá se tornar violenta, sem capacidade de decidir livremente, segundo sua consciência individual. Teremos, nesse caso, uma institucionalização violenta da consciência, na medida em que um conteúdo objetivo se sobreporá necessariamente à liberdade pessoal do crente⁸. Existe aqui o perigo, presente na cristandade e latente nos discursos de religiosos conservadores e até de certos progressistas, de pretender agir em nome da fé no mundo, sem respeitar a autonomia da política e da moral.

A fé não depende de um discurso exterior. Kierkegaard percebeu isso claramente. Ele enfatizou “a *fides qua* em relação à *fides quae*” (GOUVÊA, 2006, p. 148). Para o filósofo dinamarquês, o que importa não é o objeto da crença, a *quae*, mas a maneira de se crer, isto é, o *como se crê*. É possível rezar de forma errada ao verdadeiro Deus e de forma correta a um ídolo. É certo que Kierkegaard se preocupa também com a objetividade da fé. Ele fala de Cristo e da autoridade da Bíblia, porém, deve-se sempre manter a incerteza objetiva da fé. Todo discurso sobre Deus deve partir da interioridade da fé, da vivência do *como* ou, simplesmente, da *fides qua* (BOUILLARD, 1961, p. 71; VERGOTE, 1982, II, p. 86).

⁶ Podemos interpretar todas as categorias-attitudes concretas da *Lógica da Filosofia* como retomadas (*Schema*) da categoria Sentido. Isso vale, especialmente, para a categoria Deus, haja vista a sua importância histórica para a reflexão filosófica moderna (COSTESKI, 2009, p. 101-105).

⁷ Na verdade, o termo “reserva escatológica” (*eschatologischer Vorbehalt*), central na teologia de Metz, tem sua origem na reflexão teológica de Erik Peterson, através de seu discípulo Ernst Käsemann, conforme observa R. Gibellini (1992, p. 323, nota 03) e B. Nichtweiss (2012, p. 98).

⁸ Sobre a questão da institucionalização da consciência em geral, ver, por exemplo, o editorial da Revista *Perspectiva Teológica*, n.44/124, p.2012, p. 345-352.

Entretanto, precisamos distinguir a fé, enquanto espontaneidade poética, comum a todos os indivíduos, e a fé oriunda das diversas experiências religiosas. Para a teologia cristã, a *fides qua* não existe sem a gratuidade do próprio Deus. Isso é reconhecido, aliás, pelo próprio Weil. Estamos cientes, portanto, que a *fides qua* é utilizada por nós de forma bastante heterodoxa. Ao aplicarmos a *fides qua* à atitude de fé weiliana, acabamos simplesmente por naturalizá-la. É por isso que Bouillard prefere chamar a fé cristã de “experiência teologal” (BOUILLARD, 1989, p. 347-348), para justamente distingui-la de uma fé puramente natural, comum a todos. Entretanto, mesmo nesse caso, não existe uma diferença essencial entre a fé natural e a fé religiosa: “Solidária da fé que é um ato livre, a experiência teologal cristã é uma experiência não universalizável, mas em princípio comunicável a todos”. (BOUILLARD, 1989, p. 348). A experiência teologal depende igualmente de um ato livre, da espontaneidade subjetiva do indivíduo, da linguagem poética e mitológica. Ora, isso acabará por determinar até mesmo a hermenêutica teológica: Deus Pai e Deus filho só podem ser compreendidos em termos míticos, e isso não deveria causar nenhum escândalo para os crentes. O discurso teológico só tende a ganhar se assumir a linguagem simbólica e abandonar de vez a ontologia e a linguagem representativa. Diz Bouillard: “Entender assim o título de Filho de Deus como uma metáfora indispensável parece-nos favorecer uma cristologia mais fiel à tradição que traduzi-la por “*Gottes Stellvertreter*” (Representante de Deus ou aquele que toma o lugar (*lieu-tenant*) de Deus)”. (BOUILLARD, 1989, p. 350).

É por isso que optamos pela *fides qua* para falar da atitude de fé weiliana. Como vimos acima, a atitude da fé da *Lógica da Filosofia*, devidamente compreendida, possibilita uma nova linguagem para a teologia cristã, não mais representativa, mas hermenêutica e simbólica. Desse modo, segundo a nossa compreensão, a separação entre *fides et ratio*, defendida pelo próprio Weil, aplica-se apenas à relação da razão com a *fides quae*, não com a *fides qua*. Todos os indivíduos têm, sem exceção, uma fé natural, uma *fides qua*, a qual, entendida como uma pura intenção ou como uma pura visada natural do sujeito, uma *fidelidade à fidelidade* (NANCY, 2005, p. 223), pode se tornar perfeitamente uma fé da razão, aberta a um Sentido formal infinito. De fato, como anota Jean-Luc Nancy, ao contrário do que diz a tradição teológica, é a *fides qua creditur* que compreende a *fides quae creditur*: “é o ato que atualiza o sentido” (2005, p. 222). Ademais, a própria decisão filosófica em favor de um discurso moral e coerente, em oposição à violência, depende de um ato livre, incompreensível, que pode muito bem ser compreendido como um ato de fé (COSTESKI, 2009, p. 200-203). O mesmo pode ser dito a respeito de outras atitudes humanas. O *belief* anglo-saxão exprime perfeitamente isso. Existe uma crença ou fé que precede e envolve todas as decisões teóricas (BOUILLARD, 1989, p. 344). Todos os indivíduos expressam um ato de fé, ao tomarem uma decisão importante na vida. Isso vale, outrossim, para as decisões científicas e políticas. Desse modo, a fé não é realmente religiosa em seu início; porém, ela pode perfeitamente se expressar em uma experiência religiosa, cristã ou não.

Considerações finais

Diante do secularismo e da violência da técnica moderna, Bouillard propõe um novo entendimento para a antiga aposta de Pascal: compreender, a partir do Sentido weiliano, entendido como *a eternidade da presença do tempo e da história* — por meio da fé e da experiência teologal —, o sentido concreto do poema da Bíblia: a presença de Deus que se revela em Jesus Cristo (BOUILLARD, 1989, p. 350; MOINGT, 2010, p. 203). Para o teólogo Joseph Moingt, essa posição de Bouillard é significativa porque renova o discurso entre fé e razão tanto sob um ponto de vista positivo quanto negativo. Positivo: a filosofia não pretende mais dizer a última palavra sobre o ser nem sobre o mundo, sobre a razão e sobre a liberdade; ela não descarta de antemão aquilo sobre qual a fé pensa nem nega *a priori* a existência de Deus. A teologia, livre da metafísica tradicional, sente-se mais à vontade para discursar sobre os problemas da existência humana e se põe em busca de uma nova racionalidade capaz de exprimir as diversas experiências de fé. Negativo: A filosofia não se inquieta mais com o problema de Deus nem se comove com as argumentações dos discursos religiosos. Deus é um enigma ao qual a razão não tem acesso. A teologia aceita o limite imposto pelo discurso filosófico e se contenta em explanar apenas simbolicamente as experiências religiosas (MOINGT, 2010, p. 203-204). Conclui Moingt:

De modo tanto positivo como negativo, parece que ambas as partes orientam-se na direção de uma troca desinteressada desde a qual a violência seria banida, segundo o desejo de Eric Weil, e a filosofia e a teologia se rivalizariam na busca prática do sentido para o bem comum da humanidade. (2010, p. 204).

Apesar da explanação bastante esclarecedora de Joseph Moingt, discordamos dos pontos negativos elencados acima e, principalmente, de sua conclusão. Não acreditamos que existe uma rivalidade entre a filosofia e a teologia. Ao contrário, pensamos que há, na verdade, uma aliança estratégica entre elas, visto que ambas têm um inimigo comum, a saber: a violência.

Para a teologia, a violência estaria na pura secularização; para a filosofia, no domínio insensato da técnica moderna; para ambas, na limitação da liberdade do indivíduo por um discurso dogmático exterior: a *fides quae* para a teologia e a ontologia dogmática para a filosofia. Essa aliança pressupõe o reconhecimento de suas diferenças e o respeito mútuo, inclusive no campo da política e da moral. Consoante Weil, esse é o espírito do “verdadeiro tomismo”, que nada mais é que

o reconhecimento mútuo da autonomia da fé e da razão, que elimina toda cosmologia extra-cósmica, toda objetivação, toda hipostatização disso que, se deve ser reconhecido, só pode ser como transcendente, mas transcendente no mundo e para os habitantes desse mundo. (LETTRE à HENRI BOUILLARD, in: CASTRO, 2012, p. 206).

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BARTH, K. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Eric Weil. In: _____. *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 233-316.
- _____. Transcendance et Dieu de la Foi. In: _____. *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 317-354.
- _____. *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964.
- _____. *Karl Barth*. Tomo I, II e III. Paris: Aubier, 1957.
- _____. *Connaissance de Dieu*. Paris: Aubier, 1967.
- _____. *Comprendre ce que l'on croit*. Paris: Aubier, 1971.
- CASTRO, M. *Litinéraire théologique d'Henri Bouillard*. Paris: Cerf, 2012.
- COSTESKI, E. *Atitude, violência e estado mundial democrático*. Sobre a Filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- _____. Incidências da Filosofia de Eric Weil na Teologia de Henri Bouillard. *Perspectiva Teológica*, ano 44, n.123, p. 295-304.
- DECLoux, S. La philosophie politique d'Eric Weil. *Nouvelle Revue Théologique*, v.86, 1964, p.157-175.
- FISICHELLA, R. Verbetē: Fides qua/Fides quae. In: _____. *Dizionario teologico enciclopédico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993. p. 419.
- GAUVIN, J. *Une logique de la philosophie*. Paris: Centre Sèvres, 1987.
- GIBELLINE, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- GILBERT, P. *Introdução à Teologia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. Kant, Weil et la violence de la raison. In: W. TEGA; G. FERRANDI; M. MALAGUTI; G. VOLPE (Orgs.). *La philosophie et la paix. ONGRÈS INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE, 28, Anais Università degli Studi di Bologna, 29 août - 2 septembre 2000*. Paris: Vrin, 2002. p. 561-567.
- _____. Philosophie et théologie. [2003]. Disponível em: <https://sites.google.com/site/equijelatref/encuentros-anales>. Acesso em: 25 set. 2013.
- _____. Éric Weil. La sagesse, raison dans la présence. In: Ph. CAPELLE (Ed.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Cerf, (Philosophie & Théologie), 2005, p. 237-251.
- _____. Ragione, violenza e filosofia en Éric Weil. In: V. VIGNA; P. BETTINESCHI (Orgs.). *Metafisica e violenza*. Milano: Vita & Pensiero, 2008. p. 179-201.
- _____. Rétrospective: Être, Pâtir, Agir. In: E. FALQUE, (Ed.). *La grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2011, p. 155-172.
- _____. Amour et dynamisme spirituel. *Gregorianum*, n. 96/4, 2015, p. 689-708.
- GOUVÊIA, R. Q. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- LABARRIÈRE, P-J. *Le discours de l'alterité. Une logique de l'expérience*. Paris: PUF, 1983.

- LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARTY, F. Le surgissement de la question du sens chez Kant et Éric Weil. In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 341-347.
- METZ, J-B. *A fé em História e Sociedade*. Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.
- NANCY, J-L. *La Déclousion* (Déconstruction du christianisme, 1). Paris: Galilée, 2005.
- NICHTWEISS, B. Vedere il nuovo attraverso la rottura: quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson. In: G. CARONELLO, *Erik Peterson*. La presenza teologica de um outsider. Cidade do Vaticano: Editrice Vaticana, 2012, p. 71-98.
- PERINE, M. *Filosofia e Violência*. São Paulo: Loyola, 1987.
- PIÉ-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- RÉGNIER, M. "Table Ronde". In: *Actualité d'Eric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 27-28.
- TILLICH, P. *Dynamique de la foi*. Tornai: Casterman, 1968.
- TILLIETTE, X. Recensione di *Studio in onore di Eric Weil*. In: *Archives de Philosophie*, XLIII, 1980, 3, p. 520-521.
- TOMAS DE AQUINO, S. *Suma Teológica* (II, II, q. 1-56), v. 5. São Paulo: Loyola, 2004.
- TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VASCONCELLOS, M. L. C. *Fides Ratio Auctoritatas*. O esforço dialético no "Monologion" de Anselmo de Aosta. As relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- VERGOTE, H.B. *Sens e répétition*. Essai sur l'ironia kierkeggardienne. Tome I e II. Paris: CERF/ORANTE, 1982.
- WEIL, E. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. Christianisme et politique. In: *Essais et conférences*, v. II, 1991, p. 45-79.
- XAVIER, M. L. A prova Anselmiana segundo Karl Barth. In: *Philosophica*. Lisboa: 1995, p. 103-121.