

# A ESPERANÇA, UTOPIA IMPOSSÍVEL?

DA INSATISFAÇÃO COMO VIA DO  
(QUE PODEMOS) CONHECER, E ESPERAR, E DEVIR

SEBASTIÃO J. FORMOSINHO  
J. OLIVEIRA BRANCO



IMPRESA DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

A insatisfação é como o impulso da ave que a lança pelos ares. Porém, para valer, há de gerar convicções e ser paradigma, motor, na sociedade. E na história. É isto que os autores interrogam. Na religião, na ciência, nas culturas. Com os seus conflitos desequilibradores e diálogos conciliadores. O que nos torna livres é a Verdade (Jo. 8, 32).

Quanto mais ameaçador o desequilíbrio, mais competente, tem de ser a insatisfação cultural e social. E mais apurada a *qualidade* das utopias. Se a história actual cultiva ou não a Utopia, não é indiferente. Quanto mais abrasiva a crise da esperança, mais aguda se torna a pergunta.

O livro prossegue a tetralogia anterior: 1. *O brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*; 2. *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*; 3. *O Deus que não temos. Uma história de grandes intuições e mal entendidos*; 4. *A Dinâmica da Espiral. Uma aproximação ao mistério de tudo*. Faltava esta temática. Em diálogo com leitores/as de cultura sustentável. E como homenagem a quantos acreditam na Esperança apesar dos contratemplos da vida. Os obstáculos e espinhos não são realmente *tudo*. Mais forte que todas as dificuldades, é a força da Esperança.



I N V E S T I G A Ç Ã O



EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

António Barros

IMAGEM DA CAPA

Photo by Suvan Chowdhury  
via <https://stocksnap.io/>

INFOGRAFIA

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

[www.artipol.net](http://www.artipol.net)

ISBN

978-989-26-1227-0

ISBN DIGITAL

978-989-26-1228-7

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1228-7>

DEPÓSITO LEGAL

421219/17

APOIOS



# A ESPERANÇA, UTOPIA IMPOSSÍVEL?

DA INSATISFAÇÃO COMO VIA DO  
(QUE PODEMOS) CONHECER, E ESPERAR, E DEVIR

SEBASTIÃO J. FORMOSINHO  
J. OLIVEIRA BRANCO

IMPrensa DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

<b>Prefácio. Estranho espinho o da insatisfação .....</b>	<b>15</b>
<b>Parte I • Um caminho de paradigmas .....</b>	<b>25</b>
Sebastião J. Formosinho	
<b>Prólogo. Uma gramática da crença.....</b>	<b>27</b>
<b>Cap.1. O conhecimento num regresso ao Romantismo .....</b>	<b>35</b>
O pensamento de Goethe e a ciência Newtoniana .....	37
Os desenhos anatómicos de Leonardo da Vinci.....	41
As “escolas de investigação” e o Romantismo.....	44
No trilho de uma filosofia integrativa.....	45
A estrutura do conhecimento tácito.....	48
A teoria do conhecimento tácito como uma reformulação civilizacional.....	50
Marcas culturais na Ciência .....	53
A vertente religiosa da teoria do conhecimento tácito .....	54
Atributos do conhecimento tácito.....	57
A teoria do conhecimento tácito não se enquadra no relativismo pós-moderno.....	59
<b>Cap. 2 A vocação de transcendência da humanidade .....</b>	<b>69</b>
O papel da comunidade científica e os seus valores .....	69
O significado da simetria na arte.....	73

A simetria e a arte religiosa.....	75
Os três “mundos” de Popper.....	77
O processo de criação .....	82
Perspectivas teológicas .....	84
As funções da linguagem humana .....	90
Níveis de consciência.....	95
O conhecimento tácito e a apreciação estética .....	103
<b>Cap. 3. A espiral para o conhecimento .....</b>	<b>109</b>
Centralidade do conhecimento tácito	
nas empresas de conhecimento .....	110
O conhecimento tácito como motor da inovação.....	114
O papel da linguagem figurada .....	119
O mito da criação .....	121
As parábolas de Jesus .....	127
Os discípulos de Jesus e S. Paulo .....	131
Os projectos do Evangelho e da Igreja.....	137
<b>Cap. 4. A objectividade no conhecimento religioso .....</b>	<b>147</b>
Choques culturais no nascimento do cristianismo .....	148
A conquista da objectividade.....	151
Parábola do bom samaritano .....	153
O encontro de Jesus com a samaritana junto ao poço de Jacob .....	155
Cura do servo do centurião .....	158
O judaísmo no mundo grego .....	159
Um primeiro caso de censura eclesiástica .....	162
O “recordar-se” no Evangelho de João.....	163
Os começos da perda de objectividade na Igreja .....	164
Língua e valores culturais .....	166
<b>Cap. 5. A emergência do “paradigma imperial” no Cristianismo ...</b>	<b>173</b>
Paradigmas religiosos e Análise de Componentes Principais.....	175



O paradigma judeo-cristão apocalíptico.....	180
Do paradigma apocalíptico ao paradigma helenístico .....	184
Viragem teológica, viragem cultural, viragem política .....	193
A entrada do poder imperial na Igreja .....	195
<b>Cap. 6. O paradigma helenístico e a emergência do paradigma católico-romano .....</b>	<b>203</b>
Da tolerância à perseguição da heresia .....	204
O judaísmo perseguido.....	206
Os debates cristológicos .....	210
O Império da Igreja Ortodoxa .....	211
Querelas das Imagens.....	214
Igreja e Estado no Império Bizantino: sinfonia ou sintonia? .....	217
Os primórdios do paradigma católico romano medieval .....	220
A soberania do bispo de Roma.....	223
<b>Cap. 7. O paradigma católico-romano.....</b>	<b>227</b>
Os fundamentos do paradigma católico romano .....	228
A marcha triunfal do Islão.....	230
A Igreja vê-se dotada de um Estado .....	234
Carlos Magno o imperador cristão do Ocidente .....	238
A busca do poder pela Igreja .....	241
A invisibilidade dos paradigmas .....	244
A reforma do papado.....	246
Politização e militarização da Igreja Católica.....	249
Clericalização: uma marca do paradigma medieval católico .....	252
A Inquisição.....	254
Movimentos de pobreza.....	255
<b>Cap. 8. A Contra-Reforma e a crise do paradigma católico-romano .....</b>	<b>261</b>
A síntese teológica de Tomás de Aquino e a universidade medieval.....	261
Luzes e sombras na Igreja da Idade Média.....	265

A piedade mariana.....	271
O cisma do Ocidente .....	277
O Renascimento e a Igreja católica.....	281
O concílio de Trento.....	284
A Guerra dos Trinta Anos e a Paz de Vestefália.....	288
As percepções sociais em mudança .....	290
A crise do paradigma católico romano .....	292
<b>Cap. 9. O Paradigma Protestante Reformador .....</b>	<b>299</b>
“Desadaptar a Igreja” .....	300
Lutero e a questão fundamental .....	302
O paradigma reformador protestante.....	307
Fraquezas da Reforma.....	311
O protestantismo de Calvino .....	314
As “Duas Espadas” .....	321
<b>Cap.10. O Anglicanismo: uma via entre dois paradigmas .....</b>	<b>329</b>
O anglicanismo associa dois paradigmas religiosos.....	331
Os desafios colocados pelo anglicanismo.....	334
A caminho da modernidade.....	337
Os fundamentalismos.....	340
Em busca de um holismo enriquecido.....	343
<b>Cap.11. O paradigma da modernidade .....</b>	<b>353</b>
O equilíbrio político dos poderes.....	353
A Revolução Científica .....	356
Teologia contextual.....	358
A Teologia na modernidade.....	364
As Luzes e o Absolutismo .....	368
A Revolução da Indústria e da Técnica .....	372
A Revolução Social e a Secularização .....	377

<b>Cap.12. Da crise da modernidade a um paradigma ecuménico.....</b>	<b>385</b>
As forças da modernidade e os modos erróneos de a combater.....	385
Problemas globais suscitados pela modernidade .....	387
Choque de civilizações .....	389
O primado do Direito:	
uma função social da religião na Idade Média .....	393
O capitalismo da mundialização e os desequilíbrios da riqueza.....	398
A contradição fundamental do capitalismo.....	406
Uma encíclica para uma ecologia integral .....	411
Doenças curiais e os paradigmas socioculturais da Igreja .....	416
Um percurso de misericórdia.....	419
Em ordem a uma teologia ecuménica .....	421
O caminho da esperança .....	430
<b>Parte II • O Dilema de Prometeu .....</b>	<b>435</b>
J. Oliveira Branco	
<b>Prólogo II – À volta dos muros de Jericó.....</b>	<b>437</b>
<b>Cap. 1 – Um mito que diz muito (i) .....</b>	<b>445</b>
Uma tipificação.....	449
O limite insanável.....	451
Quem procura, confia .....	456
A condição de ‘morrentes’.....	460
Meandros de um mito.....	464
O efeito Prometeu.....	469
Apertos, e Anseio.....	474
<b>Cap. 2 – Um mito que diz muito (II).....</b>	<b>483</b>
Nos desfiladeiros do concreto .....	484
Perenidade do mito e secularização.....	489

A existência trágica.....	493
Pandora e o começo dos males .....	497
Tragédia e religião.....	500
Prometeísmo e verdade.....	507
<b>Cap. 3 – O pesadelo de Nabuco .....</b>	<b>521</b>
3.1 Suficiência pés-de-barro.....	525
3.2 Desafios do trágico.....	530
3.3 Onde há sentir, há o ‘sentido’.....	534
3.4 Ruinável, ou (já) arruinado?.....	539
3.5 O terror de Nabuco.....	545
3.6 “Cá se fazem, cá se pagam”?.....	549
<b>Cap. 4 – A ‘fé’ de um materialista.....</b>	<b>559</b>
As utopias não são a Utopia.....	563
Que é que late na latência? .....	569
A força do <i>esperar</i> .....	574
Que é que irrompe no ‘agora’? .....	578
Se a cabeça não vê, de que valem os olhos? .....	585
<b>Cap. 5 – A questão viva.....</b>	<b>597</b>
5.1 Da questão vital.....	599
5.2 Um debate decisivo.....	603
5.3 Esperança, efêmera?.....	608
5.4 O essencial e o acessório.....	617
5.5 Mirrar e morrer?.....	621
<b>Cap. 6 – A Missão de Moisés.....</b>	<b>635</b>
Moisés – o símbolo e o fôlego .....	638
Na prova, o rasgar de horizontes.....	644
Cultura profética, e Esperança .....	647

Interrogar, é preciso .....	652
Utopia, fé e <i>incarnação</i> .....	656
Moisés, um símbolo para o mundo de agora.....	660
Lições – penderes .....	664
<b>Cap. 7 – O impossível indispensável .....</b>	<b>673</b>
Em Prometeu, não há esperança.....	676
Sem esperança, não há viver .....	680
Humanismo ou demissão.....	685
Contra os deuses, ou contra os homens? .....	691
Questão de ou tudo ou nada .....	697
<b>Cap. 8 – A morte, antítese do Sentido?.....</b>	<b>707</b>
A morte, ponto final? .....	709
Conaturalidade e repugnância da morte.....	714
A morte e o espírito .....	718
A negatividade como razão-de-ser última?.....	721
Direito à esperança.....	725
Evasivas do ‘medo último’.....	729
O dilema de E. Bloch – e de todos.....	734
<b>Cap. 9 – Do <i>Êxodo</i> todos-os-êxodos .....</b>	<b>745</b>
«Deixa partir o meu povo» .....	748
Um paradigma eloquente.....	755
À descoberta do deserto .....	762
A dinâmica do espírito em contexto(s) de ‘deserto’.....	767
No deserto, a voz dos ‘nómadas’.....	771
<b>Cap. 10 – A Utopia, e as distopias.....</b>	<b>781</b>
A estrutura utópica .....	783
Humanismo e utopia.....	787

Sentido, e disfunções .....	791
<i>Eldorado</i> a preço de saldo?.....	798
No agora da distopia .....	803
O testemunho do Papa Francisco .....	807
Em demanda da integridade do <i>humano</i> .....	812
<b>Cap. 11 – Sonhos, de pesadelo.....</b>	<b>821</b>
Utopia e Transcendência.....	822
Inconsistências à vista.....	828
Um ‘modelo’... pouco modelar .....	832
Do protótipo às adaptações .....	837
Um salto cultural .....	841
As ‘utopias’ modernas .....	845
<b>Cap. 12 – Não há Utopia sem visão – de rasgo .....</b>	<b>857</b>
Realismo e utopia .....	859
Idolatrias, ou ecologia do espírito .....	864
Massificação e Utopia .....	870
Utopias do séc. xx.....	876
O homem do vazio .....	882
As ‘utopias’ e a lei da entropia .....	886
<b>Cap. 13 – Utopia: Saudade do Encontro .....</b>	<b>897</b>
Autopoiese em ‘sistema fechado’?.....	900
Há mais para ver do que parece.....	906
O peso do dilema .....	911
Transcendência e humanismo .....	916
Da <i>sede</i> como símbolo .....	921
Saudade de Deus .....	926
<b>Cap. 14 – A Esperança: porta aberta, de Encontro .....</b>	<b>935</b>
A grande crise do vazio .....	938

Confiança e esperança <i>em acção</i> .....	941
Em todas as sedes, a <i>Sede</i> .....	946
A Esperança e a pessoalidade.....	952
O desafio da ‘Ultimidade’ pessoal .....	955
Centração Focal, ou dispersão periférica? .....	959
O coro da grande sinfonia.....	963
<b>Cap. 15 – O amor: mais forte que a morte .....</b>	<b>973</b>
A Liberdade, Mistério do Espírito .....	976
A Liberdade e o Amor.....	980
O Amor, a morte e a Ressurreição .....	983
A Luz da Decisão Última.....	989
«Nenhum bem é completo se não for partilhado» .....	994
O homem todo e todos os homens.....	999
A Fé é <i>con</i> -vocação para ser “um Povo” .....	1004
<b>Cap. 16 – Com-partilhar em plenitude .....</b>	<b>1011</b>
Apelo do Além e missão no aquém .....	1015
A <i>incarna�o</i> do Amor: condi�o do Reino .....	1018
Reino de Deus: Senhorialidade e Convite.....	1023
Reino de Deus: Presença e Missão.....	1027
Do empenhamento no Reino .....	1031
Do Reino Messiânico .....	1038
A Referência em Absoluto.....	1041
Indice Remissivo .....	1051

(Página deixada propositadamente em branco)



**PREFÁCIO**  
**ESTRANHO ESPINHO O DA INSATISFAÇÃO**

*«Deus imortal. Que século  
eu vejo abrir-se diante de nós!  
Como eu gostava de tornar a jovem.»*

*ERASMO*

Este livro nasce da insatisfação. E nasce para interrogar esta nossa condição, de todos. A atenção que (também) lhe prestamos não é ‘muro de lamentações’: tenta entender algo mais do humano. Que, justamente, não se contenta com o factual empírico. Que o homem se acomode ao que lhe dá gosto e ao que é fácil, parece... demasiado natural. O que surpreende, e ‘faz questão’, e desperta interesse, é o afã da *in*-quietação que sempre nos impele mais e mais. É como se o nosso centro de gravidade não coincidisse com o que já somos. Porquê esta centração no *ainda-não*? E a ambi-valência que a caracteriza?

É uma questão que preside ao próprio homem: é-nos anterior. Será inerente à consciência como ‘instância de opções’; mas é um modo-de-ser sobre o qual não temos opção. Estranho espinho o da insatisfação! Qual pode ser o significado de sermos assim? Podíamos falar da insatisfação como *facto* existencial – e histórico. E como *paradoxo*. Ou como *risco*. Da consciência, e da sociedade. A insatisfação que dá asas, pode também precipitar no “desastre” do ser. E pode ser *estímulo*: Também o ‘espinho’ desperta. Alerta

para um (imenso) leque de possibilidades. E por tornar fecundas as lições do passado e as demandas do presente, é pertinente falar da insatisfação como *atitude*.

Será que poderíamos humanizar-nos sem ela? Mas por outro lado, será que – com ela – podemos ser felizes, e realizados? E porque a questão se põe assim, é forçoso perguntar: Será que a esperança ‘faz sentido’? E como – em que base – é que a esperança *pode* ser consistente?

É todo um encadeamento de *boas* razões para os dois autores sentirmos a interpelação desta problemática. Estamos, é claro, com aqueles que são sensíveis ao desafio de uma temática séria e consistente. E densa de significado para a vida e a cultura. Apesar de, nestas questões, o perguntar jamais se esgotar, é necessário – e vale sempre a pena – interrogar(-se). Por mais que viva, o homem é ser ‘de procura’. Todo o afã da existência pessoal, e das sociedades, e da história, se deve a este singular *desacerto* que não nos deixa estagnar. *Desacerto* que é inerente ao conhecimento humano, “o que conhecer”, e ao modo pessoal de “como conhecer”. Como Michael Polanyi nos revela, em consonância com o pensamento de Santo Agostinho e de Santo Anselmo; a crença precede o saber.

É o impulso para voar que lança a ave pelos ares. Embora não saiba nada do ar, voa. As asas são um meio. O estímulo tem-no a ave em si mesma. É-lhe intrínseco. Estranhas são as aves (domésticas ou não) que, apesar de terem asas, desistiram de as usar. Outras há, que aprenderam a nadar: pescam em águas mais fundas. E outras que, para se alimentar, debicam no lodo. Trocaram a largueza do alto pela viscosidade escura. Esquecidas as alturas, já lhes perderam o horizonte. Porque este já não lhes fala, não se desprendem do chão. A imagem não pretende senão sublinhar isto: O impulso da esperança precisa de ser cultivado. O que na sobrevivência das aves é diversificação bem sucedida, no homem pode ser demissão.

Posto que tem ‘asas’ para *mais*, não é justo – não está à sua altura – remeter-se ao menos. No homem, ficar só pelo que é ‘natural’ pode levar à abdicação de si.

Aliás quanto mais avança a história, mais envolvente é o desafio que se levanta. Viver como *humanos* no séc. XXI requer muito mais maturidade cultural do que no tempo dos gregos, cartagineses ou romanos. À medida que vivemos, o horizonte dilata-se. E ninguém o esgotará nunca. De (tão) insatisfeitos que somos por constituição, sempre tendemos a *mais*. Sempre descontentes do já havido. Não há quem não tenha que lamentar. Cada um acerca de si mesmo. E de todos. E da história que o passado nos legou.

Ora, se o homem está sempre em desfazamento com tudo o que vamos sendo e sonhando, aceitemos indagar o que isto significa. O homem aspira a *ser mais* si-próprio. E se em algum aspecto, então é porque precisamos de o ser *por inteiro*. Quem se *fixa* no já-sido, estará a ver de modo deformado. Precisa que o ajudem a libertar-se. O que nos torna livres é a Verdade (Jo. 8, 32). Palavra profunda. Com muito mais alcance e força de aplicação do que se supõe numa visão estática, ou acomodada.

E isto não pode ser tomado a nível apenas individual. A Verdade é dinâmica. Abarca toda a ordem do Ser. E toda a história. Também a das culturas e das religiões. Não há Verdade onde a vida e a história é idílica para uns e trágica para os outros todos. Enquanto houver quem o não perceba e respeite, continuamos na *pré*-história. Na sua crueza, e injustiça, é esta a questão da humanidade. Por muito que as ideologias e as regras da civilização dita ‘global’ andem a convencer o mundo do oposto. E esta busca de verdade começa em muito a nível individual, mas só se torna eficaz quando a constelação de convicções que gera se volve em crença de uma comunidade, em paradigma, motor de adaptação e evolução.

É certo que o homem *se faz* (e é feito) de ‘sim e não’. Em des-equilíbrio dinâmico. Dialéctico. Somos, na medida em que animados

por um ‘princípio de insatisfação’ e um ‘princípio de adaptação’. Ou de acomodamento. «Se me deito, digo: ‘Quando chegará o dia? Se me levanto: ‘Quando virá a tarde?’ E encho-me de angústia até chegar a noite» (Job 7, 4). É o nosso modo-de-ser, neste mundo. E o de tudo aquilo de que se compõe o humano. A experiência e o sonho, a sociedade e a história, a criatividade e o crescimento, a cultura e o dever dela, a vida e a morte. A existência e a história ensinam muito. E exigem também muito. Naquilo que se faz, e naquilo que *é preciso* seja feito. Justamente porque a história *não* é só um movimento factual, dominado pela ‘lei’ dos mais fortes. É também – e *precisa* de ser – *rumo de dever-ser*. Em ordem à humanização de todos. E isto, *é preciso* que valha em todas as frentes. No direito, na economia, política, nas ciências, artes, e nas religiões também. Na presente obra dedicamos especial atenção a duas frentes que muito moldaram a humanidade ao longo da história – a religião e a ciência –, nos contextos de diversas culturas, e através dos seus conflitos desequilibradores mas também dos seus diálogos conciliadores, e da insatisfação que sempre geraram.

Quanto mais ameaçado, e ameaçador!, seja o des-equilíbrio, dinâmico!, mais reflectida (e competente) tem de ser a insatisfação cultural e social. E mais apurada a utopia. Mas será que os agentes da história actual cultivam a Utopia? E a *qualidade* das utopias? Quanto mais abrasiva a crise da esperança, mais aguda se torna esta pergunta. A questão vale para todos os tempos; mas hoje tornou-se muito mais inquietante. O que formos ou deixarmos de ser – na cultura, na ecologia, na economia, na percepção de horizontes – terá consequências *graves* para todos os vindouros. Nos tempos de hoje tal revela-se particularmente pertinente na ciência e nas religiões.

As épocas da História não obedecem a um ritmo homogéneo. E em todas coexistem sensibilidades e tentativas diversas, em face das solicitações pendentes. Erasmo (1466-1536) vibra com o seu tempo. No mote em epígrafe pulsa a euforia do Renascimento. Porém Erasmo

escrevia-o no início de 1517: o ano em que ia dar-se o rompimento de Lutero com Roma que faz agora cinco séculos. Não era um tempo fácil. São os grandes desafios que despertam as atitudes que marcam a História, e no caso de Lutero e Erasmo marcou e ainda hoje marca toda a Europa e as suas culturas. Tem pertinência evocá-lo a propósito do tempo que vivemos agora. E contudo, é duvidoso que o sentir de Erasmo ocorra à grande maioria dos homens. Pelo menos na perspectiva de um desafio total. Abundam os entusiasmos ligeiros. A *leveza* tornou-se atitude comum, modo de vida, e sistema geral da sociedade<sup>1</sup>. Mas não é a transição do tempo que *faz* o porvir. Só pode abrir Futuro quem souber antecipar-lhe Valores que respondam, realmente, às carências de cada tempo. Entre o rasgo de homens como Erasmo e as euforias e desenganos do imediato, ou cabe ‘o repto da Esperança’ ou não cabe. E valores que carecem de alicerces, e estes apelam também a crenças.

Como é que esta dinâmica pode ser entendível? Já por aí sondámos no volume anterior. Estas coisas têm o seu nexos. Conforme o objecto (pre)tendido na ambi-valência, assim será positiva ou negativa a dinâmica. E o(s) sujeito(s) que se rege(m) por ela. Ajude-nos uma figura – aliás de ordem diferente: Veja-se, por exemplo, uma ‘massa gravitacional’. Se é uma grandeza pequena, será arrastada (atraída, dizia-se na física newtoniana). Mas quanto maior a sua grandeza-energia, mais ela arrastará (atrairá). Na física de Einstein, a “atração” é entendida como efeito da curvatura do espaço. Resultado da massa dos corpos em presença. É por força da sua com-posição que os corpos seguem a respectiva trajectória.

---

<sup>1</sup> O mesmo Erasmo, no justamente célebre *Elogio da loucura* (1508), põe a Loucura a fazer o seu auto-elogio. Retratando quase todos os aspectos da sociedade civil, e religiosa. Um ‘espelho’, ainda de muita actualidade. «A minha opinião é que quanto mais louco se é, mais feliz se consegue ser» (*ob. cit.*, 39). E «se os actores estão em cena no desempenho do seu papel e um deles tenta arrancar as máscaras [...], apenas consegue perturbar toda a representação. [...] O mesmo se passa na vida, [...] cada um faz o seu papel conforme a máscara que usa» (29). É a loucura que é seguida, não a Sabedoria: «Os mortais rezam para se livrar de tudo menos de mim» (41).

Até aqui, o símile. Aludimos à *ordem do Ser*. A ‘força da esperança’ é positiva. Gera crescimento. Mais-ser. A da *des-espurança*, negativa. Só pode acarretar arrastamento. E alienação. Conformismo. Descalabro (em aceleração: espiral dispersiva). Onde o ‘vazio’ seja reconhecido como *vazio*, pode ainda caber abertura à positividade. É isto que está pendente quando se fala da ‘humanidade’.

Eis a *nossa* questão. Considerar a Insatisfação como ‘forma’ (o constitutivo) do humano é despertar para as possibilidades de uma Humanização realmente renovada. Utopia? Também indagamos sobre o que distingue a Utopia genuína das utopias ilusórias. E se *importa* à humanidade – e se é preciso – *construir o porvir!* Não só de homem-a-homem, mas em relação a todos. E em favor também dos vindouros. Também em relação a eles há deveres de justiça e de humanidade. Não é de fiar a cultura ou a religião que o ignore ou menospreze. E esta é uma outra vertente. O *horizonte* não o poderia ser ‘por inteiro’ se houver *deficit* na *Humanização* que somos chamados a prosseguir. Entre todos e com todos. E quantos acertos de justiça, caridade e amor e desacertos de poder, vaidades e invejas encontramos ao longo da história nas Igrejas e na própria ciência, e que vão moldando a nossa insatisfação.

É inegável que sempre aspiramos a *mais*. Quer dizer: As modalidades de qualquer horizonte parcelar que os homens possam alguma vez experimentar serão sempre aquém da Aspiração do *Humano*. O que (confusamente embora) deixa entender que é *outra* a ‘medida’ para a qual nos sentimos em tensão. Eis o ponto. Este Horizonte *outro* não pode ser equacionado em termos de referência concreta (categorial). Deixa-se entrever nele como que um ‘Fôlego’ que excede todo o individualizável. O mais árduo – e desafiante – da *forma* do Humano é esta ‘condição’ nossa: A vocação para viver no *já* (do concreto) o Horizonte de um *Ainda-não* – que *não* se deixa resumir às modalidades do particular. E é isto, justamente, que nos anima e entusiasma. Será impossível a Utopia – e a Esperança?

A nossa reflexão situa-se na sequência da tetralogia que publicámos antes – 1. *O brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*; 2. *A Pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*; 3. *O Deus que não temos. Uma história de grandes intuições e mal-entendidos*; 4. *A Dinâmica da Espiral. Uma aproximação ao mistério de tudo*. Faltava esta temática. E se ela é actual! Com a seriedade intelectual e o método já conhecidos, os dois autores temos o gosto de partilhar a nossa análise. Não a quisemos excessivamente sistemática (ou académica), mas entendemos que deve oferecer coesão bem estruturada. Para que possa dialogar com leitores/as de cultura sólida e exigência de pensamento.

O livro quer ser uma homenagem a todos quantos, apesar dos contratempos da vida, continuam a acreditar na Esperança. Os obstáculos, e os espinhos, não são realmente *tudo*. Mais forte que todas as dificuldades que se atravessam na vida das pessoas, e na história dos povos, dos países, e das religiões – muito mais forte do que isso, é a força da Esperança. Levar tudo isso à conta de evasão, resignação, ou derivação de utopia ultimamente ilusória – *não* faz justiça à pessoa de cada um. A que se deve esta *Força*? Mesmo contra evidências que parecem invencíveis. Que é o homem, no mais fundo de si, para teimar em olhar para *além* das piores adversidades? Grande Mistério o do homem, também nisto.

Os autores desejam agradecer ao Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Prof. Delfim Leão, e à Directora-adjunta, Dr<sup>a</sup> Maria João Padez de Castro, por todo o empenho que colocaram na publicação de mais esta obra, e à Direcção da Bluepharma SA por mais uma vez ter prestado apoio financeiro à impressão de mais livro destes autores.

Sebastião J. Formosinho  
J. Oliveira Branco

(Página deixada propositadamente em branco)



## POST-SCRIPTUM

O Prof. Sebastião Formosinho faleceu, inesperadamente, em 19. Dez. 2016. Viu a edição digital, já não pôde ver o volume impresso. Trabalhou incansavelmente, na elaboração da sua PARTE I, na revisão de provas, nos Índices e pormenores finais desta edição. O texto estava pronto, e ele... também.

Presto homenagem à sua integridade de Homem, de Cientista, de Cristão. À sua bondade e amizade, saber e sabedoria. De notável largueza de horizontes e perspectivas. Sublinho a qualidade da sua análise e a síntese, prometedora, que nos legou em termos de filosofia da cultura, das ciências, da história e das religiões. *Nada do Humano lhe era estranho*. Comentei o dito célebre do poeta latino Terêncio, por ocasião da sua Última Lição e Jubilação. Mas as suas lições continuam, como os leitores/as irão ver nas páginas a seguir.

Para ele, a *Esperança* já não é só atitude vivencial. No Mistério da Morte foi-lhe já dado (pela Fé em Cristo, assim creio) aceder à sua Realização consumada. Da *insatisfação* deste mundo passou ('Páscoa' = Passagem) à Contemplação de Deus, o *Tu Absoluto* de todos. À sua Esposa e Família reafirmo a firmeza desta Esperança.

J. Oliveira Branco

(Página deixada propositadamente em branco)

**PARTE I**  
**UM CAMINHO DE PARADIGMAS**

**SEBASTIÃO J. FORMOSINHO**

(Página deixada propositadamente em branco)

**PRÓLOGO I**  
**UMA GRAMÁTICA DA CRENÇA**

*“Sabemos mais do que  
conseguimos dizer”*

Michael Polanyi

Na exortação apostólica “*A Alegria do Evangelho*” o papa Francisco proclama: «Este Povo de Deus encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria. A noção de *cultura* é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no povo de Deus. Trata-se do estilo de vida que uma determinada sociedade possui, da forma peculiar que têm os seus membros de se relacionar entre si, com as outras criaturas e com Deus. Assim entendida, a cultura abrange a totalidade da vida dum povo. Cada povo, na sua evolução histórica, desenvolve a própria cultura com legítima autonomia. Isso fica-se a dever ao facto de que a pessoa humana, “por sua natureza, necessita absolutamente da vida social” e mantém contínua referência à sociedade, na qual vive uma maneira concreta de se relacionar com a realidade. O ser humano está sempre culturalmente situado: “natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas”. A graça [divina] supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe».

Nas convicções mais profundas da pessoa humana, nas suas *estruturas subterrâneas*, encontramos as *crenças religiosas*. Mas o homem não possui apenas crenças religiosas; dispõe de outro

tipo de crenças, mesmo no conhecimento onde é mais elevada a objectividade científica. Michael Polanyi, na magna obra *Personal Knowledge* (1958), mostrou com grande coerência que uma objectividade impessoal e plena atribuída às ciências exactas é uma ilusão e um falso ideal. Alcança esta visão ao examinar criteriosamente o modo como os praticantes da ciência, em que ele foi exímio cultor em química, adquirem o seu conhecimento, e argumenta que um tal conhecimento é altamente *pessoal* e é fruto de os cientistas prosseguirem com *paixão* as suas ideias e com um intento de *persuasão* de outros cientistas. E uma tal componente emocional não é uma mera imperfeição do cientista, mas uma componente vital a toda a forma de *conhecer*.

Daí, como argumenta Kenneth Grant, Polanyi falar mais de como “conhecer” e não tanto de “conhecimento”, e enraíza os seus argumentos no papel que a *linguagem* assume na comunicação desse conhecimento. Embora reconhecendo que a linguagem é uma ferramenta vital para compartilharmos conhecimento, também enfatiza que muitas vezes podemos saber como fazer coisas sem mesmo conhecermos que dispomos de uma tal capacidade, ou mesmo sem sermos capazes de verbalizar para outros como o fazemos.

Michael Polanyi enfatiza que «as nossas *crenças* estão ancoradas em nós mesmos» ou, noutra perspectiva, quais amarras nós estamos presos pelas nossas próprias crenças. Temos todo um conjunto de pressupostos, mas deles não possuímos uma compreensão clara, e temos mesmo dificuldade em os verbalizar. Formamos em nós tais crenças através da aprendizagem e recorrendo a linguagens específicas, bem como por fazermos parte de certos grupos sociais. Outras crenças formamo-las através de competências técnicas corporais, outras mediante o uso da linguagem ou até fruto de experiências adquiridas em determinadas situações.

Mas mesmo o uso da linguagem, comporta limitações. Atente-se a que o recurso a uma dada palavra cujo uso nos mereça confian-

ça, pressupõe que o seu significado é o mesmo para nós e para os nossos ouvintes. Assim, em última análise, não são as palavras que possuem um significado, mas o orador e os ouvintes que lhe conferem esse significado. Para Polanyi são pois as crenças que são a fonte do conhecimento, o que requer um assentimento tácito, uma paixão intelectual, a partilha de um idioma e de um património cultural comuns e a pertença a uma *comunidade* que pensa do mesmo modo.

Muitas convicções são pessoais, mas como vivemos em relação uns com os outros, assumem invariavelmente também um carácter colectivo. Tais convicções que se estabelecem nas comunidades científicas são os denominados *paradigmas*, que o físico, historiador e filósofo das ciências Thomas Kuhn propôs para interpretar os processos que levaram ao desenvolvimento das ciências, quer nos períodos normais quer nos de crise — «todo o conjunto de crenças, de valores reconhecidos e de técnicas que são comuns aos membros de um dado grupo». Mas trata-se de uma constelação de crenças que os cientistas não colocam em questão quando empenhados na sua actividade e prática científicas.

Também, a respeito do conhecimento científico, Michael Polanyi escreveu na obra já referida: «O acordo *tácito* e as paixões intelectuais, a partilha de uma língua e de uma herança cultural, a filiação a uma comunidade que pensa do mesmo modo: tais são os impulsos que moldam a nossa visão da natureza das coisas em que nos apoiamos para dominarmos as próprias coisas. Qualquer inteligência, mesmo crítica e original, tem de operar dentro de uma tal *moldura fiduciária*». Antecipa pois o conceito de paradigma de Kuhn, “a filiação a uma comunidade que pensa do mesmo modo”, mas sem o sucesso de um rótulo apelativo. Vai todavia bem mais longe sobre as perspectivas filosóficas que abre ao conhecimento humano e aos modos de como conhecemos.

O teólogo Hans Küng recorre ao conceito de paradigma para se debruçar sobre a inteligibilidade e a credibilidade das religiões,

mormente do cristianismo, ao longo da história. Küng na obra “*O Cristianismo, Essência e História*” segue a evolução dos *paradigmas religiosos* cristãos no seu aparecimento, maturação e endurecimento. No curso dos dois mil anos da história do cristianismo, Küng caracteriza seis paradigmas distintos; uns nasceram, cresceram e deram lugar a outros paradigmas que ainda permanecem entre nós desde o século V.

Mas o cristianismo nasceu, cresceu e estabeleceu-se no seio de diversas culturas, que acabou por influenciar e mesmo moldar, pelo que a sua evolução está também marcada por *paradigmas socioculturais*, em bem menor número do que os mais estritamente religiosos. Pela ordem do seu aparecimento cronológico são: o *paradigma da igreja dos pobres*, o *paradigma imperial* e o *paradigma da sociedade de corte*. José Luís de Matos reconhece que «a Igreja Católica corre hoje um risco sério de fragmentação interna. Três paradigmas socioculturais, parcialmente incompatíveis entre si, digladiam-se no seu interior».

NA PARTE I desta pentalogia, pretendemos reflectir criticamente sobre estes dois tipos de paradigmas no decurso da história da Igreja, e acompanhar a respectiva evolução, bem como os conflitos que suscitaram, uns no interior da Igreja, outros com a sociedade e outros ainda com a ciência moderna. Atentemos, porém, em palavras de José Tolentino Mendonça numa das suas crónicas no Expresso intitulada sobre “O que resta de Deus”, e coligidas na obra “*Que Coisa são as Nuvens*“, sobre a relativização da “cerca confessional”: «Neste clima dominado por um certa hesitação, há mesmo espaço para posições mais exasperadas, como as que defendem: “Será necessário um dia nos desembaraçarmos deste termo falacioso: a religião” (Régis Debray. Numa cena hilariante de um filme de Pedro Almodóvar, uma escritora de thrillers, a passar por um turbulência criativa diz: “Não é fácil desembaraçar-se de um cadáver. Ora, no debate entre religião e modernidade, precisamente este embaraço ou, para dizer com mais rigor, esta possibilidade radical de um pólo excluir o outro



tem sido um dos traços mais persistentes e porventura também mais portadores de futuro».

Nos tempos de hoje dispomos de diversas bases que compilam dados sobre a actividade científica de países. Mas dispor de *dados* não é necessariamente dispor de *informação*. Para alcançar este último desiderato, requer-se uma interpretação dos dados disponíveis bem como de uma adequada contextualização. A base *Essential Science Indicators*, disponível desde 2007, permite coligir a fracção das citações científicas de um país recolhidas por um período de 10 anos anterior à data da consulta e referentes a 21 áreas científicas. Metodologias estatísticas de mineração de dados (*data mining*) permitem muitas vezes fornecer uma interpretação dos dados assim coligidos.

Uma dessas metodologias é a Análise de Componentes Principais (em inglês, *Principal Component Analysis, PCA*) que reduz a dimensionalidade do conjunto de dados. Tal é possível, com a transformação num novo conjunto de variáveis não correlacionadas, as *componentes principais (PCs)*, de menor dimensão e retendo cerca de 80% da informação inicial. Um PCA para um conjunto de cerca de 40 países que recolhem mais de cem mil citações em dez anos encontra duas componentes principais. Uma dominante,  $PC_1$ , que vamos rotular por *função social da ciência*. Num dos seus extremos encontramos a Rússia e a Ucrânia e no outro, a Finlândia e a Noruega. Há uma segunda componente,  $PC_2$ , de menor contributo, que designamos por eixo das “*culturas religiosas*” e segundo o qual os países se situam em função das relações entre o poder secular e o religioso. Num dos pólos temos países *cesaropapistas*, como a Rússia e a Ucrânia, e no outro, na Europa, países *papocesaristas* como República Checa, Hungria e Portugal. A nível mundial neste mesmo pólo mas a maior distância de centro de coordenadas, situam-se países de religião muçulmana nos quais *não se verifica* separação entre a política e a religião, como o Irão e o Egipto.

Se de uma forma um pouco ingénua esperássemos que a ciência se concentrasse em  $PC_1$  e a religião em  $PC_2$ , tal não se verifica. Como a teoria do conhecimento tácito de Polanyi permitiu antecipar há “*marcas culturais*” na ciência. Mas isto não implica que, por exemplo, a Rússia faça um Física diferente da realizada em Inglaterra. Há um intento de *universalidade* e, portanto de *veracidade*, na pesquisa científica que a avaliação por pares assegura. Todos os países fazem o mesmo tipo de Física, ou de Química ou de Medicina Clínica, etc.. O que se verifica é que tais marcas culturais estão dependentes de questões e problemas que as diferentes sociedades consideram de maior relevância; uns países fazem mais Física ou Química, ou Agricultura, etc., e outros mais Medicina Clínica e Ciências da Vida, mas quer a ciência quer a religião se encontram nas duas componentes principais. Isso é bem evidente logo em  $PC_1$ , pois num dos pólos agrupam-se os países protestantes do Norte da Europa. Digamos, pois, que a religião exerce também uma função social.

Numa perspectiva religiosa, assim em  $PC_1$  situamos o *paradigma sociocultural da igreja dos pobres*. Em  $PC_2$ , que é ortogonal a  $PC_1$ , colocamos os *paradigmas imperial* e da *sociedade de corte*. Em suma, religião e ciência interaccionam através das culturas, e a “lente” da ciência permite por *data mining*, nos tempos de hoje, avaliar este tipo de conflitos e fazer mais alguma luz sobre os conflitos do passado. Uma tal mineração permite reconhecer que enquanto o *paradigma imperial* e o *paradigma da sociedade de corte*, se comportam no presente como um e mesmo paradigma sociocultural; o *paradigma da igreja dos pobres* é-lhes, porém, ortogonal. *Ortogonal* em linguagem matemática significa invariavelmente em linguagem corrente *conflito*. É segundo estes paradigmas socioculturais que ao longo da história se registaram e ainda hoje se registam os conflitos de poder entre ciência e religião. Quando a Igreja parece voltada contra si própria é porque está a actuar segundo paradig-

mas socioculturais distintos e, invariavelmente, antagônicos. Este é um dos “sinais dos tempos” que permanece até aos nossos dias.

*É segundo o triângulo de crenças, sob a forma de paradigmas, ciência e religião que procederemos a um exame destes mesmos vértices ao longo da história e das culturas, por confronto com a mensagem de Jesus. E procuraremos explicitar algumas das consequências mais profundas para o papel do cristianismo no mundo de hoje, para o testemunho dos seus crentes, bem como para o diálogo e convivência com outras religiões.*

Sebastião Formosinho

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP.1. O CONHECIMENTO NUM REGRESSO AO ROMANTISMO

Os grandes nomes do movimento *Naturphilosophie* alemão foram Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Johann Gottfried von Herder e Johann Wolfgang von Goethe. A *Naturphilosophie* foi uma corrente da tradição filosófica do idealismo alemão ligado ao *Romantismo* que, como movimento artístico, político e filosófico das últimas décadas do século XVIII na Europa, e activo em grande parte do século XIX, proporcionou uma visão contrária ao racionalismo e ao iluminismo, e fez nascer o nacionalismo europeu que veio a consolidar os estados nacionais neste continente. Neste percurso histórico, há duas características estruturantes para a Europa: o *cristianismo* e as *nacionalidades*. André Malraux proclamou mesmo que «a Europa ou será cristã, ou não será» e Alberto Moravia afirmou: «A Europa está ainda por se construir e talvez não se fará nunca, no sentido de um organismo unitário e independente. Os organismos morrem daquilo de que viveram. A Europa viveu das nacionalidades, num tempo da sua glória distintiva, agora poderia morrer dela»<sup>1</sup>.

Neste contexto mais vasto, a *Naturphilosophie* opôs-se ao mecanicismo da física clássica e defendeu uma concepção orgânica para a ciência, na qual o sujeito jogaria um papel essencial para conceber o mundo como uma projecção de si próprio. Maria Cristina dos Santos de Souza procura analisar a nova concepção do mundo no pensamento de uma das figura chave

da *Naturphilosophie*, Schelling, pois reconhece que o cerne da inteligibilidade romântica alemã está expresso nas suas ideias sobre a natureza e sobre o conhecimento da natureza.<sup>2</sup> «Podemos dizer que o romantismo alemão ultrapassou os limites de um simples movimento artístico — diferente do que se passou com o romantismo francês —, de modo que os seus representantes podem ser encontrados não apenas no domínio da literatura e das artes em geral, mas também na filosofia, na ciência e na religião. Assim, uma destacável característica do romantismo alemão foi ter alcançado expressão nos principais campos da cultura germânica e, de modo geral, ele se tornou o foco irradiador da crítica, no século XIX, à visão racionalista do cosmos e do homem que animava os filósofos, os cientistas e, até mesmo, os artistas das Luzes»<sup>3</sup>.

«A ciência não começa como que do fundo de um subjetivismo puro a aproximar-se da matéria como de um objecto em si a ela estranho. A natureza já está sempre presente como uma unidade na nossa natureza singular, como está em tudo o que alcançou uma individualidade e uma determinação. A consciência que dela se tem é a que ela mesma lança através de nós. A nossa consciência da natureza é, no entanto, apenas o começo de uma abertura para a totalidade da natureza que, com certeza, não pode ser reduzida à nossa particularidade. [...] Se partimos da ideia grega de *phýsis* como movimento contínuo de nascimento e perecimento, não cometemos uma extrapolação inconsequente se concluimos pela equiparação entre natureza e vida»<sup>4</sup>. «Schelling, ao asseverar que o homem tomado de admiração pelas obras da natureza “se encontrará introduzido no *Sabbat* sagrado da natureza”, ou seja, se tornará um iniciado nos mistérios da natureza, não quer dizer que seja possível desvendar absolutamente a verdade da existência, mas apenas vislumbrá-la, presentí-la»<sup>5</sup>.

## O pensamento de Goethe e a ciência Newtoniana

A revolução epistemológica das Luzes converteu a matemática e a geometria em protótipo de inteligibilidade do real, e conferiu-lhe o estatuto de modelo de ordem e simplicidade, logo de uma técnica didáctica. «Nos textos pedagógicos da reforma pombalina, esta eleição da matemática e da geometria encontrava ainda forte apoio na expressão bíblica (*Sapiência*, 2, 21) segundo a qual o mundo fora criado por Deus “em número, peso e medida”, argumento utilizado pelos autores dos *Estatutos de Universidade de Coimbra* [...], mas insistentemente utilizado pela globalidade dos nossos teóricos das Luzes». <sup>6</sup>

Antonio Augusto Passos Videira, centra os seus estudos sobre o pensamento de Goethe, na crítica que ergueu à teoria das cores de Newton, consubstanciando a dissidia entre as “duas culturas” que C. P. Snow abordou de forma tão exemplar. «Goethe é acusado de tentar entender a natureza com o uso de princípios formulados a partir da sua visão do mundo, a qual teria sido construída sobre uma visão estetizante, não apenas da natureza, mas igualmente da vida. Em outras palavras, e incorrendo no mesmo tipo de erro cometido pelos seus oponentes, Goethe reduziria a dimensão intelectual humana a uma outra: a saber, aquela outra determinada pela sua própria sensibilidade». <sup>7</sup>

«Apesar de não recusar completamente o uso da matemática, Goethe sempre preferiu os estudos empíricos, que lhe proporcionavam um tipo de experiência viva e plena com a natureza, aquela que se fazia presente através dos fenómenos da vida». <sup>8</sup> «A unidade da natureza, para Goethe e aliados, somente seria alcançada através do estudo da natureza enquanto totalidade e não como uma estrutura com níveis diferentes entre si, reunidos a partir da afirmação de que o nível mais fundamental seria o material». <sup>9</sup>

Abdicando da fundamentalidade do “material”, encontramos algumas ressonâncias com a visão holística da cultura chinesa, a qual

se ergueu como um obstáculo ao progresso da China na ciência moderna. Até porque o movimento intelectual da *Naturphilosophie* do final do século das Luzes, no qual Goethe se insere, se organiza e movimenta à volta de dicotomias como visível e invisível, evidente e escondido, dentro e fora que procura superar. «A unificação ambicionada concretiza-se no uso simultâneo de tais dicotomias, que conferem uma estrutura dinâmica ao processo de investigação»<sup>10</sup>. Atente-se que as culturas do Leste-Asiático, incluindo a chinesa, são exímias nesta conciliação de contrários.

«Parafraseando um dos maiores conhecedores deste período, o historiador da filosofia Georges Gusdorf, devido à sua complexidade inerente, o universo enquanto totalidade torna-se passível de aproximação através das ciências, da razão, da poesia, da religião, das artes, bem como por via dos órgãos sensoriais»<sup>11</sup>.

«Para se compreender o projecto científico de Goethe — a rigor, este projecto sempre foi pensado a partir da filosofia e da poesia —, é necessário levar em consideração que ele se considerava o iniciador da *Naturphilosophie* e, por isso, responsável pelos seus desdobramentos. Por outras palavras, o poeta alemão defendia a necessidade de que a pesquisa sobre a natureza procurasse explicitamente respeitar a necessidade de se alcançar um equilíbrio entre os seus diferentes eixos estruturantes: razão, experimentação, conceitualização, quantificação, uso de imagens e hipóteses, entre outros. A pesquisa acerca da natureza devia respeitar obrigatoriamente o princípio de que o homem integra a natureza. Sem o respeito a essa presença, tornar-se-ia impossível a obtenção de uma compreensão total. [...] Goethe sempre procurou aproximar e fundir as diferentes dimensões da sua própria existência»<sup>12</sup>. Daí, o sentimento de natureza e a relação com a mesma não poder caber numa compreensão conceptual.

«Goethe interpreta as cores a partir do órgão da visão, que não se confunde com prismas e lentes: o olho é um órgão vivo. Ele rejeita experimentos realizados em quartos escuros, como aqueles



conduzidos por Newton. Para ele, a investigação ao ar livre, onde o olhar reencontra a natureza, é a única que o atrai»<sup>13</sup>. Daí ter alcançado alguma proeminência em estudos de botânica e morfologia, empalecidos, contudo, pelo seu fracasso em formular uma *teoria das cores* para substituir a proposta por Newton.

O eminente físico alemão Hermann von Helmholtz dedicou duas longas palestras à análise das ideias de Goethe, numa das quais lhe reconhecia uma notável capacidade de descrição; todavia eram «descrições artísticas e não científicas, uma vez que eram obrigadas a respeitar a intuição e não a razão. O fenómeno descrito seria a expressão directa de uma ideia. Em suma, Goethe erraria ao insistir numa aproximação entre ciência e arte. [Na perspectiva de Helmholtz], a razão pela qual Goethe divergiu do físico inglês [Newton] originou-se no divórcio instaurado na concepção filosófica da sensação, separada, a partir de agora, da sua apreensão fenomênica»<sup>14</sup>.

Heisenberg também dialogou com as teses de Goethe, mas «recusou-se sempre a formular uma filosofia sistemática e geral, bem como não procurou — jamais — criar uma visão do mundo»<sup>15</sup>. Reconhecia não haver razões para desconsiderar a técnica (i.e. a ciência aplicada) numa reflexão geral sobre a ciência ou sobre a natureza. Mas há um certo reflexo dos efeitos nocivos da técnica temidos por Goethe, pois conduziriam o homem a viver com as suas criações que progressivamente iriam constituir o seu meio ambiente.

Goethe acusou a ciência newtoniana de “não abrigar o homem”; «na natureza, tal como concebida (i.e. descrita e explicada) pela ciência moderna, o homem seria um estranho para aquela. Ou ainda: a concepção de natureza da ciência moderna seria fria e indiferente ao homem. As leis naturais somente podiam ser formuladas caso o homem se ausentasse dos fenómenos descritos. Ao preferir estudar a cor e não o fenómeno da luz, Goethe deixava claro com esta sua escolha que o homem não podia ser posto de lado, uma vez que a cor só pode ser concebida a partir da sua presença.

Ao rejeitar a concepção de natureza da ciência moderna, Goethe recusava também aquilo que esta defendia como sendo a verdade e objectividade. Também a sua suspeita da importância e utilidade da matemática para as ciências naturais explica-se por esse motivo, a saber: Goethe não aceitava que o conhecimento se pudesse tornar autónomo em relação aos fins e aos propósitos humanos. Caso isso acontecesse, o conhecimento voltar-se-ia contra a humanidade»<sup>16</sup>.

Os tempos presentes parecem dar alguma razão às apreensões de Goethe, não tanto pela influência perniciosa da matemática nas ciências da natureza, mas numas ciências sociais, como são as ciências económicas e financeiras. Parte da actual crise financeira e económica que assola o mundo ocidental, desencadeada pelo *sub-prime*, foi ampliada pela invenção dos denominados “produtos tóxicos”. Não se põe em causa a elegância da equação de Fischer Black e Myron Scholes, proposta em 1973. Mas criou uma pseudo-objectividade que, num contexto iluminista, é desresponsabilizante, como Polanyi bem questionou em relação às ciências exactas e naturais. Daí o ter enfatizado o carácter *pessoal* de todo o conhecimento, que nunca desresponsabiliza o sujeito do conhecimento, mesmo em áreas onde a objectividade é mais “forte” do que nas ciências económicas. Quem adere a tais “derivados” não os percebe nem tem obrigação de o saber; mas os inventores também pouco perceberam dos riscos que estavam a desencadear neste novo modo de antecipar o lucro.

Já com alguns anos de crise e desemprego instalados na Europa e perante programas de austeridade aplicados a países como a Grécia, Irlanda e Portugal sujeitos a resgate das dívidas soberanas sob o controlo do Banco Central Europeu (BCE) e do Fundo Monetário Internacional (FMI), surge em 17 de Setembro de 2013 mais um relatório do FMI declarando: «A consolidação orçamental feita rapidamente prejudica o crescimento a um ponto tal que põe em causa a consolidação social e política, minando a confiança dos mercados»<sup>17</sup>. Mas não é a economia uma ciência social? Ou será que os economistas

do FMI julgam que as sociedades já adquiriram o ritmo da internet? A matemática levou-os a deixar a navegação à vista e julgaram-se já conhecedores dos métodos de medir a longitude e dos ventos para avançar em direcção ao Sul, bem como para o regresso. Claro, há sempre a hipótese de estarem a conduzir uma experimentação social, e nesta os protocolos nunca se mudam até ao fim da experiência.

## **Os desenhos anatómicos de Leonardo da Vinci**

Passos Videira procura apresentar-nos as suas teses a respeito do pensamento de Goethe sobre a ciência. Uma das mais importantes preocupações era como elaborar uma noção de ciência da natureza que incorpore a criatividade humana em toda a sua complexidade multifacetária, não descurando a potência criativa humana. «A despeito da sua importância cognitiva, os resultados científicos não são suficientes para responder às provocações e críticas epistemológicas, metodológicas e metafísicas de Goethe»<sup>18</sup>.

Para apreciarmos melhor o valor de uma busca de um conhecimento mais global, como o que Goethe criticou à ciência moderna, nada melhor que atentarmos em Leonardo da Vinci (1452-1519). Pela primeira vez os desenhos dos famosos estudos de anatomia de Da Vinci estão a ser confrontados com modernas tecnologias de imagem médica, como ressonância magnética nuclear (RMN) e tomografia axial computadorizada (TAC), numa exposição inaugurada em Edimburgo em Setembro de 2013, organizada por Peter Abraham, professor de anatomia clínica da Universidade de Warwick. E os resultados são surpreendentes: 95% dos desenhos de Da Vinci estão correctos, apesar de terem sido feitos há 500 anos. Como refere Abraham, «o que é mais impressionante é que alguns desses desenhos, em termos de conceito, são melhores em conteúdo de informação do que os actuais, porque dão mais perspectivas

do movimento do corpo humano». Ou seja, a informação conceptual consegue ser superior à que hoje existe, embora Leonardo tenha feito estes desenhos há cinco séculos. E prossegue: «A riqueza de informação conceptual desses desenhos deve-se ao facto de ele ser um bom engenheiro e um bom arquitecto, o que significa que olhava para o corpo humano como uma máquina» — daí a exposição se intitular “*Leonardo Da Vinci: The Mechanics of Man*”, o cruzar a visão do homem da renascença com a tecnologia de imagem dos nossos dias. «Como homem da Renascença, Leonardo olhava para o corpo humano de uma forma global, integrando os seus conhecimento de anatomia, medicina, pintura, engenharia, mecânica, arquitectura, física e química. Desde então a ciência desenvolve-se exponencialmente, mas fragmentou-se em muitos ramos (embora a investigação científica seja cada vez mais interdisciplinar)». Por isso, Abraham confessa «não ter o *background* de engenheiro para ver o funcionamento do corpo humano como Da Vinci o via». <sup>19</sup>

Os desenhos de Da Vinci não foram publicados em livro no seu tempo, mas não foram inteiramente esquecidos. Não influenciaram, contudo, o desenvolvimento da anatomia humana, que só surge cerca de cinquenta anos depois com Andreas Vesalius (~1514-1564), possivelmente tão habilidoso no manejo do bisturi quanto na promoção de sua própria imagem. A sua *De Humanis Corporis Fabrica* foi a primeira obra de anatomia em que a ilustração rivalizou com o texto em cuidado, importância, imponência. Observando a riqueza de detalhes que compõe as suas gravuras, dificilmente se imagina que as chapas das quais se originam tenham sido talhadas em madeira.

Todavia os desenhos de Da Vinci levantavam dificuldades interpretativas, como aponta Abraham. A sua escrita codificada, que só podia ser lida com a ajuda de um espelho, não era fácil de ler, mas muitos conseguiram decifrá-la. A razão de fundo das dificuldades foi outra. «Quando o artista morreu em França, no dia 2 de Maio de 1519, deixou tantos manuscritos espalhados que era difícil,

mesmo para um académico, entender uma tão grande quantidade de informação. De certo modo, é uma história lamentável. As pessoas que olharam para os desenhos não os compreenderam logo porque estavam demasiado adiantados para a época, e só no final do século XVIII foram olhados a sério. E foi apenas no século XIX que a comunidade científica começou a estudá-los bem». <sup>20</sup>

Sobre os 5% em que está errado, Abraham coloca um hipótese adicional, dado que Da Vinci fez experiências relacionados com o movimento de fluidos na válvula aórtica, através de um modelo de vidro, tendo feito descobertas que só foram provadas há 30 anos com as técnicas de RMN. Possivelmente estaria correcto, mas teve receio de dar o salto que Harvey deu 100 anos mais tarde, ao ser o primeiro no mundo a explicar correctamente como funciona o sistema circulatório. «Deve ter achado que era um salto demasiado ousado face às explicações dominantes e acabou por recuar». Da Vinci morria e Galileu ainda não era nascido. Se pensarmos nos problemas que Galileu deparou com a Inquisição, Da Vinci pode bem ter admitido que a Igreja o poderia condenar por desafiar uma teoria de Cláudio Galeno aceite por todo o mundo ocidental ao longo de quinze séculos. <sup>21</sup> Por outras palavras, a Igreja, nesses tempos, já era intuída como um travão ao desenvolvimento do conhecimento.

Retomemos a visão de estereoscopia que Michael Polanyi invoca: olhamos simultaneamente para duas imagens, do olho direito e do olho esquerdo, que distam entre si poucos centímetros. Adquire-se uma outra perspectiva — tridimensional — ao tratar as pequenas diferenças entre as duas imagens como pistas subsidiárias a integrar num todo mais vasto. Ao capturar a dimensão do tempo com a de espaço, as imagens de estereoscopia ajudam-nos a fazer um salto perceptual para uma ordem lógica superior, onde podemos reconhecer o espaço e o tempo como variáveis unificadas em vez de separadas. Por exemplo, uma fotografia estereoscópica de uma mulher a erguer e a baixar os braços assemelha-se à mantra

Avalokiteshvara de múltiplos braços.<sup>22</sup> *Mutatis mutandis* é algo que podemos reconhecer estar presente em Da Vinci, ao abordar as diferentes imagens do corpo humano, quer como artista, quer como engenheiro, quer como arquiteto, quer como anatomista, e ao vê-las como pistas subsidiários de um todo mais vasto fê-lo avançar quase cinco séculos na ciência da imagem médica.

### As “escolas de investigação” e o Romantismo

De toda a perspectiva que a *Naturphilosophie* nos aporta decorre uma necessidade imperiosa de reflectir em termos filosóficos sobre a natureza do conhecimento, e mesmo construir um novo modo de conhecimento que vá para além do que nos trouxe o positivismo cartesiano da ciência do Iluminismo. Ao percorrermos a tese de doutoramento de Ana Carneiro, “*The Research School of Chemistry of Adolphe Wurtz, Paris 1853-1884*”,<sup>23</sup> verificamos que um *ethos* norteador da “nova universidade alemã” havia sido enunciado por Wilhelm von Humboldt, ao defender a ideia de uma *Wissenschaft* que abraça uma busca desinteressada, apaixonada e livre do conhecimento.

Refere a historiadora da química: «As escolas de investigação surgiram como uma criação típica do século XIX e, particularmente, como produtos de um contexto que foi gerado a partir dos movimentos romântico e alemão de *Naturphilosophie*. A “escola” (école) foi, assim, o modelo romântico para a transmissão de conhecimentos e especificamente de determinados métodos de investigação, que, no entanto, não se restringiram ao mero conhecimento científico. A ciência foi integrada segundo os modos de uma filosofia holística, incorporando campos como poesia, história e música. Afinal, a *escola* era uma forma de perpetuar no tempo, e através das gerações vindouras, o que foi pensado como válido e verdadeiro, no

contexto de uma arguta consciencialização histórica, que emergiu por si só do Romantismo»<sup>24</sup>.

«Alguns dos princípios estruturantes que trouxeram a investigação científica para o foco da missão das universidades alemãs, resultaram do pressuposto de que o conhecimento era uma busca quase interminável da verdade, articulado com a ideia de liberdade de ensino e de aprendizagem. Este espírito foi reforçado por uma revitalização de práticas medievais, tão caras a muitos românticos, em que as guildas de artistas e artesãos e as *universitas* medievais foram uma fonte de inspiração tanto para o professor, como para o Mestre, ao proporcionarem orientações para descobertas originais, e para lidarem com o aluno como um aprendiz imerso num magistério educativo»<sup>25</sup>. «A situação de um *chef d'école*, é a de alguém que está a lidar com belas artes e com uma ciência de carácter experimental, e não a posição de alguém que está a lidar com colegas inteligentes e trabalhadores em que basta uma simples ajuda mediante conselhos extraídos da sua experiência pessoal»<sup>26</sup>.

Dado o sucesso do modelo alemão para a “universidade de investigação” que viu a *natureza* não como uma *máquina* — um relógio newtoniano —, mas como um *organismo vivo*, e o *sujeito* do conhecimento não como um homem-máquina, mas como uma *pessoa*, imersa num dado ambiente cultural, havia que prosseguir na mesma senda no campo das filosofias do conhecimento.

### **No trilho de uma filosofia integrativa**

Santo Agostinho no Livro XI das *Confissões* em cerca de 400, escreveu: «O que é então o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; se alguém me pergunta e eu quiser explicar o que é, já não sei». Um exemplo paradigmático sobre um conhecimento pessoal que quando a pessoa o pretende explicitar, explicando-o, não consegue.

Como a este respeito escreveu Jorge Calado, «é estreita a fronteira que separa o saber do não saber»<sup>27</sup>. Tal vai constituir o horizonte deste primeiro Capítulo.

Martin Heidegger é um dos pensadores fundamentais do século XX, quer pela recolocação do problema do *ser* quer pela refundação da *ontologia*. A sua metodologia operou uma *inflexão do ponto de vista*, na medida em que o foco deveria ser desviado do *Dasein* (*being-in-the-world*; o ser-aí ou o ser-no-mundo) para o *ser*. Mas até ao final da década de trinta do século XX, a leitura da filosofia de Heidegger estrutura-se em muito sobre conceito de *Dasein*, termo principal na sua filosofia existencialista.

Tradicionalmente a filosofia das ciências havia desenvolvido os seus objectivos sobre as teorias do conhecimento em relação ao “saber o quê” (*knowing that*) mas negligenciou o “saber como” (*knowing how*). Os filósofos descuraram uma distinção que é familiar a todos nós, e as suas teorias centraram-se nas descobertas de verdades e de factos, ignorando os caminhos das descobertas e as metodologias do saber fazer ou reduzindo tudo à descoberta dos factos.

Em 1924, Manuel Gonçalves Cerejeira, historiador e professor catedrático da Universidade de Coimbra, como sacerdote católico publica a obra “A Igreja e o Pensamento Contemporâneo”, na qual antecipa o *carácter pessoal* do conhecimento científico, abarcando a *componente psicológica*. Na 4ª edição da mesma obra, vinda lume em 1944, clarifica o seu pensamento neste contexto com uma nota adicional: «É erróneo supor que o crítico racionalista estuda os factos com o espírito livre de quaisquer preconceitos, ao contrário do crente que já tem posições preconcebidas. «Por mais ansioso que alguém seja de atingir os factos nus da história passada, não pode compreendê-los sem os pôr em relação com o seu próprio espírito. O espírito, porém, não está vazio: é já um espírito provido de categorias pessoais e de um conteúdo próprio, disposto por conseguinte a olhar as coisas de certo lado. O problema funda-



mental é investigar a explicação suficiente dos factos: se os factos se ajustam às nossas ideias preconcebidas ou se são rejeitadas por eles. Não se pode explicá-los sem alguma hipótese preconcebida»<sup>28</sup>. O pensamento epistemológico de Cerejeira está bastante avançado para a época, em 1924, mas quatro anos depois é ordenado bispo e abandona as tarefas universitárias. Foi-lhe requerida alguma dedicação extra às suas tarefas eclesiásticas, que se vêem acrescidas em 1929 com a nomeação como Cardeal-Patriarca de Lisboa, para conseguir ir actualizando a sua obra de 1924.

Só em 1940, o filósofo inglês Gilbert Ryle estabeleceu a distinção entre “o que conhecer” (*knowing that; wissen*) e “como conhecer” (*knowing how; können*) que aprofundou, em 1949, em *The Concept of Mind*. Enquanto o “que conhecer” é proposicional, o “como conhecer” é não-proposicional. É nesta senda que nos anos 50, Michael Polanyi vem fazer a distinção entre *conhecimento explícito* e *conhecimento tácito*, um conhecimento em acção e na prática.<sup>29</sup>

Todavia Polanyi supera Ryle ao propor uma estrutura dinâmica para o conhecimento tácito: o estar ciente de um modo *focal* e de um modo *subsidiário*. Um dos exemplos muito referidos é o “martelar de um prego”, mais ligado à acção; quanto mais “transparente” ou “invisível” for o martelo, melhor é praticada esta acção, porque o nosso interesse é o *trabalho* produzido, não o instrumento. E neste tocante, o pensamento de Polanyi vê-se aproximado do filósofo norte-americano Hubert Dreyfus nas suas interpretações da filosofia existencialista de Heidegger. O segundo exemplo é o “bastão do invisual”, com características mais próximas da observação e da intelectualidade. Mas a estrutura dos dois exemplos é essencialmente a mesma, e tem conexões com a filosofia de Heidegger (*Dasein, being-in-the-world*), o ser competente em fazer isto ou aquilo.

Esta *transparência* dos instrumentos durante a acção reflecte-se também a um nível mais abrangente, nos paradigmas científicos. As filósofas da ciência Isabelle Stengers e Judith Schlanger escreveram

a respeito da noção de paradigma de Thomas Kuhn: «para que um paradigma funcione como normativo da prática científica tem de ser invisível»<sup>30</sup>. Esta invisibilidade ou, talvez com melhor propriedade, transparência, tem muito a ver com o carácter tácito deste “instrumento intelectual” que é o paradigma científico.

### **A estrutura do conhecimento tácito**

A teoria de Michael Polanyi, sobre o conhecimento humano em geral e o conhecimento científico em particular, tem sido considerada controversa e objecto de novos estudos no seu âmbito filosófico, nomeadamente na enfâse do seu elemento *pessoal* e de *crença*.<sup>31</sup> Com a sua nova teoria do conhecimento, Polanyi ligou o legado do Iluminismo — a objectividade — com o *pessoal* — não-subjectivo — mediante um esquema de dois pólos de conhecimento. A esta ligação deu vários nomes: compromisso (*commitment*), inferência (*inference*), discernimento (*insight*) e paixão intelectual (*intellectual passions*). Faz uso da psicologia da *Gestalt*, mas vai para além de uma concepção passiva da organização de pistas (*clues*) num todo, introduzindo-lhe o elemento activo de uma *intenção* de realização prática e teórica hábil.

Nos nossos actos de conhecer, fazemos recurso a tais “pistas”, mas elas não são observadas em si mesmas. Tal como no desempenho de algum acto, as *ferramentas* são utilizadas como extensões dos nossos corpos, mas não são observadas em si mesmas durante a execução do acto; como referimos, quanto mais *transparentes* melhor. Por outras palavras, estamos *cientes* das pistas e das ferramentas de um modo *subsidiário*, enquanto estamos *cientes* de um modo *focal* para aquilo que é o nosso objectivo. Exemplificando com a condução automóvel; estamos cientes de um modo *subsidiário* do volante, dos travões, das mudanças, retrovisor, etc., bem como dos passeios e das pessoas que querem atravessar a estrada, mas

estamos cientes de um modo *focal* na estrada à nossa frente ou do que nela se passa. Se nos focarmos, por exemplo, no volante ou no conta-quilómetros ou nos pedais ou ao manípulo das mudanças, etc. arriscamo-nos a atropelar alguém, a chocar com outro carro. Só sabemos guiar um automóvel quando deixarmos de prestar uma atenção *focal* àquelas inúmeras tarefas básicas da condução por *indwelling*, isto é, como extensões do nosso corpo (*corporalizadas*).

Recorrendo a Maria Luísa Couto-Soares para resumir este pensamento, dir-se-ia que «Polanyi explora de uma forma muito clara e com uma profunda convicção, como a estrutura do conhecimento tácito determina a estrutura dos actos de compreensão, e examina, a acção calada deste “fundo” ignoto no exercício das faculdades humanas, como um impulso ou uma força secreta que as potencia. Estes estratos mais profundos, subterrâneos, constituem diferentes modos de apreendermos e de compreendermos a multiplicidade e variedade da realidade em que vivemos. Ou melhor, não são propriamente modos de apreender, de conhecer, mas constituem o subsolo no qual assenta toda a nossa experiência: “podemos saber mais do que somos capazes de dizer” — isto parece óbvio, mas não é nada fácil dizer exactamente o que significa, nem como interpretá-lo. O melhor modo que Polanyi encontra para exprimir o conhecimento tácito é aproximá-lo do sentido de *indwelling*, [...] [com] um sentido muito mais amplo do que a empatia, a compreensão do humano por uma via não totalmente explicitável, mas mais profunda do que o mero conhecimento de algo que está aí fora de nós: encontramos a noção de *indwelling* no caso da aceitação, ou melhor da adopção de ensinamentos práticos e aquisição de perícias, que não podem traduzir-se em regras explícitas»<sup>32</sup>.

Neste enquadramento teórico, uma dada afirmação que articulamos é composta de duas partes: uma frase para transmitir o seu conteúdo e um *acto tácito* pelo qual se reivindica a veracidade desse mesmo conteúdo. As componentes pessoais e objectivas estão ligadas entre si. Polanyi expressou a importância desta ligação

através de uma analogia: «toda a verdade não é mais do que o pólo externo da crença, e destruir toda a crença seria negar toda a verdade» (*all truth is but the external pole of belief, and to destroy all belief would be to deny all truth*). O pólo interno é concebido como uma *crença* — isto é, pessoal —, e o pólo externo é concebido como a verdade, a *realidade* objectiva — isto é, o universal, as verdades, quer factuais quer como um ideal, expressas de uma forma simbólica. Convém recordar que na concepção da verdade, tomada como um ideal, Polanyi tem presente dois componentes, um tácito de crença e outro explícito de acção simbólica. Mas é a *ligação intencional* ao pólo externo que salva o conhecimento *pessoal* de ser meramente subjectivo. O subjectivo, em si, não tem qualquer ligação ao pólo externo (objectivo).<sup>33</sup>

Por caminho oposto, Karl Popper, por muitos considerado o filósofo mais influente do século XX a tematizar a ciência, não admitiu explicitamente a existência de um “conhecimento de fundo”, se bem que haja referido uma “regulação inconsciente” ou “efeito de centopeia”<sup>34</sup> de certas actividades humanas. Se bem que tenha rejeitado a *indução* como método de construção das teorias científicas, debilitando-as ao nível de meras *conjecturas*, permaneceu numa via negativa, a de *falsificar* uma conjectura científica em todos os sentidos possíveis. Já Polanyi escolheu uma via positiva, a de testar uma nova hipótese científica para além de qualquer *dúvida razoável*, abrindo assim espaço para a *crença*.<sup>35</sup>

## **A teoria do conhecimento tácito como uma reformulação civilizacional**

Polanyi não foi um filósofo *Gestalt*, nem um filósofo existencialista, nem um filósofo cristão, apesar de lhe terem sido apostos todos estes rótulos, mas, como reconhece Stefania Ruzsits Jha, foi

um filósofo da ciência em busca de uma reformulação civilizacional da tradição iluminista, fazendo recurso a uma metodologia de raciocínio analógico, bastante frequente nos químicos. Podemos acrescentar a tudo isto, uma perspectiva probabilística e uma justaposição de contrários.<sup>36</sup> Jha apresenta uma discussão detalhada das raízes filosóficas da teoria do conhecimento de Polanyi, que assenta em Kant, mas vai trilhar outros percursos, a saber, a Psicologia de Gestalt, a fenomenologia e o existencialismo de Heidegger e de Dilthey, até à lógica de Peirce. Há ainda um outro aspecto atraente nesta teoria do conhecimento tácito, é que se revela “uma economia de pensamento” na sua abrangência filosófica. E, como veremos, parece responder ao criticismo de Goethe sobre a ciência moderna.

Primariamente, Polanyi pretendia que a sua epistemologia oferecesse um princípio de explicação para o processo de descoberta científica, com enfoque nas etapas para a formulação de um problema e no discernimento inicial, em suma na originalidade. Em segundo lugar, pretendia corrigir a noção que a actividade criativa científica tem lugar num mundo determinístico. Em terceiro lugar, esforçou-se para que o seu trabalho permitisse ligar o conhecimento científico com o conhecimento em geral.<sup>37</sup>

Em Polanyi, a *explicação* deve ser entendida como uma forma particular de discernimento. Isto é, redefine explicação dizendo que o mitigar da perplexidade não é alcançado pelo emprego de alguma regra explícita de classificação ou definição, mas através do conhecimento tácito.<sup>38</sup>

Segundo Jha, a teoria do conhecimento tácito é concebida como três modelos atados uns aos outros por uma característica centralizadora, a das *paixões intelectuais*, que vai actuar como um integrador. As paixões intelectuais podem ser consideradas a força motriz do sujeito para o seu conhecimento pessoal, mas a *integração* que proporcionam nunca é uma actividade consciente. Os modelos foram progressivamente refinados a partir da forma

primitiva como Michael Polanyi concebeu o conhecimento tácito: «sabemos mais do que conseguimos dizer» (*we can know more than we can tell*). Os três modelos são: 1) o modelo da percepção-Gestalt (o *scientific insight*), baseado numa perspectiva Gestalt para as relações entre o todo e as partes — o todo é maior que a soma das suas partes; 2) O Modelo de Acção-Orientadora, incorporando a noção fenomenológica-existencial de uma acção intencional; e 3) O Modelo Semiótico, uma concepção abstracta da acção dirigida em ordem a alcançar um significado ou um sentido, mostrando que o tácito tem uma estrutura “*de-para*” (da consciência subsidiária à consciência focal). No Modelo Semiótico, a *integração* é apelidada de inferência lógica.

Estes três modelos têm as seguintes características principais, em sucessão: *percepção*, *acção* e *significado*. A concepção de Polanyi sobre a realidade e a sua teoria da verdade liga-se aos três modelos, procurando mostrar por que razão a epistemologia polanyiana não é subjectivista e a sua teoria da verdade não é relativista.<sup>39</sup> Polanyi insiste que nós não construímos a realidade, mas sim que esta realidade externa vai fornecer as pistas sobre as quais baseamos as nossas concepções.<sup>40</sup> No que diz respeito aos factos experimentais, a validação e verificação vêm-se distribuídas entre os dois pólos acima referidos, de modo tal que a *validação* está mais próximo do pólo interno, enquanto que a *verificação* está mais próximo do pólo externo.<sup>41</sup>

Podemos dizer que quando aprendemos a usar uma linguagem, ou uma sonda, ou uma ferramenta, nos tornamos cientes destas coisas ao modo que o estamos do nosso corpo, isto é, interiorizando estas coisas e fazendo-nos “morar” com elas (*indwelling*). Ao ponto de Yu Zenhua resumir o pensamento de Polanyi sobre esta “corporalização” do seguinte modo: «*tacit knowing is essentially a “knowing by indwelling”*»<sup>42</sup>.

Esse “morar com” não é meramente formal; é ele que nos faz participar de um modo apaixonado naquilo que nós pretendemos

entender. A teoria do conhecimento tácito sustenta que o “fazermos morada” no nosso corpo é que nos permite, a partir dele, atender às coisas do exterior.<sup>43</sup> Assim, é através do meu corpo que eu entendo as outras pessoas, e também é através do meu corpo que percebo as “coisas”. Há pois uma certa inseparabilidade do *Dasein* existencial de Heidegger e do “mundo”. Como escreveu Charles Taylor num exemplo elucidativo, a minha capacidade de lançar bolas de beisebol não pode ser realizada na ausência destas bolas.

Todavia, a teoria do conhecimento tácito não reivindica apenas que este modo de conhecimento existe. Reivindica bem mais. Para o seu adequado entendimento, há que reconhecer a primazia do tácito sobre o explícito. “*While tacit knowledge can be possessed by itself, explicit knowledge must rely on being tacitly understood and applied*”. Daí todo «o conhecimento ou ser tácito ou estar enraizado em conhecimento tácito». O pensamento de Heidegger segue na mesma linha.<sup>44</sup>

## **Marcas culturais na Ciência**

Uma teoria científica que chama a atenção pela sua própria beleza, e depende dela, em parte, para se alegar que representa a realidade empírica, é semelhante a uma verdadeira ... “obra de arte”. Foi precisamente a noção de *matrizes fiduciárias* de Polanyi que foi o nosso ponto de partida para a investigação da existência de “marcas culturais” na ciência, que ficou bem provada com os resultados na Europa.<sup>45</sup> Estes *quadros fiduciários* ou *matrizes fiduciárias* começam a partir de uma postura de *crença*, que diversos autores tomam como equivalente à crença religiosa e, dado que ela é central ao *conhecimento pessoal* em Polanyi, levaram a considerá-lo um filósofo cristão. O termo *conhecimento pessoal* não tem a força de um termo como “paradigma” de Thomas Kuhn,

sobre o modo como se exerce a autoridade das comunidades científicas em ciências mais desenvolvidas. Daí o preferirmos apelidar a teoria de Michael Polanyi pela sua componente mais negligenciada, Teoria do Conhecimento Tácito (TCT), na perspectiva de que «todo o conhecimento ou é tácito ou está enraizado em conhecimento tácito». Mas tal não evita o criticismo referido.

A ciência moderna também nasceu no seio de uma matriz cultural judeo-cristã europeia com base numa *confiança* na inteligibilidade do universo, acessível ao homem por ser feito à imagem e semelhança de Deus, em suma por ter uma centelha divina. Tratou-se de uma fé religiosa, e cientistas como Robert Boyle foram verdadeiros “sacerdotes da Criação”, mas esta confiança passou do campo religioso para o secular e não travou a universalidade da ciência moderna. Nos presentes resultados, os efeitos culturais não se manifestam através de uma *relatividade* para a ciência, mas no modo como são geridos os esforços das nações entre as diferentes áreas disciplinares e que impacto recolhem a nível mundial, a *função social da ciência*.<sup>46</sup> Mas retomaremos esta asserção mais adiante.

Não que se ignorem vocações e propensões culturais para certas áreas científicas — por exemplo, um maior desenvolvimento em Física ou em Medicina ou nas Ciências da Agricultura —, ou vicissitudes históricas que moldam a ciência num dado país, mas a ciência que nele se pratica tem sempre um carácter universal, aliás garantido pelo *imprimatur* exercido pelas comunidades científicas sobre o que é ciência válida.

### **A vertente religiosa da teoria do conhecimento tácito**

Tim Ray, em artigo na revista *Minerva*, de que Michael Polanyi foi um dos editores, retoma o criticismo sobre o carácter religioso das concepções polanyianas. Algumas das dificuldades das



concepções de Polanyi provêm, em muito, do facto de a sua obra magna, “*Personal Knowledge*” vir a lume ao leitor com a sua retórica bastante desfocada. Como assevera Ray, foi somente a fé que salva o modelo epistemológico de Polanyi do solipsismo, isto é, da visão de que o conhecimento deve estar fundado em estados de experiência interiores e pessoais. A dificuldade com a estrutura fiduciária de Polanyi é que se baseia na fé, numa verdade transcendente: alguém que não acredita, não pode entender.<sup>47</sup>

Entre fé e confiança existem diferenças. A confiança é um comportamento humano fundamental que nos permite o compromisso com a realidade e com as outras pessoas. A fé individualiza-nos numa relação forte e central com Deus. Mas reconheça-se que epistemologicamente a ciência moderna se viu no pólo oposto, baseada na desconfiança, no cepticismo sistemático. Há um valor heurístico na desconfiança, na dúvida, no *criticismo*, mas não é exclusivo. Em certas áreas, como na História, o valor heurístico do criticismo será mesmo superior ao da confiança, mas não é necessariamente assim nas Ciências Físicas e Naturais, que requerem uma postura mais criativa. Pelo que os filósofos da ciência, e mesmo os cientistas, foram-se esquecendo que, em palavras de Stanley Jaki, «caminhos para Deus foram estrada para a ciência». Essencialmente o cultivo do criticismo surgiu no pensamento filosófico como combate ao dogmatismo eclesiástico. Foi como que um regresso às origens, o nos termos re-apercebido, com Michael Polanyi, da necessidade de na Ciência se arrancar a partir de uma base de confiança, de *alicerces fiduciários*.

Segundo Ray, paradoxalmente a perspectiva de Polanyi sobre o conhecimento pessoal tem muito pouco a dizer sobre as “outras pessoas” e os processos intersubjetivos que moldam os nossos modos de conhecer e aprender. Os seus princípios religiosos fiduciários ficam limitados àqueles que confiam numa divindade semelhante e a adoram da mesma forma. Mas ao invés de ver esse conhecimento

pessoal como a descoberta de uma verdade transcendental, Ray considera, correctamente em nosso entender, o conhecimento científico como algo construído em conjunto com os outros.<sup>48</sup>

Portanto, Tim Ray entende que o modelo do conhecimento pessoal de Polanyi se baseia numa relação “vertical” entre cada pessoa e algo sobrenatural, carecendo de uma componente horizontal que abarque o “eu” e os “outros”. Na perspectiva de Benedict Anderson, a institucionalização da confiança em qualquer colectivo de “pessoas como nós” requer que imaginemos os outros como pessoas que são mais ou menos semelhantes a nós. Por isso Ray faz apelo ao modelo das “*imagined institutions*” de Anderson, procurando associar o conceito polanyiano de “sabemos mais do que podemos dizer” com a componente horizontal que julga faltar-lhe — a “imaginação” do eu e dos outros.

Não foi este, porém, o nosso entendimento, pois consideramos tais matrizes fiduciárias em termos culturais, logo de uma *partilha* de mentalidades, de uma língua e de memórias colectivas. Portanto, reconhecemos nela a componente horizontal que Tim Ray julga faltar na TCT. É oportuno recordar, a este respeito, as palavras de Michael Polanyi: «O acordo *tácito* e as paixões intelectuais, a partilha de uma língua e de uma herança cultural, a filiação a uma *comunidade* que pensa do mesmo modo: tais são os impulsos que moldam a nossa visão da natureza das coisas em que nos apoiamos para dominarmos as próprias coisas. Qualquer inteligência, mesmo crítica e original, tem de operar dentro de uma tal moldura fiduciária». A comunidade invocada não é, pois, uma comunidade de cristãos, mas de um povo. Em nosso entender, esta perspectiva da TCT assume um carácter muito mais afim da componente horizontal de Tim Ray do que da vertical, de índole religiosa.

Há, não obstante, uma vertente mais ligada à descoberta científica. Os esforços inventivos nunca podem tornar compreensíveis os seus sucessos. Em Polanyi, todos esses actos encontram o seu “paradigma”

no esquema Paulino, que impõe a obrigação de nos esforçarmos para tentar alcançar o impossível na esperança de alcançá-lo pela graça divina. Este é claramente um contributo religioso. Polanyi considera a sua analogia do esquema Paulino como a melhor descrição do esforço heurístico com o objectivo da descoberta.<sup>49</sup>

Todavia, a TCT é suficientemente abrangente para abarcar também a componente religiosa. Primeiramente, na relação do poder cognitivo e de acção através da técnica que a ciência contém, com o poder que a religião prossegue em algumas das suas vertentes de articulação com os poderes político e secular. Em segundo lugar, numa perspectiva mais global, há um papel da religião mesmo na *função social da ciência*, pois os países protestantes europeus agrupam-se nos países no qual domina a “Medicina Clínica”. Em terceira ordem de razões, a TCT consegue ultrapassar a vertente cultural das religiões para, no caso das religiões do Livro, poder dar contributos no campo teológico.<sup>50</sup>

Como assevera Tim Ray, a base polanyiana de “podermos saber mais do que podemos dizer” foi eclipsada por Nonaka na sua reivindicação de que o conhecimento tácito pode ser convertido em “conhecimento explícito”, pelo menos em parte. Mas o processo inverso também é verdadeiro, até para conferir a algum conhecimento explícito a capacidade de “actuar em nós” como uma *segunda natureza*.

### **Atributos do conhecimento tácito**

Pela pena de Iwo Zmyślony, abordaremos os atributos epistemológicos que permitem concluir ser o “conhecimento tácito” uma forma de conhecimento, dado não obedecer aos critérios de uma *crença verdadeira*, pois não se vislumbra uma crença que o justifique. O mesmo questionamento já havia sido formulado por Thomas Kuhn num *postscript* à *Theory of Scientific Revolutions*. Aliás, nesta

obra é o próprio autor que explicitamente associa o seu conceito de *paradigma* ao do conhecimento tácito.<sup>51</sup>

É Kuhn que justifica o conhecimento tácito como “conhecimento” segundo quatro atributos: i) É *transmissível*, isto é, pode ser ensinado — apesar de um mestre não o conseguir explicitar, pode transferi-lo para os aprendizes através da acção e da prática; ii) É *aplicável* inúmeras vezes, não se esgotando, e em diferentes circunstâncias. Um médico psiquiatra pode diagnosticar uma epilepsia em diferentes pacientes e um pianista exímio pode tocar peças musicais complexas em diferentes pianos; iii) É *testável*, pois de cada vez que um psiquiatra diagnostica um caso de epilepsia está a sujeitar o seu conhecimento tácito de um modo empírico perante o paciente, e mesmo perante outros colegas, do mesmo modo que quando um pianista dá um concerto está a dar público conhecimento de que sabe tocar bem piano; iv) É *modificável*, ou por outras palavras, pode ser *melhorado*, pois sempre que um psiquiatra faz um diagnóstico errado de uma epilepsia aprende com o seu próprio erro.<sup>52</sup>

Como Kuhn referiu, todos estes quatro atributos também são partilhados pelo *conhecimento explícito*. O que torna o conhecimento tácito específico é a falta de um quinto atributo, o ser *directamente acessível*.

Zmyślony interroga-se ainda a respeito do tipo de conhecimento com que estamos a lidar. Recorre a uma perspectiva epistemológica dos dias de hoje, uma *externalista* e outra *internalista*. Os epistemólogos internalistas reivindicam o seguinte: o verdadeiro conhecimento requer que o sujeito do conhecimento tenha um acesso introspectivo directo à sua justificação. Já os epistemólogos externalistas entendem uma tal definição demasiado restritiva, admitindo que há outros caminhos de justificação que não apenas o introspectivo. Polanyi alargou a noção de crença, para abarcar perspectivas como “*deep hunches*” e “actos de fé” corporalizados no comportamento humano. Uma noção geral de conhecimento

que abarque o explícito e o tácito requer ligar crenças justificadas com crenças não-justificadas, até a estados emocionais e actos comportamentais, imprescindível no conhecimento tácito animal. E a conclusão provisória que oferece é a seguinte: «O conhecimento tácito parece ser concebível como conhecimento, só se assumirmos uma noção externalista de conhecimento, associada com a ideia de uma crença comportamental»<sup>53</sup>.

A observação do comportamento de diversos animais, macacos, elefantes, cães, e até de aves, releva por analogia com o ser humano, emoções e “sentimentos” interiores. Portanto, só por analogia conseguimos admitir também nestes casos um *pólo interno* para o conhecimento tácito. Este caminho de analogia tem paralelo com a existência dos átomos, que só nos inícios do século XX foi admitida como real pelos físicos, mediante provas indirectas proporcionadas pelo movimento browniano em soluções coloidais. No caso do comportamento animal, poderemos talvez vir a fortalecer tais convicções com imagiologias da actividade cerebral de animais e da sua comparação com a dos humanos.

### **A teoria do conhecimento tácito não se enquadra no relativismo pós-moderno**

Uma palavra adicional, a retomar os nossos estudos de análise estatística sobre o perfil das citações científicas nas 21 áreas do *Essential Science Indicators* reveladores de que há marcas culturais na ciência. Não é que os diferentes países façam uma física, química, medicina clínica, etc. diferente consoante as suas culturas. Fazem a mesma ciência, mas uns cultivam mais a física, outros a medicina clínica, etc., e é neste modo cultural de traduzir a “função social da ciência” que se distinguem. A questão, agora, é se TCT comporta esta constatação?

Polanyi considera que há uma *realidade* exterior a nós, comum a todas as culturas, e que este contacto com a realidade é prosseguido pelos cientistas com um *intento de universalidade*. Isto, o que significa? Que as nossas reivindicações são formadas a partir de um eu pessoal, com a convicção que não é apenas “verdade para mim”, mas que é, em certo sentido, uma verdade *universal*, válida para todas as pessoas, independentemente das suas culturas. O intento de universalidade seria um impulso moral que garantiria não ser a TCT uma teoria pós-moderna do *relativismo científico*, onde os factos experimentais são irrelevantes para a construção da ciência. Concordamos que o contacto com uma realidade comum a todas as culturas é relevante para um tal desiderato de anti-relativismo. Mas o intento de universalidade parece-nos um critério mais “mole”. Nas ciências de paradigmas, em nosso entender é o critério mais “duro” da *avaliação por pares* que, concomitante com o primeiro, garante a universalidade das ciências nas diferentes culturas. Polanyi sempre defendeu a avaliação por pares, e pode-se considerar que a TCT a contém, no sentido de a comunidade científica ser responsável por manter uma tradição e a autoridade do *imprimatur*. Nas ciências hermenêuticas, a respectiva universalidade assenta no referido intento de universalidade, mas delas agora não cuidaremos.

O facto de o conhecimento científico ser universal não implica que não tenha um carácter provisório, porque depende sempre de um exercício de interpretação humana, individual e colectiva. O método não lhe garante a verdade, como julgou o positivismo iluminista. Convicção, mas não certeza, é, pois, o que caracteriza o conhecimento. Como escreveu Polanyi: « ... *to achieve a frame of mind in which I may hold firmly to what I believe to be true, even though I know that it might conceivably be false*»<sup>54</sup>.

Os estudos estatísticos já referidos revelam, desde já, uma religião “*transparente*” para os cientistas, e o criticismo de Tim Ray a

respeito da “religiosidade “ da TCT pode converter-se num sermos forçados a reconhecer em Michael Polanyi um discernimento muito mais profundo a este respeito — como se a “crença”, a confiança, fosse um “instrumento” para a prática científica. Ou que os “sacerdotes da Criação” professassem uma religião de crença, sem rito nem culto, num contexto racionalista e emocional.

A partir da composição do universo reconhecemos, através da física de partículas e da matéria negra, que só sabemos caracterizar 5% do Universo. Não sabemos de que são feitos os restantes 95%. Neste enquadramento afirmar que Deus não existe é excessivo. Ganha-se mais sentido explicativo em acreditar na sua existência, e mesmo para se prosseguir numa senda científica.

Isaac Newton exprime-o de uma forma bem clara: «O que sabemos é uma gota, o que ignoramos um oceano. A admirável disposição e harmonia do universo, não pode senão sair do plano de um ser omnisciente e onipotente». Michael Polanyi mostra-nos que partimos sempre de uma base de crença, de confiança, as *matrizes fiduciárias* de língua e de cultura, que não pomos em questão.

Entre nós, Raul Proença, que é um filósofo de um vitalismo ético influenciado por Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, assume uma posição que nos elucida melhor sobre a transparência religiosa da prática científica ao exprimir-se do seguinte modo: «Sentimos *religiosa* toda a acção que se destina a um fim que nos *ultrapassa* e que nos obriga a ultrapassar-nos a nós mesmos». <sup>55</sup> Não obstante esta ontologia espiritualista, a sua posição metafísica é frontalmente ateuista, «porque a ausência da fé é o que exige ainda a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade». <sup>56</sup>

Atente-se, ainda, à tese do sociólogo francês do século passado, Roger Bastide, ao apontar para a evidência de que «o religioso não morre, desloca-se». Em princípio, tudo isto aponta no mesmo sentido do esquema Paulino de Michael Polanyi, quer para os crentes numa religião, quer para os ateus. Mas recorde-se a frase

de John Polkinghorne: «os ateus não são estúpidos, simplesmente explicam menos».

Em conclusão deste capítulo, diríamos que desde tempos imemoriais o homem procurou assentar o seu conhecimento numa base segura. Na ciência moderna encontramos o *cogito* de Descartes, as tentativas de uma fundamentação lógica em bases seguras com Frege, desiderato que cessou com os teoremas de Gödel, ou a base do empiricamente observável do *positivismo* que falhou a realidade do atomismo moderno. Destes fracassos brotou uma profunda suspeição no conhecimento humano, impregnado de subjectivismo, e caiu-se no *relativismo* e, no caso da ciência, no *relativismo científico*, que advoga ser o conhecimento científico uma mera construção social, sendo os factos experimentais irrelevantes para essa construção. No presente, afigura-se-nos que uma base mais segura na construção da ciência é a das matrizes fiduciárias da TCT de Michael Polanyi, com a acrescida vantagem de, como veremos, estar muito mais próximo de como actuam os praticantes da ciência e não de como estes se deveriam comportar perante algum ideal filosófico, como o da falsificação de teorias.

David Rutledge interroga-se sobre os papéis do indivíduo e da comunidade na formação do conhecimento humano, afirmando que quer uma “filosofia de *criticismo*” kantiana quer o pós-modernismo não são particularmente efectivos em lidar com esta questão. O movimento da filosofia crítica vê como a tarefa primordial da filosofia o incidir sobre um *criticismo*, ao invés de uma *justificação* do conhecimento. E para Kant, a crítica destina-se a ajuizar sobre as possibilidades de conhecer, antes de avançar para o conhecimento em si mesmo. Kant afirmou que uma adequada inquirição filosófica não incide sobre a realidade exterior, mas sim sobre as características e as fundações da própria experiência. Devemos, primeiramente, avaliar como trabalha a mente humana e dentro de que limites, para depois a poder aplicar correctamente ao sentir da experiência do contacto com



a realidade material e determinar se essa mente pode ser aplicada a todas as “entidades metafísicas”. Neste percurso filosófico, tendeu-se a colocar o *sujeito* do conhecimento contra a *sociedade*, por um conjunto diversificado de razões que remontam à Renascença, e prosseguem com o Iluminismo na sua luta contra as estruturas opressivas do *ancient régime* — a monarquia, a aristocracia, a Igreja — e o seu dogmatismo. Um tal individualismo robusto, associado com uma perspectiva essencialmente mental, conduziu ao “Eu” da modernidade, desencarnado, só, heroicamente defrontando as trevas da ignorância sob as luzes da sua consciência. Em ciência, o caminhar destes heróis tendeu a esbater o papel das comunidades científicas na descoberta e na verificação do conhecimento científico que em muito foi creditado aos “génios da ciência”.

Para Rutledge há um segundo obstáculo para o desiderato acima referido, o considerar o conhecimento como uma mera *actividade mental* que Descartes procurou enfatizar com a sua distinção mente/corpo, chegando a colocar o sujeito do conhecimento num “ponto arquimediano” do mundo. Nesta perspectiva cartesiana, se formos suficientemente cépticos conseguiremos livrar as nossas mentes de preconceitos, superstições e das falsas opiniões que a sociedade nos transmite. O terceiro obstáculo é o carácter *explícito* que se atribui ao conhecimento e às operações da mente, fruto da matematização da natureza que Galileu e Newton nos aportaram.<sup>57</sup> A filosofia de Polanyi tem a vantagem de embeber o conhecimento humano nas actividades da vida corrente que são partilhadas pelas comunidades. Clifford Geertz em *The Interpretation of Cultures* afirma que «a *cultura* molda as nossas vidas como a gravidade molda os nossos movimentos», isto é, passando despercebidas.<sup>58</sup>

O *pós-modernismo* acusa as reivindicações universais — verdade, bem, justiça — de serem abstractas e não admitir que são, afinal, meras projecções de particularidades. Ainda em reflexo das críticas do nominalismo, prossegue a acusação de que as ideias gerais são

irrepresentáveis, não sendo mais do que nomes ou palavras evocativas das coisas. O *intento de universalidade* polanyiano não padece deste criticismo, pois apesar do conhecimento ter sempre um resíduo pessoal, outros elementos da comunidade têm a possibilidade de alcançar a mesma *integração* que o sujeito do conhecimento alcançou.<sup>59</sup> A TCT não pressupõe a totalidade das coisas e a *validade* de certas leis, como a teoria da gravitação de Newton ou a teoria quântica, é fruto de acto fiduciário que permanece ao longo de gerações por ser frutífero.

E, paralelamente, a TCT responde ao criticismo de Goethe, sem contudo dissolver o sujeito do conhecimento na comunidade, como o faz o relativismo científico pós-moderno. É que para Michael Polanyi *conhecimento tácito é conhecimento pessoal* e reciprocamente.

Como resume Maria Luísa Couto-Soares: «*Science can never be more than an affirmation of certain things we believe in. These beliefs must be adopted responsibly, with due consideration of the evidence and with a view to universal validity. But eventually they are ultimate commitments, issued under the seal of our personal judgment. At some point we shall find ourselves with no other answer to queries than to say "because I believe so"*».

Não tomemos estas palavras em Polanyi como a expressão de uma desilusão nem de descrédito quanto ao conhecimento científico. No texto citado, Polanyi desloca, por assim dizer, o *locus* da justificação, do nível abstracto, impessoal, objectivo das teorias, para aqueles que as constroem, descobrem, formulam e defendem. Em última análise, é o investigador como *pessoa* que pode dar garantias da veracidade de uma teoria, não simplesmente porque lhe parece ser assim, porque “crê” (é sua opinião) na verdade dessa teoria. Esta leitura seria verdadeiramente catastrófica para o estatuto, não só da ciência, mas de qualquer outra forma de saber. A concepção de conhecimento pessoal, como dissemos, desloca o ónus da justificação do conhecimento da esfera de algo como um conhecimento em si, para

a acção pessoal de conhecer, acção que exige a responsabilidade e o empenhamento de quem conhece. Por outras palavras, e recorrendo a uma comparação metafórica: não é a teoria que deve comparecer como ré perante nós e apresentar-nos provas da sua veracidade; são aqueles que se empenharam seriamente na descoberta de uma teoria ou na resolução de um problema, que devem apresentar-se como réus e defender as teorias que seriamente e com uma intenção de universalidade, formularam»<sup>60</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> MORAVIA, Alberto; ELKANN, Alain – *Vida de Moravia*, Edições Livros Brasil, Lisboa, 1992, p. 333.

<sup>2</sup> SANTOS DE SOUZA, Maria Cristina – A Naturphilosophie como Concepção de Mundo do Romantismo Alemão, *AISTHE*, nº 5, 2010, 31-47, ISSN 1981-7827; em <http://www.ifcs.ufrj.br/~aisthe/vol%20IV/SOUZA.pdf>, acesso em 18 de Outubro de 2013.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 32.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 34; nota geral, a ortografia foi adaptada ao português de Portugal.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>6</sup> CALAFATE, Pedro – O conceito de método, em Pedro Calafate (dir.), em *História do Pensamento Filosófico Português, vol. III, As Luzes*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 207-231; p. 227.

<sup>7</sup> PASSOS VIDEIRA, Antonio Augusto – Como compreender e o que fazer com as críticas de Goethe à ciência newtoniana: os exemplo de Helmholtz e Heisenberg, em *História da Ciência Luso-Brasileira*, Carlos Fiolhais, Carlota Simões e Décio Martins (eds.), Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 169-179; p. 170.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 171.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 172.

<sup>10</sup> *Id.*..

<sup>11</sup> *Id.*..

<sup>12</sup> *Id.*..

<sup>13</sup> *Id.*, p. 173.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 176.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 178.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 179.

<sup>17</sup> Em <http://www.imf.org/external/np/pp/eng/2013/072113.pdf>; acesso 29 de Setembro de 2013; ver também SANTOS, Nicolau – *Expresso*, 21 de Setembro de 2013, cad. economia, p. 5.

<sup>18</sup> PASSOS VIDEIRA, *ob. cit.*, p. 179.

<sup>19</sup> O regresso de Leonardo Da Vinci, *Expresso*, 27 de Setembro de 2013, 1º caderno, pp. 20, 21.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 21.

<sup>21</sup> *Id.*..

<sup>22</sup> CHAPMAN, Kelly – *Complexity & Creative Capacity*, tese da Edith Cowan University, Outubro 2013, ver Fig. 5.7; em <http://ro.ecu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1697&context=theses>; acesso em Janeiro de 2016.

<sup>23</sup> CARNEIRO, Ana – *The Research School of Chemistry of Adolphe Wurtz, Paris 1853-1884*, University of Kent at Canterbury, Faculty of Natural Sciences Unit for the History, Philosophy and Social Relations of Science, 1992.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 2.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 6.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 17.

<sup>27</sup> CALADO, Jorge – *Limites da Ciência*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2014, p. 19.

<sup>28</sup> GONÇALVES CEREJEIRA, Manuel – *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, Coimbra Editora, 1ª ed., 1924; a 4ª edição da obra foi publicada em 1944, actualizada e ampliada com 107 páginas de notas inéditas. Citação da 4ª ed., p. 179. Sobre o carácter “pós-crítico” do pensamento epistemológico de Gonçalves Cerejeira ver: FORMOSINHO, S. J. – *Ciência e Religião. A modernidade do pensamento epistemológico do Cardeal Cerejeira*, Principia, Cascais, 2002.

<sup>29</sup> ZHENHUA, Yu – “Being in the World” in a Polanyian Perspective, em *Knowing and Being. Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, Tihamér Margitay (ed.), Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 50-67; pp. 51, 52.

<sup>30</sup> STENGERS, Isabelle; SCHLANGER, Judith – *Les Concepts Scientifiques*, Gallimard, Paris, 1991, p. 18.

<sup>31</sup> RUZSITS JHA, Stefania – *Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy*, Univ Pittsburg Press, 2002, p. 93.

<sup>32</sup> COUTO-SOARES, Maria Luísa – *A estrutura do conhecimento tácito em Polanyi; um paradigma pós-crítico para a epistemologia?*, em <http://mlag.up.pt/wp-content/uploads/2012/01/Conhecimento-Tácito.pdf>; acesso em 14 de Dezembro de 2013; pp. 9, 10.

<sup>33</sup> RUZSITS JHA, Stefania – *Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy*, pp. 28, 29, 44.

<sup>34</sup> Karl Popper nos seus escritos não aborda explicitamente o conhecimento tácito proposto por Polanyi, mas considera-o a seu modo, como veremos no Capítulo 2.

<sup>35</sup> RUZSITS JHA, Stefania – *Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy*, p. 35.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 42.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 123.

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> *Id.*, pp. 51-53.

<sup>40</sup> *Id.*, p. 67.

<sup>41</sup> *Id.*, p. 69.

<sup>42</sup> ZHENHUA, Yu – “Being in the World” in a Polanyian Perspective, p. 60, citando M. Polanyi, “The Tacit Dimension”, Gloucester Mass., 1983, p.15-18.

<sup>43</sup> Stefania Ruzsits Jha, “Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy”, p. 80.

<sup>44</sup> ZHENHUA, Yu – “Being in the World” in a Polanyian Perspective, pp. 62, 63; POLANYI, Michael *Knowing and Being* (ed. Marjorie Grene), 1969.

<sup>45</sup> ALMEIDA, João A. S.; PAIS, Alberto C.C.; FORMOSINHO, Sebastião J. – Science indicators and science patterns in Europe, *J. Informetrics*, 3, 134-142 (2009).

<sup>46</sup> ALMEIDA, João A. S.; PAIS, Alberto C.C.; FORMOSINHO, Sebastião J. – 100 Anos da Química em Portugal sob os Auspícios da SPQ. Parte IV. Marcas culturais na ciência europeia, *Química. Bol. Soc. Port. Quím.*, 126, 21-26 (2012).

<sup>47</sup> RAY, Tim – Rethinking Polanyi's Concept of Tacit Knowledge: From Personal Knowing to Imagined Institutions, *Minerva*, 47, 75-92 (2009); p. 82.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 78.

<sup>49</sup> RUZSITS JHA, Stefania – *Reconsidering Michael Polanyi's Philosophy*, p. 120.

<sup>50</sup> Ver por exemplo: MEEK, Esther L. – *Longing to Know. The philosophy of knowledge for ordinary people*, Brazos Press, Michigan, 2003; FORMOSINHO, Sebastião J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral. Uma Aproximação ao Mistério de Tudo*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

<sup>51</sup> “*Much of the scientists success depends upon “tacit knowledge”, i. e., upon knowledge that is acquired through practice and that cannot be articulated explicitly*”; KUHN, Thomas S. – *The Structure of scientific Revolutions*, University Chicago Press, 1996, p. 44.

<sup>52</sup> ZMYŚLONY, Iwo – Various ideas of tacit knowledge — is there a basic one?, em *Knowing and Being*, pp. 30-47; p. 46.

<sup>53</sup> *Id.*, p. 47.

<sup>54</sup> POLANYI, Michael – *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge and Paul, Londres, 1958, p. 214; MULHERIN, Chris – A rose by any other name? Personal knowledge and hermeneutics, em *Knowing and Being*, pp. 68-79; p. 73.

<sup>55</sup> REIS, António – Raul Proença: uma ética vitalista e espiritualista de liberdade, em *História do Pensamento Filosófico Português, vol. V, O Século XX, tomo 1*, Pedro Calafate (dir.), p. 136.

<sup>56</sup> *Id.*, p. 142.

<sup>57</sup> RUTLEDGE, David W. – Individual and community in a convivial order, or polyanian optimism, em *Knowing and Being. Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, pp. 96-113; pp. 96-98.

<sup>58</sup> *Id.*, p. 109.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 110.

<sup>60</sup> COUTO-SOARES, M. L. – A estrutura do conhecimento tácito em Polanyi; um paradigma pós-crítico para a epistemologia?, pp. 6, 7.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **CAP. 2 A VOCAÇÃO DE TRANSCENDÊNCIA DA HUMANIDADE**

A teoria do conhecimento tácito (TCT) de Michael Polanyi constitui-se como uma nova teoria para o conhecimento humano, ao fazer intervir o elemento *pessoal* na construção do conhecimento, em geral, e do científico, em particular, elemento que o cartesianismo e a filosofia do criticismo haviam expurgado em ordem a alcançar um conhecimento impessoal e objectivo. Como vimos em capítulo anterior, Polanyi argumenta de forma convincente que o elemento pessoal é intrínseco a toda a pesquisa científica. Acresce que o cientista não trabalha de forma isolada, mas é parte de uma *comunidade científica*, o que, como veremos, vai conferir uma *continuidade* à sua acção.

Estes elementos e outros que virão à luz ao longo deste Capítulo vão-nos revelando, por vezes de um modo discreto mas consistente, que o homem tem uma vocação para a *transcendência*, na criação, no conhecimento, na linguagem, nos níveis de consciência. E só há transcendência se o homem interaccionar com um mundo que lhe é superior, ou com mundos que lhe sejam superiores.

### **O papel da comunidade científica e os seus valores**

Logo nos primeiros passos da sua aprendizagem, um novel cientista toma contacto com a comunidade onde se insere e com *tradição*

vigente no seu seio. Igualmente encontra-se sujeito à *autoridade* da mesma comunidade para divulgar os seus resultados e ideias. E mais embrenhado se vê na comunidade quando tem de lutar pelas suas ideias se estas se erguem contra o consenso científico vigente, pois nele brota uma paixão intelectual de *persuasão* que o conduz à controvérsia científica.

Há outras paixões intelectuais que Polanyi considera igualmente presentes no cientista, para além da *persuasão*: *heurística*, *selectiva*, *satisfação*. A *heurística* que conduz às descobertas e se revela particularmente abrangente quando aborda problemas pedagógicos; atente-se em como Dmitri Mendeleev estabeleceu a Tabela Periódica a partir da necessidade de conferir ao ensino da química da época uma certa sistematização. Em 1869, quando escrevia o seu livro de química inorgânica, criou uma carta para cada um dos 60 elementos conhecidos. Cada carta continha o símbolo do elemento, a massa atómica e as suas propriedades químicas e físicas. Colocando as cartas numa mesa, organizou-as em ordem crescente de massas atómicas, agrupando-as em elementos de propriedades semelhantes. Acabava de formar a Tabela Periódica.

A paixão *selectiva* que, a partir da colecção de factos que o cientista conhece, lhe permite seleccionar os que são de valor científico e aqueles que o não são. Sem uma selecção prévia, os cientistas dissipariam os seus esforços e energias na busca de trivialidades ou desembocavam em becos sem saída, como os inícios da história da investigação científica bem ilustram. No entanto, da mesma forma, importantes linhas de investigação podem ser encerradas pelo simples motivo de não se enquadrarem no quadro consensual vigente na comunidade científica. Nenhuma regra, ou conjunto de regras, pode decidir tais questões, mas apenas o ajuizamento individual ou os ajuizamentos colectivos dos cientistas praticantes. Nestes está ainda presente a *satisfação* intelectual que se constitui em força motriz para o êxito dos empreendimentos em que se empenharam.



Na mesma ordem de pensamento, Polanyi considera vital distinguir entre teorias científicas e conhecimento científico: «*We shall see that science is not established by the acceptance of a formula, but is part of our mental life, shared out for cultivation among many thousands of specialized scientists throughout the world*»<sup>1</sup>. A formulação teórica da ciência é um “resumo atenuado” de uma forma de vida alimentada e desenvolvida no seio de uma comunidade científica. É um “vasto sistema de crenças” (bem como as *competências* que o acompanham) nos quais o cientista fez a sua aprendizagem e em que, depois de uma formação diversificada e demorada, o mesmo cientista é capaz de vir a poder participar de pleno direito.<sup>2</sup>

O conhecimento científico não pode ser explicitado na sua totalidade e requer uma “corporalização” (*indwelling*), que constitui a base para tudo o que conseguimos articular, com a sua estrutura “*de-para*” — da consciência subsidiária à consciência focal. «*To apply a theory for understanding nature is to interiorize it. We attend from the theory to things interpreted in its light*»<sup>3</sup>. Dada a universalidade do papel do “conhecimento tácito” na formação do conhecimento em geral, abarcando o científico, há uma distinção menos marcada entre ciências e humanidades, entre ciência e artes, entre ciência e religião. Mesmo nos aspectos mais empíricos da ciência, trabalha a imaginação do “artista”: «*We may conclude quite generally that no science can predict observed facts except by relying with **confidence** upon an art: the art of establishing by the trained delicacy of eye, ear, and touch a correspondence between explicit predictions of science and the actual experience of our senses to which these predictions shall apply*»<sup>4</sup>. Kant, na sua “Crítica da Razão Pura”, admite que nos ajuizamentos humanos não há nenhum sistema de regras que prescreva de um modo exacto como essas mesmas regras vão ser aplicadas. Há sempre um elemento intrinsecamente escondido na alma humana que o pode determinar; um “monstro adormecido” que Polanyi veio levantar.<sup>5</sup> E ao erguer este “monstro adormecido”,

reconhece que todo o processo de conhecimento tem uma marca pessoal através da *corporalização*.

MICHAEL POLANYI quer levar-nos a pensar a ciência como uma “comunidade de fé”, e como tal aberta à transcendência, aliás sem outras comunidades que com ela compitam. Tal não se verifica com as comunidades religiosas, que não detêm o mesmo domínio universal da ciência. Mas em “pontos de viragem”, a ciência encontrou rivais na Igreja Católica. O primeiro deu-se com a passagem de um mundo geocêntrico para um mundo heliocêntrico, com Copérnico e Galileu, tendo sido este último que sofreu o embate com a Inquisição. O conflito reacendeu-se com a teoria da evolução das espécies de Darwin. Porém, já o terceiro “ponto de viragem” com o horizonte do mundo atômico, de que resultou o nascimento da teoria quântica, foi absorvido pela própria ciência. E espera-se que o quarto, com os conhecimentos proporcionados pelas sondas espaciais, também o venha a ser.

Em trezentos anos, a ciência moderna implantou-se por todo o globo terrestre e em quase todas as suas culturas, e modificou, em muito, o modo como entendemos e vemos o mundo. Mas como uma “comunidade de fé”, a ciência não pode produzir reivindicações de carácter *absoluto* sobre a sua veracidade: erros e enganos são sempre possíveis.

A ciência distingue-se de outros domínios pela *verificação* através da experimentação, apesar de comportar, tal como a matemática, a religião e os domínios artísticos, também actividades de *validação*. Aliás, ambos os processos de *verificação* e *validação* estão presentes em qualquer *reconhecimento* de um compromisso: são a expressão da presença de algo real e externo ao sujeito do conhecimento. Nesta ponderação, reconheça-se ser maior o grau de *participação pessoal* nos processos de *validação* do que na *verificação*.<sup>6</sup>

Tudo isto leva Polanyi a assumir que a ciência, tal como outros empreendimentos humanos, tem *valor* em si mesma, não só para

os cientistas, mas também para o público em geral: «[Science] can no longer hope to survive on an island of positive facts, around which the rest of man's intellectual heritage sinks to the status of subjective emotionalism»<sup>7</sup>.

## O significado da simetria na arte

Munidos da perspectiva que a TCT nos proporciona, olhemos agora em direcção a uma das áreas onde é maior a participação pessoal do sujeito do conhecimento — as Artes. Escreveu Roland Fivaz, citando Baudelaire, que «a simetria é a língua materna da alma». A *simetria* é a rede de relações que a mente consegue tecer entre as coisas e a *ordem* que consegue estabelecer de umas em relação às outras. Este físico, professor na Escola Politécnica de Lausanne, assume uma posição de *pós-cientismo*, isto é, o de levar a Física suficientemente a sério para, a partir dos seus resultados, formular questões de índole metafísica, mas não a tomar tão a sério que se admita que a elas a mesma Física possa responder — o porquê do espírito, o porquê da evolução biológica, o porquê da matéria inerte se organizar em matéria viva pensante, o papel cognitivo das emoções, e questões da mesma índole, sempre sob o fascínio, a pressão e o deleite intelectual de “poder explicar as coisas”, de encontrar significados.

A *arte* e a *ciência* são dois empreendimentos humanos que são perseguidos com bastante espontaneidade, com paixão e deleite, mas à custa de muitos e valorosos esforços; uma busca de meios de observação e de expressão. Depois vem o momento em que a mente se entretém a imaginar variantes, e do modo como o sujeito pensante as pode aproveitar em seu benefício.<sup>8</sup> Porque toda a *realidade inteligível* promete ser manejável, e o significativo tem de o ser para além da materialidade das coisas. Os nossos conhecimentos

sobre a ordem de um sistema a nível de uma hierarquia mais baixa, a nível físico, têm de ser pertinentes a um nível mais elevado, o mental e do espírito.

Michael Polanyi propôs um *princípio de correspondência* que enunciou do seguinte modo: «Há uma correspondência sistemática entre os níveis de ontologia e os níveis de conhecimento tácito». A sua perspectiva é especialmente frutuosa para reconhecer o entrelaçamento entre o *conhecer* e o *ser* através do *indwelling*, o corporalizar, o fazer morar em si. Assim atenua qualquer separação radical entre epistemologia e ontologia.

A exploração da ligação entre *ordem* e *emoção* começa pela descoberta que os objectos da mente se assemelham aos objectos físicos ordenados: os mesmos aspectos, os mesmos comportamentos. Os nossos conhecimentos ao nível físico, tornam-se pertinentes a um nível mais elevado, o do espírito.<sup>9</sup> A ordem e a complexidade surgem a partir da repetição de acontecimentos simples, mas em grande número. A tendência natural da natureza é para a desordem, pelo que se coloca uma dialéctica muito rica entre ordem/desordem em todos os sistemas naturais, da qual resultam diversificadas ordens omnipresentes na mesma natureza. O caminho é o de procurar analogias entre os níveis mais simples, como são os físicos e os mais complexos como são os mentais e do espírito.<sup>10</sup>

Começa Fivaz por destacar que, para o espírito, a *ordem* é o objectivo central, se não mesmo único. O espírito fica fascinado pela ordem que encontra na natureza e este fascínio é irresistível e inconsciente: identificação das formas e o seu arranjo. As percepções mais simples começam por um rearranjo de representações já conhecidas de modo que revelem uma simetria simples — *simetria de espelho* — com os dados sensoriais. Mas se bem que esta aquisição de ordem não seja acessível à consciência e, como tal, a pertinência das construções mentais não possa ser provada *a priori*, uma questão permanece: como é que tais construções

do espírito, mesmo que irracionais, se revelam inúmeras vezes adequadas, em testemunho do seu interesse adaptativo? <sup>11</sup>

## A simetria e a arte religiosa

A simetria fractal é uma simetria de escala, bastando três níveis para a representar: dois definidores da relação de redução e o terceiro aponta o seu carácter repetitivo. Uma das suas virtudes é tornar sensível a ideia de *infinito*. Escher explorou-a nos seus desenhos geométricos do plano, a arte islâmica no mausoléu de Humayun em Deli, e a arquitectura renascentista em tantos palácios de Veneza. Ou na estrutura fractal ascendente da catedral de Reims.

Em todos os monumentos religiosos desde a Antiguidade, templos e mausoléus, a simetria está presente como expressão do *poder divino*, conferindo características de transcendência e universalidade aos sentimentos que suscita, pois emociona quer o crente quer o visitante anónimo.<sup>12</sup> A simetria mais simples, mas emocionalmente muito eficaz, é a *simetria de espelho* como a de Taj Mahal, presente no monumento e, mediante um tanque central de mármore a meio caminho entre a entrada e o mausoléu, devolve a imagem reflectida do edifício, inscrevendo-o num quadro que lhe retira altura e profundidade e como que o coloca levitando em pleno céu. A simetria de espelho transporta consigo as ideias de permanência, imutabilidade e de auto-suficiência, simbolizando o divino. Mas na arte religiosa encontram-se outras simetrias: *rotação* como nas cúpulas de muitas catedrais; *translação* na arte islâmica para provocar um sentimento de serenidade, como na mesquita de Córdoba; simetrias *fractais* que exprimem sentimentos de elevação, presentes na catedral de Reims. A arte religiosa faz um apelo intenso à simetria, porque um objecto simétrico é uma representação do espírito. Impõe-se uma conclusão: o belo é o que se compreende na sua globalidade, iluminando as

relações entre os diferentes elementos do conjunto.<sup>13</sup> As relações mútuas entre os diferentes elementos são suficientemente pequenas para serem apreendidas numa globalidade, mas ao iluminarem o espírito, o acto de reconhecimento dessas mesmas relações constitui-se em fonte de prazer estético.

A simetria também tem subjacente o poder do *saber*: a mente pode identificar o todo graças à rede de pequenos relacionamentos que mantém entre as partes. E quanto mais densa for essa rede, ou possua uma malha mais apertada, tanto maior é a experiência cognitiva que vem acompanhada da emoção. E o saber é o que pode ser entendido, no sentido usual, mas também é o que nos agrada.<sup>14</sup> Portanto, a *experiência estética* e a *experiência cognitiva* são experiências da mesma natureza, são semelhantes. É concebível que, explorando os inúmeros aspectos que a simetria pode assumir, a arte e a ciência venham a determinar em muito o que será a cultura numa dada época.<sup>15</sup>

NO ENTANTO, convém tomarmos consciência que muitos destes resultados são fruto de uma *emergência*. Uma chave e uma fechadura traz-nos um bom exemplo do conceito de emergência, num sentido fraco. A chave que se ajusta a uma fechadura traz-nos um comportamento novo: o abrir e fechar uma porta. Num sentido forte a emergência requer uma inovação radical, um padrão que não se via previamente; requer ainda o surgir a nível global e ser passível de evolução perceptível.

Tomemos o exemplo da construção de um ninho de formigas. Na sua marcha as formigas vão depositando uma *feromona*, mas por outro lado são sensíveis à presença deste tipo de proteína com odor, deslocando-se para os locais de mais elevadas concentrações. Há pois uma interacção entre os elementos de um sistema, as formigas da colónia. Também reconhecemos que cada formiga é guiada pela acção acumulada de um grande número de outros elementos. Quando se alcança uma concentração crítica, o caminhar aleatório

das formigas desenrola-se em estreitos percursos rectilíneos. Mas tais percursos não se podem prolongar indefinidamente porque são instáveis, acabando por terminar numa *bifurcação*, a partir da qual divergem mais dois caminhos, que prosseguem por mais pedaços rectilíneos e novas bifurcações. O caminhar para a direita ou para a esquerda é o reflexo de fracas influências externas; uma estrutura maleável que se molda e adapta aos contextos exteriores, e que é fonte de novidade no sentido em que é desconhecida do sistema isolado e fica inacessível sem um contacto duradouro com o ambiente exterior.<sup>16</sup> Trata-se de uma *simetria fractal* a duas dimensões: a de uma *simetria axial*, o sentido de progressão do formigueiro, e outra uma *simetria de escala* na qual o motivo se repete indefinidamente, mas a escalas progressivamente menores.

Em termos físicos uma interacção atractiva a longa distância conduz a *estruturas em árvore*, semelhantes às arborizações aleatórias dos neurónios do córtex cerebral. Aliás, trata-se de uma simetria presente em muitos outros processos na natureza, como nas descargas eléctricas na atmosfera durante as trovoadas, nas palmeiras. Por vezes, pode ser difícil reconhecer estas cascatas de bifurcações em certas estruturas da natureza, como na rosa ou no ananás. Mas em palavras de Roland Fivaz, trata-se de um “esquema universal de colonização do espaço”.<sup>17</sup>

### **Os três “mundos” de Popper**

Embora Michael Polanyi e Karl Popper tivessem idades bem distintas, onze anos de diferença, e o mais velho tivesse uma formação de médico e de químico-físico e o mais novo em filosofia, ambos provêm do mesmo meio cultural; judeus nascidos no império Austro-Húngaro, em Viena, tendo o primeiro vivido bastantes anos da juventude em Budapeste, e ambos vieram a trabalhar em

instituições académicas inglesas. Corresponderam-se com alguma frequência, desde 1932, mas a divergência de opiniões sobre a natureza do conhecimento científico foi desgastando a relação, como referem Struan Jacobs e Phil Mullins: «*Palpable tensions developed between Karl Popper and Michael Polanyi. Their accounts of science were quite different and eventually these figures clearly recognized this*». <sup>18</sup> Mas, como o primeiro destes autores aponta, há afinidades entre os dois pensadores no que diz respeito a um certo fideísmo presente para o papel das tradições no pensamento: «*Popper's account of tradition resembles that of Polanyi in its inclusion of faith commitments (fideism), but Popper features rational criticism as an instrument for assessing traditions*». <sup>19</sup> Convém enfatizar que a abordagem de Polanyi, não isenta de dificuldades, é porém “mais profunda e mais subtil” do que a de Popper.

Não obstante, julgamos ser oportuno chamar Popper à colação, porque, como veremos, vem enriquecer a abordagem que traçámos. Karl Popper considera real uma “teoria” em si mesma, a própria coisa abstracta, porque nos possibilita interagir com ela. <sup>20</sup> Em contraste com os movimentos artísticos, as ciências da natureza podem criar um edifício de teorias de elevada precisão, enorme alcance e sistematização acerca da estrutura do mundo natural e das suas leis. É precisamente a visão assim adquirida e a beleza intelectual desta mesma visão que é o objecto de interesse do cientista, em detrimento da natureza como é observada em si mesma. Em contraste, nas ciências históricas e nas artísticas, é o próprio tema — as pessoas, e as suas acções e produções — que é o objecto principal do conhecimento dos investigadores. <sup>21</sup>

Sem dúvida a explicitação de uma *ordem* em toda a forma de conhecimento é uma enorme fonte de satisfação para o cientista ou para o artista. E no domínio do religioso? “Aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor” (1 Jo 4, 8). Como o homem tem uma centelha divina e Deus é amor, daqui decorre que



o homem também é amor. O filósofo alemão Max Scheler critica S. Tomás de Aquino quando afirmou que Deus criou o mundo para sua glorificação e não por amor.<sup>22</sup> Entre nós, o saudoso sacerdote jesuíta Alfredo Dinis, próximo do seu falecimento afirmou: «Procurei como filósofo compreender o mundo. Estranhamente, sinto que o mundo tem um lado incompreensível. O mundo talvez exista não para ser compreendido mas para ser amado!». Como afirmou o dominicano Timothy Radcliffe, «se o amor é a vida de Deus, então o amor deve ser eterno». Quiçá o *amor* seja a forma mais abrangente de conhecer, de compreender e de reconhecer um sentido no mundo, mas também de aceitar o *desconhecido*, que ainda é dominante.

PLATÃO ACREDITAVA na existência de três mundos. O primeiro, o único que considerava inteiramente real. «Em termos aproximados consistia apenas em conceitos, como a *Beleza* em si, o *Bem* em si; chamou-lhes “Formas” ou “Ideias”, que se destinavam a ser objectivas e visíveis à intuição intelectual, quase como os objectos físicos são visíveis aos olhos. O segundo mundo de Platão era o da alma ou espírito, afim do seu mundo das *Formas* ou *Ideias*; antes do nascimento a alma habitava neste mundo das *Formas* e distinguia-as com nitidez. O nascimento constituía uma espécie de perda de graça, uma queda mediante a qual penetrávamos no terceiro mundo [: o] dos corpos físicos. A queda fazia-nos esquecer o conhecimento intuitivo das *Formas* ou *Ideias*, mas podíamos recuperá-lo em parte por meio da exercitação filosófica»<sup>23</sup>.

A teoria platónica é uma teoria de queda ou degenerescência — a queda dos seres humanos. Popper, já depois dos meados do século XX, para lidar com a questão do conhecimento, como um produto do intelecto, e com o problema corpo-mente, também veio apresentar uma teoria de três mundos, mas numa ascensão evolutiva para o “mundo 3”. O “mundo 1” é o mundo dos *corpos físicos* e dos seus estados físicos e fisiológicos. O “mundo 2” é o dos *estados mentais*. A relação, ou interacção, entre estes dois

mundos é o problema corpo-mente. O “mundo 3” é o mundo dos *produtos da mente humana*. Por vezes esses produtos são coisas físicas, como pinturas, desenhos, construções, como as de Miguel Ângelo, ou automóveis. Certos produtos são coisas físicas muito especiais, pois pertencem tanto ao “mundo 1” como ao “mundo 3”. Já uma peça teatral, como é a tragédia de William Shakespeare *Hamlet* pertence apenas ao “mundo 3”, pois nenhuma representação de Hamlet se pode considerar igual à própria peça *Hamlet* de Shakespeare; o mesmo se passa com uma sinfonia.<sup>24</sup>

A parte mais importante do “mundo 3” consiste em teorias, problemas e argumentos. Esta importância decorre para Popper do facto de o conhecimento ser mais representativo quando se apresenta pelo seu carácter objectivo, ou seja, quando procura explicar o mundo e os seus fenómenos através de estudos e teorias. As teorias não se limitam a ser instrumentos. Uma teoria pode ser verdadeira ou falsa e, por vezes, talvez não consigamos distinguir entre as duas possibilidades. Mas muitas vezes podemos julgá-la do ponto de vista de se aproximar mais da verdade do que uma outra teoria.<sup>25</sup>

É devido à nossa acção medianeira que o “mundo 1” pode actuar no “mundo 3”. «Não é possível compreender o mundo 2, isto é, o mundo povoado pelos nossos próprios estados mentais, sem que se entenda que a sua principal função é *produzir* os objectos do mundo 3 e ser influenciado pelos objectos deste último. Com efeito, o mundo 2 interage não só com o mundo 1, como Descartes pensava, mas também com o mundo 3; e os objectos deste exercem influência sobre o mundo 1 apenas através do mundo 2, que actua com intermediário»<sup>26</sup>. Portanto, em Popper, o problema corpo-mente ficará incompleto se não se alargar o seu âmbito, de forma a cobrir as relações recíprocas entre os três mundos. Nem as coisas físicas são fenómenos provindo apenas dos sentidos, como pugnavam os “fenomenistas”, nem os “físicistas” tinham razão ao afirmarem que as coisas físicas eram suficientes.

Para este filósofo austríaco a evolução do conhecimento dá-se através do seguinte esquema de um sistema “quadripartido”:

$$P1 \rightarrow TE \rightarrow EE \rightarrow P2$$

*P1* significa um problema inicial; *TE* representa a teoria experimental que é destinada à resolução do problema; *EE* é o processo de eliminação dos erros através de ensaios ou discussões críticas e, finalmente, *P2* representa os problemas finais. Em suma, as teorias incentivam a descoberta da Verdade e o “mundo 2” está subordinado ao “mundo 3” e ao “mundo 1”.

KARL POPPER ainda pertence a uma corrente de filosofia racionalista do *criticismo*, se bem que tivesse conhecimento das ideias do *pós-criticismo* de Michael Polanyi. Na perspectiva polanyiana, o conhecimento tácito e o *indwelling* situa-se na relação entre o “mundo 1” e “mundo 2” de Popper.

Como referido, para Popper o “mundo 3” é “real” porque interage connosco e com os objectos físicos. Considera esta interacção um critério de realidade, talvez não necessário, mas *suficiente*. E exemplifica: quando observamos uma máquina a nivelar o solo, vemos muito claramente uma interacção do “mundo 3” a exercer-se sobre o “mundo 1”, pois houve uma planificação prévia no “mundo 2”.<sup>27</sup> Mas para além de ser real, o “mundo 3” é também autónomo. Exemplificando novamente: embora os números naturais sejam uma construção humana, existem neles certas particularidades, por exemplo os *números primos*, que não são obra nossa, mas que temos possibilidades de descobrir. A isto chamou Popper a “autonomia” do “mundo 3”, que é diferente da sua “realidade”, a qual se liga ao facto de podermos interagir com ele. Assim, o terceiro mundo é ao mesmo tempo *autónomo* e *real*.<sup>28</sup>

Popper sublinha a diferença entre *invenção* e *descoberta* para a autonomia do mundo 3. Demonstra que certos problemas e certas

relações são consequências naturais daquilo que inventamos. Portanto, pode dizer-se que descobrimos e não que inventámos os referidos problemas e relações; mantendo o exemplo, não inventámos os números primos mas descobrimo-los. Não obstante, toda a descoberta se *assemelha* à invenção no sentido de conter um factor de imaginação criativa.<sup>29</sup>

### **O processo de criação**

Refere Karl Popper que, antes da era do computador, Einstein dissera: «o meu lápis é mais inteligente do que eu». Uma frase clara: não usaria o lápis se este fosse mais inteligente do que ele. Nos tempos de hoje, um computador não é mais do que um lápis endeusado. Esta consideração levou um dos interlocutores das lições que este eminente filósofo proferiu na Universidade de Emory, em 1969, a formular uma questão pertinente no campo das artes e das humanidades mas também para a ciência. «A peça *Hamlet* existiu de facto na mente de Shakespeare? E se assim foi, existiu ao mesmo tempo nos mundos 3 e 2? [Popper responde]: Pergunto a mim mesmo se a obra *Hamlet*, como um todo, existiu na mente de Shakespeare. [...] É muito duvidoso que Shakespeare tivesse a peça inteira na cabeça durante as fases da sua elaboração. [...] O cérebro não concebe um texto definitivo e perfeito que depois é passado para o papel. Trata-se sempre de um processo de criação, semelhante ao pintor que dispõe de uma tela onde coloca uma mancha de cor. [...] Há aqui um dar e receber que considero uma das minhas ideias fundamentais, ou seja, o intercâmbio permanente entre o segundo e o terceiro mundos. [...] A maioria dos escritores altera constantemente o que escreveu e efectua repetidas modificações. Nem todos os fazem porém. Bertrand Russell mostrou-me alguns manuscritos seus nos

quais existirá apenas uma correcção por página. Mas há poucos escritores como ele; em regra — é o que se passa comigo —, começo a escrever quando penso ter o assunto completo na cabeça. Mas quando o texto surge após inúmeras correcções, é um pouco diferente daquilo que tive em mente; e aprendi muito ao tentar escrevê-lo, corrigi-lo e aperfeiçoá-lo»<sup>30</sup>.

O que o Einstein pretendeu significar com a frase acima, claro, foi que ao dar a forma escrita ao pensamento e ao efectuar cálculos no papel, obtinha muitas vezes resultados imprevistos. Estava a contactar com o mundo 3 do conhecimento objectivo, objectivando assim ideias subjectivas que possuía. Depois, associava-as a outras ideias objectivas e, deste modo chegava a consequências remotas e não intencionais que *transcendiam* em muito o seu ponto de partida.

«Há um comovente episódio a respeito do compositor Joseph Haydn: já na velhice, Haydn compôs *A Criação*, que apresentou pela primeira vez em Viena, na Aula Magna da antiga universidade, um edifício destruído durante a II Guerra Mundial. Depois de escutar o maravilhoso coro introdutório disse entre lágrimas: “Não acredito que fui eu quem compôs isto. Não posso tê-lo feito”. Penso que toda a grande obra transcende o artista. Durante o processo de criação, o artista e a obra influenciam-se mutuamente: a obra oferece-lhe constantes sugestões, que visam suplantar o projecto inicial do criador. Se este possuir a humildade e a autocrítica suficiente para atender a tais alvites e seguir-lhes o ensinamento, criará uma obra que transcenderá as suas capacidades pessoais. Estes exemplos ilustram o facto de a [...] teoria do mundo 3 conduzir a uma ideia da criação humana, sobretudo da criação artística, bastante diferente das posições comumente aceites: por exemplo, afasta-se da ideia de que a arte é auto-expressão ou de que o artista recebe inspiração — já não das Musas, as deusas gregas da inspiração, mas sim dos seus estados fisiológicos, também designados por “inconsciente”, que vieram substituir as musas»<sup>31</sup>.

Os esforços criativos nunca podem tornar compreensíveis os seus sucessos, como os exemplos acima referidos bem ilustram. Em Polanyi, todos esses actos encontram o seu “paradigma” no esquema Paulino, que impõe a obrigação de nos esforçarmos para tentar alcançar o impossível na esperança de alcançá-lo pela graça divina. Este é claramente um contributo religioso, de inspiração superior; um reconhecimento da *dimensão transcendente* do homem. Em Platão e noutros filósofos, o mundo 3 tinha um centelha divina. Apesar de uma atitude racionalista, Popper não se recusa a admitir, por uma questão de conveniência,<sup>32</sup> outras áreas ou mundos para além do “mundo 3”. Mas é importante reconhecer de que recebemos mais do que damos. O cientista ou o artista extraem do “mundo 3” mais do que nele colocaram.<sup>33</sup>

### **Perspectivas teológicas**

O teólogo Lincoln Harvey socorre-se de *Conjecturas e Refutações* (Popper) para abordar a questão da objectividade da verdade, começando por afirmar que duas doutrinas percorrem a história da filosofia do Ocidente, ultrapassando as divisões tradicionais do racionalismo e do empiricismo, do pensamento clássico e do moderno. Uma *doutrina de optimismo* que afirma conhecermos imediatamente a verdade quando com ela estabelecemos contacto. A filosofia de Platão, com o seu mundo divino das *Ideias*, ou de Descartes, com as ideias claras e distintas, são bons exemplos desta doutrina da verdade. Uma *doutrina de pessimismo* que reconhece existirem obstáculos que nos impedem de ver a manifestação da verdade. A filosofia platónica também contém esta doutrina, com o seu mito da caverna onde seres humanos imperfeitos se encontram acorrentados e confundem a realidade com as sombras que vêem. No Iluminismo tais obstáculos também existem, fruto de tradições de trevas ou de dogmatismos.<sup>34</sup>

Em Michael Polanyi o conhecimento humano está intimamente corporalizado no mundo, e isso vai levá-lo a refutar os dois tipos de doutrina. Quanto à doutrina do pessimismo, de que há obstáculos que nos impedem de reconhecer a verdade, rejeita-a, porque a realidade do conhecimento pessoal e o seu enraizamento tácito em crenças não-formalizadas é possível graças a confiarmos na inteligibilidade do universo. Todos os nossos actos de conhecimento, de descoberta, de entendermos totalidades significativas à luz de pistas fragmentadas, são possíveis graças a uma crença *a priori* de que existe uma *ordem* no universo. Com efeito, nós confiamos em que o mundo possui uma estrutura de modo a que possa ser conhecido. E é essa fé que alimenta o processo de *compromisso* pessoal e de *corporalização*. Não se trata de uma fé cega, mas de uma fé que nos seduz e encoraja a encontrar padrões de ordem e significado no caleidoscópio da observação e experimentação. Ao ponto desta perspectiva polanyiana ser apelidada de “*resonance realism*”.<sup>35</sup>

Quanto à doutrina do optimismo, que reconhecemos plenamente a verdade quando a encontramos, há que atender ao ponto crucial da noção de *realismo* em Polanyi — a objectividade da existência de um mundo real não assenta na quantidade de manifestações apresentadas por uma dada entidade, mas no carácter de *surpresa* de que essas manifestações se revestem. Portanto, a verdade normalmente não é adquirida na sua plenitude, mas vai-se alcançando de surpresa em surpresa. E o *eureka* da descoberta, significa tão-só que encontrámos um bom “ponto de partida”.<sup>36</sup> Para Harvey, Polanyi oferece uma teoria do conhecimento construída sobre uma realidade *transcendente*, revelando-se cada vez mais ao longo do tempo e do espaço.<sup>37</sup>

Mesmo a “verdade revelada” não se manifesta de imediato na sua plenitude. O povo judeu teve uma longa caminhada na sua história de revelações e de profecias sobre a vinda de um Messias. Esperava um rei todo o poderoso, e não reconheceu como tal o menino na humildade de umas palhinhas deitado ou

na simplicidade de uma adoração por pastores. Contudo, Simeão, um “homem justo e religioso”, reconheceu-o e tomou o menino em seus braços (Lc, 2, 25-29), quando os seus pais o levaram ao templo para ser circuncidado.

Muito menos os judeus reconheceram um Messias que foi crucificado e morto. O Antigo Testamento (Isaías 60, 6) fala de ouro e incenso para a sua adoração em poder e glória, mas diz respeito à segunda vinda de Cristo. Sobre a primeira vinda, a que simbolicamente o Novo Testamento veio adicionar a mirra, essência com que se embalsamavam os cadáveres, esta figura como símbolo do sofrimento de Cristo. Os discípulos de Jesus reconheceram nele, com diversas surpresas é certo, o Messias que os livros bíblicos pré-anunciavam, mas o povo e os sacerdotes não o reconheceram. Terão sido as concepções de poder daquele povo e daquela cultura que se ergueram como um obstáculo à percepção de uma tal verdade, ou foi a convicção de que a verdade revelada se conquista na globalidade e não comporta surpresas?

Um centurião romano reconheceu-O. Na cruz Jesus soltou um forte grito e exclamou: “Pai, nas tuas mãos entrego meu espírito”. Depois expirou. Ao ver o que se passava, o centurião deu glória a Deus, dizendo: “Verdadeiramente, este homem era justo” (Lc 23, 47). Ou, como relata o evangelista São Marcos: «Mas Jesus, com um grito forte, expirou. E o véu do templo rasgou-se em dois, de alto a baixo. O centurião que estava em frente dele, ao vê-lo expirar daquela maneira, disse: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus”» (Mc 15, 37-39).

A samaritana, também exterior ao mundo judaico, aquando do encontro com Jesus junto ao poço de Jacob, progressivamente passou da surpresa do pedido — “dá-me de beber” — por parte de um homem a uma mulher, de um judeu a uma habitante de Samaria, para o reconhecer como “profeta” e, seguidamente, como “o Salvador do mundo”.



Para além dos discípulos, alguns judeus também reconheceram Jesus como Messias. O rabino Gamaliel terá sentido alguma forma deste reconhecimento ao manter uma atitude tolerante na defesa dos primeiros cristãos, e ao defender os discípulos de Jesus do Sumo Sacerdote e dos saduceus quando eles pregavam no templo: «Homens de Israel tende cuidado com o que ides fazer a estes homens! [...] E, agora digo-vos: não vos meteis com estes homens, deixai-os. Se o seu empreendimento é dos homens, esta obra acabará por si própria; mas se vem de Deus, não conseguireis destruí-los, sem correrdes o risco de entrardes em guerra com Deus» (Act 5, 34-39). A temática da verdade revelada será retomada em capítulos seguintes.

PROSSEGUINDO COM HARVEY na sua reflexão, surge o apelo a S. Ireneu a respeito da doutrina sobre a Santíssima Trindade. Ireneu aborda Deus sob dois ângulos diferentes: «Enquanto Ele existe em Seu ser intrínseco, e enquanto Ele [se] manifesta a si mesmo na “economia”, isto é, no processo ordenado da sua auto-revelação. Do ponto de vista do seu ser intrínseco, Deus é o Pai de todas as coisas, inefavelmente uno e contendo em si mesmo desde toda a eternidade o seu Verbo e a sua Sabedoria. Do ponto de vista da sua auto-revelação, ou empenhando-se na Criação e na Redenção, Deus extrapola ou manifesta o Verbo e a Sabedoria. Estes, como Filho e Espírito, são as suas “mãos”, imagem sem dúvida tirada de Jó 10,8: “Tuas mãos me fizeram e me plasmaram todo”; e de Salmos 118,73: “Tuas mãos me fizeram e me formaram”. Assim, Ireneu afirma que “pela própria essência e natureza de Seu ser existe apenas um só Deus”, enquanto que ao mesmo tempo, “de acordo com a economia da nossa Redenção existem tanto o Pai como o Filho”, ao que poderia acrescentar: “e o Espírito Santo”»<sup>38</sup>.

Harvey considera a perspectiva polanyiana de convergência histórica sobre uma base estrutural racional, mas agora a partir de uma perspectiva teológica. E recorre ao famoso modelo trinitário de S. Ireneu, acima referido, em que perspectiva as duas pessoas

do Filho e do Espírito como as duas “mãos” de Deus mediando a sua vontade para a criação e na criação. Este modelo baseia-se numa distinção das pessoas da Trindade com base na sua actividade da economia da criação. Ou seja, a distinção entre o Filho e o Espírito é conhecida através das suas diferentes acções no seio da obra divina; é o Filho que se torna humano, com todas as coisas que estão sendo feitas por meio dele, por ele sustentadas e moldadas em sua direcção mas, como S. Basílio de Cesareia argumentou, é o Espírito que é a causa de aperfeiçoamento e conduz a criação até à sua plenitude, o que permite que seja ele próprio a levar a criação até à sua conclusão. Esta é a obra escatológica do Espírito: o trabalho de ressurreição, de inspiração bíblica, de moldar a igreja, distribuindo bens e chamando os povos dispersos de Deus à união.

Com esta imagem em mente (das duas mãos de Deus, criando e aperfeiçoando), Harvey recorda uma metáfora do escultor e imagina as duas mãos do escultor, mas à luz da economia divina. Ou melhor ainda para o nosso propósito, re-imagina a metáfora em termos da obra de um oleiro. Uma mão pousada no barro, com a argila agarrada a ela mas, de alguma forma, querendo cair e escapar-se, enquanto com a outra molda o barro, afeiçoando-o em torno da primeira mão, fixando-o sobre aquela outra mão donde escorre, de que depende, e sobre a qual assente a sua forma.<sup>39</sup>

Ao usar esta metáfora, Harvey oferece um correctivo necessário à afirmação ateísta de certos cientistas quando falam de “*to play God*”; mas de que, por vezes, as Igrejas não estou isentas, pois faz parte da condição humana — «E o Senhor Deus deu esta ordem ao homem: “Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que o comeres, certamente morrerás”» (Gn 2, 16,17). Ou seja, há um apelo a uma doutrina trinitária da criação — segundo a linha de Ireneu — que nos permite estar mais à vontade dentro dos nossos limites, já não sofrendo a ilusão de

sermos plenos criadores que distinguem o bem e o mal, por um lado, ou de permanecermos paralisados por sermos frutos, simples subprodutos, de um acaso sem sentido, por outro. Existimos e actuamos sob a realidade da acção criativa e formativa de Deus. Uma tal concepção teológica sobre a nossa realidade incentiva a humildade das criaturas, e lembra-nos que não somos Deus, e que nós mesmos — e o nosso conhecimento — são parte do acto divino da criação. Isto é reconhecer que a reconciliação de Deus e da humanidade em Jesus Cristo tem um impacto epistemológico.

Na economia divina, o Pai conhece o Filho e o Filho conhece o Pai *por meio* do Espírito. O conhecimento, neste modelo, é um conhecimento relacional que é mediado pela pessoa do Espírito. Este saber, como conhecimento através do Espírito, é também um evento que acontece na *carne*. É Jesus que conhece o Pai, por meio do Espírito. Este conhecimento acontece neste mundo, nesta humanidade, nesta matéria, nesta carne. Assim sendo, a criação deve ser o tipo de lugar em que um tal evento epistémico pode acontecer.<sup>40</sup>

Mais uma vez neste campo é rico de promessas o trabalho de Michael Polanyi. Primeiro temos o recurso das suas noções de *indwelling* (corporalização, o fazer morar em si) e de *continuidade* da pessoa com uma tradição. Polanyi descreve cada geração, cada indivíduo, recebendo do passado um projecto em andamento e trabalhando nele de uma forma responsável, procurando aperfeiçoá-lo e melhorá-lo, e tentando aproximar-se da verdade, mas também com um sentido de responsabilidade para com um futuro que depende deste mesmo trabalho. Esta é uma imagem de continuidade, mas é também uma imagem que permite a mudança. Mudança que não acontece segundo o modelo das revoluções violentas de Thomas Kuhn, do tudo ou nada, através da mudanças de paradigmas incomensuráveis. Em vez disso, Polanyi oferece uma teoria do conhecimento construído sobre uma *realidade transcendente* que se vai revelando-se cada vez mais e mais, ao longo do tempo e do espaço.<sup>41</sup>

Em segundo lugar, de maior interesse para nós nesta vertente, e como referido no Capítulo 1, temos em Polanyi uma doutrina auxiliar, um tanto misteriosa é certo, de *integração*, onde pistas subsidiárias são reunidas num todo significativo. Essa integração é um elemento omnipresente de todo o conhecimento. Como refere Maria Luísa Couto-Soares: «Qualquer conhecimento se dá necessariamente contextualizado, ou mesmo alicerçado num horizonte que detemos tacitamente, silenciosamente e que não saberíamos explicitar. O termo subsidiário pode induzir-nos em erro se o entendemos como uma espécie de auxílio, de reforço (seja ele de que natureza for), portanto como algo que se acresce ao conhecimento focal como um *plus* que contribui para uma melhor compreensão e integração daquilo que se conhece. Não é esse o sentido de *subsidiário*, neste caso. O subsidiário é algo *subjacente*, um fundo que serve de alicerce e torna possível qualquer forma de pensar ou conhecer. Como já disse, não se dá um conhecimento puramente *focal*, isto é, não conhecemos nada isoladamente, mas sempre inserido num horizonte que pode passar-nos despercebido»<sup>42</sup>.

## As funções da linguagem humana

A linguagem desempenha um papel determinante, se bem que não exclusivo, como “estrada” para a transcendência e requer, com este desiderato, algum aprofundamento. Para Popper, embora «os animais tenham desenvolvido o seu próprio mundo 3 formado pelas linguagens, nenhum criou algo que se pareça com o conhecimento objectivo. Todo o conhecimento animal tem um carácter de disposição. E apesar de algumas disposições evoluírem por imitação — ou seja por tradição, o que se aproxima claramente do conhecimento objectivo — continua a haver um grande fosso em relação ao conhecimento objectivo humano. Portanto, a existência

de conhecimento objectivo parece ser um dos poucos factos biológicos importantes que diferenciam com bastante nitidez os animais dos seres humanos. [...] Não obstante ser manifesto que o homem evoluiu mediante o progresso de ferramentas exossomáticas, nenhuma delas — nem mesmo os paus — possui uma base hereditária especializada, ao contrário do que, aparentemente, acontece com as ferramentas exossomáticas desenvolvidas pelos animais. O facto em si é interessante e surpreendente. Todavia, há uma grande excepção a esta regra: as funções da linguagem específicas dos seres humanos têm fundamentos hereditários especializados e altamente específicos. [...] A evolução do homem lhe conferiu algo que é típica e especificamente humano: o instinto genético de adquirir, por imitação, uma linguagem específica e apropriada como veículo do conhecimento objectivo»<sup>43</sup>.

Ocupemo-nos do problema da análise das funções inferiores e superiores da linguagem humana. “Funções inferiores” são aquelas que, fundamentadas em disposições, são comuns à linguagem humana e animal; as “funções superiores” são específicas do homem e constituem a base do mundo 3.

Karl Bühler foi o primeiro a propor uma teoria das funções inferiores e superiores da linguagem humana. E como refere Popper, «que eu saiba, tem sido ignorada tanto por filósofos como por psicólogos, apesar da sua enorme relevância. Bühler distinguiu três funções, duas inferiores e uma superior»<sup>44</sup>. A estas acrescenta Popper várias outras superiores, e uma delas é sobretudo essencial ao conhecimento objectivo, que conta como quarta função (Tabela 2.1)

Tabela 2. 1. Funções linguísticas.<sup>45</sup>

Funções linguística superiores (base do mundo 3)	Função argumentativa ou crítica
	Função descritiva ou informativa
Funções linguística inferiores	Função comunicativa
	Função expressiva

«As funções da linguagem inferiores propostas por Bühler são as funções (auto) expressiva e comunicativa; a função superior é descritiva ou informativa. A segunda função superior imprescindível ao conhecimento objectivo — e que [Popper] acrescenta ao esquema de Bühler — é argumentativa ou crítica.

O carácter biológico e evolutivo deste esquema consiste em que estando presente qualquer destas funções, o mesmo sucede com todas as que estão situadas abaixo dela. Portanto, nem o animal nem o homem podem comunicar sem que expressem os respectivos estados fisiológicos íntimos. E o homem será incapaz de descrever ou de informar os outros sem que comunique ou se expresse. E também lhe é impossível argumentar sem que ao mesmo tempo active as três funções que se localizam abaixo do nível argumentativo»<sup>46</sup>.

Popper ilustra o seu esquema das quatro funções principais com alguns exemplos. «Quando o homem ou o leão bocejam, dão expressão a um estado fisiológico do organismo. Se o homem o fizer sozinho no seu quarto, o seu bocejo tem apenas, enquanto linguagem, uma função auto-expressiva; mas se bocejar em companhia, poderá transmitir aos outros o seu estado de sonolência. [...] Portanto, a função do bocejo pode não ser apenas função expressiva, mas também comunicativa, como se fosse uma espécie de "contágio"»<sup>47</sup>.

A *comunicação* ocorre sempre que um movimento *expressivo* de um indivíduo actua sobre outro na qualidade de sinal libertador da resposta deste último. Mas é evidente haver sinais que não são expressões. A terceira função, a *função descritiva*, envolve normalmente expressão e comunicação. Isto não transforma, porém, o acto descritivo num caso comunicativo especial ou a comunicação num caso expressivo especial. Numa boa palestra a resposta dos ouvintes pode referir-se sobretudo ao seu conteúdo — a certos objectos do mundo 3 — e apenas uma parcela ínfima à inevitável auto-expressão do orador.

«O ponto de vista de Bühler pode ser formulado da seguinte maneira: em termos biológicos, a função comunicativa da linguagem é diferente da função expressiva; acrescentarei a isto que, das duas, a função comunicativa é a mais importante no aspecto biológico. Do mesmo modo, a função descritiva da linguagem é diferente da comunicativa; acrescentando [...], que esta continua a ter maior importância em termos biológicos. Interessa notar que, conquanto a função descritiva desempenhe o seu papel pleno apenas na linguagem humana, em certas linguagens animais parecem ocorrer elementos aproximativos dessa função. O melhor exemplo disso é constituído pela dança das abelhas. Uma abelha que dança principia por *exprimir* excitação face à descoberta de um novo local para recolha de alimentos. Em segundo lugar, *comunica* às outras abelhas essa excitação. E, em terceiro lugar, pode dizer-se que lhes *descreve* o rumo reportando-se à posição do sol e até mesmo a distância em relação à colmeia — e é esse rumo que as abelhas têm de seguir para achar o referido local. Por outras palavras, descreve a posição em termos de coordenadas entre a colmeia e o sol. Todavia, há todas as razões para crer que a abelha é incapaz de dizer mentiras ou de contar histórias. [...] Contar história e dizer mentiras parece ser apanágio do animal humano. Mas não pretendo afirmar que o homem seja o único animal capaz de mentir»<sup>48</sup>.

Há bons exemplos de cães que “mentem”, isto é, dissimulam para encobrir erros ou satisfazer desejos. Na casa dos avós paternos de minha mulher houve um bom exemplo. Em casa havia um cão pastor alemão de nome Jau que num verão teve uma pata infectada. Depois de tratada, e como as moscas o incomodavam no quintal foi autorizado a ir para o 1ª andar, a zona dos quartos, onde estava escuro, fresco e sem moscas. Já recuperado, um dia a avó de minha mulher viu-o a querer subir para o 1º andar e exclamou: “Pst! Jau, já para baixo!”. E o cão começou a coxear, para tentar ser autorizado a ir para o 1º andar.

COMO POPPER refere: «Deu-se um grande passo em frente quando uma informação descritiva se tornou problemática e foi rejeitada. A função descritiva só se diferencia por completo da comunicativa quando se dá o referido passo, um passo que quase atinge a quarta função»<sup>49</sup>.

A evolução da linguagem descritiva tem efeitos biológicos importantes. 1) Maior consciência do tempo, com uma capacidade de previsão consciente de acontecimentos futuros, como o da mudança das estações ao longo do ano; esta antevisão resulta já da posse do conhecimento objectivo. 2) Formulação de perguntas, um início da objectivação de problemas até aí apenas sentidos, como a fome e o frio, e maneira de os evitar. 3) Desenvolvimento da faculdade imaginativa, por exemplo na elaboração de mitos e de relatos de histórias. 4) Desenvolvimento da capacidade inventiva, o que requer novas ideias. «A imaginação aumenta consideravelmente esta reserva, de modo que o método de tentativa e erro pode conduzir a imensos tipos de respostas comportamentais, incluindo a invenção e o emprego de ferramentas e de instituições sociais. Uma delas é a própria *linguagem*, que forma a base de muitas outras, como a instituição religiosa, a jurídica e a científica».<sup>50</sup>

«Quando se recua até aos primórdios da poesia ocidental — ou seja até Homero — descobre-se sem dúvida uma autêntica poesia descritiva. A poesia lírica, porém, sobretudo a actual, constitui uma espécie de degradação mesmo aos níveis totalmente expressivo e comunicativo. Não se trata de acaso, devendo-se, sim, a teorias filosóficas erradas acerca da arte. Estranhamente a maioria dos filósofos — nem todos, no entanto — afirma que a arte se situa a esse nível, o que é falso, claro. Não se situa nele; não a partir de Homero, por certo. [...] Ninguém contesta que a função expressiva e comunicativa desempenha um papel mais importante em arte do que, talvez, em ciência. Contudo, transformá-la na única função da poesia lírica — ou de toda a poesia moderna — deriva em boa verdade da teoria filosófica errada de que



a arte é auto-expressão e comunicação — [...] ou seja, é uma resposta directa que estimula. É esta a teoria estética hoje em voga. [...] A arte puramente expressiva e a arte puramente comunicativa constituem becos sem saída que conduzem à dissolução da arte em causa»<sup>51</sup>.

## Níveis de consciência

Popper argumenta que falar em corpo e mente pode conduzir a equívocos, pois existem diversos géneros e graus de consciência no reino animal. Nos seres humanos há vários desses níveis inferiores, como, por exemplo, no sonho e na hipnose. Acresce que o significado biológico desses diferentes níveis é um problema de difícil solução. Não obstante, propõe que se distinga entre a consciência plena, o mais elevado grau de consciência humana e formas inferiores. Sobre o significado biológico da consciência apresenta as ideias de *hierarquia reguladora* e de *regulação moldável*.

«Todos os organismos superiores dispõem de uma hierarquia de comando. Há dispositivos fiscalizadores que regulam os batimentos cardíacos, a respiração e o equilíbrio orgânico; há reguladores químicos e nervosos; existem reguladores dos processos de cura e de crescimento; e todos os animais que se deslocam livremente possuem um comando central de movimentos. Segundo parece, este último ocupa o lugar cimeiro da hierarquia. Presumo que os estados mentais estão associados a este sistema de regulador central mais elevado e que contribuem para uma maior maleabilidade do referido sistema. Dou o nome de “regulador não moldável” a um dispositivo que nos leva a pestanejar quando algo se aproxima repentinamente dos nossos olhos; falo de regulador moldável quando as reacções abrangem um vasto espectro de possibilidades. [...] Também existe neles o impulso inato para o movimento, ou seja, para explorar o meio ambiente, sobretudo em busca de alimento»<sup>52</sup>.

Os seres superiores também dispõem de sistemas de aviso que os alertam para possíveis perigos como a presença de inimigos ou o choque com obstáculos; tais são sistemas “biologicamente negativos”. Mas também existem sistemas que alertam para oportunidades, os “biologicamente positivos”. Os órgãos da maioria dos animais são formados de molde a distinguir entre estas duas categorias, o que implica que *interpretam* ou *descodificam* os estímulos presentes. Mas tais sistemas interpretativos muitas vezes não reconhecem situações inabituais, como demonstra o exemplo dos insectos ou aves que voam contra painéis transparentes.

A consciência humana contém inúmeros resíduos de formas conscientes inferiores que se confundem com estados subconscientes ou inconscientes, e de formas conscientes superiores. Quando pensamos adquirimos a consciência plena, em especial quando procuramos que o pensamento assuma a forma de afirmações e de argumentos. A consciência plena alicerça-se no mundo 3, pois se liga intimamente ao domínio da linguagem humana e da teoria, mediante processos de raciocínio que não existem na ausência de conteúdo mental, que pertence ao “mundo 3”.<sup>53</sup>

TAL COMO POLANYI, Popper também salienta a importância das *tradições* na vida social, quando reconhece que dependemos em muito da “nossa herança social”. O núcleo central de muitas, e de talvez da maioria, da *tradição* numa perspectiva popperiana consiste em *estados* e *disposições* subjectivos do sujeito, como mecanismos geradores de acções sociais. As disposições e as correspondentes acções são promovidas por uma geração no presente para alimentar uma geração de adeptos na próxima geração. Popper postula que «as tradições estão, talvez, mais intimamente ligadas com os *gostos* e *desgostos* das pessoas, as suas *esperanças* e os seus *medos*, do que propriamente com as instituições». Mas em termos práticos, Popper vê as tradições como existentes a um nível entre os indivíduos e as instituições.

Como referido em *Dinâmica da Espiral*, o filósofo Karl Popper, quando ainda professor na Nova Zelândia, chamou a atenção para o *carácter local* de algumas *tradições*. Ao tempo teria mandado vir dos Estados Unidos uns discos de música de Mozart. O maestro que havia dirigido a orquestra durante as gravações não havia sido exposto a uma tradição mozartiana, pelo que a música soou horivelmente a Popper. Uma pauta musical — uma tradição explícita — não basta! Carece-se de uma *tradição tácita* transmitida através de uma relação entre mestre e aprendiz.<sup>54</sup> Se bem que Popper não se refira explicitamente a conhecimento tácito, apresenta outros casos que num contexto polanyiano são claramente desta índole cognitiva, que também é um caminho em ordem à *transcendência*.<sup>55</sup>

«O eu, ou consciência total, regula os nossos movimentos de maneira maleável, e assim regulados formam as acções humanas. [...] Muitos movimentos expressivos não são regulados conscientemente e grande número deles foi objecto de uma aprendizagem tão perfeita que foram remetidos para o nível do controlo inconsciente. Andar de bicicleta serve de exemplo. É um movimento tão bem aprendido que desceu ao nível da regulação inconsciente, [que não é o inconsciente de Freud]. Posso acrescentar ao caso um dado interessante: aprendemos tão bem certos movimentos (que são remetidos abaixo do nível de regulação consciente) que muitas vezes, quando tentamos acompanhá-los conscientemente, a nossa interferência prejudica-os a ponto de os interromper. Chamo a isto “efeito de centopeia” devido a uma curiosa história sobre a aranha e a centopeia. A primeira diz à segunda: “Só tenho quatro patas e posso arranjar oito; mas tu dispões de cem e não faço a mínima ideia como consegues saber qual delas movimentar”. Responde-lhe a centopeia: “É muito simples”. E ficou paralisada desde então. O efeito de centopeia é muito real.

O violinista Adolph Bush [...] contou-me que certa vez em Zurique, após interpretar o *Concerto para Violino* de Beethoven, foi abordado

pelo violinista Huberman, que lhe perguntou como executava determinado trecho musical. Bush respondeu que era muito simples, mas verificou depois que deixara de conseguir tocá-lo. A tentativa de fazê-lo de um modo consciente [e verbalizado] interferira no dedilhar, ou fosse no que fosse, impedindo-o de executar o trecho. O episódio tem muito interesse e mostra como funciona o processo que regula as coisas para o inconsciente. Como é óbvio, neste processo apagamos momentaneamente a ardósia da consciência a fim de a tornar capaz de se entregar a outras coisas. Assim, num violinista exímio o dedilhar do instrumento e tudo o mais que se relaciona com tal técnica funde-se com o inconsciente — ou com a fisiologia, como costume dizer —, podendo o executante concentrar-se apenas na maneira de interpretar a peça e não com a execução técnica, pois conseguirá desenvolver todos os acontecimentos dramáticos. E, como é evidente, é esta função real — tal como quando se conduz com perícia um automóvel executando os diversos movimentos inconscientemente, podendo assim prestar total atenção ao trânsito, o que claro, tem muito maior importância. Por conseguinte, todos estes exemplos nos indicam que a regulação consciente se superioriza, enquanto as outras mergulham no subconsciente ou no inconsciente. Também pode dizer-se que apenas a regulação superior permanece como acção totalmente consciente, dando-nos assim a possibilidade de saber o que fazemos»<sup>56</sup>.

Dir-se-á que Adolph Bush não seria um professor de violino, treinado para resolver tais dificuldades. Pedro Couto Soares, professor de Flauta de Bisel nas Escolas Superiores de Música de Lisboa e do Porto, interroga-se: «A instrução verbal complementada com a demonstração serão suficientes para uma aprendizagem eficiente?». Sobre o início da sua actividade afirma: «O meu conhecimento declarativo era limitado: “sabia fazer”, sem saber precisar “como fazia”. E por vezes pensava que sabia quando na realidade não o sabia. A minha ignorância, não me impedia no entanto de tocar

e aparentemente ensinar. [...] No ensino da música uma parte do conhecimento tácito do professor é transmitido ao aluno, que simultaneamente constrói o seu próprio conhecimento experiencialmente». Depois de um reflexão sobre os obstáculos que os hábitos que se adquirem constituem para todo o que queira evoluir na sua perícia de músico, pois sendo «inconscientes ou involuntários, tendem a não evoluir, sendo dotados duma reduzida adaptabilidade. Por isso, um desafio fundamental para um músico, é evitar essa interrupção do desenvolvimento que os hábitos e automatismos acarretam e adquirir competências cognitivas e metacognitivas que suportem uma aprendizagem e melhorias continuadas»<sup>57</sup>.

Pedro Couto Soares reconhece que «uma tradução das especificidades da acção e das sensações que a acompanham numa descrição verbalizável, a partir da qual se deduzam normas ou instruções é sempre problemática: a linearidade da linguagem não se adequa à simultaneidade dos componentes da acção e da sua experiência, e há perda de informação, erros e imprecisões, fruto duma percepção muitas vezes pouco fiável». Por isso vai investigar ao nível intrapessoal e no diálogo reflexivo entre as dimensões tácitas e explícitas do seu conhecimento e no conhecimento interpessoal, os seus reflexos nas relações professor/aluno. «Este processo é desestabilizador, provoca frequentemente uma regressão no desempenho e na aprendizagem, nem sempre resulta numa alteração do comportamento e pode enfermar de erros e imprecisões». Uma estratégia bastante comum, no ensino de um instrumento musical é «a aprendizagem por *analogia*, uma técnica paradoxalmente baseada em instruções explícitas, mas concebida para reduzir a quantidade de informação conscientemente processada pela memória de trabalho durante a aprendizagem [...] e a minha experiência empírica confirma que em numerosas situações a qualidade do desempenho melhora quando não processamos as instruções conscientemente. [...] A única aprendizagem que significativamente influencia o

comportamento é aquela que é auto-descoberta e auto-apropriada. Esta aprendizagem auto-descoberta, verdade que foi pessoalmente apropriada e assimilada, não pode ser directamente comunicada». E este autor conclui: «Este processo de *apropriação* de conhecimento [explícito] que altera o comportamento [em ordem a uma aquisição de competência tácita], representa o processo vivido por mim no decorrer desta investigação». <sup>58</sup>

REGRESSEMOS AOS HÁBITOS, mas já longe do campo da música. Hergé em “Segredo de Licórnio” apresenta um exemplo com semelhanças ao de Adolph Bush sobre os efeitos da explicitação do tácito. Quando Tintin encontra pela primeira vez o capitão Haddock e lhe pergunta se ele dorme com as barbas por dentro dos lençóis ou por fora, o capitão passa a noite seguinte sem dormir, a cobrir ou a descobrir as barbas com a roupa da cama. Tintin questionou Haddock a respeito de um hábito que possuía, de um gesto automático que fazia.

Perante o exposto no Capítulo 1, não ficam dúvidas que o “efeito de centopeia” de Popper é o conhecimento tácito de Polanyi. O “fundo” ignoto que actua como uma força secreta potenciadora das faculdades humanas, mas que, como refere Maria Luísa Couto-Soares, se trata mais de um “conteúdo inespecífico e inadvertido” do que um “conteúdo inconsciente”. «A componente tácita é inespecífica, isto é, ao passar inadvertida, oculta, silenciosa, não somos capazes de descrever ou de identificar os seus elementos aquando de um acto de conhecimento — uma percepção, um juízo, uma acção. [...] Desde o simples andar de bicicleta, à criação artística ou a um acto moral — não somos capazes de especificar os movimentos musculares, o sentido de equilíbrio, no caso do andar de bicicleta, a técnica, ou como se seleccionam as cores ou os sons»<sup>59</sup>. Conteúdo inadvertido que «engloba as faculdades perceptiva, intelectual e todo o horizonte subsidiário, que não estão actualmente presentes na consciência actual concomitante, estão ocultas, caladas, implícitas, mas que podem ser trazidas à presença através de um acto de atenção»<sup>60</sup>.

O CONHECIMENTO EXPLÍCITO pode ser copiado e continuamente reinventado enquanto que o conhecimento tácito, porque único, constitui o *motor da inovação*. Dada a sua importância estratégica é especialmente relevante para a gestão do conhecimento nas organizações e, apesar das dificuldades em o gerir, deverá constituir-se como alvo preferencial das actividades organizacionais. Um exemplo recente, foi a capacidade de engenheiros, por *observação* de padeiros competentes no fabrico de pão, *explicitarem* bastante desse conhecimento tácito e traduzirem-no em “máquinas de fazer pão”. Mas não foram os padeiros a explicitar o seu conhecimento tácito.

Portanto, em princípio, a conversão do conhecimento tácito em explícito deve ser operada por outrem que não o sujeito que se procura copiar. Uma verbalização pelo próprio conduziria muito naturalmente a uma desarticulação do seu desempenho. Também no desenho de novos aviões ou na introdução de melhoramentos nas aeronaves já existentes, os pilotos não intervêm no processo, porque qualquer verbalização poderia prejudicar o seu desempenho no levantar e aterrar e em situações de emergência. Mas na mesma matéria poderiam ser ouvidos antigos pilotos já retirados das lides de pilotagem e navegação aérea.

Estas dificuldades de acção, que decorrem no fundo tácito provenientes de alguma tentativa de verbalização, devem depender do *ritmo da acção*, como, por exemplo, na execução de uma peça musical, ou numa aterragem de emergência por um piloto de aviação. Atente-se à aterragem de emergência no rio Hudson de um Airbus A320 seis minutos após descolar do aeroporto de LaGuardia em Nova Iorque. O co-piloto, Jeffrey B. Skiles, estava no controle quando o avião descolou às 15h25, e apercebeu-se logo em seguida de uma formação de pássaros, gansos-do-canadá, que se aproximava da aeronave. Cerca de dois minutos depois, quando o avião já estava a uma altitude de 980 m, enquanto seguia para a altitude de 4.600 m, determinada pelo plano de voo, a aeronave

colidiu com os pássaros exactamente às 15h27:01. O pára-brisas do avião ficou logo escuro e vários baques foram ouvidos. Ambas as turbinas recolheram pássaros e imediatamente perderam quase toda a sua potência. A partir de então, o comandante Chesley Burnett Sullenberger tomou o controle enquanto que Skiles tentava religar as turbinas por meio de uma lista de procedimentos de emergência. Toda a tripulação do voo foi mais tarde condecorada com a Medalha de Mestre da *Guild of Air Pilots and Air Navigators*. No momento da entrega das medalhas, foi declarado: «Este pouso de emergência e a evacuação da aeronave, sem a perda de nenhuma vida humana, é uma conquista heróica e única da aviação». <sup>61</sup>

Já as práticas cirúrgicas afiguram-se menos sensíveis a tais explicitações. Um bom exemplo, foi o cirurgião Pedro de Almeida Lima que trocou intensa correspondência com o seu mestre Egas Moniz. Como refere João Lobo Antunes na biografia do Prémio Nobel da Medicina: «Egas, pelas características da sua personalidade, pelo seu pragmatismo clínico e por alguma insatisfação pela inoperância das terapêuticas então existentes, era, no fundo, um cirurgião *manqué* que realizou a sua vocação através do discípulo. É importante, pela relevância que a sua parceria com Lima teve no desenvolvimento das suas duas contribuições [angiografia cerebral e leucotomia pré-frontal], perceber melhor como funcionava esta dupla única na medicina portuguesa. A primeira intervenção neurocirúrgica em Portugal foi realizada por Sabino Coelho em 1893, [...] é dele esta frase lapidar: “O livro é muito, mas o cadáver é mais. Aquele encaminha, este mostra, aquele guia, este ensina”» <sup>62</sup>.

A frase de Sabino Coelho demonstra bem o poder do conhecimento tácito em cirurgia, pois nele reside o “verdadeiro ensino”. Neste contexto neurocirúrgico, podemos afirmar que a parceria Egas Moniz/Almeida Lima foi um êxito, dado que um mais concebia e verbalizava e o outro se concentrava mais na acção cirúrgica proposta pelo mestre.



## O conhecimento tácito e a apreciação estética

«Existe uma certa música de que gosta, ou uma obra de arte? Talvez haja um filme que volte a ver sempre com interesse ao longo dos anos, ou mesmo um certo livro que leia e releia pelo pleno gosto que lhe dá. Vá em frente e imagine uma dessas coisas favoritas. Agora, numa frase, tente explicar por que é que gosta dessa música, dessa obra de arte, desse filme ou desse livro. Muito possivelmente vai achar que é difícil de colocar este sentimento em palavras, mas se pressionado provavelmente vai ser capaz de escrever alguma coisa. O problema é que, segundo resultados de investigação, a sua explicação vai ser muito provavelmente um completo disparate»<sup>63</sup>.

«Tim D. Wilson [professor de psicologia na Universidade da Virgínia] demonstrou isso mesmo mediante *The Poster Test*. Juntou um grupo de estudantes numa sala e mostrou-lhes uma série de *posters* (cartazes). Os estudantes foram informados de que poderiam escolher qualquer um de que gostassem e o levá-lo como um presente. Trouxe ainda em outro grupo, e disse-lhes a mesma coisa, mas desta vez teriam de explicar porque escolhiam esse *poster*. Aguardou seis meses e pediu aos estudantes dos dois grupos o que achavam das suas escolhas. O primeiro grupo, os que só tinham de agarrar um *poster* e sair, todos eles adoraram a respectiva escolha. O segundo grupo, os que tinham de escrever sobre as razões da escolha, detestaram essa mesma escolha. [...] Quando se pergunta às pessoas por que gostam ou não gostam de alguma coisa, elas devem traduzir algo de profundo e emocional, uma parte primordial de sua psique para a língua de nível superior, lógica, racional do mundo das palavras e das frases. Acresce que quando tenta justificar as suas próprias decisões ou apegos emocionais, começa a preocupar-se também com o que é que a sua explicação vai dizer sobre si mesmo como pessoa. [...] Acreditar que você compreende as suas motivações e desejos, os seus gostos e desgostos, é denominado a Ilusão da Introspecção (*Introspection*

*Illusion*). Acredita que se conhece a si mesmo, e por que é como é. Acredita que esse conhecimento lhe vai dizer como vai agir em todas as situações futuras. Mas a investigação mostra o contrário»<sup>64</sup>.

FERNANDO PESSOA, no heterónimo Álvaro de Campos, em “Nota ao Acaso” reflecte tais dificuldade a respeito da poesia: «O poeta superior diz o que efectivamente sente. O poeta médio diz o que deve sentir. O poeta inferior diz o que julga que deve sentir. Nada disto tem a ver com sinceridade. Em primeiro lugar, ninguém sabe o que verdadeiramente sente ...»<sup>65</sup>. Em “Apontamentos para uma Estética não-Aristotélica” retoma o tema: «Chamo estética aristotélica à que pretende que o fim da arte é a beleza, ou, dizendo melhor, a produção nos outros da mesma impressão que a que nasce da contemplação ou sensação das coisas belas. Para a arte clássica — e suas derivadas, a romântica, a decadente, e outras assim — a beleza é o fim»<sup>66</sup>. Prossegue, equacionando outras alternativas: «Creio poder formular uma estética, não baseada na ideia de beleza, mas na de *força* — tomando, é claro, a palavra força no seu sentido abstracto e científico. [...] A arte, para mim, é, *como toda a actividade*, um indício de força ou de energia»<sup>67</sup>. E “Em Aviso por Causa da Moral” encontramos o reforço da mesma ideia: «Em toda a obra humana, ou não humana, procuramos só duas coisas, força e equilíbrio de força — energia e harmonia, se V. quiser»<sup>68</sup>.

«A minha teoria estética baseia-se — ao contrário da aristotélica, que assenta na ideia de beleza — na ideia de força. Ora a ideia de beleza pode ser uma força. Quando a “ideia” de beleza seja uma “ideia” de sensibilidade, uma *emoção* e não uma ideia, uma disposição sensível do temperamento, essa “ideia” de beleza é uma força. Só quando é uma simples ideia *intelectual* de beleza é que não é uma força. Assim a arte dos gregos é grande no meu critério, e *sobretudo* o é no meu critério. A beleza, a harmonia, a proporção não eram para os gregos conceitos da sua inteligência, mas disposições íntimas da sua sensibilidade. É por isso que eles eram *um povo de estetas*, procurando,

exigindo a beleza, *em tudo, sempre*. É por isso que com tal violência *emitiram* a sua sensibilidade sobre o mundo futuro que ainda vivemos súbditos da opressão dela. A nossa sensibilidade, porém, é já tão diferente — de trabalhada que tem sido por tantas e tão prolongadas forças sociais — que já não podemos receber essa emissão com a sensibilidade, mas apenas com a inteligência. Consumou este nosso desastre estético a circunstância de que recebemos em geral essa emissão da sensibilidade grega através dos romanos e dos franceses. Os primeiros, embora próximos dos gregos no tempo, eram, e foram sempre, a tal ponto incapazes de sentimento estético que se tiveram de valer da inteligência para *receber* a emissão da estética grega. Os segundos, estreitos de sensibilidade e pseudovivazes de inteligência, capazes portanto de “gosto” mas não de emoção estética, deformaram a já deformada romanização do helenismo, fotografaram elegantemente a pintura romana de uma estátua grega». <sup>69</sup>

EM NOSSOS DIAS, o que a *Introspection Illusion*, investigada por Tim Wilson, nos revela é que o “gosto” da arte, a emissão estética, tem um elevado carácter tácito, não sendo passível de uma completa verbalização. Mais profundamente tácita na sensibilidade grega do que na inteligência, na “racionalidade”, romana e francesa. E a segunda revelação é a de que as tentativas de verbalização do “gosto” estético, perturbam profundamente esse mesmo gosto, como no «efeito de centopeia» da execução de uma peça musical. Recolhem, pois, um sentido profundo as palavras de Álvaro de Campos em “Ambiente”: «Nenhuma época transmite a outra a sua sensibilidade; transmite-lhe apenas a inteligência que teve dessa sensibilidade. Pela emoção somos nós; pela inteligência somos alheios. A inteligência dispersa-nos; por isso é que através do que nos dispersa que nós sobrevivemos. Cada época entrega às seguintes apenas aquilo que não foi» <sup>70</sup>. E só consegue transmitir um pouco daquilo que foi, quando o faz através da *acção*, mediante uma relação de mestre-aprendiz.

Se o papel do conhecimento tácito está tão presente na apreciação estética, por mais forte razão ainda o estará na *experiência mística*. Mas serão temas a revisitar em próximos Capítulos.

## Notas

<sup>1</sup> POLANYI, Michael – *Personal Knowledge*, p. 171.

<sup>2</sup> CLARK, Tony – Knowledge in science and religion. A Polanyian perspective, em *Critical Conversations. Michael Polanyi and Christian Theology*, Murray A. Rae (ed.), Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2012, pp. 9-32; p. 18.

<sup>3</sup> POLANYI, Michael – Science and Religion: Separate Dimensions or Common Ground?, *Philosophy Today*, 7, 4-14 (1963); p. 8. Palavras em **negrito** encontram-se destacadas no texto por Polanyi.

<sup>4</sup> POLANYI, Michael; PROSCH, Harry – *Meaning*, University of Chicago Press, Chicago, 1975, p. 31; CLARK, Knowledge in science and religion. A Polanyian perspective, p. 19. Negrito nosso.

<sup>5</sup> *Id.*, pp. 19, 20.

<sup>6</sup> *Id.*, pp. 31, 32.

<sup>7</sup> POLANYI, Michael – *Personal Knowledge*, p. 134; ALLEN, R. T. – The dialectic of assimilation and adaptation revisited, em *Critical Conversations. Michael Polanyi and Christian Theology*, pp. 33-55; p. 49.

<sup>8</sup> FIVAZ, Roland – *L'Orde et la Volupté. Essai sur la dynamique esthétique dans les arts et dans les sciences*, Presses Polytechniques Romandes, 1989, Lausanne, p. 1.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 3.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 4.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 6.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 45.

<sup>13</sup> *Id.*, pp. 45-52.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 53.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 53.

<sup>16</sup> *Id.*, pp. 79-81.

<sup>17</sup> *Id.*, pp. 23, 24.

<sup>18</sup> JACOBS, Struan; MULLINS, Phil – Michael Polanyi and Karl Popper: The Fraying of a Long-Standing Acquaintance, *Tradition & Discovery*, 38, n° 2, 62-93 (2011-2012).

<sup>19</sup> JACOBS, Struan – Tradition in a Free Society: The Fideism of Michael Polanyi and the Rationalism of Karl Popper, *Tradition & Discovery*, 36, n° 2, 8-25 (2009-2010); p. 8.

<sup>20</sup> POPPER, Karl – *O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente*, Edições 70 Lda., Lisboa, 2009, p. 75.

<sup>21</sup> ALLEN, R. T. – The dialectic of assimilation and adaptation revisited, em *Critical Conversations. Michael Polanyi and Christian Theology*, pp. 52, 53.

<sup>22</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>23</sup> POPPER, Karl – *O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente*, pp. 77, 78.

<sup>24</sup> *Id.*, pp. 17-19.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 33.

<sup>26</sup> *Id.*, pp. 20, 21.

<sup>27</sup> *Id.*, p. 35.

- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 38, 39.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 76.
- <sup>30</sup> *Id.*, pp. 40, 41.
- <sup>31</sup> *Id.*, pp. 54, 55.
- <sup>32</sup> *Id.*, p. 36.
- <sup>33</sup> *Id.*, p. 61.
- <sup>34</sup> HARVEY, Lincoln – The Theological Promise of Michael Polanyi's Project, em *Critical Conversations. Michael Polanyi and Christian Theology*, pp. 56-73; p. 66.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 67.
- <sup>36</sup> *Id.*, pp. 67, 68.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 70.
- <sup>38</sup> Em [http://www.monergismo.com/textos/trindade/Kelly\\_A\\_Trindade\\_nos\\_santos\\_padres.pdf](http://www.monergismo.com/textos/trindade/Kelly_A_Trindade_nos_santos_padres.pdf); acesso 12 de Janeiro de 2014.
- <sup>39</sup> HARVEY, *ob. cit.*, p. 71.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 71, 72.
- <sup>41</sup> *Id.*, p. 70.
- <sup>42</sup> COUTO-SOARES, M. L. – *A estrutura do conhecimento tácito em Polanyi; um paradigma pós-crítico para a epistemologia?*, p. 13.
- <sup>43</sup> POPPER, Karl – *O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente*, p. 125.
- <sup>44</sup> *Id.*, p. 126.
- <sup>45</sup> *Id.*.
- <sup>46</sup> *Id.*, pp. 126, 127.
- <sup>47</sup> *Id.*, pp. 127, 128.
- <sup>48</sup> *Id.*, pp. 128-130.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 131.
- <sup>50</sup> *Id.*, p. 133.
- <sup>51</sup> *Id.*, pp. 138-141.
- <sup>52</sup> *Id.*, pp. 164, 165.
- <sup>53</sup> *Id.*, p. 168.
- <sup>54</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral*, p. 122.
- <sup>55</sup> MEEK, Esther L. – *Longing to Know. The philosophy of knowledge for ordinary people*, Brazos Press, Michigan, 2003.
- <sup>56</sup> POPPER, Karl – *O Conhecimento e o Problema Corpo-Mente*, pp. 170, 171.
- <sup>57</sup> COUTO SOARES, Pedro J. P. – *A Ingerência do Conhecimento Explícito no Conhecimento Tácito*, em [https://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAAahUKEwj8qIKQpsHHAhUE0hoKHUNNCB0&url=http%3A%2F%2Fmoodle.esml.ipl.pt%2Fmoodle13%2Fpluginfile.php%2F24044%2Fmod\\_folder%2Fcontent%2F1%2FConhecimento%2520t%25C3%25A1cito%2520e%2520conhecimento%2520expl%25C3%25ADcito.pdf%3Fforcedownload%3D1&ei=WtXaVfyTEISka8OaoegB&usq=AFQjCNGPtoXVwncKIGweeX-fVepvoN9yfw&sig2=cWNey5A5\\_vu5lv-SiojPXRA](https://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAAahUKEwj8qIKQpsHHAhUE0hoKHUNNCB0&url=http%3A%2F%2Fmoodle.esml.ipl.pt%2Fmoodle13%2Fpluginfile.php%2F24044%2Fmod_folder%2Fcontent%2F1%2FConhecimento%2520t%25C3%25A1cito%2520e%2520conhecimento%2520expl%25C3%25ADcito.pdf%3Fforcedownload%3D1&ei=WtXaVfyTEISka8OaoegB&usq=AFQjCNGPtoXVwncKIGweeX-fVepvoN9yfw&sig2=cWNey5A5_vu5lv-SiojPXRA) ; acesso em 24 de Agosto de 2015.
- <sup>58</sup> *Id.*.
- <sup>59</sup> COUTO-SOARES, M. L. – *A estrutura do conhecimento tácito em Polanyi; um paradigma pós-crítico para a epistemologia?*, p. 21.
- <sup>60</sup> *Id.*, p. 29.
- <sup>61</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Voo\\_US\\_Airways\\_1549](http://pt.wikipedia.org/wiki/Voo_US_Airways_1549); acesso em 18 de Janeiro de 2014.
- <sup>62</sup> LOBO ANTUNES, João – *Egas Moniz. Uma biografia*, Gradiva, Lisboa, 2010, pp. 182, 183.
- <sup>63</sup> Em <http://www.stumbleupon.com/su/20vSv0/:1C5wqcE3X:TfKaizle/youare-notsmart.com/2010/05/26/the-perils-of-introspection> ; acesso a 18 de Agosto de 2015. «Is there a certain song you love, or a work of art? Perhaps there is a movie

*you keep returning to over the years, or book. Go ahead and imagine one of those favorite things. Now, in one sentence, try to explain why you like it. Chances are, you will find it difficult to put into words, but if pressed you will probably be able to come up with something. The problem is, according to research, your explanation is probably going to be total bullshit.»*

<sup>64</sup> *Id.*. «Tim Wilson at UVA demonstrated this with The Poster Test. He brought a group of students into a room and showed them a series of posters. The students were told they could take any one they wanted as a gift and keep it. He then brought in another group, and told them the same thing, but this time they had to explain why they wanted the poster before they picked. He then waited six months and asked the two groups what they thought of their choices. The first group, the ones who just got to grab a poster and leave, they all loved their choice. The second group, the ones who had to write out why, hated theirs. [...] When you ask people why they do or do not like things, they must then translate something from a deep, emotion, primal part of their psyche into the language of the higher, logical, rational world of words and sentences and paragraphs. Also, when you attempt to justify your decisions or emotional attachments, you start worrying about what your explanation says about you as a person. [...] Believing you understand your motivations and desires, your likes and dislikes, is called the Introspection Illusion. You believe you know yourself, and why you are the way you are. You believe this knowledge tells you how you will act in all future situations. Research shows otherwise.»

<sup>65</sup> *ÁLVARO DE CAMPOS – Aviso por Causa da Moral e outros textos*, Ática, Guimarães Editores, SA, Lisboa, 2009, p. 49.

<sup>66</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>67</sup> *Id.*, pp. 30, 31.

<sup>68</sup> *Id.*, p. 13.

<sup>69</sup> *Id.*, pp. 39-41.

<sup>70</sup> *Id.*, p. 45.

### CAP. 3. A ESPIRAL PARA O CONHECIMENTO

Como referimos no Capítulo 2, Roland Fivaz procura olhar as questões do espírito sob um novo ponto de vista: o de levar a Física suficientemente a sério para, a partir dela, formular questões de índole metafísica, mas não a tomar tão a sério que se admita que a elas a mesma ciência possa responder. É também a busca de um outro ponto de vista sobre as questões religiosas que procuramos, a partir da nova teoria do conhecimento que Michael Polanyi nos proporcionou. Textos antigos, perante uma situação epistemológica nova, poderão ser retomados, lidos e “compreendidos” de um modo novo. Procuraremos trazer alguns exemplos deste potencial.

O conhecimento tácito — “sabemos mais do que conseguimos dizer” — foi proposto por Polanyi há pouco mais de 50 anos, mas encontrou dificuldades em ser aceite por filósofos, e até em ser reconhecido como um verdadeiro *conhecimento*. Um reconhecimento surpreendente surgiu, contudo, mais recentemente no domínio da gestão e das ciências das organizações. Começou a ser percebido que o *conhecimento implícito* tem implicações na organização social do trabalho cognitivo e na gestão de projectos, mormente em empresas onde o *conhecimento criativo* desempenha um papel de centralidade (*knowledge management*).<sup>1</sup> Se bem que tenhamos já reflectido sobre este tema em obra em preparação,<sup>2</sup> julgamos útil a sua reafirmação no actual contexto, porque, em muito, vai moldar este capítulo.

## Centralidade do conhecimento tácito nas empresas de conhecimento

Na gestão empresarial do mundo ocidental, uma “empresa” é vista na sua vertente organizacional como uma “máquina de processamento de informação”, de um conhecimento formal e sistemático — dados quantitativos, procedimentos codificados, princípios universais. Mas no Japão, empresas como a Honda, Canon, Matsushita, etc. tornaram-se famosas pela pronta resposta a clientes, pela criação de novos mercados, pelo rápido desenvolvimento de novos produtos e pelo domínio que patenteiam sobre as tecnologias emergentes. Aos gestores do Ocidente, o modo de funcionamento destas empresas nipónicas era, até alguns anos, bastante incompreensível.

Uma geração e meia após o nascimento da teoria do conhecimento tácito por Michael Polanyi, Nonaka *et al.* vêm a conferir-lhe um papel central na economia do conhecimento: «No mundo da economia onde a única certeza é a incerteza, a única fonte segura para uma vantagem competitiva duradoura é o conhecimento. Quando os mercados mudam, as tecnologias proliferam, os concorrentes se multiplicam e os produtos ficam obsoletos quase do dia para a noite, as empresas bem-sucedidas são aquelas que estão consistentemente a gerar novos conhecimentos, a disseminá-los amplamente por toda a organização, e rapidamente a incorporá-los em novas tecnologias e produtos. Todas estas actividades definem uma empresa da “*criação de conhecimento*”, cujo único campo de negócio é a inovação contínua»<sup>3</sup>.

«Numa linha de pensamento sintonizada com a de Polanyi, Nonaka e Takeuchi [...] consideram que o verdadeiro conhecimento está profundamente alicerçado na acção individual, uma vez que, para conseguir explicar algo que fazemos sem pensar (devido ao hábito e à experiência), é necessário recuperar a ligação entre o conhecimento e as suas *circunstâncias criadoras*»<sup>4</sup>.



«O conhecimento tácito comporta duas componentes distintas [...]: i) a *componente técnica* que, incluindo as competências pessoais vulgarmente designadas por *know-how*, se relaciona com um tipo de conhecimento profundamente enraizado na *acção* e no empenhamento de um indivíduo para com um contexto específico — uma arte ou profissão, uma determinada tecnologia ou um determinado mercado, ou, mesmo, as actividades de um grupo ou equipa de trabalho; e ii) a *componente cognitiva* que inclui elementos como os palpites, intuições, emoções, esquemas, valores, crenças, atitudes, competências e “pressentimentos”. Estes elementos — que podemos apelidar de *modelos mentais* — encontram-se incorporados nos indivíduos, que os encaram como dados adquiridos, definindo a forma como agem e se comportam, constituindo o filtro através do qual percebem a realidade. Difícil de articular por palavras, a dimensão cognitiva molda a forma como percebemos o mundo. [...] Sendo altamente experiencial, pessoal e específico do contexto, o conhecimento tácito é, conseqüentemente, mais difícil de formalizar, comunicar e partilhar»<sup>5</sup>.

«Quando, através da utilização da *linguagem*, se consegue converter o conhecimento tácito em explícito, este pode tornar-se alvo de reflexão ou focalização. No referido processo de *explicitação*, a linguagem pode assumir três funções fundamentais: de *expressão de sentimentos*, de *apelo a outros indivíduos* e de *constatação de factos*. Segundo Polanyi [...], a transformação do conhecimento tácito em conhecimento explícito concretiza-se, exclusivamente, através da terceira função. Tal como acontece com os animais, o conhecimento humano é, em grande parte, adquirido através da experiência, e aquilo que diferencia o ser humano do animal é a sua capacidade de sistematização através do discurso. Assim, as palavras utilizadas para descrever essa experiência apenas veiculam significados previamente adquiridos, que podem ser modificados no decurso da sua presente utilização. Distanciar o

sujeito do conhecimento e da sua articulação através da linguagem ou de símbolos, possibilita a sua distribuição, a sua crítica e o seu fomento»<sup>6</sup>.

«O conceito de *tradição* é, também, um conceito central na teoria de Polanyi, no âmbito do qual o autor consubstancializa todo um sistema de valores exterior ao indivíduo que traduz a forma como o conhecimento é transferido num contexto social, considerando-a, ainda, em conjunto com a linguagem, como um sistema social que reúne, armazena e disponibiliza o conhecimento da sociedade. Para Polanyi [...], uma arte que não é específica nos seus detalhes e que não é passível de descrição detalhada não pode ser transmitida através de prescrições, podendo apenas ser transmitida do mestre ao aprendiz através da observação e imitação, o que implica restringir a difusão do conhecimento à modalidade do *contacto pessoal*. Este tipo de aprendizagem, a vicariante, implica uma certa *submissão à autoridade*; da mesma forma, uma sociedade que pretenda preservar os conhecimentos pessoais deverá submeter-se à tradição. Neste contexto, Polanyi [...] identifica três mecanismos psicossociais tácitos subjacentes ao processo de transferência de conhecimento entre dois indivíduos: a *imitação*, a *identificação* e a *aprendizagem pela prática* (*learning by doing*), considerando que estes subjazem à transferência directa do conhecimento. [...] A tradição confere aos indivíduos padrões de acção, regras, valores e normas que, no seu conjunto, formam uma ordem social que lhes permite formular expectativas acerca do comportamento de terceiros e orientar o seu próprio comportamento. Os valores assim transmitidos não são subjectivos; partem de uma tradição exterior ao indivíduo e, apesar de integrarem a experiência individual, visam um nível mais geral»<sup>7</sup>.

«O conhecimento tácito é não apenas intangível, mas frequentemente inexprimível. No entanto, por mais difícil que seja a tentativa de codificação de conhecimento tácito, o seu valor substancial justifica

todos os esforços. [...] A retenção do conhecimento tácito significa a retenção do próprio indivíduo na organização, o que nem sempre é uma tarefa possível. Aceder a conhecimento tácito apenas e só quando o seu detentor tem disponibilidade para o partilhar, ou perdê-lo quando este abandona a organização, constituem problemas significativos que ameaçam o valor do capital de conhecimento organizacional»<sup>8</sup>.

A criação de ambientes partilhados que facilitem e fomentem a criação do conhecimento é algo que as empresas japonesas cultivam, baseadas no conceito de socialização “ba” proposto pelo filósofo japonês Kitaro Nishida. «As conversas informais (e.g., no bar, no corredor, na cantina da organização) são, frequentemente, ocasiões óptimas para a transferência de conhecimento tácito. Neste sentido, muitas empresas japonesas têm vindo a criar “salas de conversa”, de forma a encorajar este tipo de trocas criativas, imprevisíveis, mas imprescindíveis, com o objectivo de melhorar as aptidões organizacionais e, desta forma, aumentar o seu valor. Na sociedade/economia do conhecimento, as conversas são a forma mais importante de trabalho, constituindo o meio encontrado pelos trabalhadores do conhecimento para descobrir o que sabem e partilhá-lo com os seus colegas e, ao longo deste processo, criarem novo conhecimento para a organização. Contudo, algum conhecimento tácito é demasiado subtil e complexo para ser expresso por palavras. Nestas situações, as pessoas que partilham da mesma cultura organizacional conseguem comunicar melhor e transferir esse conhecimento mais eficazmente. Quanto mais próximos os indivíduos estiverem da cultura do conhecimento a ser transferido, mais fácil se torna a sua partilha»<sup>9</sup>. Porque uma conversa, não é apenas uma troca de palavras e de frases; também inclui gestos, expressões faciais, interjeições, silêncios, ... em suma, convívio. Assim se toma consciência de que o verdadeiro alvo nestas organizações deverá ser o *conhecimento tácito*.

## O conhecimento tácito como motor da inovação

Na linha de pensamento de Ikujiro Nonaka, «uma atenção particular começa a ser dada aos indivíduos que detêm conhecimento tácito como sua competência intrínseca, pois, enquanto meio privilegiado do seu “armazenamento”, são especialmente valiosos para as organizações que procuram, a todo o custo, preservá-los. Este tipo de conhecimento é, ainda, essencial ao processo de criação de novo conhecimento que apenas representa uma mais valia organizacional se, através das actividades de transmissão e assimilação, conduzir a mudanças de comportamento ou ao desenvolvimento de novas ideias que, por sua vez, conduzam a novos comportamentos. É importante relembrar que o acto de partilha de conhecimento tácito conduz sempre à *criação de algo novo*. O conhecimento explícito pode ser copiado e continuamente reinventado enquanto que o conhecimento tácito, porque único, constitui o *motor da inovação*. Dada a sua importância estratégica, é especialmente relevante para a gestão do conhecimento nas organizações e, apesar das dificuldades em o gerir, deverá constituir-se como alvo preferencial das actividades organizacionais. De facto, como inclui *modelos mentais* e *crenças*, para além do *know-how*, a passagem do tácito para o explícito é um processo de articulação da visão que o sujeito tem do mundo — o que é e como deveria ser. Quando os indivíduos criam novo conhecimento, estão também a *reinventar-se* a si próprios, à organização, e mesmo ao mundo»<sup>10</sup>.

O cerne da gestão nas empresas geradoras de conhecimento, é reconhecer, logo à partida, que criar conhecimento novo é muito mais do que processar informação objectiva. Requer-se a gestão do conhecimento tácito o que implica que os gestores adquiram familiaridade com imagens, símbolos, *slogans*. Por exemplo, o *slogan* a “Teoria da Evolução do Automóvel” permite ver o automóvel não como uma máquina, mas como um organismo vivo

passível de evolução. Tal levou ao desenvolvimento de um carro mais urbano, o *Honda City*. Se fosse um organismo como evoluiria um automóvel para melhor se adaptar a um ambiente de cidade? Assim surgiu a imagem de uma “esfera”; um carro mais esférico seria simultaneamente mais pequeno e mais alto, ocuparia menos espaço nas ruas, seria mais leve mas simultaneamente mais seguro e confortável por dispor de mais espaço interior, e teria menor custo de fabrico.<sup>11</sup>

A abordagem mais holística ao conhecimento de muitas empresas de culturas do Leste-asiático também assenta numa *intuição* básica. Uma empresa não é uma máquina mas um organismo vivo. Tal como um indivíduo, a empresa deve ter um sentido colectivo de identidade e um propósito fundamental. Os CEO de algumas destas empresas japonesas falam mesmo num “*guarda-chuva conceptual*”: os grandes conceitos que em termos muito universais e abstractos identificam as características comuns que ligam actividades aparentemente díspares das empresas num todo coerente. Um bom exemplo é a dedicação da Sharp à optoelectrónica, como televisões a cores, ecrãs de cristais líquidos, circuitos integrados, etc.<sup>12</sup>

Quase sempre a inovação começa a nível individual, mas carece de ser transformada em conhecimento da organização para ser economicamente relevante para o todo da empresa. Tal requer uma “*espiral para o conhecimento*”, com quatro fases:

- 1) Conversão de conhecimento *tácito em tácito*: por vezes um mestre transmite e partilha o seu conhecimento tácito com um aprendiz, num processo de *socialização* que já referimos. Mas trata-se de uma forma bastante limitada de criação de conhecimento, pois não sendo explicitado não pode ser facilmente assimilado pela organização.
- 2) Conversão de conhecimento *explícito em explícito*: uma forma muito comum nas empresas em qualquer cultura,

mas que verdadeiramente não alarga o conjunto de conhecimentos já existente na empresa. Tal só se verifica quando ocorre uma troca entre os dois tipos de conhecimentos, entre o tácito e o explícito.

- 3) Conversão de conhecimento *tácito em explícito*: para desenvolver uma boa máquina de cozer pão, Ikuko Tanaka foi aprender este conhecimento tácito com um famoso padeiro de um hotel de Osaka e depois conseguiu traduzir estes segredos tácitos em conhecimento explícito (*articulação*) que passou aos engenheiros e técnicos do seu grupo de trabalho. O grupo depois standardizou este conhecimento num manual de fabrico e procedimentos para produzir a máquina de cozer pão. Trata-se da fase de *combinação*, que converte conhecimento em produto acabado.

Nesta fase, a conversão do conhecimento tácito em explícito deve ser operada por outrem que não o sujeito que se procura copiar. Uma verbalização pelo próprio poderia conduzir naturalmente a uma desarticulação do seu desempenho, como referimos no Capítulo 2.

Finalmente, a fase 4) conversão de conhecimento *explícito em tácito*: Como o novo conhecimento explícito passa a ser compartilhado por toda a organização, outros empregados começam a internalizá-lo, isto é, usam-no para ampliar e reformular o seu próprio conhecimento tácito e aplicá-lo noutros contextos.<sup>13</sup>

Nesta *espiral do conhecimento*, a *articulação* (conversão de conhecimento tácito em explícito) e a *internalização* (usar o novo conhecimento explícito para alargar a base pessoal de conhecimento tácito) são as etapas cruciais. Dado que o conhecimento tácito abarca crenças e modelos conceptuais, para além de *know-how*, esta deslocação do conhecimento tácito para o explícito é

realmente um processo de articulação de uma *visão do mundo* — como é e como deveria ser —, que é distinta da que têm os gestores das culturas ocidentais.

ENCONTRAMOS ASSIM em Michael Polanyi uma hierarquia para o conhecimento, na qual os níveis superiores não são deriváveis dos níveis inferiores sem um contexto adicional para serem compreendidos, o que se revela, de algum modo, como um complemento do modelo DIKW (*Data-Information-Knowledge-Wisdom*), também conhecido como “Pirâmide do Conhecimento”. Trata-se de uma hierarquia informacional utilizada principalmente nos campos Ciência da Informação e da Gestão do Conhecimento e formulada em 1989 por um dos pioneiros da gestão operacional, Russell L. Ackoff. A pirâmide do conhecimento é estruturada em quatro níveis, por ordem crescente de importância: *dados*, *informações*, *conhecimentos* e, no topo da hierarquia, a *sabedoria*. Cada um destes níveis de conhecimento acrescenta certos atributos ao nível anterior. Uma tal estrutura, inicia-se com os *dados*, o que significa números, imagens e palavras. As *informações* são simplesmente uma compreensão das relações entre as partes dos dados, ou entre as partes dos dados e outras informações. Embora a informação implique a compreensão das relações existentes entre os dados, geralmente não explica por que motivo os dados são o que são, nem dá uma indicação de como os dados podem mudar ao longo do tempo. Isto é adquirido pelo *conhecimento* que nos proporciona a forma de como usar adequadamente a informação e pela *sabedoria* que nos proporciona o entendimento de o porquê e quando devemos utilizar os níveis inferiores do conhecimento. A *sabedoria* é, pois, a capacidade de aumentar a eficácia, agregando valor, o que requer a função mental do ajuizamento. Os valores éticos e estéticos que a sabedoria implica são inerentes ao sujeito e são únicos e pessoais.<sup>14</sup>

Kenneth Grant resume na Figura 3.1 a dimensão tácito/explícito em Polanyi e a sua articulação com o carácter inefável e explícito do conhecimento e que todo o conhecimento tem um fundo tácito, mas que há um contínuo nas suas componentes, desde o tácito ao explícito. Este contínuo varia desde uma situação em que: i) é pequena a componente tácita do conhecimento e, portanto, este pode ser utilizado por muitas pessoas, mesmo com uma experiência limitada do domínio; ii) passando por uma situação em que só os peritos podem compartilhar este conhecimento tácito dado o seu *background* comum, treino especializado e experiência; iii) até uma situação em que há um forte elemento pessoal para o conhecimento, o que o torna de muito difícil expressão; iv) finalmente, chega-se ao ponto em que, de facto, é impossível articular este conhecimento (o conhecimento “inefável”). O grau de explicitação pode ser intimamente associado ao uso da *linguagem*. Onde exista um alto grau de aceitação da utilização e especificidade da linguagem (falada, escrita, de representação gráfica) o conhecimento pode ser altamente explicitado para muitas pessoas. Sempre que um nível mais sofisticado de conhecimento e de experiência sejam necessários para que a linguagem adquira significado, o nível de partilha do conhecimento vê-se confrontado com o seu aumento de carácter tácito, e requer em muito uma aprendizagem através da acção numa relação de mestre-aprendiz. É neste último grau que Grant posiciona o conceito de conhecimento “implícito”, um conceito que não foi abordado por Polanyi, mas que muitas vezes é proposto como uma alternativa ao conhecimento tácito. Este modelo sugere que o conhecimento “implícito” pode ser descrito como conhecimento tácito que poderia ser tornado explícito, mas não o precisa de ser numa comunidade que já partilhe uma visão comum do conhecimento tácito necessário.<sup>15</sup>





Figura 3.1. A dimensão tácito/explicito no conhecimento e a sua relação com a linguagem (ref. nota 15).

## O papel da linguagem figurada

A história do *Honda City* mostra bem como nas empresas japonesas se recorre frequentemente a uma linguagem figurada, em particular da *metáfora* — duas ideias numa frase. Ideias diferentes, muitas vezes contrárias, condensadas em frases, imagens ou símbolos. E na conciliação de contrários, as culturas do Leste-asiático são exímias. Aliás se uma “visão” tem pouca ambiguidade, fica muito mais próxima de uma instrução ou de uma ordem, e estas não fomentam o envolvimento pessoal que pode ser a fonte da real inovação.<sup>16</sup> Termos como *metáforas*, *analogias*, *modelos* formam quase um contínuo por vezes de difícil distinção, mas captam o essencial de como numa empresa se consegue converter conhecimento tácito em explícito. Mediante metáforas associam-se coisas e ideias contrárias; resolvem-se tais contradições através de analogias e finalmente corporizam-se conceitos mediante modelos acessíveis a toda a empresa.<sup>17</sup>

Não obstante, «para converter o conhecimento tácito em conhecimento explícito temos de encontrar um modo de expressar o inexprimível. Infelizmente, uma das ferramentas de gestão mais

poderosas para fazê-lo é também uma das mais frequentemente negligenciadas: a “loja” da linguagem figurada e simbólica, mesmo poética. É através dela que os gestores podem encontrar maneiras para articular as suas intuições e discernimentos em ordem ao desenvolvimento de novos produtos. [...] Um tipo de linguagem figurada que é especialmente importante é a *metáfora*. Por “metáfora”, [Nonaka] não se refere apenas a uma estrutura gramatical ou expressão alegórica, mas a um método distinto de percepção. [...] Mas enquanto a metáfora desencadeia o processo de criação de conhecimento, por si só não basta para o completar. O passo seguinte é *analogia*. Considerando que a metáfora é impulsionada principalmente pela intuição e associa imagens que à primeira vista parecem distantes umas das outras, a analogia é um processo mais estruturado de conciliar contradições e estabelecer distinções»<sup>18</sup>. A finalidade das analogias é, pois, fornecer uma ponte entre o familiar e o não-familiar e, quando prosseguida de um modo sistemático no ensino, revela ser uma estratégia explicativa e criativa para o conhecimento explícito e para o implícito.

PODEMOS RESUMIR os principais ensinamentos desta longa história em quatro pontos: 1) a centralidade do *conhecimento* tácito como motor da inovação nas empresas de conhecimento; 2) a *inovação* começa a nível individual, mas para evoluir para conhecimento da organização requer uma *espiral para o conhecimento*; 3) para exprimir o inexprimível a *linguagem figurada* é o caminho a percorrer, porque sem ser uma forma de configurar uma ordem, consegue na sua ambiguidade, juntar *ideias diferentes*, por vezes *contrárias*; 4) a espiral para o conhecimento requer alguma conversão de conhecimento tácito em explícito mas, após a inovação, o conhecimento gerado carece de voltar a um nível tácito para ser capaz de gerar mais inovação.

Estas ilações são relevantes, pois, como realça José María Mardones, a linguagem religiosa possui «um carácter radicalmente

analógico, simbólico»<sup>19</sup>. Numa perspectiva religiosa, iremos percorrer casos sobre o papel de ideias contrárias, de linguagem metafórica e figurada, da espiral do conhecimento e da busca de novos sentidos e significações, de dinâmicas interiores e do papel do conhecimento tácito na aproximação do homem ao divino e a Deus.

## O mito da criação

Consagrando a *dúvida* como a porta de entrada para a verdade, tem servido principalmente, no período moderno, para minar as crenças tradicionais e os fundamentos fiduciários de pesquisa. Porque a ciência no início resistiu às tradições da Igreja Católica romana, todas as *tradições* passaram a ser vistas como a antítese da pesquisa apurada. Assim como a sobrevalorização da importância da dúvida e da acuidade mental levaram a um mal-entendido a respeito da *crença* e da sua importância na tradição filosófica moderna, também a sobrevalorização da importância do poder e dos interesses estão a levar hoje a mal-entendidos pós-modernos a respeito do processo de justificar e respeitar a crença.

“Pós-crítica” é a expressão de Michael Polanyi para a viragem que acredita ser necessária ocorrer na tradição ocidental do pensamento científico e do pensamento em geral. Polanyi, como muitos pensadores pós-modernos, não é um fundamentalista, embora «continue a sustentar que há uma base viável, embora de um tipo diferente, para a actividade cognitiva humana». O que nos propõe é que esta *base* se encontra no *alicerce tácito* do conhecimento explícito. Desta forma Polanyi argumenta precisarmos de uma nova e mais ampla noção de conhecimento e dos processos de como se adquire o próprio conhecimento.

Sustenta mesmo que a *dúvida* não tem *valor heurístico* e que a *crença* é o normativo nas relações humanas; crença ou padrões

de crença são sempre o sustentáculo de disposições particulares para qualquer modo de resposta humana. Isto é, um tecido de crença não explicitamente conhecida, mas tacitamente invocada, sustenta todo e qualquer respondimento humano; “tecido de crença” que abarca a capacidade de pensamento crítico ou de inquirição. A crença, no entanto, deve estar relacionada com uma *tradição de pensamento* e com a prática que lhe serve de base.<sup>20</sup> Por outras palavras, mesmo a *crítica* requer uma atitude de crença para se constituir numa eficaz metodologia de investigação.

Objectos, eventos e ideias presentes no mundo dão origem a *sinais* (signos) que formatam as pessoas (ou seja, produzem um impacto ou uma impressão sobre as pessoas), bem como os eventos subsequentes. Tais impressões (dos sinais em nós e no mundo) em si mesmas tornam-se sinais que se sucedem uns aos outros que moldam e promovem impactos sucessivos em contínuo. É a amplitude e a profundidade de uma tal *perspectiva semiótica* — a relação triádica de signo, objecto e intérprete — que vai reformular alguns dos dualismos filosóficos da pós-modernidade.

Como refere Phil Mullins, o pensamento investigativo sobre a Bíblia baseado sobre uma perspectiva pós-crítica e semiótica irá reconhecer que a investigação é um esforço contínuo assente na riqueza da *tradição*, um empreendimento em que o crescimento de *significação* e *sentido* se desenvolve na história. Mas será que a perspectiva “pós-crítica” da Teoria do Conhecimento Tácito (TCT) não será demasiado naturalista, ficando presa de um certo caos organizativo e de acção?

Como referimos no Capítulo 1, a TCT faz uso da psicologia da *Gestalt*, mas vai para além de uma concepção passiva da organização de pistas (*clues*) num todo, introduzindo-lhe o elemento activo de uma *intenção* de realização prática e teórica hábil, pois dispõe sempre de um *focal*.

O PECADO ORIGINAL na doutrina cristã pretende conferir um sentido à origem da imperfeição humana, do sofrimento e da

existência do mal através da queda do homem. Esta doutrina não existe no Judaísmo nem no Islamismo, tendo sido iniciada por S. Ireneu no séc. II. Não obstante não existir no judaísmo, o Salmo 51 refere: «Eis que nasci na culpa e a minha mãe concebeu-me em pecado» (Sl 51, 7). Poderá parecer que este Salmo se refere ao acto progenitor do homem e da mulher, mas elevando-nos a uma perspectiva mais holística, tal parece não ser o caso, pois no Génesis se diz: «Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra”» (Gn 1, 21-22). «O hebraico dispunha de várias palavras para dizer “pecado”, mas este texto [capítulos 2 e 3 do Génesis] não usa nenhuma delas»<sup>21</sup>.

O desenvolvimento sistematizado da doutrina do pecado original vem com S. Agostinho já no séc. IV. As doutrinas a respeito do pecado original têm sido historicamente um dos principais motivos para o surgimento de heresias e para os cismas, desde os primeiros séculos do cristianismo.

Os autores do Génesis combateram os mitos — “representação idealizada de um certo estado da humanidade num passado fictício ou num futuro fictício” — , mas recorreram à linguagem mítica para abordar os grandes problemas da humanidade. «Só a linguagem do mito é capaz de representar fenómenos que estão para além do nosso espaço e do nosso tempo. As origens do mundo, como as realidades escatológicas, estão nessa categoria. Não é por acaso que a Bíblia usa a mesma linguagem para as origens do mundo e para os tempos finais»<sup>22</sup>. Portanto, «as narrativas da criação teriam uma função heurística» sobre um problema existencial, como o da origem do homem. Problema para o qual o mesmo homem sente necessidade de buscar alguma forma de sentido.

Como realça Carreira das Neves, a Bíblia não pode ser transformada num talismã ou numa “constituição” que tem resposta precisa para todos os problemas complexos da humanidade. Uma tal visiva

conduz ao fundamentalismo e a concordismos, levando-nos a poder ser guiados cegamente por textos contraditórios e até perigosos. A Palavra de Deus informa-nos sobre Deus, mas não como se Deus lá do Céu falasse a Moisés ou aos profetas ou a Jesus, como duas pessoas falam entre si.<sup>23</sup> «O povo bíblico não sabe nada sobre conceptualização do dizer, mas apenas sobre conceptualização do viver. Deus é vida que não se diz, mas que se vive»<sup>24</sup>.

Um desses problemas originais é o da condição humana, da sua tendência para o mal em detrimento do bem, e ... da morte. «Este é um mito de justificação da condição humana: o homem tem de trabalhar a terra com suor, sangue, lágrimas e dureza da vida; e a mulher que dá à luz entre dores de parto. É um mito de justificação, como todos os mitos, e nada mais. A partir daí, o pecado original, à maneira de Santo Agostinho, vai-se embora e tem de ir embora»<sup>25</sup>.

Como acima referido, a linguagem figurada como a dos *mitos*, permite trabalhar duas ideias numa frase, ideias muitas vezes contrárias, em busca de um *sentido religioso* — de uma aproximação de Deus ao homem, eventualmente mesmo de o ressuscitar, o que implica trazer o homem ao pleno convívio divino. Mas também reconhece que uma tal aproximação tem de partir de Deus, da “entrada de Deus no tempo” (na história) como afirmou Kierkegaard, pois o próprio homem não o consegue fazer por si mesmo.

Torres Queiruga bem nos alerta para o facto de que as religiões não foram “caídas do céu” nem constituem um mundo à parte, mas são produtos estritamente culturais, como a poesia, como a filosofia, como a ciência. «Tudo o que é autenticamente religioso é sempre uma resposta a perguntas muito concretas. Resposta específica, caracterizada pela sua relação com Deus; mas resposta *verdadeiramente humana*, conseguida no esforço de homens e de mulheres por encontrar sentido para perguntas que afectam real e profundamente as suas vidas [...] Em última análise, um texto religioso é uma *interpretação humana* da

realidade; realidade comum, a única que existe e na qual todos vivemos. O que a caracteriza não é uma origem milagrosa, estranha ou fora dos procedimentos “naturais”, mas a convicção de que a dimensão empírica e imediatamente mundana não esgota a totalidade da realidade. Não crê possível uma compreensão adequada da mesma a não ser incluindo outra realidade distinta, a Divina [...]. Deus converte-se assim na chave para conseguir uma explicação “última” da realidade». <sup>26</sup>

Sendo o homem uma criação divina, com a sua incapacidade de em muito distinguir o bem e o mal, como conciliar a ação de Deus na criação do tipo de humanidade que somos, com todos os seus defeitos e limitações, com a busca de transcendência e perfeição na mesma humanidade, se não mesmo de eternidade, que o homem sente no seu interior? O mito de Adão e Eva que, colocados no Éden, transgridem a ordem divina de não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, concilia duas ideias contrárias: a da perfeição de Deus que cria o ser humano imperfeito. E a corrupção da humanidade acabou por ser muito profunda: «O Senhor reconheceu que a maldade dos homens era grande na Terra, que todos os seus pensamentos e desejos tendiam sempre e unicamente para o mal. O Senhor arrependeu-se de ter criado o homem sobre a Terra, e o seu coração sofreu amargamente» (Gen 6, 5-6).

O mito concilia a ideia da perfeição de Deus com a da maldade da humanidade, atribuindo a *culpa* ao homem que, ao ser colocado no paraíso, dele é expulso ao transgredir a ordem de Deus. A Bíblia já não abriga o “mito astral” da Mesopotâmia que atribuía a culpa a Deus. Mas será um “culpa” moral?

É oriunda da cultura helénica, a teoria platónica da queda ou degenerescência dos seres humanos. Também em Platão se encontra a potencialidade de pensar através de ideias contrárias: «Não há nada bom nem mau a não ser estas duas coisas: a sabedoria que é um bem e a ignorância que é um mal».

Um outro expoente neste modelo pensamento foi Nicolau de Cusa no séc. XV, com uma frase que ficou célebre: “Deus é o não outro”. Explicitando um pouco o contexto que este cardeal da Igreja estabeleceu: «Temos que nos aproximar do absoluto a partir do concreto que é visível, e deste modo o invisível o faz visível, pelo menos através dos seus sinais. Deus é a síntese de contrários, da unidade e da multiplicidade de tudo. Por isso, Deus não é captado em nenhum objecto porque nenhum objecto se limita; por isso Deus é o não outro, o que expressa um duplo significado: 1. Que Deus não se separou do mundo, sendo que este constitui o seu próprio ser. 2. Ao anunciar o não outro, está anunciando que a unidade não se encontra determinada em nada concreto. “Deus é tudo e no tudo e no não é nada no todo”»<sup>27</sup>.

Em entrevista a António Marujo, o padre carmelita Armindo Vaz sobre este temática afirma: «O narrador quer que percebamos que as nossas origens são de Deus. E que, portanto, o sentido último da vida do homem e da mulher é Deus. Se perdermos do horizonte da nossa vida a presença de Deus, estamos a deixar a nossa vida sem sentido. [...] O que é necessário é saber perceber a espiritualidade dos mitos de origem, é descobrir o sentido último da existência, que os mitos pretendem sugerir e comunicar»<sup>28</sup>.

Apesar destes percursos sobre a dimensão simbólica da linguagem, em que para lá da letra o *mito* ganha um profundo sentido existencial, a verdade é que, no caso Galileu, as autoridades religiosas do tempo se prenderam à interpretação literal da Bíblia e entraram em colisão com a ciência moderna nascente. A reflexão sobre o sentido último que os mitos nos aportam prosseguirá na Segunda Parte desta obra. «A tarefa dos exegetas e teólogos ajuda a “amadurecer o juízo da Igreja”. Embora de modo diferente, fazem-no também as outras ciências»<sup>29</sup>. Nesta perspectiva mais próxima, vamos retomar a abordagem deste diálogo mais ou menos intenso entre a ciência moderna e a religião cristã, mais centrado na “explicação”, mas também



enriquecedor de uma «fé que dá sabor à vida», como escreveu Juan Ambrosio.<sup>30</sup> É uma caminhada que do *conhecer* pretende alcançar o *saber*. Um saber que busca o equilíbrio entre razão, sentimento e intuição em harmonia com princípios éticos que num horizonte de transcendência buscam o sentido mais profundo da Criação e da Vida.

### **As parábolas de Jesus**

Jesus na sua vida pública recorre a um género literário — a *parábola* — que não se usava nem no Antigo Testamento, nem na literatura grega e romana. «Foi Jesus que o criou de maneira especial pelo seu aspecto apelativo de chamar a atenção às pessoas que o ouviam. [...] Nada como falar em parábolas abertas a muitas interpretações». Tal não implica que na estrutura didáctica que os evangelistas adoptaram, não haja um “fechamento”, a conclusão das parábolas que dá o sentido final e que pertence à Igreja.<sup>31</sup> É uma explicitação da mensagem tácita que parece ir para além da explicitação do próprio Jesus, mas que para os discípulos que com ele conviveram ia sendo feita por cada um na convivência mútua, pela linguagem não-verbal e de outros modos, mas não necessariamente pelo “fecho” das parábolas. As parábolas de Jesus eram um convite com muitas “aberturas”.

Joseph Ratzinger, já como Papa Bento XVI, publica “Jesus de Nazaré”, seguindo o denominado método canónico, os textos reconhecidos pela Igreja. E o Novo Testamento é o mesmo para católicos e protestantes. Sobre as parábolas escreve Ratzinger: «Cada educador, cada mestre que deseja transmitir novos conhecimentos aos seus ouvintes serve-se também do exemplo, da parábola. Por este meio, ele aproxima do pensamento dos seus interlocutores uma realidade que até aquele momento estava fora do seu ângulo de visão. Ele quer mostrar como, numa realidade que faz parte do seu campo

de experiência, transparece algo de que antes não se tinham apercebido. Através da parábola, aproxima deles o que estava distante, de tal modo que, por meio desta ponte da parábola, chegam àquilo que lhes era desconhecido. Trata-se de um duplo movimento: por um lado, a parábola traz a realidade distante para junto daqueles que a ouvem e meditam; por outro, o próprio ouvinte se põe a caminho: a *dinâmica interior* da parábola, a intrínseca auto-superação da imagem escolhida, convida-o a abandonar-se a esta dinâmica e a ultrapassar aquilo que era o seu horizonte anterior, a conhecer, apreender e compreender aquilo que antes lhe era desconhecido»<sup>32</sup>. Jesus, através das suas parábolas, mais do que dar “ordens”, faz *convites!*

As parábolas constituem o centro da pregação de Jesus e «não cessam de nos surpreender pelo seu vigor e humanidade [...] e por “uma acentuada originalidade pessoal, uma singular clareza e simplicidade, uma extraordinária mestria de forma”». Quando vistas à transparência do texto aramaico, sente-se a proximidade de Jesus, ao modo como ele viveu e ensinou. E perguntamos sempre: o que nos quer dizer com cada uma delas (Mc 4, 10). «O esforço por uma recta compreensão das parábolas permeia toda a história da Igreja», pelo que as conquistas alcançadas nunca são definitivas.<sup>33</sup>

As parábolas de Jesus encerram em si mesmas, uma profunda *inovação* em todos os tempos e culturas, porque assumem um estilo que concilia muito bem a ambiguidade, ou flexibilidade, para que não sejam tomadas como uma instrução ou uma ordem; pois esta, como referimos, não fomenta o envolvimento pessoal que pode ser a fonte da real inovação na vida, ao ponto de Adolf Jülicher apelidar Jesus de “apóstolo do progresso”.<sup>34</sup>

Não cuidaremos da distinção entre as figuras da linguagem metafórica, mas na amplitude de algumas das imagens que elas nos proporcionam. Na parábola do rico avarento e do pobre Lázaro (Lc 16, 19-31), «encontramos de novo duas figuras contrastantes: o rico, que se regala na sua abundância, e o pobre que não pode sequer

apanhar os bocados que os ricos comilões deixavam cair da mesa. [...] A antiga sabedoria de Israel fundava-se no pressuposto de que Deus recompensa o justo e castiga o pecador, ou seja, ao pecado corresponde a infelicidade e à justiça à felicidade. Mas, desde o tempo de exílio pelo menos, esta sabedoria entrara em crise. [...] Nos Salmos e na literatura sapiencial tardia, constata-se o esforço de indagação para resolver esta contradição, uma nova tentativa de se tornar “sábio”, de compreender rectamente a vida, de encontrar e entender Deus de outro modo, que parece injusto ou totalmente ausente. [...] A mudança inesperada acontece quando o justo sofredor, no santuário, dirige o olhar para Deus e, contemplando-O, alarga a sua perspectiva. Agora vê que a aparente esperteza dos cínicos com sucesso, observada à luz, é estupidez: esta espécie de sabedoria significa “ser um louco, sem compreensão”, ser “como um animal” (Sal 73, 22). Eles permanecem na perspectiva dos animais e perderam a perspectiva do homem, que vê para além do aspecto material: Deus e a vida eterna»<sup>35</sup>.

E neste contexto, permanecer na perspectiva dos animais, é cair num mito de *origem* que é distinto dos mitos de *criação*. Na criação há a intervenção dum ser pessoal. «Na Bíblia, ser-criado opõe-se a Deus. Nas outras culturas, os deuses também são criados. Gn 1 é um relato de criação. Tudo aparece à ordem de Deus. Mas não se apagam as vozes da tradição, que apresentavam mais a origem do que a criação de certas coisas. Assim, na criação das plantas e dos animais (Gn 1, 11-13, 24-25) está subjacente, com toda a evidência, o motivo da terra-mãe. Plantas e animais vêm directamente da terra. É uma origem, não uma criação»<sup>36</sup>.

COMO REFERE Ratzinger, «as parábolas são expressões da ocultação de Deus neste mundo e do facto de o conhecimento de Deus chamar sempre em causa [*sic*] o homem na sua totalidade: é um conhecimento que se identifica com a própria vida, um conhecimento que não pode existir sem “conversão”»<sup>37</sup>.

«É surpreendente a importância que a imagem da semente assume no conjunto da mensagem de Jesus. O tempo de Jesus, o tempo dos discípulos, é o tempo da sementeira e da semente. O “reino de Deus” está presente como uma semente. Esta, vista de fora, é uma coisa pequena; pode passar despercebida. O grão de mostarda — imagem do reino de Deus — é a mais pequena de todas as sementes, e no entanto contém em si mesma uma árvore inteira. A semente é a presença do futuro. Na semente já está escondido o que há-de vir. [...] “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas se morrer dá muito fruto” (Jo 12, 24). O seu “fracasso” na cruz é precisamente o caminho para chegar de poucos a muitos, a todos: “Eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12, 32). [...] na realidade, precisamente porque deixam transparecer o mistério divino da cruz, suscitam contradição»<sup>38</sup>. Ideias diferentes, muitas vezes contrárias, condensadas em frases, imagens ou símbolos; a conciliação da ideia do fracasso da cruz, com o sucesso do Reino de Deus e da Ressurreição.

Podemos ver um pouco mais longe nas palavras de Ratzinger a respeito desta parábola. Jesus explicita o seu conhecimento tácito sobre o Pai e o Reino de Deus, e suscita nos seus ouvintes uma *dinâmica interior*; a conversão do conhecimento que nos explicitou, em novo conhecimento tácito em cada um de nós. «Mas isto significa que a parábola exige a colaboração de quem aprende: este não se pode limitar a receber uma lição, mas deve ele mesmo aderir ao movimento da parábola, pôr-se a caminho com ela»<sup>39</sup>.

Como referimos em “*O Deus que não temos*”, «os conceitos, as palavras e as acções do finito não são aptos para dizer a *identidade* de Deus»<sup>40</sup>. Será o tácito mais poderoso? No processo de *dinâmica interior* de que nos fala Ratzinger a respeito da parábola da semente de mostarda, ganha outra clarividência o que escrevemos em “*Dinâmica da Espiral*”: «Deus é muito mais conhecido de uma *forma tácita* do que de uma forma explícita, de uma *forma*

*holística* do que de uma forma parcelar e reducionista»<sup>41</sup>. De algum modo, a experiência de Deus.

Ao regressarmos novamente ao pensamento de Joseph Ratzinger, «voltamos à palavra do Senhor acerca do olhar e não ver, do ouvir e não compreender. De facto, Jesus não pretende comunicar-nos noções abstractas que, fundamentalmente, não nos diriam respeito; Ele deve conduzir-nos ao mistério de Deus: àquela luz que os nossos olhos não conseguem suportar e da qual, conseqüentemente, nos esquivamos. Para que ela se nos torne acessível, o Senhor mostra a transparência da luz divina nas coisas deste mundo e nas realidades da vida quotidiana. Através das realidades comuns, Jesus quer indicar-nos o fundamento de todas as coisas»<sup>42</sup>. E esse fundamento parece requerer da nossa parte um *indwelling*, uma corporalização, do mistério divino, através das coisas comuns, em nós mesmos (passe o pleonasma).

## **Os discípulos de Jesus e S. Paulo**

Jesus não veio revogar a lei ou os mandamentos dos profetas do Antigo Testamento, mas veio completá-la. As Bem-aventuranças inserem-se numa longa tradição de mensagens do Antigo Testamento e trazem-nos *paradoxos* que a humanidade deve procurar superar ou resolver, com um sentido que a fé religiosa lhe aporta. «Aplicadas à comunidade dos discípulos de Jesus, as Bem-aventuranças exprimem paradoxos: os critérios mundanos ficam invertidos, logo que a realidade é vista na perspectiva correcta, nomeadamente segundo a escala dos valores de Deus, que é diferente da escala dos valores do mundo»<sup>43</sup>.

As Bem-aventuranças trazem-nos promessas, nas quais resplandece a inovação para a imagem do mundo e do homem que Jesus inaugura. Há uma “inversão dos valores” e promessas escatológicas

não remetidas exclusivamente para um além. «Quando o homem começa a olhar e a viver a partir de Deus, quando caminha em companhia de Jesus, passa a viver segundo novos critérios e então um pouco do *eschaton*, daquilo que há-de vir, está presente já agora. A partir de Jesus, entra alegria na tribulação»<sup>44</sup>.

Os paradoxos das Bem-aventuranças exprimem a verdadeira situação do crente no mundo como a descreveu S. Paulo, fruto da sua experiência de vida: «Em tudo somos atribulados, mas não esmagados; perplexos, mas não desanimados; perseguidos mas não desamparados; abatidos, mas não destruídos» (2 Cor 4, 8-9).

A primeira questão que nos vem à mente é por que houve a necessidade, por parte de Jesus-ressuscitado, de vir trazer ao seu apostolado Saulo de Tarso. Um homem nascido «numa cosmopolita capital da província romana da Cilícia, uma grande encruzilhada onde asiáticos europeus, judeus e gregos se encontravam numa interacção frequentemente frutuosa, [e que] recebera dois tipos muito diferentes de educação»<sup>45</sup>.

Um homem de aparência frágil e pouco brilhante, como ele mesmo afirma, se bem que fruto do contexto do fracasso dos seus esforços iniciais de divulgação da Boa Nova: «Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da linguagem ou da sabedoria, para vos anunciar o mistério de Deus. Julguei não dever saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado. Estive no meio de vós cheio de fraqueza, de receio, de grande temor. A minha palavra e a minha pregação nada tinham dos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas eram uma demonstração do poder do Espírito, para que a vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus» (1Cor 2, 1-5).

Não obstante, «a passagem pela escola do rabino Gamaliel transformou Paulo num verdadeiro teólogo do judaísmo. As contínuas citações que faz do Génesis, dos Profetas e dos Salmos dão-nos conta de um conhecimento minucioso das Escrituras, só possível

a quem se dedicou persistentemente ao seu estudo. [...] A par da formação teológica, as escolas judaicas incluíam a aprendizagem e o exercício de uma profissão que servisse como fonte de sustento. Os Actos informam-nos que era fabricante de tendas»<sup>46</sup>.

A seu respeito escreveu Thomas Cahill: «O grego flui da sua pena com uma facilidade muito superior à de Marcos (e até à de Mateus), e é obviamente modelado pelo conhecimento dos modelos da retórica, da discussão e da diatribe clássicas; e há mais do que uma sugestão de que era um bom conhecedor da literatura grega e lera pelo menos alguma filosofia. [...] No entanto, a combinação de inflexibilidade cultural e emocional que constituía a personalidade de Paulo fazia deste homem improvável o veículo perfeito para este momento no Movimento de Jesus. Se tivesse aparecido um pouco mais cedo — digamos, logo a seguir à “ressurreição” e à descida do Espírito —, o seu ardor intelectual teria provavelmente sido demais para uma comunidade de discípulos pouco instruídos que mal começavam a aceitar estes inexplicáveis acontecimentos. [...] E tivesse Paulo entrado em cena muito mais tarde do que entrou (quando o movimento, assentando como uma organização elaborada com estruturas definidas, se tornara a Igreja que viria a ser), a sua acutilância emocional — a sua intolerância para com a incompetência e o desnorte, a sua certeza de que eu estou certo e tu estás errado, a sua abstracção essencial dos pormenores da vida quotidiana —, teriam feito dele um pobre candidato a homem da organização; não tardaria a ver-se isolado e eventualmente posto de lado»<sup>47</sup>.

OS DISCÍPULOS SENTIRAM, “viram” e “tocaram” Jesus através dos seus sentidos. Mas há algo de estranho nesta percepção, bem notório com os discípulos de Emaús e em Tomé. Atentemos à estrutura do conhecimento tácito para a procurarmos entender um pouco melhor. O *focal*, Jesus, parece desfocado, irreconhecível: são as *pistas subsidiárias*, que fazem criar o sentido e permitem “reconhecer” o focal. Estes discípulos apoiam-se sobre pistas subsidiárias,

presentes no mundo físico, empírico, para reconhecer o focal, Jesus Ressuscitado, presente num mundo não-físico, no paraíso. «Em nosso entender, tal pode significar que a experiência do Ressuscitado, se bem que *real*, não é plenamente empírica, mas não será também inteiramente *subjectiva*».48

Se os apóstolos de Jesus só O reconheceram como ressuscitado não através do *focal* do corpo-ressuscitado mas mediante pistas *subsidiárias* da sua presença terrena, com Paulo parece dar-se o oposto. Paulo no seu caminho de Damasco, cerca do ano 36, tem o seu encontro com o Cristo e a conversão, bem mais através do *focal* do corpo-ressuscitado e menos mediante *pistas subsidiárias*, como a de uma voz que o chamava. Ele mesmo descreve o seu encontro com o Cristo-ressuscitado na estrada de Damasco de uma forma muito discreta: «Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; apareceu a Cefas [ou Pedro; “*cefas*” significa “pedra” em aramaico] e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos, de uma só vez, a maior parte dos quais ainda vive, enquanto alguns já morreram. Depois apareceu a Tiago e, a seguir, a todos os Apóstolos. Em último lugar, apareceu-me também a mim, como a um abortivo. É que eu sou o menor dos apóstolos, nem sou digno de ser chamado Apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus» (1 Cor 15, 3-9); «Mas, quando aprovou a Deus — que me escolheu desde o seio de minha mãe e me chamou pela sua graça — revelar o seu Filho em mim, para que O anuncie como Boa Nova entre os gentios, não fui logo consultar criatura humana alguma, nem subi a Jerusalém para ir ter com os que se tornaram Apóstolos antes de mim. Parti sim, para o Deserto e voltei outra vez a Damasco» (Gal. 1, 15-17).

«O autor dos Actos, dá tanta importância a este acontecimento que, com pequenas alterações ocasionais, o relata por três vezes (Act. 9, 3-9; 22, 6-11, e 26, 12-18), referindo que a aparição se dera



no caminho entre Jerusalém e Damasco, a uma hora de intenso calor (“por volta do meio dia”), e sendo envolvido por uma “intensa luz vinda do céu”, que o fez cair por terra. Seguiu-se depois o diálogo entre Jesus e Saulo, com os companheiros de viagem a ouvirem as palavras, mas sem participarem na visão, o levantamento do chão e a verificação de que, “embora tivesse os olhos abertos, não via nada”. É bem possível que o autor do Actos [Lucas] tenha feito a composição da cena, dando mesmo largas a alguma imaginação. Mas o facto é autêntico e terá acontecido, por informação do próprio Paulo, no termo da cidade de Damasco»<sup>49</sup>.

O encontro pessoal de Saulo com o Cristo-ressuscitado operou-se de um *modo tácito*, com os acompanhantes a aperceberem-se de alguma pista subsidiária, a da voz, mas com o focal da “luz” a ser acessível só a Saulo. A partir desse encontro operou-se uma profunda mudança em Saulo, que de perseguidor dos cristãos, em nome do zelo pelas tradições dos seus antepassados, passou a ser um deles e a assumir-se como um verdadeiro apóstolo da Boa Nova.

Como refere Jesus Ramos: «A mudança não se deu ao nível da personalidade, mas da iluminação interior. Conservou o mesmo carácter combativo e o mesmo espírito de entrega sem limites a uma causa. Mas mudou de direcção. Aquele que, empenhadamente fazia prosélitos para a circuncisão, passa agora a fazer prosélitos para o “escândalo da cruz”. De facto, deixando de pregar a salvação através do cumprimento da Lei, orienta-se, com o mesmo ardor, para a pregação da mensagem nova da salvação do crucificado»<sup>50</sup>.

«E foi exactamente este (re)conhecimento de Cristo que se tornou tão determinante na sua vida, que passou a rejeitar radicalmente tudo o que o ofuscasse. Era o caso dos missionários judaizantes que apelavam para a circuncisão para se ser cristão. Na prática, significava que a fé em Cristo era insuficiente para a salvação (Gal 2, 21). E foi o seu próprio caso: o zelo de fariseu levava-o à rejeição de Cristo manifestada na perseguição da Igreja. Como, sem o

Deus de Jesus Cristo, se fica reduzido à debilidade e caducidade da própria carne, por isso e só nesse sentido, é que Paulo considera o seu passado como esterco. Tão importante para ele era Cristo ... que também era judeu ...»<sup>51</sup>. Mesmo em Jerusalém havia dois grupos de judeus convertidos a Cristo, os *helenistas*, que por terem vindo da diáspora só falavam grego, e os *hebreus*.

OS DISCÍPULOS DE JESUS tiveram uma longa aprendizagem com o Mestre, muito dela adquirindo conhecimento tácito sobre Cristo e o Reino de Deus. Na perspectiva apontada no Capítulo 2, será que o “efeito de centopeia” se erguia como um obstáculo para uma intensa verbalização da mensagem de Cristo por parte desses mesmos discípulos? E para esta missão se carecia de alguém de fora, que verbalizasse a mensagem a partir da observação da acção dos discípulos?

O ritmo de uma tal acção de pregação parecia não configurar um intenso “efeito de centopeia”. Nem Saulo teve uma longa observação da acção dos discípulos de Cristo, para depois verbalizar a sua mensagem de evangelização e edificação da Igreja. Só passados três anos da sua conversão foi a Jerusalém para visitar Pedro e ficou com ele quinze dias, só tendo visto mais o apóstolo Tiago (Act. 9, 27-29). De acordo com as informações contidas nos Actos dos Apóstolos, a Igreja de Jerusalém enviou Barnabé a Antioquia, perante notícias que ali havia sido fundada uma comunidade de crentes de judeus e gregos. Dada a vastidão da tarefa, é Barnabé que se lembra de Saulo e foi a Tarso procurá-lo. É pois com Barnabé que Paulo terá feito o seu “noviciado missionário” e encontrado o seu campo de missão, o apostolado entre os gentios — por outras palavras, lhe fora confiada a “evangelização dos incircuncisos”, tal como a Pedro havia sido confiada a “evangelização dos circuncisos” (Gal. 2, 7).<sup>52</sup>

Não obstante, reconhecemos neste contexto haver sempre como que uma necessidade de *complementaridade* entre o conhecimento explícito e o tácito, que permanece entre os discípulos de Jesus da

primeira geração e Paulo. Ao ponto de a verbalização da mensagem cristã ser muito mais intensa no segundo, como regista Jesus Ramos. «Paulo é, de longe, entre todos os apóstolos e outros protagonistas da história e da vida da Igreja do séc. I, aquele que melhor conhecemos, por via das fontes colocadas à nossa disposição. De facto, da maior parte dos discípulos pouco ou nada conhecemos. Até do próprio Jesus temos dificuldade em traçar o perfil histórico por falta de documentação escrita, dado que os evangelhos, baseados na tradição oral da primitiva comunidade, foram compostos algumas dezenas de anos depois dos acontecimentos. Porém, no que se refere a Paulo, possuímos fontes seguras, as mais importantes das quais são as suas próprias cartas, conservadas pela Igreja entre os escritos do Novo Testamento. Dos 27 “livros” que compõem o cânone neotestamentário, quase metade são atribuídos a Paulo»<sup>53</sup>.

## **Os projectos do Evangelho e da Igreja**

Alguns autores tentaram ver uma distinção entre o Evangelho de Jesus e o de Paulo. Porém, José Maria Castillo adverte-nos: «Seria um erro interpretar o projecto de Jesus como um *projecto humano*, enquanto que o projecto de Paulo seria um *projecto divino*. Não estou a falar de contrapor o humano ao divino. Estou a falar de dois projectos de vida. No *projecto do Evangelho*, o determinante é o *seguimento de Jesus*. No *projecto de Paulo*, o determinante é a *obediência à Igreja*. O que é certo a tal ponto que, como bem sabemos, na já longa história do cristianismo, enquanto que o seguimento de Jesus foi (e continua a ser) motivador e estimulante, a obediência à Igreja foi (e continua a ser) motivo de conflitos, divisões, excomunhões e condenações. Por isso, sem dúvida, Jesus seduz tanta gente, enquanto que a Igreja (os que nela mandam e os que nela obedecem) produz rejeição e é causa de inúmeros problemas»<sup>54</sup>.

«No entanto, a combinação de inflexibilidade cultural e emocional que constituía a personalidade de Paulo fazia deste homem improvável o veículo perfeito para este momento no desenvolvimento do Movimento de Jesus. Se tivesse aparecido um pouco mais cedo — digamos, logo a seguir à “ressurreição” e à descida do Espírito —, o seu ardor intelectual teria provavelmente sido demais para uma incipiente comunidade de discípulos pouco instruídos que mal começavam a aceitar estes inexplicáveis acontecimentos. A partir do momento em que conseguiram reencontrar pontos de referência, em que conseguiram compreender o que se tinha passado como uma história coerente e começaram a dar voz às suas experiências únicas, ficaram — soubessem-no ou não — prontos para escutar alguém mais intelectualmente incisivo do que eles, alguém capaz de dar uma formulação mais precisa daquelas experiências, alguém que fazia parte deles mas fazia também parte de um mundo mais vasto, do qual tinham apenas um conhecimento limitado. E tivesse Paulo entrado em cena muito mais tarde do que entrou (quando o movimento, assentando como uma organização elaborada com estruturas definidas, se tornara a Igreja que viria a ser), a sua acutilância emocional, a sua intolerância para com incompetência e o desnorde, a sua certeza de eu estou certo e tu estás errado, a sua abstracção essencial dos pormenores da vida quotidiana — teriam feito dele um pobre candidato a homem da organização; não tardaria a ver-se isolado e eventualmente posto de lado»<sup>55</sup>.

O que parece indiscutível é que o chamamento de Paulo foi uma opção de Jesus. «É verdade que Paulo entendeu a Igreja como uma *Igreja carismática*. Isto é, uma Igreja na qual se entendem todas as funções na comunidade como “dons do Espírito de Deus e de Cristo exaltado” [ao serviço de toda a comunidade]. [...] Mas foi assim só durante os *séculos primeiro e segundo*. No entanto, está fora de dúvida que, a partir do século III, na Igreja tornou-se presente o *episcopado monárquico*, a distinção entre bispos e presbíteros

e introduziu-se o *ordo* (ordem) e a *ordinatio* (ordenação)»<sup>56</sup>. Esta evolução da Igreja deu-se em muito a partir da conversão do imperador Constantino ao cristianismo, e a subsequente emergência do *paradigma imperial* no seio da Igreja, em tudo alheia a Paulo. Seria mesmo impossível pensar que a «tensão entre Jesus e Igreja se resolveria prescindindo da teologia de Paulo»<sup>57</sup>.

Nietzsche responsabiliza Paulo pelas dificuldades do cristianismo, por ter intelectualizado em demasia a *religião simples* de Jesus, afastando Cristo da “fé cristã simples” em Jesus.<sup>58</sup> É um facto que, com os alicerces da sua cultura judaica e helenista, foi o apóstolo que mais explicitou a mensagem de Jesus. Mas coloquemos a questão: no contexto cultural da época, sem esse “excesso” de explicitação teria tido êxito na divulgação da mensagem no mundo helénico?

Paulo explicita a mensagem da Boa Nova sempre a partir de uma base firmemente tácita, a que sempre regressou, como nos relata numa das suas cartas de cuja autenticidade os historiadores não duvidam: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. E a vida que agora tenho na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim» (Gal 2, 20). Trata-se claramente de um *indwelling*, uma corporalização, de Jesus. Em Paulo encontramos pois a “*espiral para o conhecimento*” dos Evangelhos — «Ai de mim, se não evangelizar!» (1 Cor 9, 16) — e da fé na ressurreição de Jesus — «Sim, é o amor de Cristo que nos possui, ao estarmos convictos de que um só morreu por todos e, portanto, todos morreram. Ele morreu por todos, para que os que vivem, não mais vivam para si próprios, mas para aquele que por ele morreu e foi ressuscitado. E é assim que, a partir de agora, ninguém mais conhecemos segundo a carne. Ainda que tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, não mais é assim que agora o conhecemos» (2 Cor 5, 14-16).

A transmissão do conhecimento tácito requer uma aprendizagem com o mestre, através da *acção*. Precisamente a acção, o *trabalho*

*manual*, era considerado indigno do homem livre no mundo grego; no mundo grego, o trabalho manual era executado pelos escravos. Aliás esta concepção foi um obstáculo de monta para na Grécia antiga ter nascido a *ciência moderna*, não obstante os gregos possuírem os recursos matemáticos para serem bem sucedidos nessa senda. «Os gregos apoucavam o valor da observação e acreditavam que o conhecimento científico era essencialmente fruto da actividade introspectiva. O sucesso que alcançaram nos estudos matemáticos mais lhes terá reforçado a ideia que a introspecção era um método muito mais válido e frutuoso do que a observação. Em consonância com esta perspectiva, uma ciência aplicada era considerada indigna do homem livre. O cultivo da matemática não era para comércio ou ofícios, mas para contemplação e deleite do espírito. Só as artes militares tinham algum privilégio do auxílio da matemática, mas tão-somente o necessário»<sup>59</sup>.

Não era esta a posição de Paulo, que era um fabricante de tendas, mas tal era fruto da sua cultura judaica. Bem mais tardiamente, «no século XIV d. C., os teólogos ortodoxos gregos desenvolveram um princípio sobre teologia que nos transporta ao âmago da Era Axial. Qualquer afirmação sobre Deus, diziam eles, devia ter duas qualidades: devia ser paradoxal, para nos recordar que o divino não cabe nas limitadas categorias humanas, e apofática, conduzindo-nos ao silêncio»<sup>60</sup>. Todavia não era essa a postura cultural dos gregos do primeiro século da era cristã. Recorde-se que, dado o carácter tácito do encontro de Paulo com o Jesus-ressuscitado, de que resultou a sua conversão, os relatos que nos proporciona são inevitavelmente muito parcos. «Como manifestação de Deus, é impossível encerrá-lo nos limites da linguagem humana. Esta é, de resto, uma dificuldade sentida até hoje por quem experimenta o sagrado: “Indescritível!” — É a expressão mais usada ... e adequada»<sup>61</sup>.

Quiçá poderíamos admitir que com esta “excessiva” explicitação, S. Paulo torna o Deus cristão menos misterioso. Não obstante, isto é

segundo a perspectiva do catolicismo romano. Não o será na visiva do luteranismo protestante. Sobre este ponto, escutemos Eduardo Lourenço numa dissertação sobre a Europa. «A esta Europa faltou qualquer coisa, sobretudo nos seus modernos, porque a Europa já existiu, já existiu quando se chamava a Cristandade, antes do *clash* que é porventura o acontecimento mais importante da história europeia, que foi a Reforma. A Reforma traçou, dividiu a Europa, por dentro, em duas. É um drama, mas ao mesmo tempo é uma peripécia absolutamente extraordinária da História do Mundo, porque não há nada mais importante para a definição de uma entidade, não só na ordem política mas em todos os sentidos, dum povo, duma nação, do que a sua inserção em qualquer coisa que nós poderemos chamar da ordem da crença, seja qual for essa crença»<sup>62</sup>.

Apesar das querelas que sempre assolaram a Europa havia uma "espécie de unidade europeia", que ia de Lisboa até à Polónia e em, termos do Cristianismo, até aos Urais. Unidade que o cisma do Oriente havia quebrado, de forma mais evidente, com a divisão do Império Romano em oriental e ocidental — ortodoxos e católicos — mas de que a transferência da capital de Roma para Constantinopla no séc. IV foi sinal precursor.

Sob o ponto de vista de crença, «a grande divisão, a divisão fundamental que marca a História e o espírito europeu em todos os níveis, foi efectivamente a revolta de Lutero, quer dizer, um outro tipo de proposição religiosa — a partir dos textos. Esta revolução consistiu, em última análise, em repensar a ideia das relações do Homem com Deus duma maneira diferente daquela que até então tinha sido tomada, e curiosamente não no sentido duma captação de atribuir ao Homem uma capacidade de *manipular* Deus, de tornar Deus objecto, mas de subtrair a ideia de Deus a qualquer espécie de objectividade: Deus é aquela realidade sobre a qual o Homem não pode pôr a mão. Tornou Deus mais *misterioso*, mas também mais angustiante [recordemos a frase de Garcia Lorca,

“só o mistério nos faz viver, só o mistério”]; deixou de ser o Deus *familiar* que é de algum modo o nosso, do Catolicismo, para ser um Deus que é um mistério dos mistérios, e em relação ao qual, segundo Lutero e segundo a interpretação que ele faz duma passagem famosa de S. Paulo, o Homem não é senhor do seu próprio destino, o homem não tem aquela liberdade imaginária que ele se atribui. É uma revolução religiosa das mais paradoxais que há, porque Lutero substituiu o livre arbítrio, no sentido tradicional do termo (que é a capacidade de o Homem dispor do seu próprio destino, quer dizer, de ter os meios para se salvar) para dizer que não tem esses meios, que o Homem está à mercê de qualquer outra coisa (que é o que ele chama o “arbítrio servo”). É uma extraordinária revolução que é ao mesmo tempo extremamente *libertante* no sentido de um fundamento fantástico»<sup>63</sup>.

A ideia de Lutero remonta a uma interpretação de Santo Agostinho, e diz respeito à Doutrina da Libertação. Esta doutrina em São Paulo foi o tema central duma catequese pronunciada por Bento XVI, numa audiência geral que decorreu no Vaticano. «Este é um tema que gerou longa polémica, com vários séculos relativamente à “salvação”, conceito fundamental da fé cristã. Como referiu o Papa, “Paulo coloca no centro do seu Evangelho uma oposição irreduzível entre dois percursos alternativos para a justiça: um construído nas obras da Lei de Moisés, e outro fundado na graça de fé em Cristo”. No século XVI, a interpretação e aplicação antagónicas da mensagem bíblica da justificação constituíram uma das causas principais da divisão da Igreja ocidental, o que também se expressou em condenações doutrinárias. O magistério da Igreja Católica, confirmado no Concílio de Trento, coloca duas condições à salvação humana: a graça divina e as boas obras. Lutero ensinava que só a graça divina era necessária, doutrina consagrada na expressão *sola fides* (só a fé). Em 1999 foi assinada a Declaração conjunta católico-luterana sobre a Doutrina da Justificação, na qual se afirma que “somente por graça, na fé na



obra salvífica de Cristo, e não por causa de nosso mérito, somos aceites por Deus e recebemos o Espírito Santo, que nos renova os corações e nos capacita e chama para boas obras”. A declaração foi subscrita, em 2006, pela Conferência Mundial Metodista. Neste Ano Paulino, Bento XVI disse que para o Apóstolo “a cruz de Cristo é o único caminho aberto para a justificação” e que esta se vive “no mandamento do amor que ele nos deixou”. “Mais do que a *sola fides*, o ensinamento de Paulo conduz-nos para o *solus Christus*, o Cristo, centro da nossa fé e único salvador do mundo”<sup>64</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> NONAKA, Ikujiro – The Knowledge-Creating Company, *Harvard Business Review*, Nov-Dec. 1991, 96-104; ver também <http://www.faculty.english.vt.edu/Collier/km/pdf/nonaka.pdf> .

<sup>2</sup> FORMOSINHO, S. J.; PAIS, A. A. C. C.; ALMEIDA, J. A. S.; FIRMINO, Tânia C. – *Uma Geometria para as Culturas. Uma visão das culturas da Europa e do mundo através da ciência e da inovação*, em preparação.

<sup>3</sup> NONAKA, Ikujiro – *The Knowledge-Creating Company*, *Harvard Business Review*, p. 96. NONAKA, I.; TAKEUCHI, Hirotaka – *The knowledge-creating company: How Japanese companies create the dynamics of innovation*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

<sup>4</sup> NONAKA, I.; TAKEUCHI, H. – *The knowledge-creating company*, *ob. cit.*, p. 44.

<sup>5</sup> *Id.*, pp. 44, 45.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 46.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 47, ; itálicos nossos.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 49.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 50.

<sup>10</sup> *Id.*, pp. 50, 51.

<sup>11</sup> NONAKA, I. – *The Knowledge-Creating Company*, p. 100.

<sup>12</sup> *Id.*, pp. 96, 97.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 99.

<sup>14</sup> Em [http://en.wikipedia.org/wiki/DIKW\\_Pyramid](http://en.wikipedia.org/wiki/DIKW_Pyramid); acesso a 10 de Junho de 2015.

<sup>15</sup> GRANT, Kennet A. – Tacit Knowledge Revisited – We Can Still Learn from Polanyi, *The Electronic Journal of Knowledge Management*, 5, issue 2, 173-180 (2007), available online at [www.ejkm.com](http://www.ejkm.com) .

<sup>16</sup> NONAKA, I. – *The Knowledge-Creating Company*, p. 104.

<sup>17</sup> *Id.*, pp. 100, 101.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 101.

<sup>19</sup> MARDONES, José María – Religião e Religiões. Onde vimos, onde estamos, para onde vamos? em *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, ANSELMO BORGES (coord.), Campo das Letras, Porto, 2007, 25-40; p. 35.

<sup>20</sup> MULLINS, Phil – Bible Study, Critical Thinking and Post-Critical Thought: Cultural Considerations, em *Critical Thinking and the Bible in the Age of the New Media*, Charles M. Ess (ed.). Lanham, MD: University Press of America, 2004: 269-290.

- <sup>21</sup> MARUJO, António – *Diálogos com Deus em fundo*, Gradiva, Lisboa, 2014, p. 126.
- <sup>22</sup> CARREIRA, José Nunes – Mito e desmitização em Gn 1, *Didaskalia*, 5, 21-44 (1975); p. 26. Em <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/12385/1/V00501-021-044.pdf> .
- <sup>23</sup> CARREIRA DAS NEVES, Joaquim – *O coração da Igreja tem de bater*, Edições Paulinas, Prior-Velho, 2013, p. 50.
- <sup>24</sup> *Id.*, p. 172.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 107.
- <sup>26</sup> TORRES QUEIRUGA, André – O Diálogo Ciência-Fé na actualidade, em *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, Anselmo Borges (coord.), Campo das Letras, Porto, 2007, 203- 243; p. 225.
- <sup>27</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Nicolau\\_de\\_Cusa](http://pt.wikipedia.org/wiki/Nicolau_de_Cusa); acesso em 8 de Março de 2014.
- <sup>28</sup> MARUJO, António – *Diálogos com Deus em fundo*, pp. 128, 129.
- <sup>29</sup> PAPA FRANCISCO – *A Alegria do Evangelho*, Edições Paulinas, Prior-Velho, 3ª ed., 2013, pp. 32, 33.
- <sup>30</sup> AMBROSIO, Juan – Olhar a partir da fé, mas não só ..., *Mensageiro de Santo António*, ano XXX, nº 11, Dezembro 2014, pp. 10, 11.
- <sup>31</sup> CARREIRA DAS NEVES, Joaquim – *O Coração da Igreja tem de Bater. Um biblista confessa-se*, entrevista conduzida por António Marujo, Edições Paulinas, Prior Velho, 2013, pp. 203, 204.
- <sup>32</sup> RATZINGER, Joseph (Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2010, 5ª ed., pp. 246, 247; itálico nosso.
- <sup>33</sup> *Id.*, pp. 237, 238.
- <sup>34</sup> *Id.*, p. 240.
- <sup>35</sup> *Id.*, pp. 270-272.
- <sup>36</sup> CARREIRA, J. N. – Mito e desmitização em Gn 1, p. 27.
- <sup>37</sup> RATZINGER, J. – *Jesus de Nazaré*, p. 249.
- <sup>38</sup> *Id.*, pp. 245, 246.
- <sup>39</sup> *Id.*, p. 247.
- <sup>40</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *O Deus que não temos*, p. 432.
- <sup>41</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral*, p. 133.
- <sup>42</sup> RATZINGER, J. – *Jesus de Nazaré*, pp. 247, 248.
- <sup>43</sup> *Id.*, p.107.
- <sup>44</sup> *Id.*, p.108.
- <sup>45</sup> CAHILL, Thomas – *O Mundo antes e depois de Jesus*, Círculo Leitores, Santa Maria da Feira, 2001, p. 118.
- <sup>46</sup> JESUS RAMOS, António – Paulo de Tarso. Um itinerário histórico, *Estudos Teológicos*, ano 14, 3-25 (2010); pp. 9, 10.
- <sup>47</sup> CAHILL, T. – *ob. cit.*, pp. 119, 121, 122.
- <sup>48</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral*, pp. 180, 181; itálicos nossos.
- <sup>49</sup> JESUS RAMOS, A. – Paulo de Tarso. Um itinerário histórico, p. 11.
- <sup>50</sup> *Id.*, p. 12.
- <sup>51</sup> OLIVEIRA, Anacleto de – *Um ano a caminhar com S. Paulo*, Gráfica de Coimbra, 2008, p. 18.
- <sup>52</sup> JESUS RAMOS, A. – Paulo de Tarso. Um itinerário histórico.
- <sup>53</sup> *Id.*, p. 3.
- <sup>54</sup> CASTILLO, J. M. – Jesus e a Igreja, em *Quem foi, Quem é Jesus Cristo?*, ANSELMO BORGES (coord.), Gradiva, Lisboa, 2012, p. 248.
- <sup>55</sup> CAHILL, T. – *ob. cit.*, pp. 121, 122.
- <sup>56</sup> CASTILLO, J. M. – Jesus e a Igreja, pp. 248, 249.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 252.

<sup>58</sup> CARVALHO, José Carlos – O Jesus de Paulo e o Jesus dos Evangelhos, *Estudos Teológicos*, ano 14, 27-53 (2010); pp. 32, 33.

<sup>59</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *O Brotar da Criação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 1997, pp. 39, 40; itálico nosso.

<sup>60</sup> ARMSTRONG, Karen – *Grandes Tradições Religiosas*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2009, p. 389.

<sup>61</sup> OLIVEIRA, Anacleto de – *Um ano a caminhar com S. Paulo*, p. 22.

<sup>62</sup> LOURENÇO, Eduardo – O mundo em que vivemos, *Estudos*, revista do CADC, nova série n° 10, 17-28 (2008-2013); p. 25.

<sup>63</sup> *Id.*, p. 26; itálicos nossos.

<sup>64</sup> Em <http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=66403> ; acesso em 12 de Março de 2014.

(Página deixada propositadamente em branco)

#### CAP. 4. A OBJECTIVIDADE NO CONHECIMENTO RELIGIOSO

Paul Ignatus, um amigo de Michael Polanyi, afirmou a seu respeito, «*while others excelled in extolling science, he excelled in practising it*»<sup>1</sup>. Polanyi procurou estabelecer uma descrição e justificação filosóficas de como a ciência é praticada na realidade pelos cientistas, e não como devia ser praticada segundo algum ideal. Nesta senda viu-se a aproximar o conhecimento científico do conhecimento religioso. Poderemos agora questionarmo-nos sobre o sentido inverso: será que o conhecimento religioso procura alcançar a sua *objectividade* como o conhecimento científico?

Polanyi demonstrou ainda na sua obra magna *Personal Knowledge* que todo o conhecimento varre um espectro, desde as ciências físicas e naturais até às humanidades, com o nível de *participação pessoal* a aumentar a partir da física, através das ciências biológicas até às ciências sociais. Recusou também admitir uma maior subjectividade nas áreas em que a participação pessoal é mais elevada, porque a *objectividade* é alcançada pelo contacto que se estabelece com uma *realidade* comum a todos os sujeitos do conhecimento, quando prosseguida com um *intento de veracidade*. Uma objectividade que se manifesta no elemento de *surpresa* que uma realidade escondida nos vai revelando progressivamente. Como o conhecimento científico é um *conhecimento pessoal*, apresenta-se-nos como uma arte, a ser aprendida, praticada e ajuizada no seio de uma *comunidade* científica.

Se nos domínios das ciências físicas e naturais encontramos marcas culturais, provenientes dos *alicerces fiduciários* do conhecimento humano, de pessoas inseridas em determinados ambientes culturais, por igual razão tais marcas também se encontrarão no conhecimento religioso.

A religião faz um apelo muito significativo à linguagem simbólica, o que contribuía para o seu afastamento da ciência, que só em poucas ocasiões e em certas disciplinas, como a Química e as Ciências da Vida, fazia um uso da analogia. No contexto da TCT, verificamos que a linguagem simbólica adquire um novo valor no domínio da inovação, o que contribui para mais um elo de aproximação da ciência e da religião.

### **Choques culturais no nascimento do cristianismo**

«Praticamente todos os primeiros seguidores de Jesus — e todas as testemunhas da sua ressurreição — eram judeus, e tão devotos da sua religião como Jesus tinha sido. Nos seus encontros com os “judeus” gentios de Paulo, ficavam frequentemente chocados face à total ignorância destes neófitos relativamente à lei e à prática judaicas. Como poderia aquela estranha e nova gente, confessadamente crente na ressurreição de Jesus, ser admitida no seio do judaísmo? Eram impuros e nada sabiam da necessidade dos banhos e abluções rituais; comiam de *tudo*; não observavam o Sabbath; os homens eram incircuncidados, as suas práticas sexuais inomináveis. [...] Delegações de judaizantes começaram a seguir os passos de Paulo, visitando as igrejas gentias que ele estabelecera e dizendo-lhes que, se não aprendessem e implementassem todas as leis dos judeus, estariam perdidos. Se não estivessem “justificados” de acordo com a Lei, seriam excluídos da grande assembleia dos salvos quando Jesus regressasse. Imagina-se como isto terá deixado baralhados os

Gálatas, estupefactos os mundanos mas infantis Coríntios, confusos os devotos e generosos Macedónios. Deixou, em todo o caso, Paulo a ferver de ira. Como se atreviam aqueles intrometidos a interferir no seu apostolado!»<sup>2</sup>.

«É neste contraste, entre Lei e Pessoa, que tudo se joga. Nem Jesus contesta a Lei mosaica como má ou sem valor. Apenas se apresenta como Pessoa para que, a partir dele, os seus fiéis coloquem a primazia na pessoa — o próximo humano —, e não na Lei. Com esta tomada de posição, Jesus destrói qualquer religião que se baseie no etnicismo, nacionalismo ou legalismo. A encarnação do Verbo — Filho de Deus — dá um outro sentido à criação, a toda a criação, e com ela à história»<sup>3</sup>. E S. Paulo bem o intuiu.

O nascimento do *cristianismo*, cujo termo ainda não fora inventado, encontrou o seu primeiro choque cultural — um verdadeiro *obstáculo cultural* e não conceptual — a respeito da circuncisão, uma marca de judaísmo, da aliança entre os judeus e Deus; sem ela deixavam de ser povo, e povo eleito. O bispo Anacleto de Oliveira bem o enfatiza na sua obra sobre S. Paulo: «Um dos maiores obstáculos, talvez o mais duro, que Paulo, e com ele o Cristianismo nascente tiveram de enfrentar, foi o da obrigatoriedade da *circuncisão* para cristãos vindos do paganismo. Duro por várias razões: porque, surgindo no seio da Igreja, ameaçou seriamente a sua unidade e a sua existência; duro, por causa da teimosia de um grupo de cristãos em mantê-la, mesmo depois de oficialmente suprimida; duro, devido à ligação histórico-salvífica da Igreja com o Povo de Deus, que tinha na circuncisão o sinal distintivo da sua identidade»<sup>4</sup>.

A controvérsia que suscitou, sobre se os gentios (não-judeus) deveriam seguir costumes da religião israelita, foi levada a decisão das pedras colunares cristãs em Jerusalém, depois do ano 48. Até porque a circuncisão ia contra o ideal de beleza física dos gregos e mesmo «judeus particularmente interessados em ser gregos começaram a “disfarçar a sua circuncisão”»<sup>5</sup>. A decisão alcançada foi

a de libertar a Igreja nascente da Lei mosaica, cessando assim o problema da obrigatoriedade da circuncisão para os não-judeus. «O Espírito Santo e nós próprios resolvemos não vos impor outras obrigações além destas, que são indispensáveis: abster-vos de carnes imoladas a ídolos, do sangue, de carnes sufocadas e da imoralidade. Procedereis bem, abstendo-vos destas coisas. Adeus» (Act 15, 28, 29).

Se o denominado “concílio de Jerusalém” possibilitou a unidade entre diferentes comunidades cristãs, não alcançou de imediato a unidade no interior das comunidades cristãs na Palestina, como se depreende do conflito que surgiu entre Paulo e Pedro. «Mas, quando Cefas veio para Antioquia, opus-me frontalmente a ele, porque estava a comportar-se de modo condenável. Com efeito, antes de terem chegado umas pessoas da parte de Tiago, ele comia juntamente com os gentios. Mas, quando elas chegaram, Pedro retirava-se e separava-se, com medo dos partidários da circuncisão. E com ele também os outros judeus agiram hipocritamente, de tal modo que até Barnabé foi arrastado pela hipocrisia deles. Mas, quando vi que não procediam correctamente, de acordo com a verdade do Evangelho, disse a Cefas diante de todos: “Se tu, sendo judeu, vives segundo os costumes gentios e não judaicos, como te atreves a forçar os gentios a viver como judeus?”» (Gal 2, 11-14). Era a abertura cultural e emocional de Paulo em acção!

«Os judeus-cristãos continuavam judeus e, como tal, deviam cumprir as normas judaicas sobre a alimentação: entre elas, a proibição de tomar refeições com não-judeus. Caso contrário, e dada a comunhão que se criava entre participantes na mesma refeição, contrairiam a impureza ritual que os impedia de tomar parte noutros actos de culto»<sup>6</sup>. Os Actos dos Apóstolos enfatizam este problema: «E, quando Pedro subiu a Jerusalém, os circuncisos começaram a censurá-lo, dizendo-lhe: “Tu entraste em casa de incircuncisos e comeste com eles”» (Act 11, 2, 3). A comunidade cristã ficava dividida, naquilo que mais a devia unir, a Eucaristia, e foi por isso



que Paulo reagiu tão duramente.<sup>7</sup> O risco era o cristianismo nascente ter ficado preso do judaísmo; vir a ser uma forma variante desta religião. Eis uma das missões fundamentais de Saulo, o apóstolo do Cristo-ressuscitado, levar a mensagem de Jesus para além das fronteiras do mundo judaico.

Mesmo Jesus não era um judeu do *establishment*, porque favorecia uma interpretação mais livre da Torá do que os rabis. Os evangelistas já haviam adquirido esta perspectiva quando redigiram os seus evangelhos. «Não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para os abolir, mas sim para levá-los à perfeição» (Mt 5,17). «A crítica de Jesus não é mais radical do que a de muitos judeus conservadores e praticamente de todos os judeus reformistas, que constituem a esmagadora maioria do judaísmo americano: o cerne da Torá não é a obediência a regulamentações sobre coisas como dietas — aquilo que se pode comer, com quem se pode comer, o que fazer previamente — mas à *tzedakka*, justiça como a Justiça de Deus, justiça para com os oprimidos»<sup>8</sup>.

«Paulo insistia em que, estando a Lei de Moisés consumada em Cristo, todas as leis dos Judeus, instituídas para impor uma certa rectidão a Israel, se tinham tornado desnecessárias e só serviam para confundir os conversos, especialmente os simples gentios, com uma tradição de *pensamento mágico*, os quais poderiam imaginar que tudo estaria bem se cumprissem todas aquelas regras»<sup>9</sup>.

## A conquista da objectividade

Michael Polanyi entende que «a estrutura da *intuição* científica é a mesma da *percepção*»<sup>10</sup>, pelo que quer os processos de construção do conhecimento científico quer os das percepções elementares começam a partir de pistas (*clues*). Pistas que não constituem o *focal* da nossa atenção, mas elementos *subsidiários* de um fundo tácito.

Uma *pista subsidiária*, num dado momento, pode converter-se em *focal* noutra circunstância. Paksi realça esta relação mediante um exemplo que Polanyi aporta. Se o Danúbio como uma *pista* se encontra no nosso fundo subsidiário, tal implica que nos vemos em movimento numa ponte (imóvel). Porém, se erguermos a cabeça, colocando o rio Danúbio sob o *focal* da nossa atenção, já não nos sentimos nós mesmos em movimento, mas é o Danúbio que se move, por sua vez assimilado como uma percepção pelas *pistas* da existência das margens do rio num fundo tácito. Se nos processos cognitivos, um objecto se constitui para nós em *focal* ou em *pista subsidiária* não é uma relação binária, mas bastante mais complexa; é uma relação múltipla.<sup>11</sup>

O conhecimento humano tem dois componentes separados, mas ligados entre si, o tácito e o explícito. Não existe conhecimento explícito sem conhecimento tácito, mas pode existir conhecimento tácito em si mesmo, nos animais. É o conhecimento tácito que nos permite a *acessibilidade* ao conhecimento explícito, mas também é o conhecimento tácito que confere *significação* ao nosso conhecimento explícito nas suas aplicações.

Podemos recolher ainda outro ensinamento desta perspectiva que Polanyi nos apresenta. Atentemos na seguinte passagem do evangelista João, após a ressurreição de Jesus: «Maria estava junto ao túmulo, da parte de fora, a chorar. Sem parar de chorar, debruçou-se para dentro do túmulo, e contemplou dois anjos vestidos de branco, sentados onde tinha estado o corpo de Jesus, um à cabeceira e o outro aos pés. Perguntaram-lhe: “Mulher, porque choras?” E ela respondeu: “Porque levaram o meu Senhor e não sei onde o puseram.” Dito isto, voltou-se para trás e viu Jesus, de pé, mas não se dava conta que era Ele. E Jesus disse-lhe: “Mulher, porque choras? Quem procuras?” Ela, pensando que era o encarregado do horto, disse-lhe: “Senhor, se foste tu que o tiraste, diz-me onde o puseste, que eu vou buscá-lo.” Disse-lhe Jesus: “Maria!” Ela,

aproximando-se, exclamou em hebraico: “*Rabbuni!*” — que quer dizer: “Mestre!” Jesus disse-lhe: “Não me detenhas, pois ainda não subi para o Pai; mas vai ter com os meus irmãos e diz-lhes: ‘Subo para o meu Pai, que é vosso Pai, para o meu Deus, que é vosso Deus.’” Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos: “Vi o Senhor!” E contou o que Ele lhe tinha dito» (Jo 20, 11-18).

Para nós os habitantes do mundo terreno, o importante não é Jesus-ressuscitado como *focal*, que não reconhecemos; nem nós, nem Maria Madalena, nem os discípulos de Emaús, nem Tomé, nem os outros discípulos. Contudo, quando esse Jesus-ressuscitado nos surge nas *pistas subsidiárias* de um fundo tácito de ressurreição, ganha uma *significação inesperada e profunda*.

### **Parábola do bom samaritano**

Jesus havia ministrado ensinamentos aos seus discípulos que eram claros a respeito do Reino de Deus — o anúncio do Messias — ter de sair dos limites do povo judeu. O evangelista Lucas relata-o de modo expressivo na “parábola do bom samaritano” (Lc 10, 25-37). É um doutor da Lei que coloca a pergunta a Jesus, para O experimentar: «Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?» (Lc 10, 25). Jesus responde-lhe com a Escritura: «Amarás ao Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo» (Lc 10, 27). Mas o doutor da lei insiste: «E quem é o meu próximo?» (Lc 10, 29).

As relações entre judeus e samaritanos eram inamistosas, fruto da invasão assíria, à qual os samaritanos resistiram e, como consequência, parte deles foram deportados e os que ficaram foram sujeitos a um processo de colonização, miscigenação e paganização. A este processo inicial de separação, outras vicissitudes históricas

se seguiram com o regresso do exílio e que culminaram com a tentativa de profanação do templo em Jerusalém por samaritanos, pouco antes do nascimento de Jesus.<sup>12</sup> «Um dos ditos dos rabinos ensinava que não era preciso considerar “próximo” hereges, espiões e apóstatas. Além disso, era vulgarmente aceite que os samaritanos — em Jerusalém pouco antes (entre os anos 6 e 9 depois de Cristo), tinham profanado o templo precisamente nos dias de Páscoa espalhando lá ossos humanos — não eram “próximo”»<sup>13</sup>.

Jesus vai tomar, como centro da sua parábola, uma história de vida real: um homem que descendo de Jerusalém para Jericó caiu nas mãos dos salteadores e foi abandonado na margem da estrada, meio-morto. Por ele passam um levita e um sacerdote, bem conhecedores da Lei, que apressados ou assustados não o socorrem. O homem meio-morto, ou lhes surge num fundo subsidiário e para eles nunca se converteu em objecto focal, ou se foi para eles um focal, as pistas subsidiárias não lhes suscitaram uma significação para o socorrerem; talvez pistas que lhes suscitaram o medo de serem assaltados, ou até mesmo uma excessiva explicitação da Lei que os paralisou pelo “efeito de centopeia”.

Depois passa um samaritano, alguém que não pertence à comunidade solidária de Israel e que, surpreendentemente, concentra nele a sua atenção e o socorre. O judeu meio-morto converteu-se em focal para o samaritano. Este «sente o coração despedaçar-se-lhe. [...] Ver o homem naquelas condições comove-o até às “entranhas”, até ao mais íntimo da alma. “Encheu-se de compaixão”: traduzimos hoje, atenuando a vivacidade originária do texto. Em virtude do clarão de misericórdia que fere a sua alma, torna-se ele mesmo o próximo, deixando de lado toda a questão e todo o perigo. Aqui, portanto, a questão mudou: já não se trata de estabelecer quem dentre os outros seja ou não o meu próximo. Trata-se de mim mesmo. Eu devo tornar-me o próximo, e assim o outro conta para mim como se fosse “eu mesmo”»<sup>14</sup>.

Na parábola do bom samaritano esta relação entre o *focal* e o *subsidiário* é, pelo menos, uma relação tripla: o samaritano, o judeu meio-morto e a Lei. E se o judeu meio-morto foi um focal para o samaritano, no entender de Joseph Ratzinger, as pistas subsidiárias de uma corporalização do “próximo” em si mesmo, levam-no a socorrer o judeu. «Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo» (Lc 10, 27).

HÁ VÁRIAS PARÁBOLAS em que Jesus insiste em evidenciar o *samaritano* como aquele que melhor age, que mais perto está do Reino de Deus. A lepra atinge todos, não distingue entre judeus e gentios, mas o que distingue o samaritano na parábola da cura dos dez leprosos é a sua gratidão e a sua fé.

«Ao entrar numa aldeia, dez homens leprosos vieram ao seu encontro; mantendo-se à distância, gritaram, dizendo: “Jesus, Mestre, tem misericórdia de nós!” Ao vê-los, disse-lhes: “Ide e mostrai-vos aos sacerdotes.” Ora, enquanto iam a caminho, ficaram purificados. Um deles, vendo-se curado, voltou, glorificando a Deus em voz alta; caiu aos pés de Jesus com a face em terra e agradeceu-lhe. Era um samaritano. Tomando a palavra, Jesus disse: “Não foram dez os que ficaram purificados? Onde estão os outros nove? Não houve quem voltasse para dar glória a Deus, senão este estrangeiro?” E disse-lhe: «Levanta-te e vai. A tua fé te salvou» (Lc 17, 12-19).

### **O encontro de Jesus com a samaritana junto ao poço de Jacob**

«Quando Jesus soube que chegara aos ouvidos dos fariseus que Ele conseguia mais discípulos e baptizava mais do que João — embora não fosse o próprio Jesus a baptizar, mas sim os seus discípulos — deixou a Judeia e voltou para a Galileia. Tinha de atravessar a Samaria. Chegou, pois, a uma cidade da Samaria, chamada Sicar,

perto do terreno que Jacob tinha dado ao seu filho José. Ficava ali o poço de Jacob. Então Jesus, cansado da caminhada, sentou-se, sem mais, na borda do poço. Era por volta do meio-dia. Entretanto, chegou certa mulher samaritana para tirar água. Disse-lhe Jesus: “Dá-me de beber.” Os seus discípulos tinham ido à cidade comprar alimentos. Disse-lhe então a samaritana: “Como é que Tu, sendo judeu, me pedes de beber a mim que sou samaritana?” É que os judeus não se dão bem com os samaritanos. Respondeu-lhe Jesus: “Se conhecesses o dom que Deus tem para dar e quem é que te diz: ‘dá-me de beber’, tu é que lhe pedirias, e Ele havia de dar-te água viva!”. Disse-lhe a mulher: “Senhor, não tens sequer um balde e o poço é fundo... Onde consegues, então, a água viva? Porventura és mais do que o nosso patriarca Jacob, que nos deu este poço donde beberam ele, os seus filhos e os seus rebanhos?” Replicou-lhe Jesus: “Todo aquele que bebe desta água voltará a ter sede; mas, quem beber da água que Eu lhe der, nunca mais terá sede: a água que Eu lhe der há-de tornar-se nele em fonte de água que dá a vida eterna.” Disse-lhe a mulher: “Senhor, dá-me dessa água, para eu não ter sede, nem ter de vir cá tirá-la” (Jo 4, 1-15).

O evangelista João aponta-nos a necessidade deste encontro, numa frase simples sobre o diálogo com a samaritana junto ao poço de Jacob: «Deixou a Judeia e voltou para a Galileia. *Tinha* de atravessar a Samaria» (Jo 4, 3,4). Dois outros percursos muito mais frequentados eram usados pelos judeus entre a Judeia e a Galileia, mormente o do curso do Jordão.<sup>15</sup> Mas havia boas razões sob o ponto de vista humano para Jesus e os seus discípulos seguirem outra rota — os samaritanos poderiam ser sempre hostis para com Jesus. «Como estavam a chegar os dias de ser levado deste mundo, Jesus dirigiu-se resolutamente para Jerusalém e enviou mensageiros à sua frente. Estes puseram-se a caminho e entraram numa povoação de samaritanos, a fim de lhe prepararem hospedagem. Mas não o receberam, porque ia a caminho de Jerusalém. Vendo

isto, os discípulos Tiago e João disseram: “Senhor, queres que digamos que desça *fogo do céu e os consuma*?” Mas Ele, voltando-se, repreendeu-os. E foram para outra povoação» (Lc 9, 51-54).

Ultrapassado o *obstáculo cultural* da circuncisão e das normas judaicas sobre a alimentação, o evangelista João dá mais um passo na conquista da *objectividade* sobre os ensinamento de Jesus. Para ele já fica claro que Jesus *tinha* de atravessar a Samaria, tinha de ir ao encontro dos samaritanos, mas não de um modo directo. Recorrendo a um anúncio messiânico para a Samaria e, como na sua vida pública, tais anúncios «requerem os desvelos de uma maternidade para algo que nasce e carece de ser acompanhado na sua infância. Como testemunhos de fé, é significativo que sejam feitos por mulheres, a Samaritana para o [anúncio do] Messias e, possivelmente em primeiro lugar como referem Marcos e João, a Maria Madalena, natural de Magdala, para a Ressurreição. Como que Jesus “investiu” as mulheres, e não os homens, quanto ao anúncio da revelação de Cristo e da sua missão como o Messias»<sup>16</sup>.

«Nenhum judeu piedoso interpelaria uma mulher desconhecida ou que não fosse sua parente, e nenhum judeu que se respeitasse a si mesmo dirigiria a palavra a um samaritano independentemente do sexo»<sup>17</sup>. E o seu encontro com a samaritana dá-se junto a um *poço*, que nas culturas do médio-orientes antigo, era o lugar de encontro e convívio, pois em regiões onde não abundava a água, os poços eram vitais para a vida das populações. Este encontro junto ao poço recorre também ao valor da linguagem simbólica — o poço como lugar de vida, e de vida abundante, mas que tem raízes fundas no “nosso pai Jacob”.

Neste encontro que “tinha de acontecer”, Jesus rompe ainda com outros “obstáculos culturais” ao conversar a sós com uma mulher. «Tal era altamente reprovado pelos rabis que ensinavam que quando um judeu se encontrasse com uma mulher sozinha, só lhe devia dirigir a palavra em caso de extrema necessidade; e mesmo nesta

circunstância, a conversa reduzir-se-ia ao inevitável»<sup>18</sup>. O evangelista João ilustra bem que a conversa com a samaritana foi demorada e rica em significados, e abriu uma “porta” para que muitos samaritanos de Sicar viessem ao encontro de Jesus e acreditassem: «Disse-lhe a mulher: “Eu sei que o Messias, que é chamado Cristo, está para vir. Quando vier, há-de fazer-nos saber todas as coisas.” Jesus respondeu-lhe: “Sou Eu, que estou a falar contigo.” Nisto chegaram os seus discípulos e ficaram admirados de Ele estar a falar com uma mulher. Mas nenhum perguntou: “Que procuras?”, ou: “De que estás a falar com ela?” Então a mulher deixou o seu cântaro, foi à cidade e disse àquela gente: ”Eia! Vinde ver um homem que me disse tudo o que eu fiz! Não será Ele o Messias?” Eles saíram da cidade e foram ter com Jesus» (Jo 4, 25-30).

E o anúncio messiânico de Jesus prossegue. «Muitos samaritanos daquela cidade acreditaram nele devido às palavras da mulher, que testemunhava: “Ele disse-me tudo o que eu fiz.” Por isso, quando os samaritanos foram ter com Jesus, começaram a pedir-lhe que ficasse com eles. E ficou lá dois dias. Então muitos mais acreditaram nele por causa da sua pregação, e diziam à mulher: “Já não é pelas tuas palavras que acreditamos; nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo”» (Jo 4, 39-42).

### **Cura do servo do centurião**

Os ensinamentos de Jesus sobre a amplitude do anúncio messiânico também incidiu sobre o povo romano. «Entrando em Cafarnaum, aproximou-se dele um centurião, suplicando nestes termos: ”Senhor, o meu servo jaz em casa paralisado, sofrendo horrivelmente.” Disse-lhe Jesus: “Eu irei curá-lo.” Respondeu-lhe o centurião: “Senhor, eu não sou digno de que entres debaixo do meu tecto; mas diz uma só palavra e o meu servo será curado. Porque eu, que não passo



de um subordinado, tenho soldados às minhas ordens e digo a um: ‘Vai’, e ele vai; a outro: ‘Vem’, e ele vem; e ao meu servo: ‘Faz isto’, e ele faz.” Jesus, ao ouvi-lo, admirou-se e disse aos que o seguiam: “Em verdade vos digo: Não encontrei ninguém em Israel com tão grande fé! Digo-vos que, do Oriente e do Ocidente, muitos virão sentar-se à mesa do banquete com Abraão, Isaac e Jacob, no Reino do Céu, ao passo que os filhos do Reino serão lançados nas trevas exteriores, onde haverá choro e ranger de dentes.” Disse, então, Jesus ao centurião: “Vai, que tudo se faça conforme a tua fé.” Naquela mesma hora, o servo ficou curado» (Mt 8, 5-13).

## **O judaísmo no mundo grego**

Os séculos bem anteriores ao nascimento de Jesus assistiram a desenvolvimentos culturais em paralelo, em sociedades separadas, que pouco se interceptaram e influenciaram, mas pelos finais do século IV a. C. essa exclusividade cultural começa a dissolver-se.<sup>19</sup> E é neste ambiente que Jesus vai proclamar a sua mensagem, a partir do povo judeu, «cujo pensamento pouca consequência tinha para lá das fronteiras do seu fragmento de reino»<sup>20</sup>. A proclamação desta mensagem que foi feita de um modo oral pelo próprio Jesus, acabou por ser passada a escrito durante o século I.

«As cartas de Paulo, escritas ao longo de década e meia (de cerca do ano 50 até meados dos anos 60), são os textos mais antigos do Novo Testamento. Mas os quatro evangelistas contêm extensas passagens, especialmente os ensinamentos de Jesus e os relatos básicos do seu julgamento e execução, que nos levam a uma época claramente anterior. Sendo transcrições de tradições orais que eram correntes nos anos que se seguiram à crucifixão, estas passagens constituem provavelmente registos bastante fiéis daquilo que as pessoas ouviram e viram de Jesus. Outras, no entanto, foram

trabalhadas de modo a reflectirem a visão — ou a personalidade — de um particular evangelista, ou a necessidade de enquadrar a redacção de uma certa maneira de modo a comunicar eficazmente com o “público-alvo”. Se Marcos é o mais primitivo, dando-nos muitas vezes o que parecem ser os autênticos aromas e texturas da Palestina dos anos 30, e Mateus o mais judeu, permitindo várias vezes que a sua insistência do rabi Jesus à Torá ofusque todas as outras considerações, Lucas dirige-se claramente a um público mais cosmopolita que o de Marcos, mas com um interesse limitado nas questões especificamente judaicas que tanto preocuparam Mateus»<sup>21</sup>.

«Nem Marcos nem Mateus, nem Paulo nem Lucas, nenhum dos apóstolos e nenhum dos discípulos que se reuniam à volta de Jesus e mais tarde formaram a Igreja primitiva — pensava que ele fosse Deus. Semelhante coisa ter-lhes-ia parecido uma blasfémia. A sua crença em Cristo era, ao fim ao cabo, uma forma de judaísmo; e o judaísmo era o único monoteísmo do mundo. Deus ressuscitara o homem Jesus e fizera-o Senhor. Embora seja o nome pelo qual somos salvos, não se ressuscitou a si mesmo — tal ideia teria sido impensável»<sup>22</sup>. Todavia, no Evangelho de João, no final do século I, como enfatiza Ratzinger, «a divindade de Jesus aparece sem disfarce». Esta não é a única diferença do evangelho de João em relação aos Sinópticos; «nele, não ouvimos nenhuma parábola, mas grandes discursos centrados sobre imagens». O Evangelho de João «transmite-nos o estado de uma cristologia muito desenvolvida».<sup>23</sup>

Como compreender esta evolução cognitiva? Uma maior conquista de *objectividade* sobre a mensagem de Jesus, mediante a reflexão e o convívio em ordem a sermos sempre surpreendidos pelo seu resultado? Thomas Cahill debruça-se sobre este tipo de questões, quando afirma: «Há uma continuidade entre as primitivas teorias de Paulo e dos Sinópticos, por um lado, e as reflexões mais desenvolvidas de João, pelo outro. Antes ou depois, Jesus é sempre visto como humano — feito de carne e osso —, sem nada em comum com a aparição

etérea dos gnósticos; é ressuscitado de entre os mortos e é-lhe dado o senhorio supremo sobre o universo; é a culminação de todos os propósitos de Deus, a sua revelação definitiva. Mas se Deus pode revelar-se em carne, então Jesus deve ser *auto*-revelação de Deus e, portanto, *de* Deus num sentido muito mais integral e essencial de que qualquer profeta anterior (e *meramente* humano). É este último pensamento que faz de ponte entre as primeiras teologias e as grandes afirmações cristológicas do século II; é o Evangelho de João, mais do que qualquer outro documento do Novo Testamento, que nos dá uma imagem desta ponte na altura em que ainda está a ser construída, quase um instantâneo desta nova teologia em processo de elaboração. Em finais do século II, Inácio de Antioquia, um dos primeiros grandes bispos, falará inequivocamente de “nosso Deus, Jesus Cristo”<sup>24</sup>.

Cahill entende que o modo mais plausível de ver a evolução do Evangelho de João é-o em três estádios: «primeiro, como testemunho oral do Discípulo Amado [João, filho de Zebedeu] aos seus seguidores; depois, como obra de um escritor que registou este testemunho, agora colorido por controvérsias posteriores no seio da comunidade joanina (ou Igreja do Discípulo Amado); e, finalmente, na forma em que hoje o temos, dada por um editor que lhe acrescentou alguns retoques finais e alisou muitas das rugas que este percurso evolutivo tinha deixado no texto»<sup>25</sup>. Como refere o Cardeal Ratzinger, já como Papa Bento XVI, na sua obra sobre o “Jesus histórico”, em Éfeso existia uma “escola joanina” e ao presbítero João, que não coincide com o apóstolo, podemos atribuir uma função essencial na redacção definitiva do texto evangélico de João, pois o presbítero João é, por assim dizer, o administrador da herança do “discípulo predilecto”,<sup>26</sup> e, possivelmente, o editor final do Evangelho joanino em Cahill.

Peter Stuhlmacher julga ser possível supor «que, na escola joanina tenha continuado o estilo de pensamento e ensino que, antes da Páscoa, os *colóquios didácticos íntimos* de Jesus com Pedro, Tiago e João (e com todo o círculo dos doze) [...] Enquanto a tradição

sinóptica deixa entrever como os Apóstolos e os discípulos falavam de Jesus durante a *instrução missionária e comunitária* da Igreja, o círculo de João, na base e linha de tal magistério, desenvolveu a *reflexão* e, discutindo, aprofundou o *mistério da revelação* daquele auto-manifestar-Se de Deus no “Filho” »<sup>27</sup>.

### **Um primeiro caso de censura eclesiástica**

Um dos enigmas do Evangelho de João é o episódio da “mulher adúltera” relatado em Jo 8, 1-11. «Toda esta passagem soa a Sinópticos e podia com toda a facilidade ser inserida no Evangelho de Lucas, em 21:38, onde encaixaria perfeitamente. Foi, na realidade, amputada de Lucas, após o que andou a divagar pelas igrejas cristãs, sem casa própria, até que um escriba qualquer a enfiou num manuscrito de João, onde lhe pareceu que ficava melhor. Mas, antes de mais, foi amputada porquê? Porque a Igreja primitiva não perdoava o adultério (nem outros grandes pecados) e não queria propagar a impressão contraditória de que o Senhor revelava o que a Igreja recusava revelar.

A Grande Igreja depressa começou a mostrar-se muito mais interessada na *disciplina* e na *ordem* do que Jesus alguma vez fora. Esta excisão é o nosso primeiro caso registado de censura eclesiástica — só pelas melhores razões, evidentemente (que é como todos os censores de todos os tempos se justificam). A anárquica Igreja joanina tivera boas razões para a sua relutância em juntar-se à Grande Igreja, que, bem o sabia, lhe cortaria as asas; e, tanto quanto sabemos, foi um escriba joanino que “enxertou” a história do apedrejamento abortado num exemplar do Evangelho de João, salvando-a deste modo para a posteridade. A passagem em si mostra a tirania cega que a tradição, o costume e a autoridade podem exercer sobre uma sociedade»<sup>28</sup>.

De novo se revela a precaução da escola joanina em procurar e preservar um percurso de *objectividade* sobre o pensamento e as acções de Jesus. «Apesar de todos os seus problemas, a alta cristologia da comunidade joanina deu à sua teologia uma profundidade e uma clareza penetrante que faltavam às outras igrejas; e o seu ambiente social baseado no Espírito encoraja a participação igualitária de todos, particularmente as mulheres, nos empreendimentos de caridade e na oração»<sup>29</sup>.

«A Igreja do Discípulo Amado, que tanto valorizava o amor, mas não conseguia resolver os conflitos que continuavam a dilacerá-la, acabou por optar por voltar a ligar-se ao continente, juntar-se em comunhão com a então emergente Grande Igreja. [...] Tinha finalmente admitido que não podia continuar sozinha, defendendo-se dos ataques apenas com instituições informais e recursos pentecostais. Que tinha de aceitar um qualquer mecanismo de autoridade humana. Precisava de mais do que os ensinamentos de Jesus e o exemplo do Discípulo Amado. Precisava da protecção da Grande Igreja e dos seus pastores, os vigilantes *pastores* de que Pedro era o representante.

Houve aqui uma troca. Ao aceitar a protecção da Grande Igreja, a Igreja Joanina aceitou as respectivas estruturas de autoridade e perdeu muito do seu pentecostalismo livre e baseado no Espírito. A Grande Igreja, sempre muito mais interessada na prática do que na teoria, aceitava a elaborada cristologia e, ao cabo de muito debate, aceitava, em paralelo, com a sua crescente biblioteca de escritos apostólicos, a literatura muito peculiar da Igreja do Discípulo Amado»<sup>30</sup>.

## O “recordar-se” no Evangelho de João

«João usa o verbo “recordar-se” em três lugares importantes do seu Evangelho [Jo 2, 17; 2, 22; 12, 14s], fornecendo-nos assim a chave para compreender o que significa “memória” no seu texto».

Atentemos, por exemplo, no relato da purificação do templo; Jesus anuncia que em “três dias” teria feito ressurgir o templo destruído. A propósito, o evangelista acrescenta: «Por isso, quando Ele ressuscitou dos mortos, recordaram-se os seus discípulos de que Ele o tinha dito e creram na Escritura e nas palavras que tinha proferido» (Jo 2, 22). Para Ratzinger<sup>31</sup>, há nestes episódios uma unidade entre *Logos* e *factum*, o que impede que a teologia saia prejudicada pela redução do *Logos* a verdade abstracta, em vez de Sapiência. Com bem enfatiza Juan Masiá Clavel, ao relatar a sua experiência vivencial, «é mais fácil o encontro inter-religioso e intercultural a nível prático do que a nível teórico»<sup>32</sup>.

Recordemos a perspectiva de Polanyi ser o conhecimento tácito que nos permite a *acessibilidade* ao conhecimento explícito, mas também é o conhecimento tácito que confere *significação* ao nosso conhecimento explícito nas suas aplicações. Quando João “recorda” os discípulos no seu Evangelho, está propor-lhes um *focal*: «em três dias teria feito ressurgir o templo destruído». Um focal que na perspectiva da ressurreição de Jesus, agora assumida como um fundo tácito, adquire um significado totalmente novo. Em palavras de Ratzinger, «a ressurreição ensina um novo modo de ver». «Trata-se de ser guiados pelo Espírito Santo, que nos mostra a coesão da Escritura, a coesão entre palavra e realidade, guiando-nos assim para a “verdade total”»<sup>33</sup>.

## **Os começos da perda de objectividade na Igreja**

«O Filho do Homem tornou-se o Guarda de toda a Humanidade. Incarnado como Jesus de Nazaré, é, depois de ressuscitado, o princípio da justiça judaica, incarnado na pessoa de quem quer que precise de ajuda. É irónico que alguns cristãos atribuam tanta importância aos elementos da Eucaristia — inclinando-se reverente-

mente, ajoelhando em adoração, porque Cristo está presente neles — mas nunca se dêem ao trabalho de ouvir estas solenes palavras a respeito da presença de Jesus em cada pessoa que enfrenta dificuldades. [...] Porém, os membros da Igreja do século I, o povo do Caminho, levavam a lição muito a sério. Era ela que lhes dava o seu *foco* constante — os pobres e os necessitados. Embora já na altura não falte muito para que seja abandonado — à medida que os interesses dos cristãos se voltam no século II, para o ódio teológico, e no século III para o triunfalismo institucional e já no século IV para o jogo mortífero do poder político»<sup>34</sup>.

Há pois, ao longo da história da Igreja, o abandono da luta pela *objectividade*. Cahill é particularmente expressivo a este respeito: «Em todos os grandes dramas trágicos da Antiguidade, vividos ou encenados, encontramos o mesmo padrão: o herói, seja ele Alexandre ou Édipo, chega ao apogeu só para ser derrotado. Apenas no drama de Jesus acontece o contrário: o herói é derrotado só para poder ser exaltado. Isto é literalmente maravilhoso e, do ponto de vista de toda a experiência humana anterior, totalmente inesperado»<sup>35</sup>. «Jesus pega na tradição e dá-lhe uma volta, desenvolve-a para lá daquilo que se julga possível, e transforma-a em algo novo»<sup>36</sup>.

«“Todos nós”, escreve Paulo, na sua última instrução epistolar, “quando fomos baptizados em Jesus Cristo, fomos baptizados na sua morte”. No baptismo, na nossa imersão, descemos, como Jesus desceu, às profundezas da miséria humana. [A morte simbólica do baptismo]. Mas a nossa trajectória, como a dele é oposta ao movimento da tragédia clássica. Porque nós, como Cristo, erguemo-nos das profundezas do nosso baptismo para uma nova vida. [...] A “morte para o pecado” de que Paulo fala é basicamente um abandono do *poder*; é viver para uma vida que é o oposto das vidas dos Alexandres e dos Césares e de todos os “deuses”»<sup>37</sup>.

O eminente teólogo Hans Küng interroga-se, e questiona-nos: «Em que havemos de nos basear para definir a essência do cristianismo,

que não é uma religião da natureza, mas uma religião histórica? Não nos resta senão considerar a *origem* do cristianismo. Aqui — de um ponto de vista histórico — não há a mínima dúvida: por toda a sua origem, o cristianismo nunca se identificou com uma religião da natureza, como uma religião da razão presente em todos os homens, menos ainda com um sistema eclesiástico romano. Pela sua origem, o cristianismo é impensável sem um *nome*, o nome de uma pessoa bem determinada»<sup>38</sup>. Mas como o biblista Carreira das Neves refere, hoje em dia, não pode evitar falar do Jesus da história, do Jesus da fé e do Jesus da Igreja, do cânone.

### **Língua e valores culturais**

«Quando Jesus nasceu, os Judeus já estavam muito familiarizados com a língua e a cultura gregas. Tinham até abandonado o hebreu e adoptado o aramaico, comum das províncias orientais. “Esta mudança de língua dá-nos mais a ideia do estado de expropriação total a que tinham sido reduzidos do que praticamente qualquer outra coisa. O que é preciso para que um povo inteiro abandone a sua língua, o idioma natal, o alimento original recebido com o leite materno, o veículo das suas esperanças e dos seus sonhos? Não significará que todas as suas esperanças e sonhos comuns tinham já sido desfeitos, que viam a sua herança tão desvalorizada que deixara de contar muito fosse para o que fosse?”<sup>39</sup>. Porque «as línguas trazem valores que não é possível aprender sem adoptar as coisas que a civilização que a desenvolveu considera importantes»<sup>40</sup>.

«Os livros e cartas do Novo Testamento variam muito em qualidade [literária] e importância, [para além de outros factores sociológicos que os moldaram]. Sendo obra de muitas mãos, exibem algumas das bizarras e contradições do Antigo Testamento, cuja composição se estendeu por milénio e meio. Mas porque foram



escritos ao longo de um período de cinquenta anos por duas gerações, muitas das quais tinham tido algum tipo de contacto uns com os outros, ostentam também uma marcada consistência, e até unidade. Em nada esta unidade é tão evidente como no retrato de Jesus. [...] Mais do que isso, Jesus — o que ele diz, o que ele faz — é quase sempre compreensível para o leitor, que não necessita de introdução, nem de estudos académicos, para perceber o significado das suas palavras e acções. [...] Não existe qualquer outro corpo de literatura quase a chegar aos dois mil anos sobre o qual se possa dizer o mesmo»<sup>41</sup>.

O TEÓLOGO ALLAN TORRANCE também se dedicou a reflectir sobre o pensamento de Michael Polanyi, começando por admitir que uma resposta teológica deve reconhecer uma enfraquecida *autoridade da revelação* na sociedade em que vivemos. Isto significa que não devemos pressupor um *suneidesis* (co-conhecimento) universal com Deus dos propósitos de Deus para com a humanidade.

E como é tradição no pensamento teológico, este deve ser visto a partir de dois pólos: um negativo, outro positivo. Pela negativa, a teologia não conhece o discipulado de uma ideia ou de um ideal — seja o ideal de liberdade ou igualdade, ou a felicidade do maior número, ou um princípio de universalizante kantiano. Nem a teologia se traduz numa teoria de valores. Como Eberhard Jüngel argumentou, a palavra “valor” não tem lugar no pensamento cristão qualquer que ele seja. No seu cerne, a única forma de existência, argumenta, é a correspondência à verdade, ou, como S. Paulo proclamou, «seguir a verdade no amor [de Cristo]». <sup>42</sup>

Pela positiva, o que significa em teologia “corresponder à verdade?”. Em primeiro lugar, isso significa *ser* comunidade — e não tentar impor a verdade por *via legislativa* ou através do *recurso ao poder*. Ao mesmo tempo, esta “correspondência” não significa ser uma comunidade de amor, nem uma comunidade caracterizada pela busca da justiça ou da “paz”. Pelo contrário, significa ser uma

comunidade de *adoração* onde a “correspondência” é definida como o dom de participar do Espírito Santo na comunhão do Filho com o Pai. É, portanto, uma comunidade para a qual a ética, o merecimento, também é definido como o dom de participar neste mesmo evento de comunhão. Tal terá uma miríade de implicações em políticas públicas, mas não implica que se traduza num programa político particular.<sup>43</sup>

As implicações destes entendimentos teológicos para as políticas públicas no mundo ocidental perderam-se em muito, como refere Torrance, devido a uma tradução incorrecta de três termos fundamentais — esta dificuldade epistemológica bem a traduz o aforismo italiano, *traduttore traditore*. Os conceitos bíblicos de *Berith*, *Torath* e *Tsedaqah* vieram a ser traduzidos através do grego para latim como *Foedux* (contracto, aliança), *Lex* (lei (dos estóicos)) e *Iustitia* (justiça). Tal conduziu a uma transformação conceptual que implicou uma distorção, mesmo violação, dos seus significados e referências originais. São esses conceitos, arrancados das suas origens Hebraicas, que têm servido não só para sustentar a civilização Ocidental e a política Ocidental, como também para denotar a forma essencial da contribuição cristã para a civilização.<sup>44</sup>

Sem estas profundas distorções, *Berith* designa o compromisso de aliança incondicional de Deus para com Israel, *Torath* explicita as obrigações incondicionais da correspondente fidelidade à aliança incondicional de Deus, e *Tsedaqah* refere-se à integridade de Deus, que continua a ser incondicionalmente verdadeiro e fiel ao seu compromisso de aliança para com a humanidade. Tudo isto é a antítese de um sistema contractual de direito e de justiça e denota o que é, humanamente falando, uma “intencionalidade positiva” inconcebível para com o outro, para usar a expressão de John Murray.<sup>45</sup> Mas tais distorções são fruto de “obstáculos culturais”, que diríamos, foram quase inevitáveis na confluências das culturas hebraica e helénica. Ou por outras palavras, são obstáculos muito

difíceis de evitar ou superar, porque as línguas são elemento vital nas nossas *matrizes fiduciárias*, «impulsos que moldam a nossa visão da natureza das coisas em que nos apoiamos para dominarmos as próprias coisas». Quiçá uma das maiores dificuldades para se alcançar a objectividade, como a Polanyi a exprime, no campo das ciências humanas, como é o conhecimento religioso.

A “escola joanina” em Éfeso poderia ter mantido o significado genuíno destes três termos. A comunidade joanina, através da presença do Discípulo Amado e, mesmo depois da sua morte, conservava grande reverência pela sua memória judaica, apesar do braço-de-ferro entre rabis e messianistas que levou à expulsão dos segundos das sinagogas eurasiáticas.<sup>46</sup> Mas quando isto teria sido necessário, a escola joanina já havia sido integrada na Grande Igreja.

IGNOREMOS POR AGORA a história e confrontemos dois textos, um do século I, do evangelista Mateus, e outro sobre a “doutrina das duas espadas” ou “doutrina dos dois gládios” dos finais do século V.

«Ainda Ele falava, quando apareceu Judas, um dos Doze, e com ele muita gente, com espadas e varapaus, enviada pelos sumos sacerdotes e pelos anciãos do povo. O traidor tinha-lhes dado este sinal: “Aquele que eu beijar, é esse mesmo: prendei-o.” Aproximou-se imediatamente de Jesus e disse: “Salve, Mestre!” E beijou-O. Jesus respondeu-lhe: “Amigo, a que vieste?” Então, avançaram, deitaram as mãos a Jesus e prenderam-no. Um dos que estavam com Jesus levou a mão à espada, desembainhou-a e feriu um servo do Sumo Sacerdote, cortando-lhe uma orelha. Jesus disse-lhe: “Mete a tua espada na bainha, pois todos quantos se servirem da espada morrerão à espada”» (Mt 26, 47-52).

«No final do século V o papa Gelásio I estabelece a doutrina das duas espadas ou dos dois gládios numa carta dirigida ao imperador Anastásio I. Distingue a *auctoritas sacra pontificum*, procedente directamente de Cristo, e a *regalis potestate*, o poder real confinado à gestão dos assuntos temporais: *os príncipes cristãos devem*

*recorrer ao sacerdócio em tudo o que diga respeito à sua salvação. Por seu lado, os padres devem atender a tudo o que foi estabelecido pelos príncipes no tocante aos acontecimentos do domínio temporal, de modo que o soldado de Deus não se imiscua nas coisas deste mundo e que o soberano temporal não faça ouvir a sua palavra nas questões religiosas. Era a auctoritas entendida como o poder fundador, o poder em sentido pleno, como fonte de legitimidade, donde derivaria a potestas, o poder de execução, o poder de facto, da administração das coisas e das pessoas»<sup>47</sup>.*

E concluamos este Capítulo, questionando se se terá assegurado a *objectividade* deste conhecimento religioso quando confrontamos os dois textos apresentados e as acções humanas que eles implicam?

## Notas

<sup>1</sup> CLARK, Tony – *Knowledge in science and religion. A Polanyian perspective*, p. 9. Enquanto outros se destacaram em exaltar a ciência, ele destacou-se em praticá-la.

<sup>2</sup> CAHILL, Thomas – *O Mundo antes e depois de Jesus*, pp. 148, 149.

<sup>3</sup> CARREIRA DAS NEVES – *O coração da Igreja tem de bater*, p. 179.

<sup>4</sup> ANACLETO DE OLIVEIRA – *Um ano a caminhar com São Paulo*, Gráfica de Coimbra, 2008, p. 34.

<sup>5</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 40.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 38.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 39.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 93.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 151; itálico nosso.

<sup>10</sup> POLANYI, Michael – The unaccountable element in science em *Knowing and Being. Essays by Michael Polanyi*, Marjorie Grene (ed.), The University of Chicago Press, 1969, pp. 105-120.

<sup>11</sup> PAKSI, Daniel – Polanyi and Evolution em *Knowing and Being. Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, Tihamér Margitay (ed.), 151-172; pp. 151, 152.

<sup>12</sup> *Caminho para Cristo em Igreja. Quaresma 2014*, Diocese de Coimbra, pp. 30, 31.

<sup>13</sup> RATZINGER, Joseph (Bento XVI) – *Jesus de Nazaré*, p. 251.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 253.

<sup>15</sup> *Caminho para Cristo em Igreja. Quaresma 2014*, pp. 30, 31.

<sup>16</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral*, p. 177.

<sup>17</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 252.

<sup>18</sup> *Caminho para Cristo em Igreja. Quaresma 2014*, p. 32.

<sup>19</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 22.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 169.

- <sup>22</sup> *Id.*, p. 245.
- <sup>23</sup> RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, p. 280.
- <sup>24</sup> CAHILL, *ob. cit.*, pp. 248, 249.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 250.
- <sup>26</sup> RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, pp. 288, 289.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 289; itálicos nossos.
- <sup>28</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 265.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 262.
- <sup>30</sup> *Id.*, pp. 263, 264.
- <sup>31</sup> RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, p. 295.
- <sup>32</sup> MASIÁ CLAVEL, Juan – Decálogo de vivências entre Oriente e Ocidente, em *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, Anselmo Borges (coord.), Campo das Letras, Porto, 2007, 197-202; p. 201.
- <sup>33</sup> RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, p. 297.
- <sup>34</sup> CAHILL, *ob. cit.*, pp. 235, 236.
- <sup>35</sup> *Id.*, pp. 126, 127.
- <sup>36</sup> *Id.*, p. 74.
- <sup>37</sup> *Id.*, pp. 133, 134; itálico nosso.
- <sup>38</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e história*, Círculo de Leitores, Braga, 2002, p. 30.
- <sup>39</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 62.
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 33.
- <sup>41</sup> *Id.*, pp. 267, 268.
- <sup>42</sup> TORRANCE, Alan J. – Society, skepticism, and the problem of moral inversion, em *Critical Conversations. Michael Polanyi and Christian Theology*, Murray A. Rae (ed.), 74-93; p. 90.
- <sup>43</sup> *Id.*.
- <sup>44</sup> *Id.*, p. 91.
- <sup>45</sup> *Id.*.
- <sup>46</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 260.
- <sup>47</sup> QUILLET, Jeannine – *Les Clefs du pouvoir au moyen age*, Paris, Flammarion, 1972; em <http://maltez.info/aaanetnovabiografia/Conceitos/Dois%20gladios.htm>, acesso em 16 de Maio de 2014.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 5. A EMERGÊNCIA DO “PARADIGMA IMPERIAL” NO CRISTIANISMO

O teólogo e sacerdote suíço Hans Küng, na obra “*O Cristianismo. Essência e História*”, na esteira de Thomas Kuhn, desenvolve um estudo sobre a história do cristianismo estruturado segundo um *juízo paradigmático*, que também desenvolveu para o judaísmo e para o islamismo, o que lhe confere uma perspectiva bastante coerente sobre as três religiões monoteístas. Em ciência um paradigma é «uma constelação global feita de convicções, de valores, de experiências, de técnicas, partilhados pelos membros de uma dada sociedade». Mas é uma constelação que os cientistas não colocam em questão quando empenhados na sua actividade e prática científicas.

Sucessivamente, ao longo dos 2000 anos de história do cristianismo, Küng caracteriza o seguinte conjunto de *paradigmas* religiosos: judeo-cristão apocalíptico; cristianismo antigo helénico; católico romano medieval; protestante reformador; moderno esclarecido; ecuménico contemporâneo (pós-moderno). Noutro pólo de análise, de índole sociocultural, José Luís de Matos, em “*Igreja Católica. O choque de paradigmas*”,<sup>1</sup> aborda esta problemática nos tempos presentes. Da apresentação da obra consta: «A Igreja Católica corre hoje um risco sério de fragmentação interna. Três paradigmas socioculturais, parcialmente incompatíveis entre si, digladiam-se no seu interior. O autor, historiador e arqueólogo, identifica esses sistemas divergentes de convicções, valores, modos de proceder, como sendo os paradigmas de “*sociedade de corte*”, “*religião dos pobres*”

e “*paradigma ecuménico*”. [Para além do “*paradigma imperial*” de que nos vamos ocupar de um modo especial neste capítulo], estes sistemas culturais são o resultado final de uma vivência teológica e histórica muito prolongada que se torna urgente conhecer, decifrar e, em parte, denunciar. O Homem contemporâneo tem necessidade de ver a face de Deus liberta da ganga de tradições sem sentido, de ritos, de mitos acumulados pelo pó dos tempos».

São paradigmas distintos dos considerados por Küng, porque dois deles — o paradigma “imperial” e o paradigma da “sociedade de corte”— lidam em muito com *relações de poder, de grandeza e de prestígio*, e confrontam-se com o paradigma “missionário” ou da “religião dos pobres”. São precisamente estes os paradigmas socioculturais que emergem quando procuramos as matrizes fiduciárias da actividade científica nos tempos presentes. Como «sistemas de convicções, valores, modos de proceder partilhados pelos membros de uma comunidade», como explicita José Luís de Matos, são parcialmente incompatíveis entre si e digladiam-se no interior da Igreja, ferindo-na profundamente.<sup>2</sup> Isto traduz *incomensurabilidades* entre estas paradigmas; para ser mais preciso, há *incomensurabilidades* entre o *paradigma da igreja dos pobres* e os paradigmas *imperial* e da *sociedade de corte*; por contraste, os dois últimos reforçam-se mutuamente.

Passados os primeiros tempos da Igreja nascente, ainda muito marcada pela convicção da vinda iminente de Cristo que lhe suscitou um grande desprendimento material e de partilha de bens, tornou-se notório para os crentes a necessidade de começarem a implantar o Reino de Deus na Terra. E foram surgindo perguntas tais — onde está a capital do império?; onde está a corte? — que vão obscurecendo algo de muito essencial — onde estão «*os pobres em espírito*»? Mas se no espaço euclidiano a linha recta é o caminho mais curto entre dois pontos, no nosso interior e nos caminhos da história nem tudo é linear. Contudo, há que procurar o essencial e



por ele ser guiado como por um farol, que pouco se vê em situação de tempestade, mas está connosco.

Estes juízos paradigmáticos, como veremos, aproximam a religião da ciência, quer numa base fiduciária quer numa base de criticismo. Mas vão prender-nos necessariamente à obra de Hans Küng. Trata-se de um obra polémica, polémica que aliás o autor nunca evita, antes enfatiza, ao ponto de ter sido proibido pelo Vaticano de continuar a ensinar teologia. A recusa do «atreve-te a pensar» kantiano, uma debilidade das “universidades confessionais” quando aprisionadas pelos *paradigmas imperial* e da *sociedade de corte*, como é o caso das europeias. Apesar dessa proibição, Hans Küng é ainda hoje uma referência nos estudos teológicos. Feita esta advertência, nesta obra procuraremos contrabalançar algumas das suas perspectivas com a de outros teólogos.

## **Paradigmas religiosos e Análise de Componentes Principais**

Com base na “teoria do conhecimento tácito” de Michael Polanyi, reconhecem-se as *marcas culturais* decorrentes das matrizes fiduciárias do conhecimento científico. Trata-se de um *data mining*, uma mineração de dados e padrões que se encontravam escondidos e que as metodologias estatísticas conseguem “trazer” à superfície.

Um estudo do perfil das citações científicas de 21 áreas presentes na base *Essencial Science Indicators* para os diferentes países — como uma tradução da “configuração de todos os saberes” da ciência —, quando analisado em termos de uma metodologia estatística de “Análise de Componentes Principais” (PCA, acrónimo inglês de *Principal Component Analysis*), consegue ser interpretado em termos de dois *componentes principais* (PC): “função social da ciência” (PC<sub>1</sub>) e, de menor amplitude, “culturas religiosas” (PC<sub>2</sub>). De acordo com a metodologia empregue, tais componentes PC<sub>1</sub> e

$PC_2$  são *variáveis não-correlacionadas*, isto é, não tem relação uma com a outra, a um nível de cerca de 80% de confiança.

John Bernal publicou, em 1939, “*The Social Function of Science*”<sup>3</sup> na qual descreveu a formação de cientistas e as redes de comunicação científica como uma *instituição*. Realçou o desejo apaixonado dos cientistas em conquistar a verdade, mas também em chegar à frente na competição com outros cientistas. Como escreve Raquel Gonçalves-Maia sobre esta obra: «Contém porventura a primeira análise social fundamentada de como a investigação científica e as aplicações da Ciência interagem com os objetivos da sociedade; não sendo isento de diretrizes político-partidárias é, todavia, um contributo magnífico».<sup>4</sup>

Como referimos no Capítulo 1, numa perspectiva mais global, há ainda um papel da *religião na função social da ciência*, através do paradigma “religião dos pobres”, pois os países protestantes europeus agrupam-se no grupo de países no qual assumem especial relevo as vertentes da saúde humana, dado neles se verificar um domínio relativo da área de “Medicina Clínica”.

A respeito da componente  $PC_2$ , há que prestar atenção a Anselmo Borges ao discorrer em “Religião e Diálogo Inter-Religioso” sobre a separação da Igreja e do Estado: «“Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, foi programaticamente declarado por Jesus Cristo. Esta separação do político e do religioso não tinha sentido na Grécia, que não separava o cívico e o cultural, nem para o judaísmo que unificava a nação e a religião. Como escreveu Régis Debray, “o ritual cívico é religioso, e o ritual religioso é cívico”. Para as culturas que estão na base da nossa, alguém que estivesse fora da religião estava fora da Cidade ou do Povo. “Foi o cristianismo que inventou a religião como coisa à parte”»<sup>5</sup>. E esta invenção poderia ter constituído uma enorme *ruptura cultural* nos ambientes culturais onde nasceu e cresceu o cristianismo, mas ainda não se impôs de um modo claro, mormente na Europa.

Ruptura que se pode aprofundar, ao vermos em César o poder imperial e a sociedade aristocrática donde emana e se nutre o poder imperial ou monárquico. E como  $PC_1$  e  $PC_2$  são variáveis *não-correlacionadas*, o poder político e a organização de uma sociedade aristocrática ou monárquica, nos dias de hoje, *não* têm a ver com o cristianismo, com a *religião dos pobres*. O biblista Joaquim Carreiras das Neves afirma algo muito equivalente: «Tanto Jesus como as Igrejas apostólicas respeitam a ordem constituída porque a humanidade *nova* do Reino de Deus não passa nem pela restauração nacionalista do messianismo davídico, nem pelo messianismo apocalíptico, mas pela conversão *teológica* a um Deus mais Pai e menos Rei, revelado pelo profeta *escatológico*: Jesus de Nazaré, que o Pai ressuscita para a realidade humana e divina da ressurreição final, a começar por este mundo e esta história»<sup>6</sup>.

Será, pois, segundo esta perspectiva que iremos apreciar a *objectividade* da evolução do cristianismo ao longo da história. Admitindo que este carácter de *não-correlação* não esteve presente, com a “clarificação” de nossos dias, em tempos mais recuados na história. Ou mesmo que alguns destes *paradigmas de poder* ainda não tinham emergido no seio do Cristianismo e da sua Igreja em épocas mais recuadas.

Vimos de um cristianismo de cristandade, como escreveu José María Mardones, ao seguir o rasto dos movimentos religiosos do passado: «Queremos dizer que procedemos da tradição bíblica cristã, marcada por 1500 anos de um projecto religioso, que pretendeu realizar-se deixando a sua marca hegemónica na cultura, e na sociedade e políticas europeias. Este projecto cristiano-messiânico que procurou dirigir a sociedade e a história, configurar uma sociedade, cultura e políticas cristãs — uma visão religiosa do mundo sob a forma de cultura — apresenta êxitos com indubitáveis sinais de grandeza: expressões culturais surpreendentes bem como ambíguas e distorcidas manifestações de *poder* e *triunfo*.

Restos e nostalgias deste projecto ainda nos rodeiam, mas está a chegar ao fim»<sup>7</sup>.

Todavia há ainda outros rastros históricos: uma concepção religiosa dominante e uniformizadora, que hoje se confronta com o pluralismo religioso dos tempos presentes e «a proliferação de novas formas de religiosidade e buscas de espiritualidade»; uma concepção objectiva de posse da verdade, próximo da *intolerância* face ao *erro*; o monopólio do religioso; «viveu a externalidade da religião, primando o institucional, o jurídico, o moral, o doutrinal, mas sem “entrar” dentro do núcleo pessoal, experiencial, místico, do Mistério que anuncia e representa», perdendo muito do *conhecimento tácito* que Jesus transmitiu.<sup>8</sup> Por tudo isto, em palavras de Sören Kierkegaard: «A cristandade desembaraçou-se do cristianismo sem sequer de tal se aperceber bem; cumpramos, pois, se quisermos chegar a alguma coisa tentar introduzir o cristianismo na cristandade»<sup>9</sup>. E a «crise de credibilidade do cristianismo parece proceder de uma *instituição que caminha na direcção contrária do Evangelho*»<sup>10</sup>.

Hans Küng aporta-nos um registo paralelo: «Não se trata com efeito de negar — e só um historiador da Igreja encegueirado pela sua ideologia poderia pretender conciliá-los e rasurá-los — todas as falhas, as fissuras e os malogros, os contrastes e as *contradições* na tradição da Igreja e, sobretudo, na *história do cristianismo*. Esta história obedeceu ao que é quase uma “lei” sociológica: as pequenas comunidades mudam-se em organização de grande escala, a minoria torna-se maioritária, a Igreja subterrânea transforma-se em Igreja de Estado, os perseguidos tomam o poder e passam com grande frequência a ser perseguidores por seu turno ... Que século podemos qualificar de autenticamente cristão? O dos mártires sob Nero ou o dos bispos de corte do Império constantiniano, o dos monges irlandeses e escoceses ou o dos grandes políticos eclesiásticos da Idade Média?»<sup>11</sup>. Tudo isto nos antecipa não ter sido muito bem sucedida

a tarefa da conquista da *objectividade* da mensagem de Jesus Cristo no cristianismo ao longo de todo o percurso de dois milénios.

ENTÃO, JESUS FALOU assim à multidão e aos seus discípulos: «Os doutores da Lei e os fariseus instalaram-se na cátedra de Moisés. Fazei, pois, e observai tudo o que eles disserem, mas não imiteis as suas obras, pois eles dizem e não fazem. Atam fardos pesados e insuportáveis e colocam-nos aos ombros dos outros, mas eles não põem nem um dedo para os deslocar. Tudo o que fazem é com o fim de se tornarem notados pelos homens. Por isso, alargam as filactérias e alongam as orlas dos seus mantos. Gostam de ocupar o primeiro lugar nos banquetes e os primeiros assentos nas sinagogas. Gostam das saudações nas praças públicas e de serem chamados “mestres” pelos homens» (Mat 23, 1-7).

A respeito desta passagem do evangelho de Mateus, escrito por volta de 115 d. C., José Antonio Pagola produz a seguinte reflexão: «O evangelho de Mateus transmite algumas palavras de carácter fortemente anti-hierárquico, onde Jesus pede aos seus seguidores que resistam à tentação de converter o seu movimento num grupo dirigido por mestres sábios, por pais autoritários ou por dirigentes superiores aos outros. São, provavelmente, as palavras mais trabalhadas por Mateus para criticar as tendências às aspirações de grandeza e poder que se adivinhava já entre os cristãos da segunda geração. Mas, sem dúvida, eco do pensamento autêntico de Jesus»<sup>12</sup>. Nos começos do século II, trata-se apenas de tendências, ainda bem longe de constituírem um *paradigma de sociedade de corte*, isto é, de uma constelação de convicções partilhadas por uma comunidade.

Todavia, um pouco adiante no texto e no tempo, Pagola afirma: «Poucas exortações evangélicas foram tão ignoradas, ou frontalmente desobedecidas, como esta ao longo dos séculos. A Igreja, hoje, todavia, vive em flagrante contradição com o evangelho, tal é o número de títulos, prerrogativas, honras e dignidades que nem sempre é fácil viver a experiência de autênticos irmãos»<sup>13</sup>.

## O paradigma judeo-cristão apocalíptico

«Não há dúvida de que existiram, desde o início, estruturas provisórias da comunidade — a despeito da espera de um fim apocalíptico iminente: houve sobretudo o círculo dos *Doze*, mas também o círculo dos *Sete*, a que os Actos chamam “helenistas”»<sup>14</sup>. Sobre as comunidades primitivas dos primeiros cristãos, Küng adverte-nos: «Não era uma história de romanos e de gregos, mas uma história de homens provenientes do *judaísmo*, numa esfera cultural palestina marcada pelo helenismo. Pouco importa que eles falassem aramaico ou grego: transmitiram a toda a Igreja em devir a língua, a teologia, um mundo de representações judaicas, e influenciaram assim de uma forma indelével toda a cristandade vindoura, até aos nossos dias — incluindo a cristandade de origem pagã que iria seguir-se»<sup>15</sup>.

Mas estaríamos a lidar com camadas superiores da sociedade? «Todavia, no início, não era uma história de uma camada social superior, pela qual se interessa habitualmente a história, mas a de *camadas inferiores*: pescadores, camponeses, artífices, gente humilde, a que aludem geralmente os cronistas. As primeiras gerações dos cristãos não dispunham do mínimo *poder político* e não aspiravam, tão pouco, a arranjar um lugar no *establishment* político. Constituíam um pequeno grupo precário, contestado e desacreditado, marginal na sociedade da época. Desde os primórdios, não se tratava exclusivamente de um movimento masculino, mas uma história onde algumas mulheres também tinham o seu lugar»<sup>16</sup>.

Küng prossegue na mesma linha de pensamento, quando afirma: «Não há comunidade, não há Igreja, sem reunião! A reunião concreta para o serviço divino era já considerada no paradigma judeo-cristão como a manifestação, a representação, a realização da comunidade de Jesus acabada de nascer. [...] Poder-se-ia qualificar de *democrática*, no melhor sentido da palavra, a Igreja do paradigma judeo-cristão (em todo o caso ela não é *aristocrática* nem *monárquica*)»<sup>17</sup>.

O autor citado debruça-se, com enorme pormenor, sobre os cuidados que os evangelistas e as primeiras comunidades cristãs tinham com as *questões de poder*. «O Novo Testamento evita, precisamente, o recurso a termos profanos para definir as “funções” da Igreja, não sem motivo. De facto, eles exprimem relações de *poder* que a comunidade cristã não entendia retomar à sua conta. Utiliza-se um outro termo genérico, uma palavra muito corrente que nada tem de religioso e evoca antes situações de inferioridade, ou pelo menos [não] sugere a autoridade, a superioridade, o poder, a dignidade e a posição de força: *diakonia*, “serviço”, originariamente o serviço das mesas. O próprio Jesus definira manifestamente a norma imutável ao servir os seus discípulos à mesa. Só isto pode explicar a frequência do termo que surge em seis variantes diferentes: “Se alguém quiser ser o primeiro, há-de ser o último de todos e o servo de todos”»<sup>18</sup>.

Torres Queiruga discorre em pensamento semelhante a respeito da necessidade de na Igreja se unir a autonomia real da comunidade e a fundamentação divina: «Também nela tem que se tornar fecundo o princípio de que a autoridade vem *realmente* de Deus, mas através da comunidade. Use-se ou não a palavra, a Igreja no seu funcionamento comunitário não deverá ser nunca menos, mas sim sempre mais que uma “democracia” no sentido político»<sup>19</sup>.

As comunidades cristãs dos primeiros tempos tinham, pois, estruturas ainda provisórias, sem hierarquia. Küng enfatiza-o: «E a *hierarquia* como *poder santo*? Seria realmente o último termo que se teria pensado em usar, no começo dos tempos cristãos, para designar os serviços na Igreja; estes deviam justamente evitar todo o estilo autoritário e toda a pretensão de poder. [...] Decerto que há lugar para uma autoridade e um poder na Igreja, mas no Espírito de Jesus eles nunca devem ser instituídos em vista de uma dominação (e para a manutenção de privilégios), antes para o serviço e bem de todos. O Novo Testamento só autoriza um serviço eclesial,

uma palavra que nunca deveria esconder a sede de poder atrás das gesticulações de humildade clerical»<sup>20</sup>.

Para precaver que as comunidades cristãs possam enveredar por tais caminhos de poder, Hans Küng explicita: «Há mais: no contexto das funções ao serviço da comunidade, o Novo Testamento também evita cuidadosamente — como toda a gente pode reparar — a palavra “sacerdote”, no sentido que ela tem habitualmente na história das religiões, o do sacerdote que oferece o sacrifício. [...] É pelo mesmo motivo que as Igrejas protestantes também o evitam de um modo geral. A palavra “padre” vem originariamente do título designativo do mais antigo da comunidade, e não de um papel cultural, de tal modo que se pode substituí-la adequadamente, como fazem algumas Igrejas, por “*presbítero*” ou “*ancião*”, eventualmente *presbyter parochianus*, “cura”»<sup>21</sup>.

Igualmente, como escreveu Thomas Cahill, encontramos a mesma preocupação, quiçá ainda mais intensificada, em Paulo: «A “morte para o pecado” de que Paulo fala é basicamente um abandono do *poder*; é viver para uma vida que é o oposto das vidas dos Alexandres e dos Césares e de todos os “deuses”»<sup>22</sup>.

MAS OS CONFLITOS vão emergindo entre cristãos e judeus, fruto de muitos dos primeiros verem, na esteira de Paulo, «a Lei à luz de Cristo», enquanto os segundos «vêm manifestamente Cristo à luz da Lei divina». <sup>23</sup> E esta emergência conflitual verifica-se bem cedo, na época da redacção do evangelho de João, cerca do ano 100, por conseguinte mais de trinta anos após a execução do irmão de Jesus, Tiago, em Jerusalém. Trata-se de «o “irmão da Senhor”, assim chamado por ser provavelmente o mais velho dos quatro primos coirmãos de Jesus; não confundir com Tiago, filho de Zebedeu, o irmão de João, que fazia parte dos Doze e fora executado por Herodes Agripa cerca de 43». «A execução do seu chefe Tiago e dos que lhe eram próximos representava para a comunidade primitiva uma “catástrofe [...] da qual nunca mais se recomporia”». Pelo ano 100, *a excomunhão dos cristãos*



*pelos judeus já entrara em vigor*: houvera o fatal «anátema contra os heréticos», pronunciado depois da guerra entre romanos e judeus e da destruição do templo. «As antigas relações foram completamente rompidas, ficando proibido toda a convivência a título pessoal ou social e excluída toda a ajuda».<sup>24</sup> Na visão de Cahill, foi este conflito que acabou por ter fortes consequências, séculos mais tarde. «Se, no entanto, se pode dizer que os judeus rabínicos ganharam este braço-de-ferro do século I e conservaram a supremacia durante os dois séculos seguintes, a maré mudou no início do século IV, com a iniciação do imperador Constantino como catecúmeno cristão».<sup>25</sup>

Para além do conflito sobre a circuncisão e outras práticas judaicas, emergem as primeiras reflexões teológicas sobre a divindade de Jesus. «Jesus de Nazaré é o Verbo tornado carne, o *Logos* de Deus em pessoa, a *sabedoria de Deus sob a forma humana*. O judeu Fílon de Alexandria, contemporâneo de Jesus, já chamara “Deus” e “Filho de Deus” ao *Logos* estóico universal, mas fiel a um estrito monoteísmo, subordinara-o, como “segundo Deus”, a Deus enquanto tal (*ho théos*). No entanto, o evangelista João foi o primeiro a identificar os títulos de *Logos* e de Filho de Deus com uma pessoa concreta, com o Jesus terreno, e a conferir assim o título de “Filho de Deus” uma plenitude pessoal que ele não tinha em Fílon e que era inaceitável para judeus. [...] Aquilo que interessa a João não é uma cristologia da preexistência, mas uma cristologia da missão e da Revelação»<sup>26</sup>.

Qual o pensamento de Paulo, após ter tido um contacto com o focal de Jesus-ressuscitado? Küng questiona-se: «Precisamente na sua cristologia, não se terá Paulo afastado a olhos vistos do judaísmo? Não encontramos porventura em Paulo a representação de uma preexistência pessoal de Jesus, Filho de Deus, o que é algo inaudito no judaísmo e entra em conflito com o monoteísmo judaico? [...] Em toda a sua cristologia, Paulo nunca mostrou o mais pequeno interesse na explicitação do “modo de ser” celeste de Cristo junto de Deus»<sup>27</sup>. O esquema de Paulo a respeito de Jesus é um esquema

profético, familiar aos judeus há vários séculos. «Não há, por conseguinte, vestígios em Paulo, do mesmo modo que em João, de uma autêntica cristologia da preexistência e, logo, ainda menos de um Deus que seja “três em um”. [...] O seu modelo conceptual *não é a colocação em pé de igualdade* do Pai, do Filho e do Espírito, *mas o movimento* de Deus na direcção do homem, “de Deus por Jesus Cristo no Espírito” e o movimento do homem na direcção de Deus, “por Jesus Cristo no Espírito para Deus”. [...] Em nenhum momento a cristologia de Paulo abalou o monoteísmo judaico»<sup>28</sup>.

Na Carta aos Romanos, Paulo escreveu: «Acerca do seu Filho, nascido da descendência de David segundo a carne, constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição de entre os mortos, Jesus Cristo Senhor nosso» (Rom 1, 3-5).

## **Do paradigma apocalíptico ao paradigma helenístico**

Os judeo-cristãos aparecem como «legítimos herdeiros da comunidade cristã primitiva», numa linha de continuidade com as comunidades cristãs de origem pagã, defendidas por Paulo e os seus discípulos. «Mas a teologia e a missão de Paulo, incomparavelmente o mais eficaz de todos os apóstolos do cristianismo primitivo, iriam desempenhar um papel capital na *mudança de paradigma* que se delineava no seio do cristianismo»<sup>29</sup>.

Paulo era um judeo-cristão, mas entendia que a observância da Lei ritual judaica, a *Halakha*, já não se impunha a todos os cristãos, nomeadamente aos pagãos; o que «é decisivo é a confiança incondicional (“acreditar”: *pistis*) em Deus, o abandono confiante à sua vontade». Ao pensar e agir deste modo, Paulo minava a condição salvífica de todo o sistema haláquico.<sup>30</sup>

Como enfatiza Küng, «Paulo não é o fundador do cristianismo, mas, isso sim, o primeiro *teólogo cristão* que explica e pratica com

um grande génio teológico o que Jesus praticava de facto e não dizia senão implicitamente»<sup>31</sup>. Por outras palavras, o ensino de Jesus contém uma dose elevada de conhecimento tácito; o próprio Jesus explicitou algum deste conhecimento, na linguagem metafórica da parábola como referimos no Capítulo 3. Mas Paulo veio a exceder-se na prossecução de uma explicitação da mensagem de Cristo que, em larga medida, assume como sua missão: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. E a vida que agora tenho na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim» (Gl 2, 20).

Paulo foi escolhido como apóstolo por Jesus-ressuscitado, pelo que não é o “fundador” do cristianismo universal, como advogam alguns autores e ainda recentemente Harold Bloom em “*Genius. A mosaic of one hundred creative minds*”, obra de 2002. O que Küng afirma é que sem Paulo «não haveria Igreja Católica, nem patologia grega ou latina, nem cultura cristã helenística, nem “viragem constantiniana”»<sup>32</sup>.

No paradigma judeo-cristão, as comunidades dotaram-se de estruturas provisórias na expectativa de um fim apocalíptico já próximo. As comunidades paulinas asseguravam a unidade e a ordem de um modo *carismático*, graças à acção do único Espírito, que oferece a cada um o *seu* carisma para ser colocado ao serviço dos outros. «Nos primeiros tempos, porém, não encontramos em parte nenhuma um episcopado monárquico, não só nos Actos, mas também nas comunidades paulinas e na *Didaqué* (“ensino” dos Apóstolos), o mais antigo regulamento da comunidade cristã primitiva (c. 100), eram antes de tudo os *profetas* e os *encarregados de ensino*, e só em segundo lugar os *bispos* e os *diáconos* que celebravam a Eucaristia. A comunidade de Antioquia não era manifestamente dirigida por episcopos e presbíteros, mas por profetas e encarregados de ensino»<sup>33</sup>.

Com a passagem do tempo, era inevitável uma *institucionalização*, «ao ir-se buscar ao judaísmo o colégio dos anciãos e o

rito da imposição das mãos»<sup>34</sup>; mesmo nas comunidades paulinas. «A constituição presbiteral-episcopal, conservada até aos nossos dias não só pelas Igrejas ortodoxas orientais, mas também pelas Igrejas católica, anglicana e metodista, bem como por algumas Igrejas luteranas, não é obra de um acaso nem de uma renegação, mas faz parte da mudança de paradigma inaugurada por Paulo, da passagem ao paradigma helenístico, e é portanto consequência de uma evolução histórica. [...] As investigações históricas mostram sem ambiguidade nenhuma que esta concepção da Igreja, concentrada no bispo, é o fruto de um longo *desenvolvimento histórico* que não deixa de levantar problemas, um desenvolvimento que se fez de maneiras muito diversas em diferentes regiões»<sup>35</sup>.

Resumindo, Küng considera três etapas. *Fase 1: Os presbíteros-bispos* ligados a um lugar, impõem-se como os líderes e, finalmente, como únicos dirigentes da comunidade, face aos profetas. *Fase 2: O episcopado monárquico de um só bispo* numa cidade impõe-se cada vez mais nas comunidades face a um grande número de co-presbíteros. *Fase 3: Com a expansão da Igreja a partir das cidades para o campo, o bispo, chefe de uma comunidade urbana, torna-se o chefe de todo um sector da Igreja, de uma diocese.*<sup>36</sup>

As características estruturais dominantes do novo paradigma anunciado por Paulo vão ser as seguintes: Em vez de «uma comunidade de judeus, temos uma comunidade eclesial formada por judeus e pagãos e no fim unicamente por pagãos»; em vez do aramaico é o grego a língua dominante; «em vez de um enraizamento nos campos palestinos do Próximo Oriente, temos agora a inculturação na *cultura helenística e romana*»; «em vez de Jerusalém, é *Roma* que é agora o centro e a Igreja guia do cristianismo»; «em vez de uma comunidade dirigida pelos presbíteros, temos agora uma Igreja presbiteral-episcopal cada vez mais institucionalizada».<sup>37</sup> Isto para além da influência da estrutura administrativa do Império romano, de que cuidaremos mais adiante.

Mas será que tais modificações nas estruturas das comunidades cristãs foram ditadas por uma busca de *poder* ou apenas foram fruto de necessidades religiosas?

Começemos pelo papel das mulheres. «Basta ler as *saudações pessoais no fim da epístola aos Romanos* para ver como eram numerosas as mulheres que participavam activamente na pregação do Evangelho: dez das vinte e nove pessoas a quem Paulo se dirige são do sexo feminino. [...] A comunidade tal como Paulo a concebe [...] foi uma *Igreja onde também tinham o seu lugar as apóstolas e as profetisas*. [...] Em Corinto, porém, já se desenham os primeiros conflitos relativos à pré-dica pública por mulheres, e o próprio Paulo adopta uma atitude ambígua: se bem que defenda o direito das mulheres a exprimirem-se, faz apesar de tudo seus, para impor o uso do véu, alguns argumentos provenientes de uma polémica anti-feminista do judaísmo da época. [...] A questão do lugar da mulher denota um recalçamento gradual das estruturas originariamente “democráticas” e “carismáticas” nos começos do cristianismo, um processo de institucionalização que jogará cada vez mais, de ora avante, em favor dos homens»<sup>38</sup>. Do que Küng nos transmite, o apagamento das mulheres na liderança das comunidades cristãs configura-se, em muito, como um fruto de questões culturais e não de índole religiosa.

Como o fim dos tempos não chegava, e os elos com o mundo judaico se haviam rompido, após a morte de Paulo em 67 e a destruição de Jerusalém no ano 70, «o que podiam fazer as comunidades cristãs se não instalarem-se duradouramente no mundo do Império Romano». «O cristianismo via-se então coagido, quer o quisesse ou não, a estabelecer-se neste mundo. O abandono do paradigma judeo-cristão apocalíptico era a resposta à nova situação cultural, social e política».<sup>39</sup>

Perante este cenário, o teólogo suíço que temos vindo a citar interroga-se e interroga-nos: «Mas este afastamento do judaísmo e esta penetração cada vez mais forte da Igreja e da teologia no

mundo helenístico romano colocam uma questão fundamental [...]: O cristianismo não deveria a exemplo da religião de Estado romano, retomar toda a herança das religiões e *misturar-se* com outras religiões do mundo helenístico: propor assim um “sincretismo” que fosse uma amálgama de religiões? Ou, pelo contrário, devia *demarcar-se* totalmente destas religiões?»<sup>40</sup>.

A tarefa objectiva das comunidades cristãs na cultura helenístico-romana do Império deveria ser a de transmitir a mensagem e a *praxis* de Cristo. Tal implicava defrontar um conjunto de obstáculos de monta. Não poderia atribuir culto a deuses aos quais o Império devia a sua grandeza e a sua força. Teria de recusar o culto do Estado e da sua ideologia, o que constituía um crime contra o Estado. «Embora recusassem o culto do imperador, os cristãos tinham um comportamento perfeitamente *leal* para com o Estado — segundo a fórmula de Jesus: “Dai a César o que é de César”, e a do apóstolo Paulo, que reconhecia às autoridades do Estado uma função desejada por Deus para lutar contra o mal e que exortava, por conseguinte, à obediência ao poder do Estado e ao pagamento dos impostos»<sup>41</sup>.

Para se procurar impor no Império Romano, o cristianismo tinha de «retomar totalmente à sua conta a magnífica cultura helenística»<sup>42</sup>. No ambiente cultural helenístico, no qual a *actividade filosófica* desempenhava um papel fundamental, seria possível incorporar alguns destes valores no cristianismo? Para Justino, oriundo da Palestina e um dos primeiros teólogos cristãos que havia praticado filosofia em Roma, «o cristianismo tornou-se para ele uma sabedoria que satisfaz a razão, cumpre os mais antigos anúncios dos profetas, suscitou corajosos mártires e intrépidos confessores e não se difundiu em vão, num tempo muito curto por toda a *oikoumenê* (no fundo, já do mar Cáspio e do mar Negro à Espanha e à Grã-Bretanha), [o mundo conhecido naquele tempo]»<sup>43</sup>. Apresenta-nos, pois, o cristianismo como a única *verdadeira filosofia* universal, ao retomar

um conceito-chave popular da mentalidade helenística, o *Logos* que já se encontra em forma de hino no prólogo do evangelho de João.

Outro obstáculo dizia respeito à *gnosis*, um dos grandes movimentos religiosos da Antiguidade tardia, que prometia a um escol o conhecimento salvífico dos mistérios do homem, do mundo e de Deus. Mas a mensagem de Jesus era uma mensagem de *salvação pela fé* e não de *salvação pelo conhecimento*. Uma mensagem para todo o homem e mulher, para o homem e a mulher comuns, e não apenas destinada aos “gênios”. «Para os gnósticos o cristianismo não devia manter-se uma religião popular centrada no culto e organizada hierarquicamente, mas elevar-se à categoria de religião intelectual, reflectida, de uma altíssima espiritualidade, religião elitista “dos que sabem”»<sup>44</sup>.

«As fronteiras entre a comunidade eclesial e a gnose mantiveram-se durante muito tempo fluidas para uma quantidade de cristãos e de cristãs. A gnose não se confundiu logo à partida com heresia».<sup>45</sup> Mas seria a gnose de algum modo compatível com o cânone do cristianismo? Para Paulo há uma clara incompatibilidade: «A linguagem da cruz é certamente loucura para os que se perdem mas, para os que se salvam, para nós, é força de Deus. Pois está escrito: *Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes*. Onde está o sábio? Onde está o letrado? Onde está o investigador deste mundo? Acaso não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?» (1 Cor 1, 18-20).

É que «os gnósticos prometiam uma espiritualidade radical e uma libertação dos entraves terrestres, dando provas de uma tendência quase sempre ascética e hostil ao mundo». O perigo do *sincretismo* [uma religião ao mesmo tempo animista, henoteísta, politeísta e monoteísta] era bem real. Se seguisse o gnosticismo, [um sistema que coloca Deus num esquema de raciocínio puramente intelectual dependente do mal no mundo, um mal que é a essência de tudo] como escreveu Küng, a jovem comunidade cristã deveria aceitar mais de um Deus e Salvador, aceitar verdadeiros deuses e também salvadores de outras religiões, aceitar um Deus Mãe ao lado de um Deus Pai.<sup>46</sup>

Tal contrariava a pregação de Paulo: «Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da linguagem ou da sabedoria, para vos anunciar o mistério de Deus. Julguei não dever saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado. Estive no meio de vós cheio de fraqueza, de receio e de grande temor. A minha palavra e a minha pregação nada tinham dos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas eram uma demonstração do poder do Espírito, para que a vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus» (1 Cor 2, 1-5).

Acresce que a gnose visava esvaziar o cristianismo da sua substância. “Redenção”, “crucifixão” e “ressurreição” eram processos simbólicos de alcance cósmico aos olhos dos gnósticos.<sup>47</sup>

Perante tais obstáculos, surge naturalmente o reforço da institucionalização da Igreja e o reforço da doutrina, em ordem ao perigo de um *sincretismo religioso*. Face à multiplicidade de deuses, favorecia-se a afirmação do Deus único. Face à sabedoria, favorecia-se a fé em Cristo. «Sob o ângulo teológico-político, isto significava que o cristianismo não tinha o direito de se integrar, com a ajuda de especulações gnósticas, no sistema religioso sincretista do Estado, que era o modelo dominante»<sup>48</sup>. Como reconheceu Elaine Pagels, professora de história das religiões na Universidade de Princeton, numa perspectiva humana «se o cristianismo houvesse ficado polimorfo, podia muito bem ter desaparecido como as dúzias de cultos religiosos rivais da Antiguidade. Julgo que devemos a sobrevivência da tradição cristã à estrutura organizadora e teológica instaurada pela Igreja nascente»<sup>49</sup>.

A jovem comunidade cristã defendeu-se das correntes da sabedoria gnóstica, mediante três reguladores: a regra da fé, o cânone e a função episcopal. O primeiro, uma *confissão de fé* identitária, proferida por ocasião do baptismo; foi Paulo a referir nas suas Cartas o baptismo como sacramento. Apesar de apegada ao Antigo Testamento, a Igreja fixa um *cânone*, o Novo Testamento;



o segundo regulador. «O ministério *episcopal* monárquico, desde há muito foco da unidade da Igreja, torna-se agora um ministério *doutrinal*; também se diferencia cada vez mais do ministério dos outros presbíteros, pois aparece cada vez mais competente para a gestão dos recursos (cada vez mais importantes da Igreja); pedem-lhe igualmente que decida da justa doutrina apostólica, como base numa sucessão pretensamente ininterrupta desde os apóstolos — torna-se assim um terceiro regulador».<sup>50</sup>

«O cristianismo não é apenas a Antiguidade, é também um “acontecimento vivido da novidade” [...] e dá provas de uma força inovadora capaz de transformar a sociedade [...] e se revelou como uma *força moral* transformadora da sociedade»<sup>51</sup>. Em palavras de Hans Küng, foi «por uma *revolução de veludo* que o cristianismo se impôs lentamente ao Império Romano» ou, como escreveu Henry Chadwick, teólogo e especialista da Universidade de Oxford em patrologia, «o cristianismo representava um movimento religioso revolucionário, sem ideologia política consciente». A celebração da Eucaristia que não estabelecia qualquer discriminação de pessoas, criava uma *solidariedade social* entre os cristãos. «A existência recta (*ortopraxia*) era sempre mais importante nesta época do que a doutrina recta (*ortodoxia*), e foi certamente uma das causas principais do êxito inesperado do cristianismo».<sup>52</sup>

Neste caminho histórico do cristianismo nos séculos II e III, as mulheres foram as grandes perdedoras na institucionalização da Igreja. Essencialmente por um conjunto de três razões. A desvalorização da cultura que contribui para só ver “corpos” nas mulheres. A hostilidade para com o sexo, não específica do cristianismo mas comum na Antiguidade tardia, e que tornaria difícil vencer em outros meios culturais por onde o cristianismo se podia difundir; a verdade, porém, é que este obstáculo cultural se vem a intensificar com o mesmo cristianismo, muito em particular com a proibição do casamento aos clérigos. «A adopção de *estruturas hierárquicas*:

tanto nas Igrejas como no Império Romano, a mentalidade igualitária e os interesses do poder político entram em concorrência; o princípio da igualdade só prevalece na esfera privada, enquanto a supremacia masculina se impõe sobretudo na esfera sacramental [e, inevitavelmente, na *gestão dos recursos*].<sup>53</sup>

Relevante neste caminho da desvalorização da mulher foi a imersão do cristianismo na cultura helénica. Como escreve Ana Maria Colling em “O corpo que os gregos inventaram”: «Da Antiguidade até ao século XVIII existia somente um sexo — o masculino — e a mulher era apenas um homem imperfeito. Quando se iniciam as interpretações do corpo e das suas diferenças, constatamos que *relações de poder* produziram discursos sobre o corpo e as suas diferenças, transformando essas diferenças em desigualdades»<sup>54</sup>. E esta preocupação filosófica em classificar a diferença sexual em relação a outros tipos de diferença, acabou por transformar em certeza científica a inferioridade feminina.

«Em Platão dar à luz é falar, descobrir aquilo que em nós é pensado [...] Parto é sinónimo de trabalho, de sofrimento, de dependência. Numa palavra, de resistência à auto-revelação da verdade. [...] Quando se trata de saber e de poder, quando se trata de filósofos encarregados de governar a cidade, os interlocutores de Platão na obra *A República* não mencionam nunca as mulheres. É o menosprezo com o que as mulheres sabem fazer, a começar pela maternidade e pelos desvelos maternos, que o filósofo ensina à cidade. “Conheces alguma profissão humana em que o género masculino não seja superior, em todos os aspectos, ao género feminino?” pergunta ele a Gláucon. [...] A desvalorização da mulher faz parte do sistema platónico, a sua inferioridade natural provém de seu “útero errante” e da sua capacidade de procriação. É porque ela produz seres humanos que ela tem dificuldade em produzir conceitos, em pensar»<sup>55</sup>. Para os gregos, e para Aristóteles em especial, a inferioridade feminina dá-se em todos os planos — anatomia, fisiologia, ética.<sup>56</sup>

E como Küng sumariza: «O cristianismo não operou a libertação da mulher, mas teria podido e devido incentivá-la de outra maneira que não apenas propondo formas de vida alternativas. Em vez disso, os séculos II-III preparam o caminho a uma crescente hostilidade para com a mulher na doutrina e na prática da Igreja dos séculos seguintes. Ao passo que na sociedade antiga tardia a emancipação da mulher está já em boa medida adquirida, “os interditos difundidos por todo o Império a propósito dos ministérios da Igreja atestam desde o século III algumas práticas cada vez mais desfavoráveis às mulheres; a ortodoxia política e dogmática caminham de mãos dadas na luta contra a emancipação das mulheres, quer seja na Igreja quer na sociedade”»<sup>57</sup>. Houve pois um retrocesso na vertente da emancipação das mulheres, também fruto das “hierarquias verticais” que estorvam os sentimentos de fraternidade entre irmãos e irmãs.

Sem dúvida, este retrocesso do papel das mulheres na Igreja em relação às comunidades cristãs paulinas é muito mais cultural do que fruto de questões de origem religiosa. Se tudo na Escritura tem um sentido “espiritual”, mas nem tudo tem um sentido histórico, quais as razões espirituais para discriminar a mulher? E hoje, esta questão contribuirá para a aproximação das Igrejas cristãs, ou é irrelevante?

### **Viragem teológica, viragem cultural, viragem política**

No ambiente da cultura helenística do Império Romano, que factores terão contribuído para a mudança do “paradigma judeo-cristão apocalíptico” para o “paradigma do cristianismo antigo helenístico”? «A evolução deu-se do seguinte modo: essa cristologia do judeo-cristianismo que, a maior parte das vezes, nada sabia de uma preexistência do Filho de Deus, tornou-se cada vez mais marginal depois da destruição de Jerusalém; ao invés, o prólogo de João, com as suas afirmações sobre a preexistência e a encarnação do Verbo,

impunha-se cada vez mais, e tornara-se portador de história, da história dos dogmas. A *mudança de paradigma* é inegável desde o momento em que Justino e os primeiros apologetas cristãos do século II estabeleceram uma relação entre o conceito do *Logos* joânico, judeo-helenístico, e a metafísica grega do *Logos*, embora entendam pôr assim em realce a fé no Deus único e a importância de Jesus Cristo. Porquê? Porque o ponto de partida da cristologia deslocou-se do Cristo terrestre e exaltado para o Cristo preexistente»<sup>58</sup>.

Esta mudança, porém, não foi imediata. No apego à herança judaica, «no século III ainda se nota uma oposição vigorosa a toda a doutrina helenística relativa ao *Logos* e às hipóstases [três sujeitos-substâncias]». Progressivamente, «o que se situava originariamente à margem, na fé e na confissão de fé, toma doravante o lugar central e acha-se assim exposto à controvérsia. Sistemas especulativos diferentes conduzem a cristandade a uma *crise da ortodoxia*, cada vez mais intensa, e isto surtirá efeitos catastróficos». Numerosos teólogos autónomos foram condenados como *heréticos*, apesar de terem sido perfeitamente ortodoxos a seu modo.<sup>59</sup>

Orígenes, um verdadeiro génio entre os Padres gregos, que criou o primeiro modelo de uma teologia científica com importantes repercussões em toda a vida cristã antiga, já pedia a liberdade de pensamento para os teólogos para as “questões em aberto”. E reclamava uma tal liberdade contra a ortodoxia dos bispos. Por causa de algumas teses demasiado audaciosas, sobretudo sobre a preexistência das almas e a reconciliação plenária no fim dos tempos, foi acusado de heresia e acabou por ser condenado,<sup>60</sup> tendo-se visto forçado a abandonar Alexandria devido à animosidade do bispo Demétrio, e foi viver para Cesareia na Palestina.

A crise de ortodoxia da Igreja não virá tanto de uma luta pelo poder em favor dos bispos, mas de uma procura de defesa da *essência do cristianismo*, da fé, num ambiente cultural de grande efervescência intelectual, a que o judaísmo não estava exposto. «Orígenes

efectuara a *viragem teológica* que ia tornar possível a *viragem cultural* (laço entre cristianismo e cultura); por seu turno esta preparou a *viragem política* (laço entre Igreja e Estado). É assombroso que já se tenha chegado a este ponto uns cinquenta anos após a morte de Orígenes — a respeito das vivas reacções do Estado pagão, que se tornam de ora avante mais violentas»<sup>61</sup>.

Durante o século III, os imperadores romanos aperceberam-se do perigo que o cristianismo constituía para o Estado pagão e tomaram medidas gerais para o combaterem. As perseguições dos imperadores Décio (249-251) e Valeriano (253-260) causaram um decénio de terror aos cristãos, com numerosas vítimas, uma das quais o próprio Orígenes, por cerca de 253.<sup>62</sup> «Apesar, no entanto, de todas estas medidas coercitivas, as perseguições foram um fiasco. Galiano, o filho de Valeriano, viu-se obrigado, em 260/261, a revogar os decretos anticristãos. Seguiram-se quarenta anos de paz, em que o cristianismo foi tolerado de facto, se não de direito, e em que ele pôde propagar-se cada vez mais na Mesopotâmia, na Pérsia e na Arménia, no Norte de África e na Gália, ou mesmo na Germânia e nas ilhas britânicas. Ia encontrando gradualmente uma recepção favorável, inclusive junto de pessoas cultas e abastadas (até na corte imperial e no exército), que viam nele uma forma mais filosófica e espiritual de veneração de Deus, sem sacrifícios sangrentos, sem estátuas de deuses, sem incenso nem templos»<sup>63</sup>. E foi este período de paz que permitiu o florescimento da teologia eclesial, no seio da qual vai ter lugar uma outra mudança de paradigma.

## **A entrada do poder imperial na Igreja**

Falharam todas as perseguições aos cristãos, incluindo mesmo a de Diocleciano, já nos finais do século IV, que simultaneamente

reinentivou o culto dos deuses antigos. Contudo, esta penúltima grande perseguição empreendida pelo Império Romano contra o cristianismo esbarrou com a falta de entusiasmo de uma população já bastante cristianizada, especialmente no Oriente. Já o imperador Galério havia preparado em 311 um édito de tolerância e reconhecimento da religião cristã, que o seu sucessor Constantino confirmou. O novo imperador, que atribuiu, não sem superstição, a sua vitória sobre o usurpador romano Maxêncio ao sinal da cruz e ao Deus dos cristãos, no ano de 313 promulga uma constituição que garante uma liberdade religiosa total para todo o Império.

Constantino comporta-se como um homem de Estado que vai integrar o *cristianismo* na sua *política de poder*, nunca mais abandonando nas campanhas militares o seu estandarte com o monograma de Cristo. «Uma das sequências mais regulares da história é que a um período de devassidão pagã se segue uma época de restrição puritana e disciplina moral. Assim a decadência moral da Roma antiga sob Nero e Cómodo e outros imperadores posteriores foi seguida da ascensão do cristianismo, e a sua adopção e protecção oficial pelo imperador Constantino, como uma fonte salvadora e uma estrutura de ordem e decência»<sup>64</sup>.

Com ênfase Küng: «O *Império universal* dispõe novamente de uma *religião universal*, religião que oferece a sua ajuda caritativa a inúmeros indigentes e convida a gente a depositar a sua esperança na imortalidade. Em todo o caso, seria erróneo atribuir a “vitória” do *cristianismo* tão-somente à sua organização social caritativa global e bem implantada ao nível local, ou apenas à sua adaptação à sociedade da Antiguidade tardia. O monoteísmo cristão impunha-se incontestavelmente, face ao politeísmo rico em mitos, como posição mais progressista, mais esclarecida; e a ética elevada dos cristãos, de que dão testemunho os ascetas e os mártires até mesmo na morte, mostrava-se superior à pagã. O cristianismo propunha respostas claras aos problemas da culpabilidade e da morte».<sup>65</sup>

Todavia convém reconhecer que os mitos e as sagas ou mesmo as lendas da Sagrada Escritura requerem ser reconhecidas pela *força simbólica da palavra*. «O mito é uma figura literária, no seu complexo narrativo, que “configura” a realidade *histórica presente*, a partir da sua “prefiguração” de um tempo ideal *a-histórico*. Passa-se daquilo que é para o que *deveria ser*, mas *nunca foi*. O mito, como narrativa, persiste a interpelar todas as gerações»<sup>66</sup>.

O CRISTIANISMO DE PAULO trouxe ainda outros valores, nomeadamente os valores cosmopolitas de tolerância e amizade, uma espécie de valor interétnico. E num mundo no qual as relações comerciais eram importantes, o cristianismo levou ao estabelecimento de diversas *relações de confiança* também importantes no mundo dos negócios. «A confiança na transacção da qual depende o negócio — uma confiança que hoje em dia muitas vezes assente em leis complexas e na sua fiel aplicação — assentava na antiguidade por um lado em leis, mas muito na fé na integridade das pessoas individuais. E a amizade religiosa era um dos grandes fundamentos de tal fé»<sup>67</sup>.

Não é difícil imaginar o alívio e a alegria com que é acolhida esta viragem histórica na cristandade perseguida e oprimida até então. Um acontecimento que Küng compara ao que a Europa do Leste viverá em 1989. «No entanto, há também um espectáculo desolador (igualmente comparável aos acontecimentos subsequentes a 1989): quando a tão esperada liberdade religiosa é finalmente adquirida, as tensões religiosas, desde há muito em acção no seio da cristandade, aparecem à luz do dia, tensões que vêm sobretudo da cristologia helenística, em parte da doutrina das três hipóstases de Orígenes»<sup>68</sup>.

A grande crise surge depois da viragem constantiniana quando Ario, um fervoroso padre de Alexandria, prega uma doutrina nova sobre a questão de Cristo e a sua preexistência. «A questão fundamental para Ario é a do Deus único [...] Em virtude, porém, do seu monoteísmo sem concessões, só a primeira hipóstase, Deus ele mesmo, é incriada; a segunda, o Filho, é criada, não no tempo,

é bem verdade, corrige Ario, mas “antes de todos os tempos”, [...] porquanto não é eterno, porquanto foi criado pelo Deus eterno. [Cristo, um semideus?] [...] Ario faz surgir à vista de todos o que era desde há muito um problema basilar no paradigma helenístico: quanto mais se tendia a situar Jesus, a título de Filho, ao *mesmo nível de ser* que o Pai — muito diversamente do que sucede no paradigma judeo-cristão — [...] mais se lhes tornava difícil conciliar de maneira convincente o monoteísmo e a filiação divina de Jesus!»<sup>69</sup>.

O principal opositor de Ario foi o diácono Atanásio, que veio a ser bispo de Alexandria. «Não se tratava apenas, para ele, de teologia filosófica, mas de piedade, de prática religiosa, de monaquismo, de ascese, de salvação. Atribuía igualmente uma grande importância à unicidade de Deus, mas a *salvação por Deus* e, logo, a *unidade entre o Pai e o Filho* afiguravam-se-lhe ainda mais importantes. Estava convencido de que juntar a Deus uma segunda hipóstase ou substância a venerar como divina — um *dêuterós théos*, um “segundo Deus”, por assim dizer — equivaleria a introduzir subrepticamente o politeísmo helenístico»<sup>70</sup>. Para Atanásio, são a encarnação de Deus e a divinização do homem que distinguem o cristianismo do judaísmo e do paganismo.

A controvérsia não ficou restrita a teólogos e bispos, mas em todas as camadas das populações, cristãos e não-cristãos também nela participaram. Uma controvérsia que inflamou o Oriente, o que contrariou bastante o imperador Constantino que via o perigo de assim se dividir espiritualmente o Império que tanto lhe havia custado a unir politicamente. Ante a impossibilidade de se alcançar a conciliação em Alexandria, Constantino promoveu a convocação de um “concílio ecuménico” em 325, para o qual colocou à disposição uma sumptuosa sala do seu palácio de Niceia.

«Era então claro logo à partida que a *última palavra neste concílio ecuménico* — neste e nos seguintes! — pertenceria não ao bispo de Roma, como o sustentarão os futuros ideólogos de um papado



absoluto, mas antes ao *imperador* e a mais ninguém. Não só convocara o concílio, como ainda o dirigiu por intermédio de um bispo mandado para tal efeito, com a assistência de comissários imperiais, além de lhe fixar o calendário e de o encerrar. Ratificou as decisões do concílio transformando-as em leis do Império. Constantino serviu-se em particular deste primeiro concílio para *adaptar a organização da Igreja à do Estado*: às províncias imperiais deviam corresponder as províncias eclesiásticas, com o seu metropolitano e o seu sínodo provincial (sobretudo para a eleição dos bispos). Desenha-se igualmente neste primeiro concílio uma organização patriarcal que preside às províncias e reconhece uma hierarquia aos patriarcados de Roma, de Alexandria, de Antioquia e também, no mesmo plano, de Jerusalém (que já não é judeo-cristã, mas helenística). Por outras palavras, o Império tem agora a sua Igreja imperial!»<sup>71</sup>.

Estamos perante o que hoje designamos por um forte *cesaropapismo*, que também introduz uma organização imperial, do poder eclesiástico, na própria Igreja. E à qual esta nem queria nem se podia opor, dada a brusca transição de uma política de perseguição para uma de aceitação, apoio e valorização que Constantino havia introduzido no Cristianismo. Esta emergência do *paradigma imperial* no seio da Igreja não permitia grande separação entre os interesses seculares e os religiosos. Küng vai explicitá-lo de um modo claro.

«Aos olhos do estratega político que era Constantino, parecia óbvio que a Igreja imperial não podia contentar-se com as confissões de fé mais ou menos divergentes das Igrejas locais ou provinciais. Ela precisava de uma confissão ecuménica unívoca, que se tornasse lei da Igreja e lei do Império para as todas as Igrejas. Constantino pensava que só isto podia assegurar a unidade do Império, segundo a divisa: um Deus, um imperador, um império, uma Igreja, uma fé!»<sup>72</sup>.

«Eusébio, teólogo e historiador da Igreja ligado à corte imperial, redigiu um projecto. Contudo, na linha de Atanásio (e de alguns orientais), ele queria sublinhar mais claramente do que o próprio

concílio a igualdade de categoria ontológica entre Deus Pai e Jesus Cristo. Não se podia, pois, tolerar um abaixamento de Cristo à categoria de simples criatura nem uma concepção de Deus que não incluísse a especificidade cristã (Deus é desde sempre o Pai deste Filho). Convinha sublinhar que Deus não é o obscuro fundamento original e incompreensível dos neoplatónicos; ele não revelou apenas uma parte de si mesmo, mas revelou-se sem reserva em Jesus Cristo. Este conhece tudo do Pai e logo o Pai está presente nele, sem restrição alguma: o Deus e Pai em si mesmo, sem origem, incriado, eterno, vivo. Cristo não é um segundo Deus ou um semideus ao lado do verdadeiro Deus; por ele, o próprio verdadeiro Deus está presente: “Deus de Deus, luz da luz, verdadeiro Deus nascido do verdadeiro Deus, engendrado, não criado, da substância [em grego: *ousia*] do Pai”<sup>73</sup>.

Perante este cenário de influência mútua do político e do religioso, vários enunciados de Ario são condenados e o próprio Ario é excomungado. Retornou a Constantinopla em 334, chamado por Constantino e, segundo a lenda, faleceu em 336 quando a caminho de receber a comunhão novamente. Constantino poderá ter favorecido o lado perdedor da questão ariana, uma vez que foi baptizado por um bispo ariano, Eusébio de Nicomédia.

Com o distanciamento do tempo que a história nos confere, Carreira das Neves afirma: «Todos somos um pouco como Ario, que via em Jesus um personagem fora de série, mas que não era Deus. Ou, então, como Pelágio, que acreditava na salvação mais através das obras do que através da graça»<sup>74</sup>.

## Notas

<sup>1</sup>. MATOS, José Luís de – *Igreja Católica. O choque de paradigmas*, Caminho Nosso Mundo, Lisboa, 2007.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 136.

<sup>3</sup> BERNAL, John Desmond – *Social Function of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1967, pp. 11, 310, 317.

<sup>4</sup> GONÇALVES-MAIA, Raquel – *Dos Raios X à Estrutura Biomolecular*, Editora Livraria de Física, São Paulo, Brasil, 2013, p. 122.

<sup>5</sup> BORGES, Anselmo – *Religião e Diálogo Inter-Religioso*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010, pp. 87-88.

<sup>6</sup> CARREIRA DAS NEVES, J. – *O coração da Igreja tem de bater*, p. 241.

<sup>7</sup> MARDONES, J. M. – Religião e Religiões. Donde vimos, onde estamos, para onde vamos?, em *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*, ANSELMO BORGES (coord.), Campo das Letras, Porto, 2007, p. 26; itálicos nossos.

<sup>8</sup> *Id.*, pp. 26-29.

<sup>9</sup> S. KIERKEGAARD, Søren – L'École du christianisme (1850), em *Oeuvres Complètes*, Paris, Orante, t. 17, 1982; citado por HANS KÜNG, “O Cristianismo. Essência e História”, Círculo de Leitores, Braga, 2002, p. 72.

<sup>10</sup> MARDONES, *ob. cit.*, p. 35.

<sup>11</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 40.

<sup>12</sup> PAGOLA, José Antonio – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*, Gráfica de Coimbra 2, 2010, p. 225.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 226.

<sup>14</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 92.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 79.

<sup>16</sup> *Id.*

<sup>17</sup> *Id.*, pp. 90, 91.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 93.

<sup>19</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés – Depois do fim do cristianismo pré-moderno, o quê? em *Religião e Diálogo Inter-Religioso*, ANSELMO BORGES (coord.), pp. 41-64; p. 64.

<sup>20</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, pp. 93, 94.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 94.

<sup>22</sup> CAHILL, *O Mundo antes e depois de Jesus*, p. 134.

<sup>23</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 110.

<sup>24</sup> *Id.*, pp. 97, 98.

<sup>25</sup> CAHILL, *ob. cit.*, p. 290.

<sup>26</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 100.

<sup>27</sup> *Id.*, pp. 102, 103.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 104.

<sup>29</sup> *Id.*, p. 121.

<sup>30</sup> *Id.*, p. 122.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 123.

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> *Id.*, p. 128; itálicos nossos.

<sup>34</sup> *Id.*, p. 132.

<sup>35</sup> *Id.*, pp. 133-135.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 135.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 137.

<sup>38</sup> *Id.*, pp. 130, 131.

<sup>39</sup> *Id.*, pp. 142, 143.

<sup>40</sup> *Id.*, p. 143.

<sup>41</sup> *Id.*, p. 155.

<sup>42</sup> *Id.*, p. 142.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 141.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 145.

<sup>45</sup> *Id.*, p. 144.

<sup>46</sup> *Id.*, p. 148.

- <sup>47</sup> *Id.*, p. 149.
- <sup>48</sup> *Id.*, p. 151.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 152.
- <sup>50</sup> *Id.*, pp. 152, 153.
- <sup>51</sup> *Id.*, p. 155.
- <sup>52</sup> *Id.*, p. 156.
- <sup>53</sup> *Id.*, pp. 164, 165.
- <sup>54</sup> COLLING, Ana Maria – O Corpo que os Gregos Inventaram, em *Corpos e subjectividades em exercício interdisciplinar*, editado por MARLENE NEVES STREY, Sonia T. Lisboa Cabeda, EDIPUCRS, 2004, págs. 49-64; p. 49. Em [http://www.google.pt/books?hl=en&lr=&id=kxKsI5Kb\\_74C&oi=fnd&pg=PA49&dq=o+papel+social+da+mulher+nos+filosofos+gregos&ots=QHompfBBPd&sig=HRg-39ybC8P0\\_O8LWvM\\_P6A2-CI&redir\\_esc=y#v=onepage&q=o%20papel%20social%20da%20mulher%20nos%20filosofos%20gregos&f=false](http://www.google.pt/books?hl=en&lr=&id=kxKsI5Kb_74C&oi=fnd&pg=PA49&dq=o+papel+social+da+mulher+nos+filosofos+gregos&ots=QHompfBBPd&sig=HRg-39ybC8P0_O8LWvM_P6A2-CI&redir_esc=y#v=onepage&q=o%20papel%20social%20da%20mulher%20nos%20filosofos%20gregos&f=false); acesso em 20 de Julho de 2014; itálico nosso.
- <sup>55</sup> *Id.*, pp. 52, 53.
- <sup>56</sup> *Id.*, p. 58.
- <sup>57</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 165.
- <sup>58</sup> *Id.*, p. 175.
- <sup>59</sup> *Id.*, p. 178.
- <sup>60</sup> *Id.*, pp. 167, 168.
- <sup>61</sup> *Id.*, p. 173.
- <sup>62</sup> *Id.*.
- <sup>63</sup> *Id.*, p. 174.
- <sup>64</sup> DURANT, Will – *Breve História da Civilização. Dos tempos antigos até à alvorada da Idade Moderna*, Clube do Autor, Lisboa, 2014, pp. 21, 22.
- <sup>65</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 180.
- <sup>66</sup> CARREIRA DAS NEVES, J. – *O coração da Igreja tem de bater*, pp. 184, 107.
- <sup>67</sup> WRIGHT, Robert – *A Evolução de Deus*, Guerra e Paz, Lisboa, 2011, p. 372.
- <sup>68</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 180.
- <sup>69</sup> *Id.*, p. 181.
- <sup>70</sup> *Id.*, p. 182.
- <sup>71</sup> *Id.*, p. 183.
- <sup>72</sup> *Id.*.
- <sup>73</sup> *Id.*.
- <sup>74</sup> CARREIRA DAS NEVES, J. – *O coração da Igreja tem de bater*, pp. 63, 64.

## CAP. 6. O PARADIGMA HELENÍSTICO E A EMERGÊNCIA DO PARADIGMA CATÓLICO-ROMANO

A hierarquia da Igreja primitiva que Paulo define é extremamente intrigante para Thomas Cahill: «Os apóstolos como ele próprio — os mensageiros viajantes que dão testemunho da ressurreição de Cristo — encabeçam a lista, seguidos por instrutores de escalão inferior, os profetas e os mestres, que, como os apóstolos, tendem a ser mais visitantes do que figuras permanentes na vida das igrejas locais. São todos cargos de *inspiração*, certamente não de *administração*. Os “administradores” irão, mais tarde, subir consideravelmente nas listas da Igreja, assumindo gradualmente o cargo de dirigentes, desconhecido da Igreja primitiva»<sup>1</sup>.

Não obstante, como referido no Capítulo anterior, a helenização progressiva da cristologia vai fazer desaparecer a estrutura da Igreja paulina, ao ponto de a converter numa religião de Estado e, pouco a pouco, introduz na Igreja o *poder* em detrimento de o *serviço*. «Jesus chamou-os e disse-lhes: “Sabeis como aqueles que são considerados governantes das nações fazem sentir a sua autoridade sobre elas, e como os grandes exercem o seu poder. Não deve ser assim entre vós. Quem quiser ser grande entre vós, faça-se vosso servo e quem quiser ser o primeiro entre vós, faça-se o servo de todos. Pois também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por todos”» (Mc 10, 42-45).

## Da tolerância à perseguição da heresia

«O próprio Constantino adoptou até à sua morte, em 337 (talvez haja recebido o baptismo pouco tempo antes), uma “política de paz” tolerante para com os pagãos, procurando ao mesmo tempo integrar na Igreja os ortodoxos e os arianos. Mas os filhos de Constantino, que repartiram o Império entre si, principalmente Constâncio (que reinava no Oriente), empreenderam pelo contrário uma política fanática e intolerante para com os pagãos: superstição e sacrifícios passíveis da pena de morte, cessação dos sacrifícios e encerramento dos templos ... Chamava-se a população cristã a tomar os templos de assalto. A tentativa de restauração pagã de Juliano, o *Apóstata* (361-363), com a ajuda de uma Igreja de Estado neoplatónica que copiava o modelo cristão, permaneceu um episódio sem futuro. No interior da Igreja, os filhos de Constantino defendiam quase sempre a posição ariana; esta era por vezes maioritária entre os bispos orientais que constituíam autoridade»<sup>2</sup>.

«É o imperador Teodósio, o *Grande* (379-395), ocidental e niceno convicto, quem fixará definitivamente a política da Igreja na controvérsia ariana. O seu edito sobre as religiões, *Cunctos populos* [*Todos os Povos*], não decretava no entanto medidas legislativas gerais contra judeus e os pagãos, visando antes de tudo os arianos. Foi só em finais do seu reinado, em 392, que ele promulgou “a proibição geral, que nunca mais poderá ser revogada, dos cultos e sacrifícios pagãos, sendo os infractores passíveis de castigo por *laesae maiestatis*”. O cristianismo torna-se assim, de facto, *religião de Estado*, a Igreja Católica torna-se *Igreja de Estado* e a heresia torna-se *crime contra o Estado*. Como a memória da Igreja pode ser curta! Em menos de cem anos, a *Igreja perseguida* tornara-se a *Igreja perseguidora*! O inimigo da Igreja passa de ora avante a ser também o inimigo do Império e será castigado por isso mesmo»<sup>3</sup>.

Escreve Carreira das Neves sobre esta mesma temática: «É sabido que, depois da liberdade concedida por Constantino à Igreja cristã, a Igreja e Estado constituíram uma unidade político-religiosa. A Igreja transformou a sua fé cristã em verdade absoluta, e esta verdade em poder totalizador, arredando do seu seio quem não seguisse esta fé e esta verdade. A liberdade *pessoal* transformou-se em verdade obrigatória para todos e em regime de coesão nacional e política dum povo e duma nação. A Igreja passou a imitar o Império Romano e demais impérios do Próximo Oriente que *impuseram* um Estado e uma Religião como necessidade imperativa para a ordem e para a paz. Desta feita surgiram perseguições e guerras políticas e religiosas por causa desta unidade entre Igreja e Estado. A Revolução Francesa é uma reacção a este estado de coisas [que começou a ser despoletado pelo Iluminismo]»<sup>4</sup>. A Igreja tornou-se *imperial* com Constantino e assim prossegue e vai reforçar esta característica contrária à mensagem de Jesus, com os imperadores seguintes. O institucional tem sempre um custo!

«Resguardada na sua fé pela confissão de Niceia, a Igreja Cristã deve continuar a desenvolver a sua doutrina. Isto já se impõe por razões de política imperial»<sup>5</sup>. É Teodósio, o *Grande*, espanhol ortodoxo, que exorta todos os povos do seu Império a aceitar a fé das igrejas romana e alexandrina, e para pôr termo à controvérsia ariana, o II concílio ecuménico de Constantinopla vai condenar os arianos e outras heresias. O poder eclesiástico que o poder imperial lhe vai outorgando e impondo, acaba por afastar a Igreja da mensagem evangélica, pois a mesma Igreja vai regressar à velha lei de talião — “olho por olho, dente por dente” — e ir mesmo mais além.

«Em 385, Prisciliano, pregador espanhol leigo, asceta exaltado, é executado em Tréveros por *heresia*, com seis dos seus companheiros — mau presságio para os séculos cristãos que hão-de vir. Pela primeira vez, cristãos matam outros cristãos por causa de divergências na fé. Apesar dos protestos provenientes de diferentes

lados, o hábito vai-se implantando. Leão, *o Grande*, já se declara satisfeito com tais procedimentos. Na realidade, a Igreja deu o seu contributo para todas as medidas legislativas coercitivas contra os arianos e contra os pagãos, agravando-as mesmo mediante novas destruições de templos. Participavam nelas certos bispos (tão eminentes como João Crisóstomo). Acelerou-se a cristianização da vida pública, o Senado romano abjurou solenemente as crenças antigas»<sup>6</sup>.

### **O judaísmo perseguido**

«O cristianismo penetra agora não só as instituições políticas e as convicções religiosas, mas também o pensamento filosófico e a cultura artística. Uma inculturação de uma profundidade e de uma extensão que ele não voltará a conhecer ao longo dos paradigmas ulteriores! O paganismo desaparece cada vez mais da vida pública das cidades e já só sobrevive nalguns indivíduos de cultura filosófica nas grandes cidades, e no campo entre os “aldeões” (*paganî*). No entanto, a constituição da Igreja Cristã em Igreja de Estado atingiu sobretudo duramente o judaísmo, que sobrevivera às catástrofes de 70 e de 135 (destruição do Templo e da cidade de Jerusalém) e subsistia disperso pelo Império Romano. Esquecera-se que a Igreja Cristã fora outrora amparada pelo vigor da sua raiz, segundo a expressão de Paulo. A partir do antijudaísmo do Estado pagão, instalou-se aos poucos, mais ou menos abertamente, um antijudaísmo cristão de Igreja específico. Este antijudaísmo faz infelizmente parte, também ele, do paradigma da Igreja helenística antiga. E calá-lo seria um mau serviço prestado ao diálogo entre as religiões»<sup>7</sup>.

Cahill também o aponta com veemência: após o século IV, «os cristãos passaram os dezasseis séculos e meio seguintes a arrebanhar judeus, a caçá-los, a privá-los de direitos civis, a torturá-los, chaciná-los e ridicularizá-los a seu bel prazer. Este *pogrom* de séculos é a



vergonha indelével do cristianismo, uma mácula ainda mais odiosa do que os séculos de cruzadas contra os “infiéis” muçulmanos»<sup>8</sup>.

«Certos Padres da Igreja, contudo, ainda haviam aprendido com mestres judeus o hebraico e a exegese bíblica, e o primeiro teólogo cristão a efectuar um trabalho científico, Orígenes, esse génio, director de uma escola de catequistas de Alexandria, vivia no meio de judeus, mantinha relações amistosas com eles e defendia-os dos pagãos, se bem que, nas suas homílias, os censurasse vigorosamente por terem recusado o Messias Jesus»<sup>9</sup>.

Juan Masiá Clavel ao abordar o diálogo inter-religioso dos tempos presentes, acentua que este diálogo deve ocorrer a partir de baixo, «o pensar a partir de baixo, a partir do outro». «Ao dizer “caminho” em vez de “diálogo” acentua-se mais o caminhar juntos do que sentar-se em torno de uma mesa de debate». E recorda-nos a larga tradição asiática sapiencial, que sustenta uma ética de harmonia nas relações humanas. Caso contrário, amiúde «nas religiões, traímos a religiosidade».<sup>10</sup> Segundo esta perspectiva, podemos reconhecer que Orígenes prosseguia bem cedo um caminho de convivência com os judeus, que não o impedia de lhes reprovar o terem recusado o Messias. Foi, infelizmente, um caminho que a Igreja do século V claramente abandonou, quando se vê na “procura de dar a Deus, através das estruturas de poder de César”. E deu a Deus um presente envenenado de ódios e perseguições, primeiro aos heréticos e depois aos judeus. Foi nessa ocasião que verdadeiramente vemos nascer o *paradigma imperial* no seio da Igreja.

Mas donde vem, perguntar-se-á, o facto de o antagonismo entre judeus e cristãos se ter tornado cada vez mais acerbo, a ponto de se multiplicarem desde o século II as obras resolutamente antijudaicas? Küng procura responder a este questionamento mediante quatro causas principais: «1 – Afastamento gradual da Igreja relativamente ao solo nutridor veterotestamentário e hebraico, devido à helenização e à dogmatização da mensagem cristã; 2 – Reivindicação

cada vez mais exclusiva da Bíblia hebraica [...] por uma Igreja que já não lhe reconhecia o seu valor intrínseco, mas a utilizava quase exclusivamente recorrendo a uma interpretação tipológica e alegórica, para legitimar a sua própria existência querida por Deus; 3 – Ruptura do diálogo entre a Igreja e a sinagoga, que se isolavam mutuamente de tal modo que o diálogo cedia quase sempre o lugar a um monólogo apologético; 4 – A responsabilidade da morte de Jesus na cruz era lançada agora de forma geral sobre “os judeus”, todos os judeus. O abandono e a dispersão deles eram a partir de então considerados como uma justa punição de Deus, proferida contra um povo maldito»<sup>11</sup>.

A verdadeira viragem na política imperial com respeito aos judeus só virá um século após a morte de Constantino. Teodósio I (379-395), o *Grande*, já proibira a conversão aos cultos pagãos. Sob o imperador Teodósio II (401-450), ataca-se directamente o judaísmo. Algumas leis de excepção excluem de facto o judaísmo da esfera sacral, à qual só dão acesso os sacramentos da Igreja. E porque os judeus, após o nascimento de uma Igreja imperial, também recusam logicamente a ideologia imperial de coloração cristã (visto que o imperador cristão e o seu poder se tornam a imagem da soberania celeste de Deus!), a Igreja imperial retoma à sua conta, sem tirar nem pôr, o antijudaísmo especificamente pagão, que os motivos cristãos reforçam poderosamente. «A Igreja já não se lembra de que ela própria foi perseguida. Pelo contrário, a mesma Igreja Cristã, que, sob o Império Romano e ainda não há muito tempo, não passava de uma minoria sem direitos, perseguida, apoia-se agora no Estado para fazer do judaísmo — até então *religio licita* (“religião autorizada”) — um corpo social com direitos reduzidos. Não se trata, é bem certo, de o eliminar, como às heresias, mas afastá-lo das esferas da vida cristã e isolá-lo socialmente. Donde as primeiras medidas repressivas».<sup>12</sup>

«Os judeus vivem agora no território do Império, apesar de estarem praticamente banidos deste mesmo Império. Assim, um grande

número deles considera, mais ainda que outrora, a sua situação como sendo a de uma *gola*, de um autêntico exílio, o que reaviva a sua esperança no próximo advento do Messias salvador. Se alguns teólogos e bispos como Agostinho ainda sentem ter um dever missionário para com os judeus (no conceito de Agostinho, ao arrepio da tese corrente do deicídio, resta aos judeus, mau grado a sua falta, a esperança da conversão), outros, como Ambrósio de Milão, impedem a reconstrução das sinagogas, enquanto bispos como Crisóstomo, em Constantinopla, já adoptam nas suas prédicas contra os judeus o estilo que será mais tarde o dos fanáticos do antijudaísmo. A sinagoga? Um local de oposição à Lei, um quartel do mal, um bastião do diabo ... Os judeus? Amadores de comezainas que só pensam em patuscar, uns ricos cúpidos que, inaptos para o trabalho, só prestam para serem abatidos (!). Todavia, apesar de todas as disposições tomadas contra ele, o judaísmo permanece uma religião viva, presente em todo o Império. Nessa época, em Constantinopla, ainda há mesmo cristãos (*ioudaizantes*, cristãos judaizantes ou judeo-cristãos) que frequentam a sinagoga ao sábado e dias de festa, e participam de bom grado nas cerimónias judaicas»<sup>13</sup>.

É certo que a visão da unidade da Igreja proveio da política de unidade para o Império, e à Igreja haviam sido conferidas as “chaves”: «Dar-te-ei as chaves do Reino do Céu; tudo o que ligares na terra ficará ligado no Céu e tudo o que desligares na terra será desligado no Céu» (Mt 16, 19). Seria excessivo esperar que a Igreja constantiniana tivesse as chaves para abrir *novas portas*: mas no início, a Igreja preocupou-se em fechar portas aos heréticos e aos judeus. E hoje muitas portas na Terra têm os fechos enferrujados, apesar de a Igreja agora procurar abri-las em ordem a um *paradigma ecuménico*.

Foi nesta época que se deu um terrível ponto de viragem, nomeadamente em relação aos judeus: afinal, o que é que a Igreja deu a Deus? «Quando chegaram ao lugar chamado Calvário, crucificaram-no a Ele e aos malfeitores, um à direita e outro à esquerda. Jesus

dizia: “Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem” (Lc 23, 33, 34). A Igreja substituiu-se a Deus-Pai, respondendo a Jesus com a condenação dos judeus. Como se afastou do Evangelho!

## **Os debates cristológicos**

Niceia acentuou tão fortemente e exclusivamente o divino em Jesus, que não deixou qualquer espaço para o humano. «Nas querelas cristológicas intrometem-se cada vez mais as questões de política eclesiástica. Tais querelas, de facto, não são apenas uma das expressões do antagonismo entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente, mas traduzem igualmente os ressentimentos nacionais, em especial os dos Egípcios e dos Sírios contra a dominação bizantina. Finalmente, já nem mesmo os imperadores conseguem impor a unidade. Pelo contrário, a própria Igreja imperial desagrega-se»<sup>14</sup>.

Várias Igrejas cristãs antigas ainda não reconheceram o Concílio de Calcedónia, demasiado marcado pela teologia ocidental. «A teologia que se exprimiu nos concílios levou a um afastamento considerável do Novo Testamento. Em quatro séculos, passou-se da fórmula baptismal triádica simples e fácil de compreender de Mateus para uma especulação trinitária de uma extrema complexidade, que não podia no entanto “resolver” o problema da unidade de três “entidades” senão de modo puramente lógico e formal, graças a distinções verbais. O especificamente cristão não é o triádico: o que é especificamente cristão refere-se a Cristo. Não, não é uma doutrina que deve ser objecto de especulações, não é num dogma de Cristo que “se deve acreditar”; é, como vimos, reflectindo na essência e no centro do cristianismo o próprio Jesus Cristo, que nos é dado seguir pelo caminho conducente a Deus, seu Pai, sob a moção do Espírito Santo. Para a teologia a única coisa que conta é a relação do Filho, do Pai e do Espírito tal como a Escritura a descreve»<sup>15</sup>.

O lugar do Cristo da história cedeu o lugar ao Cristo do dogma. «A teologia também se afastou da pregação próxima do povo. A doutrina trinitária tornou-se uma roda-viva conceptual que lançava mão de todos os recursos da inteligência, uma espécie de “matemática superior da Trindade” [...] As decisões conciliares precipitaram a cristandade num caos inaudito, onde se achava sempre implicada a política da Igreja. Elas culminaram em cismas e em perseguições contra os heréticos, de que não há outro exemplo na história das religiões. A cristandade, renegando-se a si mesma, passava assim da situação de minoria perseguida à de maioria perseguidora. Em nome de Jesus Cristo, que pregava a não-violência e a paz, perseguiu-se e executou-se os que professavam uma fé diferente; não só se destruíram e arredaram bens culturais (livros!) e tesouros artísticos inestimáveis, como ainda se lhes deu inteiro sumiço»<sup>16</sup>.

## **O Império da Igreja Ortodoxa**

No decurso dos tempos, o Império do Ocidente haveria de tornar-se um império germânico, ao passo que o Império do Oriente, à volta de Bizâncio, se volveria num império grego, olhando cada vez menos para Roma. No império bizantino, «a fé — elemento central no mundo cristão — já não é antes de tudo, como no Novo Testamento, confiança crente (em Deus, em Jesus Cristo), mas em primeiro lugar rectidão da fé, ortodoxia, convicção da justeza de enunciados de fé particulares prescritos pela Igreja e sancionados pelo Estado. As palavras “ortodoxia” e “ortodoxo” estão ausentes do Novo Testamento, mas tornaram-se muito populares no século IV. É a “ortodoxia” que distingue a Igreja bizantina do cristianismo primitivo [paradigma judeo-cristão apocalíptico] e, finalmente, também de outras Igrejas. Tornar-se-á o nome próprio dela». E deixou fortes marcas na liturgia, na teologia, na iconografia e na piedade.<sup>17</sup>

Com Constantino, o Império Romano não se tornou cristão num ápice. O sistema pagão de ensino e de cultura inicialmente permaneceu intacto, em parte pela sábia tolerância deste imperador para com os cultos pagãos, indo ao ponto de permitir a construção de novos templos pagãos em Constantinopla. Mas também pelo facto de os Padres da Igreja, de formação “clássica”, não desejarem renunciar a este modo de formação, inseparável da literatura, da retórica, da filosofia e da ciência e da arte pagãs. Por tais razões, segundo o patrólogo inglês Peter Brown, a Igreja do século IV manteve-se «marginal relativamente ao *saeculum*, a um “mundo” cujas principais estruturas evoluem sob a pujante pressão do poder e da necessidade de segurança e hierarquia. O cristianismo é periférico em relação a este *saeculum*, se bem que seja agora a fé nominal dos poderosos».<sup>18</sup>

Mas o que faz a unidade da comunidade cristã? Brown escreve: «Uma esperança bastante particular». No culto, onde, face ao bispo e ao clero, todos são iguais, não há portanto lugar para a hierarquia e a estrutura do mundo. Aqui, todos os cristãos, sem diferença alguma, são confrontados com três temas novos para os quais a Igreja, e só ela, tem competência, os temas que ela prega igualmente aos poderosos e graças aos quais acabará apesar de tudo por “cristianizar” a sociedade da Antiguidade tardia: o pecado (todos são pecadores!), a pobreza (todos devem dar!) e a morte (todos devem contar com a morte!). As obrigações que daí decorrem são todas de uma importância capital para assegurar a salvação eterna da alma. Assiste-se, no entanto, a uma “cristianização progressiva do espaço e do tempo”. [...] Assim, certas festas, certos costumes matrimoniais e funerários, impregnam-se gradualmente de espírito cristão. Um calendário cristão, com abundantes festas de mártires e de confesores, substitui o calendário pagão e, graças às relíquias, as igrejas tornam-se santuários cristãos, em breve ligados por uma rede de itinerários de peregrinação que se sobreporá à topografia dos santuários pagãos»<sup>19</sup>.

Foi importante esta acção cultural, que obviamente, não foi isenta de riscos. «Todavia, para muitos, o mais importante de tudo o que a Igreja traz de novo é a *rede social* instalada por uma Igreja cada mais rica para socorrer as massas empobrecidas por uma economia latifundiária e oprimidas pelo impostos. O Oriente oferece principalmente numerosos lugares de acolhimento aos pobres, às viúvas e aos órfãos, aos imigrados, aos doentes, aos leprosos e aos velhos.

Não devemos fechar os olhos ao reverso da medalha: a Igreja iria tornar-se ela própria a maior *proprietária agrícola*. Sendo assim, longe de combater esta pecha da economia da Antiguidade tardia, ainda a aumentava mais, contribuindo por isso mesmo para mergulhar as massas na miséria. Além de proprietária de latifúndios, ela também praticava a *escravatura* em larga escala. Estava agora muito menos preocupada do que muitos pagãos, influenciados pela ética estóica desde antes da viragem constantiniana, em melhorar a situação legal dos escravos ou mesmo em alforriá-los. Melhor ainda: se outrora um escravo (como foi o caso do liberto Calisto) podia inclusivamente tornar-se bispo de Roma, Leão, o *Grande*, proíbe que se escolha um escravo para bispo. E enquanto no Ocidente, sob os Germanos, a situação dos escravos tendia a melhorar, em Bizâncio continuou a existir até à queda do Império — no âmbito de um Estado “cristão” e de uma Igreja “cristã”, regidos, agora, um e outra, por um imperador “cristão”»<sup>20</sup>.

Mais tarde, já após a viragem operada por Constantino, a Igreja do Oriente vai tender para uma uniformidade litúrgica, adaptando-se à organização do único Império. Todavia, durante algum tempo, houve diversidade na organização da comunidade das Igrejas, pois a «união e coesão não eram compreendidas antes de mais em termos jurídicos e institucionais, mas em termos sacramentais e espirituais. Formavam uma *federação* de Igrejas, na qual os numerosos bispos das cidades se sentiam ligados colegialmente, sob as ordens dos metropolitas e dos patriarcas, certamente com um vínculo ao bispo de Roma. [...]

No entanto, a viragem constantiniana deu lugar a uma evolução que iria elevar cada vez mais o clero à categoria de *classe social específica*»<sup>21</sup>.

Não é apenas o *paradigma imperial* que se intensifica na Igreja do Oriente; também entra, passo a passo, o *paradigma da “sociedade de corte”*. Um escravo, mesmo alforriado, não pode ser bispo! E Jesus que havia libertado Zaqueu da escravidão do dinheiro, para, segundo a tradição, vir a ser um dos seus discípulos! De acordo com Clemente de Alexandria no seu livro *Stromata*, Zaqueu tomou o lugar de Judas Iscariotes após a ascensão de Jesus. As Constituições Apostólicas, posteriores, identificam “Zaqueu, o publicano”, como o primeiro bispo de Cesareia Marítima.<sup>22</sup>

O clero vai-se transformar numa *classe social* à parte, e a tensão entre a Igreja e o mundo desloca-se para uma tensão entre o “clero” e os “leigos”, e que vai ultimar a mudança de paradigma no estatuto do ministério eclesial: a profissionalização, os privilégios, o celibato e o serviço do Império. O culto no Templo, que o próprio Jesus relativizara, toma-se como modelo para a Igreja — «um assombroso regresso ao Antigo Testamento» em palavras de Küng.<sup>23</sup> O celibato dos padres vem como uma sacralização cultural para reforçar o estatuto de diferença, e com ele a profissionalização do clero. É certo que a profissionalização do clero se insere na evolução natural das organizações, mas no caso da Igreja foi catalisada pelas necessidades do Império.

## Querelas das Imagens

Ninguém melhor que Eusébio de Cesareia (ca. 265-339) inculcou na consciência histórica a ideologia cristã imperial, e se tornou o pai da teologia política, como «o verniz religioso da ideologia da classe dominante e do próprio soberano». Exaltou a função do imperador como guardião e protector providencial da Igreja e que



acabou por se converter no “representante de Cristo”, que se envolve em característica do paradigma helenístico bizantino.<sup>24</sup>

A harmonia entre Império e Igreja imperial era conduzida, ou orquestrada, pelo imperador. E o que se desenvolve no Oriente é uma *Igreja de Estado*, em contraste com o que se vai passar no Ocidente, no qual haverá um *Estado cristão*. Küng não aprecia a designação corrente de *cesaropapismo*, porque o imperador não é padre e não se pode arrogar de infabilidade em questões de fé, como um papa moderno. Mas também reconhece que os imperadores não têm muitos complexos em adoptar uma conduta mais papista do que o papa.<sup>25</sup> Feita esta reserva, conservamos o nome para designar a relação entre o poder do Estado e a Igreja do Oriente.

A maior força da Igreja Ortodoxa assenta na *liturgia*, a sua espinha dorsal que como «festim nupcial messiânico do Senhor exaltado» lhe permitirá atravessar os tempos e adaptar-se às diferentes nações. As necessidades políticas vão impor uma certa uniformidade litúrgica. À liberdade de organização das funções eclesiais, como um *serviço*, sucede-se uma maior uniformidade, consentânea com o exercício de um *poder*.<sup>26</sup>

O monaquismo e o culto das imagens também são características da Igreja do Oriente. Inicialmente os monges não eram clérigos, mas crentes que viviam retirados do mundo, na solidão, para manterem uma relação privilegiada com o céu. Encontram-se vestígios a partir do ano 300 no Egipto, mas foi o bispo de Cesareia, Basílio *o Grande*, que redigiu um conjunto de regras, de noviciado, votos, obediência ao superior, e controlo do ascetismo exagerado. «A grande hora política do monaquismo soará nos séculos VIII-IX. De facto são os monges que desempenharão um papel histórico na grande querela que há-de abalar até aos alicerces a Igreja Ortodoxa e o próprio Estado. [...] Uma querela das imagens!».<sup>27</sup> Um pouco incompreensível no Ocidente, mas hoje mais compreensível perante a incomodidade que a representação artística da transcendência suscita em algumas religiões.

Os ícones orientais desenvolveram-se sobretudo nos séculos VII-VIII na sequência de as imagens religiosas terem evoluído do papel de um piedoso memorial, para um objecto de veneração cultural. No Império Romano a veneração de imagens era tabu na Igreja, pois Constantino via nela uma herança do pensamento pagão. «Foram sobretudo os monges que deram corpo à nostalgia, tão velha quanto o mundo, do povo que desejava ver e tinha sede de ajuda, que pretendia tocar com os dedos na graça e nos milagres». E as imagens acabam por ser omnipresentes no mundo de Bizâncio. É certo que há um abismo entre uma teologia cautelosa das imagens, e as práticas exuberantes do seu fervor. Uns viam neste fervor uma idolatria, outros uma veneração destinada ao original. Mas as imagens estavam presentes em procissões e até nos exércitos.

O imperador Leão III apoiou um movimento que não apenas visava criticar o uso das imagens religiosas, mas destruí-las! Influências islâmicas ou judaicas? Parece que assim não foi. O certo é que «o movimento de oposição às imagens não veio do exterior, nasceu no interior da Igreja imperial! A autoridade imperial só interveio manifestamente *a posteriori*. E quando o imperador proibiu totalmente as imagens, em 730, podia contar com o apoio não só do exército, mas também de boa parte da população».<sup>28</sup>

João Damasceno (c. 700-753), o último dos grandes Padres da Igreja, elaborou uma teologia sobre as imagens, na qual a realização e a veneração das imagens de Cristo e dos santos, são abundantemente justificadas a partir de encarnação de Deus, dado que o “ver” supera o “ouvir”. Todavia, Constantino V prossegue a reforma militar, económica e administrativa do Estado e tem lugar o concílio de Niceia, em 754, e torna dogma o *iconoclasmo*, isto é, a destruição das imagens de culto. João Damasceno foi declarado herético! Mas as perseguições não surgem de imediato. Só o concílio de Niceia de 787 autoriza novamente o uso das imagens, para não separar imagem e Palavra.<sup>29</sup>

Claro que esta associação de imagem e religião congelou um pouco a liberdade artística, porque «toda a novidade — na arte como na teologia — é suspeita de *neoterismos*, de “inovação” (“inovação” = “heresia”!). A imaginação criadora é malvista tanto em arte como em teologia». Os ícones carecem de submeter-se a certas regras e modelos e devem reproduzir arquétipos celestes; «tal como os vitrais multicolores da Idade Média, eles devem deixar transparecer o significado eterno das figuras humanas». Mas na cultura oriental ortodoxa, os ícones mais do que instrumentos pedagógicos para o “povo simples” são uma forma particular de comunicação dos crentes com Deus, que mesmo como estética possui um valor permanente, que resiste à passagem do tempo.<sup>30</sup>

A arte é pois uma forma de explicitar a religião para o povo. «Quando a maioria das pessoas não sabia ler, essa arte já se manifestava de maneira poliédrica, nos baptistérios, pilastres, coros, altares, vitrais das grandes igrejas e catedrais; nas suas pinturas e esculturas ... E sempre existiu, como catequese mais apelativa, na arte icónica dos nossos irmãos orientais»<sup>31</sup>. Digamos uma “Bíblia dos pobres”. Aliás a expressão *biblia pauperum* utiliza-se para descrever a iconografia de uma igreja, especialmente quando as pinturas e os frescos são numerosos e se encontram organizados de um modo cronológico para ilustrar episódios da vida de Jesus, de Maria, de santos ou de episódios bíblicos.<sup>32</sup>

### **Igreja e Estado no Império Bizantino: sinfonia ou sintonia?**

A teologia da Igreja Ortodoxa atribui grande importância à comunidade e, na prática, «o presbítero ortodoxo vive frequentemente muito mais perto da sua comunidade do que o clérigo católico celibatário». Contudo, a *iconóstase* que é uma parede ou biombo divisório decorado com ícones que separa a nave da igreja do

santuário, e que é um desenvolvimento muito particular do altar sagrado, na arquitectura religiosa oriental, de elementos oriundos do judaísmo, «levou a separar o povo da mesa eucarística do Senhor e a apartar na liturgia — o que não é bíblico — os padres do povo, os clérigos dos leigos».33

Atentemos em quão subtis são os elementos culturais que se vão inserindo nas práticas religiosas e que vão, passo a passo e quase inintencionalmente, construindo os paradigmas religiosos e culturais e nomeadamente um paradigma imperial e um paradigma de "sociedade de corte". Aliás, este último muito mais lento em alcançar o apogeu, com o absolutismo do século XVII.

As comunidades cristãs dos primeiros tempos almejavam uma *sinfonia* de comunidades carismáticas, conduzida e em consonância com o Espírito do Reino de Deus, mas onde nenhuma delas se procurava impor às outras. Mas a sinfonia tardou, e acabou por conduzir a Igreja mais a uma "sintonia" com o Império.

É evidente que um conceito da objectividade da mensagem de Cristo para além de todas as culturas é anacrónico. A *objectividade* só surge muito mais tarde com Descartes e se vai clarificando com o progresso da ciência moderna. Mas o que parece indiscutível é que a mensagem de Cristo deveria ter sido transmitida de um modo mais simples do que ocorreu, e não se ter complexificado mediante a especulação filosófica helénica. Não obstante, o mundo bizantino não desenvolveu a doutrina do pecado original.

A sintonia entre a Igreja e o Estado no Império Bizantino também pode ser objecto de um questionamento: quem saiu, de facto, vitorioso? Subsistiu muito pouca coisa da dupla soberania do imperador e do patriarca. «A natureza totalmente arbitrária da autoridade estatal mantém-se desde sempre como um espinho incurável na vida da Igreja; pior foi ainda a aceitação quase absoluta desta arbitrariedade pela hierarquia eclesiástica». Não custa a entender que, uma vez erigida a doutrina da Igreja em doutrina

de Estado, a Igreja já não precisava de colocar limites à autoridade imperial. E, uma vez tornado o imperador plenamente ortodoxo, ele próprio era ainda menos obrigado a respeitar limites relativamente à Igreja»<sup>34</sup>. Houve ainda patriarcas notáveis, mas progressivamente foram-se apagando perante o imperador.

Não obstante, foi a partir de Bizâncio que se fez a cristianização dos eslavos do Sul, como a dos búlgaros que teve uma especial relevância. Uma cristianização que implicava a passagem do estado de “Bárbaro” à cultura mundial e à única Igreja ecuménica, cuja chefia pertencia ao imperador, o representante de Deus na terra.<sup>35</sup> Já os húngaros e os eslavos ocidentais não se orientaram para Bizâncio mas para Roma. E o mundo eslavo viu-se confrontado com a partilha entre a Igreja bizantina e a Igreja romana, onde se desenhavam dois paradigmas religiosos distintos, quer na língua e alfabeto (grego ou latino), nos ritos, na prática litúrgica, nos modos de separar o poder de Deus e o de César. O mais tardar a partir do século XI, a Rússia entrou em contacto com Roma, e optou pelo paradigma bizantino helenístico na sua forma eslava.

REFERIMOS QUÃO SUBTIS são os elementos culturais que se vão inserindo nas práticas religiosas e que vão construindo lenta e gradualmente os paradigmas religiosos e culturais. Neste contexto não surpreende que Küng tenha afirmado: «Por muito esquisito que tal possa afigurar-se, o cisma entre a Igreja do Oriente e a do Ocidente não pode ser datado. Não há uma *data* de separação, mas uma longa história de separação. [...] “Todos os historiadores reconhecem actualmente que o Oriente e o Ocidente se separaram em consequência de um afastamento *gradual*, que os tornou cada vez mais estranhos um ao outro e que coincidiu com o ascenso, também gradual, da autoridade papal”. [...] “Se considerarmos a evolução bizantina no tocante ao papado e à sua posição na Igreja, deveremos reconhecer que a extensão da autoridade absoluta e directa do papa sobre todos os bispos e os fiéis, preconizada pelos reformadores

[do século XI], estava para a mentalidade bizantina em contradição com a tradição que era familiar a Bizâncio”».36 E a ascensão da autoridade papal surgiu para Bizâncio como uma ameaça!

Na Igreja Ortodoxa todas as dioceses são autónomas, e iguais entre si na vertente eclesial; como referimos, a unidade da Igreja provém muito da sua liturgia, o que não elimina algum papel do Estado neste tocante. Já na Igreja Católica não existe essa autonomia em relação ao bispo da diocese de Roma (o papa), e em muito a unidade do catolicismo é fruto desta dependência. Quebrada esta igualdade nas dioceses, como veremos em Capítulos seguintes, abrem-se frestas por onde afluem “reflexos” no *paradigma da sociedade de corte*, pois perante a diferenciada importância secular das cidades, outras “Romans” vão querer impor-se em cada país.

Também existem sistemas de Igreja de Estado no protestantismo, no anglicanismo e, se bem que menos intensamente, no catolicismo, o que significa que todos apresentam, em maior ou menor grau, facetas de “*paradigma imperial*”. Todavia, é no Islão, que não conseguiu operar um corte nítido entre religião e sociedade, que se encontra o grau extremo daquele paradigma.<sup>37</sup>

## **Os primórdios do paradigma católico romano medieval**

É a reforma gregoriana do século XI que marca o triunfo definitivo do paradigma católico romano na Igreja do Ocidente, consumando a cisão com a Igreja do Oriente. «Depois da fundação por Constantino, de Constantinopla, a nova capital do Império [...], o Oriente, mais povoado, mais forte do ponto de vista económico e militar, conservou naturalmente o *grego* enquanto língua do Estado e da Igreja e abandonou cada vez mais o *latim*. No Ocidente deu-se o inverso: o grego desapareceu durante os séculos III-IV em benefício do latim, que adquiria agora ainda maior importância devido à cristianização»<sup>38</sup>.

O mundo romano, de índole mais prática e menos especulativa do que o mundo grego, vai-se preocupar com questões pastorais de *disciplina*, de *penitência*, de *ordem* na Igreja e de *conduta* da vida cristã. Mas nenhuma personalidade exerceu maior influência neste paradigma emergente do que Santo Agostinho (354–430) pela suas marcas na teologia e na piedade do Ocidente. A crise donatista, cuja denominação deriva do seu líder Donato (?–355) que foi bispo da Numídia e depois de Cartago, veio a ser uma seita cristã considerada herética e cismática. Sustentavam que a Igreja não devia perdoar e admitir pecadores, e que os sacramentos como o baptismo e as ordenações conferidos por bispos e presbíteros indignos por terem fracassado durante as perseguições de Diocleciano, apesar de perdoados e readmitidos na Igreja, eram inválidos e era necessário serem administrados de novo.

Quando Agostinho foi nomeado bispo de Hipona, diocese de maioria *donatista*, as tensões no interior da Igreja eram muito intensas. A unidade da Igreja que se havia rompido na Igreja do Norte de África preocupava-o fortemente e por ela lutar, pois a *unidade* era para todos o sinal de verdade e do bem. Na teologia dos sacramentos operou a distinção entre o dispensador principal (Cristo) e os dispensadores intermédios, bispos e presbíteros. E justificou teologicamente o recurso à força contra heréticos e cismáticos, o que veio a ser invocado posteriormente para justificar teologicamente conversões forçadas, a Inquisição e as guerras santas. Estes comportamentos vão tornar-se características do paradigma medieval romano. «É bem certo que Agostinho não pretendia erradicar (como procederia mais tarde a Inquisição para com as pequenas seitas) os não-católicos, demasiado numerosos em Hipona; entendia somente corrigir e converter».<sup>39</sup>

Dada a sua história pessoal, Agostinho tinha consciência das fracas capacidades do homem entregue si mesmo, e vê a graça divina como «uma força interior em acção no homem, à semelhança de um combustível. [...] Logo o homem necessita continuamente da graça

de Deus, desde o início [...] para sustentar a sua vontade», opondo-se ao estimado monge laico Pelágio que punha em relevo a vontade do homem e a sua liberdade, e das obras em ordem à salvação.<sup>40</sup>

Este sentido de como o homem é salvo na teologia agostiniana conduz a uma visão de que “fora da Igreja não há salvação”, o que vai justificar os batismos em massa. E ganha força em textos evangélicos: «E [Jesus] disse-lhes [aos apóstolos]: “Ide pelo mundo inteiro, proclamai o Evangelho a toda a criatura. Quem acreditar e for batizado será salvo: mas, quem não acreditar será condenado” (Mc 16, 15-16). Por causa deste texto, os cristãos, uma vez a mandar na Europa, fizeram a guerra de exterminação dos judeus, muçulmanos, bruxas dissidentes da Igreja. Na época das Descobertas, fundamentados neste e noutros textos do mesmo teor, espanhóis e portugueses destruíram grandes civilizações de índios, no México e um pouco por toda a América Central e Latina (Astecas, Incas, Maias)».<sup>41</sup>

E, no entanto, «a história da salvação é uma história *de fé* e não de compreensão puramente lógica e racional, *de Deus* e não dos homens, *de salvação* e não de iluminismo, de santidade e não apenas de carne e sangue, razão e gnosticismo. É uma história de contínuos começos e recomeços»<sup>42</sup>.

Agostinho também elabora a doutrina do pecado original, ausente na Igreja do Oriente, um pecado hereditário excessivamente sexualizado. Para ele, «o cristianismo não deve apresentar-se como uma religião das obras e da Lei, mas antes como uma religião da graça». E, segundo Küng, a Igreja latina vai-se demarcar da Igreja helénica pela repressão da sexualidade, pela coisificação da graça na teologia e na piedade — uma Igreja da graça, dos sacramentos —, e pela angústia da predestinação.<sup>43</sup>

Agostinho também sublinha a unidade de Deus, que no mistério da Trindade divina se focaliza nas *relações* entre as três pessoas; «não como três substâncias diferentes, mas como três relações mútuas diferentes no seio da única divindade».<sup>44</sup> E neste domínio



teológico proporciona uma solução nova por comparação com a da Igreja helénica, não isenta na sua elaboração mais profunda de algum gnosticismo acerca do que se passa no interior de Deus.<sup>45</sup> Mas é esta doutrina que vem a ser a “doutrina católica” — «põe mais tónica na unidade da natureza divina do que na Trindade»<sup>46</sup>.

### **A soberania do bispo de Roma**

Em 28 de Agosto de 410, Roma, que se julgava a “cidade eterna”, é tomada de assalto pelas tropas de Alarico, o rei dos Godos. Este acontecimento marcará Agostinho que, na sua obra “A Cidade de Deus”, se revela como um profundo intérprete da história numa perspectiva teológica. Apresenta «uma visão global significativa da história do mundo, entendida como o grande conflito entre a fé e a descrença, entre a humildade e o orgulho, entre o amor e a sede de poder, entre a salvação e a perdição — dos alvares dos tempos até à actualidade»<sup>47</sup>. Mas será longo o caminho que a Igreja Romana terá de percorrer desde os tempos de Agostinho, época nos quais era papa Dâmaso, até Gregório VII (ca.1020/1025–1085) que assumirá o papado em 1073, e conseguirá impor a visão romana da Igreja Católica no mundo da Europa Ocidental, incluindo no Império Alemão onde os “alemães” não estavam organizados, nem como nação nem como Estado.

A Igreja de Roma gozava, desde os primórdios da cristandade, de uma grande autoridade moral associada aos túmulos de Pedro e de Paulo e à sucessão apostólica, bem como pela preservação da fé que revelou na luta travada contra os gnósticos, e seitas afins como os marcionitas, e contra os montanistas, movimento que se caracterizou como uma volta ao profetismo. Acresce que a Igreja de Roma dispunha dos trunfos da organização do Império Romano e do seu primado da lei, mas sempre se havia mostrado judiciosa em matéria

doutrinal. Somente no século III, um bispo de Roma, chamado Estevão, recorre à promessa feita a Pedro — «Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja» — para na controvérsia com outras Igrejas, saber quem possui a melhor tradição.<sup>48</sup> Os conflitos tinham vindo a agravar-se quando as outras Igrejas reconheceram que Roma se procurava impor de um modo autoritário, em termos de direito, sem atender às especificidades e à autonomia das outras Igrejas, em matéria de liturgia, de doutrina e de organização eclesiástica.

O certo é que a transferência da capital do império para Constantinopla veio favorecer a supremacia de Roma no Ocidente, pois a supremacia suprema do imperador, mesmo sobre a Igreja, suscitava contrapartidas eclesiásticas. E «as tendências monarquistas na Igreja Católica são incentivadas pelo monoteísmo filosófico e religioso, bem assim pela monarquia política».<sup>49</sup> Na época pós-constantiniana, acentuadamente depois de 350, «assiste-se de ora avante a uma evolução que é apenas característica do Ocidente: o acesso da comunidade de Roma e do bispo de Roma a uma posição de *força monárquica* no Ocidente, uma posição que se tornará típica do paradigma latino medieval».<sup>50</sup>

O desenvolvimento da ideia papal foi um processo lento cuja primeira etapa Küng situa-a no papa Júlio (337-352) quando Roma se torna instância de apelação e que culmina com Bonifácio (418-422), quando Roma proíbe qualquer outra imposição de recurso.<sup>51</sup>

É um sínodo convocado pelo bispo Dâmaso em 382 que proclama que a Igreja de Roma não foi fundada por decretos sinodais, mas pelos apóstolos Pedro e Paulo, uma disposição divina particular que lhe vale o primado. Contudo é o papa Leão, o *Grande*, sólido teólogo, brilhante jurista, mas também pastor e pregador que elabora, no seu longo pontificado (440-461), uma síntese notável sobre o primado romano, a partir de argumentos bíblicos, históricos e jurídicos, reconhecendo que ele mesmo, como papa, é Pedro quem fala e age pessoalmente.<sup>52</sup> Nessa época, supremacia não implicava infalibilidade.

O certo, porém, é que o papado se tornou uma instituição de poder que conservou ciosamente, com «um estilo imperial na sua administração e nas suas cartas, latim administrativo e jurídico, arquivos papais, ...» que se afasta da palavra *diaconia* (serviço à mesa) muito mais próxima do ensino e da prática de Jesus.<sup>53</sup> Em suma, «o papado desenvolveu cada vez mais *estruturas de poder*, retomando à sua conta o direito romano, muito elaborado, e a prática imperial»<sup>54</sup>.

Com as invasões dos bárbaros, nomeadamente dos povos germanos, houve um gigantesco recuo económico, social e cultural com perda de numerosas técnicas de produção, desabamento de estradas e pontes, decréscimo de população, retrocesso da segurança, etc.. Após um recuo inicial, dada a formação do seu clero, a Igreja viu-se envolvida numa missão civilizadora, e ao lado da estrutura hierárquica de bispos e das dioceses desenvolve-se uma gigantesca rede de mosteiros. «O episcopado, principalmente, sai reforçado do conjunto desta evolução. Naqueles tempos conturbados, sem organização política sólida, o bispo toma muitas vezes a seu cargo a assistência social, a justiça e a cobrança dos impostos. A função episcopal torna-se o monopólio das famílias dirigentes e a mais alta função social»<sup>55</sup>.

A Igreja assegurou a continuidade fundamental da fé, dos ritos e da ética cristãos. A Igreja é que nos deu Jesus Cristo, e em poucos anos afirmou a verdade de totalidade e universalidade relacionadas com o mesmo Jesus. Paralelamente, na evolução da Igreja para uma monarquia política, o *paradigma imperial* da Igreja vai-se consolidando e vai emergindo o *paradigma da sociedade de corte*.

## Notas

<sup>1</sup> CAHILL, Thomas – *O Mundo antes e depois de Jesus*, p. 145, 146; itálicos nossos.

<sup>2</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 185.

<sup>3</sup> *Id.*.

<sup>4</sup> CARREIRA DAS NEVES, J. – *O coração da Igreja tem de bater*, Edições Paulinas, 2013, pp. 223, 224.

- <sup>5</sup> KÜNG, H. – *ob. cit.*, p. 188.
- <sup>6</sup> *Id.*, p. 186.
- <sup>7</sup> *Id.*.
- <sup>8</sup> CAHILL – *ob. cit.*, p. 260.
- <sup>9</sup> KÜNG, Hans – *O Cristianismo. Essência e História*, p. 186.
- <sup>10</sup> MASÍÁ CAVEL, Juan – O diálogo inter-religioso a partir de baixo, em *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*, ANSELMO BORGES (coord.), 365-385; pp. 366, 379, 380.
- <sup>11</sup> KÜNG – *ob. cit.*, p. 187.
- <sup>12</sup> *Id.*, pp. 187, 188.
- <sup>13</sup> KÜNG – *ob. cit.*, p. 188.
- <sup>14</sup> *Id.*, p. 193.
- <sup>15</sup> *Id.*, p. 194.
- <sup>16</sup> *Id.*, pp. 194, 195.
- <sup>17</sup> *Id.*, pp. 198, 199.
- <sup>18</sup> *Id.*, p. 200.
- <sup>19</sup> *Id.*.
- <sup>20</sup> *Id.*, pp. 200, 201.
- <sup>21</sup> *Id.*, p. 209; itálico nosso.
- <sup>22</sup> Em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Zaqueu>; acesso em 13 de Setembro de 2014.
- <sup>23</sup> KÜNG – *ob. cit.*, pp. 210.
- <sup>24</sup> *Id.*, pp. 202, 203.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 207.
- <sup>26</sup> *Id.*, pp. 208, 209.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 219.
- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 220-222.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 223.
- <sup>30</sup> *Id.*, pp. 225, 226.
- <sup>31</sup> CARREIRA DAS NEVES, J. – *O coração da Igreja tem de bater*, pp. 101,102.
- <sup>32</sup> Em [http://es.wikipedia.org/wiki/Biblia\\_pauperum](http://es.wikipedia.org/wiki/Biblia_pauperum); acesso em 7 de Outubro de 2014.
- <sup>33</sup> KÜNG – *ob. cit.*, p. 227.
- <sup>34</sup> *Id.*, p. 230.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 232.
- <sup>36</sup> *Id.*, pp. 238, 239.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 271.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 276.
- <sup>39</sup> *Id.*, pp. 280, 281.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 281, 282.
- <sup>41</sup> CARREIRA DAS NEVES – *O coração da Igreja tem de bater*, p. 142.
- <sup>42</sup> *Id.*, p. 174.
- <sup>43</sup> KÜNG – *ob. cit.*, pp. 284, 285.
- <sup>44</sup> *Id.*, p. 291.
- <sup>45</sup> *Id.*.
- <sup>46</sup> *Id.*, p. 292.
- <sup>47</sup> *Id.*, p. 295.
- <sup>48</sup> *Id.*, p. 297.
- <sup>49</sup> *Id.*, pp. 297, 298.
- <sup>50</sup> *Id.*, p. 298; itálico nosso.
- <sup>51</sup> *Id.*, pp. 299, 300.
- <sup>52</sup> *Id.*, p. 303.
- <sup>53</sup> *Id.*, p. 308.
- <sup>54</sup> *Id.*.
- <sup>55</sup> *Id.*, p. 315.

## CAP. 7. O PARADIGMA CATÓLICO-ROMANO

Com a chegada dos Ostrogodos a Itália em 488, comandados por Teodorico, veio o principal poder político do Ocidente, e o papado encontrou-se sujeito a uma forte dependência dos seus soberanos. Teodorico era formalmente apenas um vice-rei para o imperador romano em Constantinopla, mas os soberanos ostrogodos arianos vieram naturalmente a instalar papas que lhe eram afectos, apesar de usarem de uma política de tolerância religiosa. Mas este reino cessou por volta de 555, quando derrotado por tropas bizantinas. O imperador Justiniano, na perspectiva de voltar a restaurar a unidade do Império Romano, até se mostraria disposto a reconhecer uma primazia para Roma no domínio da fé e da doutrina religiosas, um «primado da função docente», mas tal só vai ter lugar já na Alta Idade Média. «Justiniano, que se tinha na conta de tão eminente teólogo como preclaro soberano, agiu como legislador autónomo, reclamando-se da vontade e da inspiração de Deus, incluindo em matéria de fé. Sempre que o julgava necessário, convocava os bispos de Roma para a sua corte a fim de fiscalizar com todos os preceitos a rectidão da fé deles».<sup>1</sup>

Os povos bizantinos, de língua grega, haviam reconquistado Itália, mas de facto só o sul da península permaneceu bizantino, e o papado conseguiu servir de intermediário político e linguístico entre os Lombardos e Bizâncio e usufruir de alguma independência política. Não obstante, permaneceu uma guarnição bizantina em Roma e a escolha do bispo de Roma requeria o *fiat* do imperador

de Bizâncio, requisito que se manteve até à ruptura com o regime imperial no século VIII.

## **Os fundamentos do paradigma católico romano**

O papa Gregório I (590-604), cognominado “o Grande”, permaneceu um monge e um asceta mas foi um político hábil e um pastor sensato e amável. Transmitiu a tradição da Igreja de uma forma simplificada e «reduziu sem sombra de dúvida o fosso entre a cultura elitista da Roma tardia e a cultura popular bárbara». <sup>2</sup> Antes de ser papa, havia sido embaixador plenipotenciário do papa Pelágio II em Constantinopla durante seis anos. Como papa foi paladino do povo e da paz com os Lombardos, e na prática não eram as autoridades bizantinas na península itálica que representavam a verdadeira autoridade, mas sim o papado. Daí Gregório ter assumido a responsabilidade da administração, das finanças e do bem-estar do povo que falava o latim. Assim lançou os alicerces do *poder secular* do papado, não em busca de um exercício de poder, mas do bem-estar material dos povos da Itália, sem ter descurado o zelo pelo bem espiritual da Igreja. <sup>3</sup> Seguiu o caminho de um paradigma sociocultural intimamente ligado à própria religião cristã, essência do cristianismo — o *paradigma “missionário”* ou da “*religião dos pobres*”. «Gregório, ainda súbdito do imperador bizantino, compreendia por ocasião da sua estada em Constantinopla que era impossível impor um primado de jurisdição romano no Oriente e que uma rebelião contra o imperador continuava a poder ser sancionada como alta traição. [...] De facto, não só o imperador mas também os bispos consideravam muito logicamente que a posição do bispo de Roma correspondia à de um patriarca oriental. Nos planos jurídico e político, Roma permanecia uma cidade bizantina, com uma guarnição bizantina, e a Igreja de Roma fazia parte da Igreja

imperial justiniana. [...] Gregório foi o primeiro papa a reconhecer as possibilidades de desenvolvimento e o poder criador dos povos germânicos, estabelecidos na Europa Ocidental desde a segunda metade do século V». E veio a restituir vida à Igreja de França, cuidou do reino visigodo em Espanha e zelou pela conversão da Grã-Bretanha. Júlio César precisou de seis legiões para conquistar este reino; a Gregório I bastaram quatro monges!

«Gregório fez assim rebentar definitivamente o estreito quadro de acção dos bispos de Roma». A propagação da fé cristã na Europa do Sul, do Oeste e do Norte estava marcada com o selo de Roma, que deste modo lançou as bases da unidade espiritual e cultural deste mundo europeu. A Grécia e os países orientais recusavam com firmeza a crença romana, e mais se foi cavando a separação entre as duas Igrejas. Gregório I estabelecia um novo paradigma religioso na Igreja, o *paradigma católico romano*, permanecendo o *paradigma helenístico bizantino* na Igreja do Oriente.<sup>4</sup>

«Toda a Idade Média vê em Gregório um papa exemplar. E Martinho Lutero em pessoa tem esta forma lapidar: “Gregório, o *Grande*, foi o último bispo da Igreja de Roma; os seguintes são papas, quer dizer, sumos sacerdotes da Cúria romana”. Gregório I não era um doutrinário preocupado com a primazia do *poder*, mas com a primazia do *serviço* e da actividade *pastoral* e *missionária*, encarnando uma concepção humilde e colegial do seu primado religioso. Uma das suas frases reflecte isto mesmo: «Aquele que detém o poder governará bem se reinar mais sobre os seus vícios do que sobre os seus irmãos». Não queria impor às outras Igrejas a liturgia e os usos locais romanos, recusando qualquer propósito uniformizante em liturgia.<sup>5</sup>

As bases do paradigma católico romano estavam lançadas, mas de 604 a 751 os papas viverão ainda sob «um cativo bizantino». Todavia, no século VIII surge no palco da história do mundo o Islão, que «representou uma catástrofe política, sobretudo para o cristianismo oriental».

## A marcha triunfal do Islão

O profeta Maomé morreu em 632 mas um século depois o islamismo havia conquistado o Norte de África, onde o cristianismo deixou de ter qualquer hipótese de sobreviver, a Palestina, o Egipto, a Síria, a Península Ibérica. Só os países a norte do Mediterrâneo escaparam à conquista e, como escreveu Hans Küng, «as cruzadas não passaram de episódios sem amanhã».

«Durante o século VII, o islão lançara-se em três continentes numa vaga sem precedentes de exaltação religiosa e expansão imperial. Depois de unificar o mundo árabe, juntar os restos do Império Romano e anexar o Império Persa, o islão passou a governar todo o Médio Oriente, o norte de África, grandes regiões da Ásia e porções da Europa. Na sua versão de ordem universal, o islão estava destinado a expandir-se pelo "reino da guerra", como apelidava as regiões habitadas por infiéis, até que o mundo inteiro fosse um sistema unitário conduzido à harmonia pela mensagem do profeta Maomé»<sup>6</sup>.

Como se pode compreender que o cristianismo tenha oferecido uma resistência tão débil à disseminação do Islão? Numa perspectiva política, o islamismo aproveitou o enfraquecimento das duas grandes potências, Bizâncio e a Pérsia. Numa perspectiva religiosa, o teólogo católico Hermann Stieglecker aponta a «falta de fundamento dos dogmas cristológicos e trinitários». A fé no Deus único era mais fácil de aceitar. O islão não sentia a necessidade de "definir" tudo e "delimitar" tudo, o mais minuciosamente, em matéria de fé.

É grega esta intelectualização da fé, e romano o sentido da forma e da lei, o juridismo, e os métodos de governo autoritário.<sup>7</sup> Por isso calam fundo as palavras de Jean Onimus na sua obra *Le Perturbateur* (1975): «[Jesus] porque continuas a ser propriedade privada dos pregadores, dos doutores e de alguns eruditos, tu que disseste coisas tão simples, palavras directas, palavras que permanecem para os homens, palavras de vida eterna?»<sup>8</sup>. Ao tem-



po do aparecimento do islamismo, acresce uma outra debilidade à cristandade, o seu rompimento interno.

«Não há outro exemplo, na história do mundo, de uma avançada vitoriosa tão rápida, tão extensa e tão duradoura como a do islão. É nestas experiências históricas das origens que ainda hoje se enraízam todos os sentimentos muçulmanos de orgulho (“uma religião da vitória”) e de inferioridade (“por que razão já não sucede hoje assim?”)»<sup>9</sup>.

O centro de gravidade na Europa vai-se deslocar para o norte e já não assenta na unidade do mundo mediterrâneo. O Império Romano do Oriente sai enfraquecido pela perda dos países do Sul e do Sudeste, e o reino dos Francos, com Carlos Magno, vê abrirem-se as portas para formar um novo Império cristão. O papado, em Roma, pode, com a ajuda dos Francos, desligar-se definitivamente de Bizâncio.

«A progressão vitoriosa dos Árabes muçulmanos não procurava nos primeiros tempos uma islamização dos povos conquistados, pelo menos no que se referia às populações não árabes. Por outras palavras, não se tratava de lhes impor a religião muçulmana, mas “apenas” de os submeter politicamente. A maior parte das vezes não se forçava a conversão deles, mas exigia-se-lhes uma capitação e uma submissão política incondicional. É no entanto incontestável que certas motivações religiosas desempenharam um papel crucial nestas campanhas de conquista. Eis porque se falava e fala ainda das “guerras santas” muçulmanas. [...] A divisão fundamental do mundo em “esfera do islão” (*dar al-Islam*) e “esfera de guerra” (*dar al-harb*) não muçulmana encorajava certamente o princípio segundo o qual os muçulmanos não se limitam a uma defesa e a uma resistência passivas contra os agressores, mas também passam ao ataque, se o ensejo se propicia, para ajudar ao triunfo da lei islâmica. O objectivo consiste, pois, na propagação vitoriosa da sua própria religião no mundo inteiro. O actual movimento de renovação islamita também proclama a máxima: “O islão domina, não é dominado”».<sup>10</sup> A verdade é que não foi só no campo militar

que o Islão floresceu na Idade Média; foi também nos domínios cultural e científico.

Com o decurso dos tempos, «enquanto a Europa erigia a sua ordem pluriestatal, o Império Otomano, centrado na Turquia, recuperava a reivindicação de um governo único e exclusivo, e estendia o seu domínio ao coração do mundo árabe, ao Mediterrâneo, aos Balcãs e à Europa Oriental. Tinha consciência da ordem interestatal nascente na Europa, mas considerava-a não um modelo, mas uma fonte de divisão a explorar em prol da expansão otomana para ocidente»<sup>11</sup>.

COMO REFERE Henry Kissinger, o Médio Oriente tem experimentado diversos modos de ordem política — império, guerra santa, ocupação estrangeira, guerras sectárias. No século VI a. C., o Império Persa ergueu «a primeira tentativa histórica deliberada de unificar a heterogeneidade de comunidades africanas, asiáticas e europeias numa sociedade única e organizada», sob um soberano que se apesentava como «o Rei dos reis». Para os finais deste século, dois impérios dominavam a maior parte do Médio Oriente: o Império Bizantino e o Império Persa Sassânida. Durante séculos houve conflitos esporádicos entre eles. «Em 602, pouco tempo depois de uma peste ter devastado ambos os impérios, os persas invadiram o território bizantino, desencadeando uma guerra de 25 anos, em que ambos os impérios se combateram com o que sobrava do seu poderio. A seu tempo, e após uma vitória bizantina, foi a exaustão que obrigou à paz que a diplomacia não conseguira. E que, em última análise abriu caminho à vitória do islão. É que na Arábia Ocidental, num deserto inóspito fora do controlo de qualquer império, o profeta Maomé e os seus seguidores fortaleciam-se, impelidos por uma nova visão de ordem mundial».<sup>12</sup>

A expansão política e religiosa do Islão foi um dos acontecimentos mais marcantes da história, que se deu tão-somente no período de um século após a morte de Maomé. «Escassas décadas antes, teria parecido impossível que um pequeno grupo confederado de árabes

pudesse animar um movimento que suplantaria os impérios que haviam dominado a região durante tantos séculos. Como fora possível passar despercebida uma tal mobilização imperialista, um fervor tão voluntarioso e abrangente? As atenções das sociedades vizinhas não haviam reconhecido, até então, o poder imperial que crescia na Península Arábica. Durante séculos, os árabes tinham vivido uma existência tribal de pastorícia e nomadismo no deserto e nas suas franjas férteis. [...] Num século de notáveis empreendimentos, esse mundo foi virado do avesso. [...] O rápido avanço do islão pelos três continentes fortalecia nos fiéis a crença numa missão divina»<sup>13</sup>.

As regiões que o islão conquistou ou exercia poder mediante a cobrança de tributos a não-muçulmanos — *dar-el-Islam* — era concebidas como uma única entidade política governada pelo califado, a legítima herdeira da autoridade política que Maomé exercera. As terras situadas para além — *dar-el-harb*, o reino da guerra — deviam ser conquistadas mediante um dever de *jihad* e incorporadas na “ordem do islão” para estabelecer uma paz universal.

Países do islão faziam ocasionalmente tratados com países vizinhos não-muçulmanos. «O que esses tratados não consagravam era um sistema permanente, em que o Estado islâmico devesse interagir em termos iguais com os Estados soberanos não-muçulmanos: “As comunidades do *dar-al-harb* eram consideradas como se estivessem no ‘estado natural’, pois careciam de competência jurídica para se relacionar com o islão em termos de igualdade e reciprocidade, por não se conformarem com os mesmos padrões éticos e jurídicos”. Sendo os princípios internos de um estado islâmico, segundo este ponto de vista, fruto de ordenação divina, as entidades políticas não-muçulmanas eram ilegítimas e nunca poderiam ser aceites como verdadeiramente iguais pelos Estados muçulmanos. Uma ordem mundial pacífica apoiar-se-ia sempre na capacidade de forjar e expandir uma entidade islâmica unitária, e não no equilíbrio entre partes rivais. [...] A perda de territórios que tivessem sido conquistados

para o *dar-al-Islam* nunca poderia ser aceite como definitiva, pois isso equivaleria ao repúdio efectivo do legado da fé universal»<sup>14</sup>.

Também os cristãos através das cruzadas prosseguiram um desígnio semelhante, mas este espírito desvaneceu-se no mundo ocidental. Em muito pelo facto de o mundo cristão ter adoptado a distinção entre «o que é de César» e o «o que é de Deus», reconhecendo a legitimidade do secular e do pluralismo.

No mundo de hoje que busca a paz entre as religiões, convém recordar que em todas as religiões há palavras e anseios de paz. O judaísmo está centrado no seu povo e nunca teve pretensões à universalidade, o que não se verifica com as outras duas religiões monoteístas. O cristianismo durante muito tempo defendeu que “fora da Igreja não há salvação”, o que também lhe imprimiu uma força motriz de expansão universal. Ao longo da história, todas as religiões se “apropriaram de Deus” e mataram em nome de Deus, perseguiram em nome de Deus, pilharam em nome de Deus. Mas hoje os meios técnicos evoluíram e suscitam-nos uma profunda preocupação pela paz e pela convivência e por um *caminhar conjunto* das diferentes religiões.

## **A Igreja vê-se dotada de um Estado**

No século VIII o centro de gravidade do cristianismo desloca-se definitivamente para Ocidente. O dinamismo dos povos germânicos rejuvenesce a antiga população latina, donde virão a nascer as vigorosas nações romanas. A acção dos monges da Irlanda e da Escócia e dos monges anglo-saxões cristianiza as tribos germânicas a leste do Reno. Por contraste, o Oriente vai-se dilacerando com a “Querela das Imagens” e retrai-se sobre si mesmo.

A Igreja Católica era a única potência cultural que subsistiu no Ocidente, sob a chefia do papa e com a ajuda dos monges. Era a

única entidade capaz de influenciar de um modo duradouro, isto é, através de uma acção cultural, política e religiosa, os povos germânicos e romanos. A Igreja naturalmente não escapou às influências germânicas, com «elementos politeístas no culto dos santos, crença nos espíritos dos mortos e nos demónios, nas missas para as almas dos defuntos e no purgatório». Noutra pólo, a ordem de Bento de Núrsia — os beneditinos — impõe a obediência ao abade, a renúncia à propriedade e ao casamento, bem como o trabalho manual, na agricultura, no artesanato, no ensino e na cópia de manuscritos antigos. Num período pouco criativo da história do homem, deve-se-lhes uma base mínima de transmissão cultural.<sup>15</sup>

É neste contexto que ascende o reino dos Francos. «Os francos, quando comparados com todos os outros povos germânicos, foram extraordinariamente bem sucedidos na constituição do império a partir da Gália do Norte. A ascensão começou fundamentalmente com Clóvis (481-511), rei dos francos, cuja vitória sobre Siágrio (486), o último governador romano na Gália, é designada, e com razão, pela investigação mais recente, como “tomada de poder” e não como conquista. O domínio de Clóvis não constituiu um domínio estrangeiro. Pelo contrário, baseou-se [como realça K. F. Werner] na “comunhão de interesses entre os galo-romanos, no Norte, e os francos”»<sup>16</sup>.

Ao longo do século VIII, o poder efectivo passou cada vez mais dos reis da dinastia merovíngia para os mordomos, ou prefeitos, do palácio (*maior domus*). Carlos Martel (714-741), «conseguiu impor-se a partir de 716, como mordomo do palácio de todo o reino, vencendo uma resistência persistente. Concedia terras (na maior parte das vezes, propriedade da Igreja) aos seus seguidores como recompensa dos serviços militares dos cavaleiros. Esta prática constituiu o requisito, a longo prazo, para o sistema feudal medieval e permitiu-lhe, a curto prazo, a vitória sobre os árabes, na batalha de Poitiers (732). Carlos Martel não salvou o Ocidente,

como se afirma frequentemente, de forma simplista; mas com esta vitória conseguiu prestígio para a sua família, entre outras coisas fazendo-a ascender a um lugar de poder a nível europeu». <sup>17</sup>

«Para repelir [os árabes, Carlos Martel] teve de reorganizar o exército e ocorreu-lhe uma ideia inovadora: combinou o princípio da lealdade germânica com a concessão de bens eclesiásticos. Quem se empenhava militarmente com os vassalos recebia terras para uso próprio que, em parte, podia conceder aos seus vassalos. [...]

O princípio da sua organização militar sobreviveu, cresceu e acabou por determinar toda a organização da sociedade: combinação de vassalagem e a concessão de feudos. E criou uma pirâmide social: um vassalo superior, por exemplo, um duque, concedia feudos a um seu vassalo, que, por sua vez, tinha os seus vassalos. O Estado territorial romano converteu-se, assim, num Estado com vínculos pessoais». <sup>18</sup>

Com a sua vitória, Carlos Martel trava a islamização da Europa, que já havia conquistado a Península Ibérica. O reino dos Francos e o reino dos Lombardos, em Itália, são os únicos reinos entre os Pirenéus e o Elba na Europa do Oeste, e o papado, em Roma, tomou a decisão de sair do quadro jurídico do Império Romano bizantino e voltar-se para o reino franco. Carlos Martel ainda se recusava a intervir em Itália contra os Lombardos que ameaçavam Roma, mas o seu filho Pepino, *o Breve* (741-768), passou a estar interessado no apoio do papado para lhe dar o aval ao seu golpe de estado contra a decadente dinastia reinante, em 751. «Pela primeira vez um papa (Zacarias) age como fazedor de reis! A qualificação da função (“idoneidade”) prevalecia deste modo sobre a legitimidade dinástica. Para suprir a ausência de “sangue real”, o carolíngio Pepino, *o Breve*, foi o primeiro rei franco a ser ungido com o óleo santo. [...] Chega-se a rei pela graça de Deus, cujo representante na terra, aos olhos de Roma, não é outro senão o papa». Este acto, diríamos de *papocesarismo*, virá trazer vantagens para ambas as partes: quanto aos Carolíngios, a sua soberania beneficia da

“legitimação divina”, e quanto aos papas, doravante, nada se poderá fazer sem a sua bênção.

Em 753-754 o papa Estevão II, ameaçado pelos Lombardos e abandonado pelos bizantinos, desloca-se à corte franca para pedir ajuda a Pepino, que lha promete e vai reconquistar os territórios caídos nas mãos dos Lombardos. É a primeira intervenção de uma potência exterior à Itália em favor do papa. No termo de duas campanhas militares, Pepino presenteia “São Pedro” com esses territórios, com um documento de direito de propriedade deposto junto ao túmulo de Pedro em Roma. Assim ficaram estabelecidos os fundamentos económicos e políticos do Estado da Igreja, que subsistirá por mais de onze séculos, até 1870.<sup>19</sup> Mas como veremos, o papa, ao adquirir também o carácter de César, não dispõe do poder militar e político para defender por si próprio os seus territórios; vai continuar dependente do reino dos Francos.

«Tal foi possível graças à associação à Igreja Romana, concebida pelo conselheiro principal de Pepino, o abade Fulrad, do mosteiro de Saint-Denis. Quando questionado sobre o assunto, o papa Zacarias deu uma resposta que se tornou famosa e legitimadora: será melhor designar como rei aquele que detém realmente o poder ... Esta aliança foi reforçada e aprofundada três anos mais tarde, quando o papa Estevão II visitou o reino dos francos: o papa ungiu o novo rei e a sua família e, em contrapartida, recebeu o compromisso da protecção contra os lombardos, em Itália, bem como algumas promessas territoriais de dimensão pouco clara. Estes acordos significavam muito mais do que uma confirmação da passagem da dinastia dos merovíngios para os carolíngios; eles criaram condições para a estreita coordenação existente entre o império e a Igreja Católica na Alta Idade Média»<sup>20</sup>.

Na afirmação do paradigma católico medieval «dois elementos desempenharam um papel relevante nesta evolução: a existência de um Estado pertencente em privado à Igreja e um Império do Ocidente que tem o favor de Roma, protege o papado romano contra

Bizâncio e sob cuja protecção Roma poderá, lenta mas seguramente, alcançar a dominação do mundo»<sup>21</sup>.

Paralelamente, temos de reconhecer na Europa uma época de transição que «abrange o período entre os séculos VI e VIII e durante o qual se registou uma passagem progressiva, não abrupta, para o período que designamos por “Idade Média”. A mudança decisiva não esteve tanto na islamização do Mediterrâneo quanto nos primórdios de uma reorientação jurídica, cultural, social e económica numa Europa em formação, graças à constituição do magno Império Carolíngio. O processo de autonomização da sociedade em relação à mentalidade antiga foi bastante diferente de região para região; este processo foi muito mais lento no Sul da França e em Itália do que na Europa do Norte e na Europa do Leste»<sup>22</sup>. Mudanças culturais que nesses tempos, tal como em nossos dias, têm um ritmo mais lento no Sul da Europa do que no Centro e no Norte.

### **Carlos Magno o imperador cristão do Ocidente**

Em 798 o papa Leão III fugira da perseguição que lhe movia a aristocracia de Roma e apelou à protecção do rei dos Francos. E Carlos Magno (768-814) pôs-se a caminho para Roma onde, ao estilo dos imperadores bizantinos, convoca um sínodo a que ele mesmo preside e dirige. O sínodo em 23 de Dezembro de 800 delibera elevar Carlos à dignidade de imperador — um rei franco acima dos reis ocidentais. E no dia de Natal o papa coroa este novo imperador com uma coroa preciosa, como “imperador dos Romanos”, ganhando prestígio e consolidando a sua posição em Roma. O papa Leão III comportava-se na linha da *Doação de Constantino*: «O imperador Constantino teria pessoalmente entregue a coroa imperial ao papa; mas este recusara-se a cingi-la, por simples modéstia, e deixara o uso dela ao imperador, o que



decidira Constantino a instalar-se em Constantinopla com o acordo do papa ...». Para Bizâncio nunca houvera “vagatura de trono”, mas em 812 o imperador romano do Oriente tratou o “novo imperador” dos Francos por “irmão” e este renunciou ao carácter romano do seu império. Bizâncio continua a ser a sede do imperador dos Romanos, mas a antiga Roma ficou definitivamente desligada da nova — agora existem dois imperadores, digamos um cristão ortodoxo e outro católico romano.<sup>23</sup>

Carlos Magno é generoso para com o papa, pois confirma e dilata o Estado da Igreja, e “restitui” ao papa outras terras em Itália, entre outras, Veneza, a Ístria, e a Córsega. Carlos Magno, não obstante privilegiar o político, tem uma visão muito teocrática e considera-se também como chefe da Igreja — rei e padre, defensor e dirigente da Igreja, enquanto aos bispos e ao clero incumbem sobretudo o sacrifício e a oração.

E o rei-imperador Carlos Magno considera-se a si mesmo um renovador da formação e da cultura. Com o apoio de um grupo internacional de homens de cultura, incentiva um “renascimento” da Antiguidade cristã tardia, com uma forte marca religiosa, na cultura germânica europeia. Prossegue a reforma iniciada pelo monge anglo-saxão Bonifácio (de seu nome verdadeiro Winfrid) e prosseguida por Pepino, fruto da qual vão surgir: uma correcção da versão latina da Bíblia; a imposição dos bispos, que já não são eleitos pelo povo mas nomeados pelo rei, de «pregarem e visitarem as suas dioceses sem se dotarem de uma corte»; paróquias, criadas em cidades e no campo, e comunidades de cónegos nas catedrais e igrejas colegiadas, etc. É produzida uma reforma da liturgia, que assim se torna menos livre e fica mais presa aos textos litúrgicos, bem como o latim foi adoptado como a língua litúrgica, desconhecida pelos povos germânicos e só compreendida pelo clero. A uniformidade da liturgia era importante para a unificação do reino franco. «A missa tornou-se a prática de

piedade da Idade Média e todo aquele que dispõe de meios pode “mandar dizer” centenas de missas, para si mesmo ou para os outros, em favor da sua saúde ou da sua salvação eterna, sem estar ele próprio presente: um procedimento quase infalível, superior a todas as orações».24

Desenvolveu-se o “canto gregoriano” que nada tem a ver com Gregório, o *Grande*, mas que foi uma recriação franca que era transmitida oralmente e por isso multiforme e inapreensível quanto mais se recua no tempo. A confissão privada, que havia sido introduzida por monges irlandeses e escoceses, difundiu-se com rapidez por toda a Europa, ao ponto de se converter num elemento característico da Igreja medieval católica romana. Houve uma coisificação da penitência quase para esmagar o penitente ao peso dos seus pecados. Também se assistiu a uma maior intransigência a respeito da moral sexual a nível da Igreja, de acordo com o celibato do clero, e à associação do pecado original ao prazer sexual da relação conjugal. Só o clero tinha “as mãos puras” para tocar coisas sagradas, e aos leigos não lhes é permitido tocar nas santas espécies, deixando de haver comunhão na mão.25 Assim se desvalorizava a sexualidade e o casamento.

Como aponta Küng, «todos estes desenvolvimentos da Alta Idade Média, sobretudo as inovações e mudanças introduzidas pelos Carolíngios — a liturgia clerical e o sacrifício da missa, as missas privadas e os honorários das missas, o poder episcopal e o celibato presbiteral, a confissão auricular e os votos monásticos, os mosteiros em si mesmos e a piedade para com os defuntos, a invocação dos santos e o culto das relíquias, os exorcismos e as bênçãos, os cantos de suplicação e as peregrinações — não são constantes do cristianismo, mas antes variáveis — medievais, para falar com mais justeza». Isto foi sufocando o cristianismo original e a maior parte destas variantes acabou rejeitada pelos reformadores protestantes.26

## A busca do poder pela Igreja

O império de Carlos Magno não tinha futuro, pois mantinha a sua unidade política, militar e cultural graças à forte personalidade e engenho do imperador. E na geração seguinte veio a dividir-se em três países — França, Germânia e Itália — que vão sofrer uma profunda degradação económica e cultural, e têm de defrontar os Normandos a oeste, os Húngaros a leste, e a sul os Sarracenos que conquistam a Sicília. Mas o fundamento espiritual e eclesial carolíngio sobrevive e impõe-se a ideia de que é o papa que confere a dignidade imperial.

Esta romanização da Igreja, como acentua Küng, provém de uma falsificação de documentos em larga escala, em que a *Doação de Constantino* foi apenas um exemplo, e que as pretensões romanas ao poder, formuladas ao século V, são retomadas com audácia por Nicolau I (858-867), que vem declarar anátema, isto é excluído da Igreja, todo aquele que não respeite uma decisão doutrinal ou papal. Na mesma linha, e possivelmente de boa fé, este papa também faz suas a *Doação de Constantino* e outras falsificações de menor credibilidade, como as *Decretais Pseudo-Isidorianas*, uma colectânea de cânones atribuídos a Isidoro Mercator, e da qual resultou «o efeito de centrar inteiramente a imagem e o direito da Igreja na autoridade romana»; juntamente com a *Doação de Constantino* «constituem juntas a base jurídica de uma ulterior romanização total da Igreja ocidental e da concomitante excomunhão da Igreja do Oriente».<sup>27</sup>

Segundo algumas interpretações, estas falsificações documentais de invenção e ante-datação, entre os séculos VII e XII, foram feitas ao “serviço da justiça”. A intenção inicial poderá ter sido a de reforçar o poder dos bispos face aos poderosos arcebispos e aos sínodos provinciais, mas acabou por ser o papado a vir delas beneficiar, apesar do papa Inocêncio III ter proferido regras para a verificação de documentos e ter proclamado que não se poderiam tolerar falsificações ao abrigo da santidade.<sup>28</sup>

Mas como reflecte, em 1955, Franz Xaver Seppelt historiador católico do papado a propósito das *Decretais Pseudo-Isidorianas*: «O que lhes acarretou a sua má influência foi a negação da ideia de desenvolvimento na vida institucional da Igreja; ela encontra a sua expressão na mania de antedatar disposições bastante mais tardias, como se proviessem de uma época mais antiga, como se as ideias e as exigências de um partido da Igreja do século XIX já estivessem presentes na época pós-apostólica. [...] O sistema de poder da Cúria [...] não pode reclamar-se do Novo Testamento nem da antiga tradição católica. Ele é o fruto de repetidas usurpações do poder ao longo dos séculos e assenta em falsificações que pretendem legalizá-lo juridicamente *a posteriori*»<sup>29</sup>. Mas a falsificação de documentos, operada mediante a sua ante-datação, é um sinal de fraqueza das ideias e das disposições na sua própria época, que procuram ganhar força através da mentira. Há pois um papel para a mentira como caminho para a conquista do poder, que ainda hoje se constata.

Um exemplo desta prática medieval — «epidemia maciça de falsificações»<sup>30</sup> — encontramos-lo na nossa história sobre as Cortes de Lamego, que teriam ocorrido entre o ano de 1139 e o de 1143, e estabelecido que as mulheres tinham direito de sucessão, mas se casassem com um estrangeiro este não podia ser rei de Portugal e governar conjuntamente com a esposa. Até ao século XVIII tal foi aceite como facto histórico inegável. Mas os estudos de Alexandre Herculano na Torre do Tombo dão conta de que as actas originais da reunião não existiam, e que a primeira alusão a estas Cortes era feita numa cópia do século XVII, oriunda do *scriptorium* do Mosteiro de Alcobaça, das mãos de Frei António Brandão. Mediante um conjunto de evidências Alexandre Herculano provou que «as Cortes de Lamego nunca existiram nem foram convocadas. Na realidade, o documento das Cortes de Lamego é apenas fruto de um grande esforço empreendido pelos monges daquele mosteiro para,

de algum modo, justificar e basear em premissas sólidas o direito que Portugal tinha a ser independente de Espanha». <sup>31</sup>

Como bem enfatiza Küng, não se pôde julgar a Idade Média apenas pelos critérios da racionalidade moderna e da crítica histórica, mas o papa e a Cúria não tiraram as devidas consequências quando o imperador Otão III, pela primeira vez na Idade Média, declarou que «a *Doação de Constantino* era falsa e proclamou num documento solene que todas as doações que se baseavam nela eram nulas e sem valor». O poeta Dante Alighieri menciona-a na *Divina Comédia* como sendo a raiz da mundanidade papal. A *mentira* não se pode tornar realidade quando se mente em nome da Igreja ou no seu interesse. «É inegável que esta pretensão do papado ao poder, que terá como consequência a ruptura com o Oriente e o protesto dos reformadores no Ocidente, se impôs essencialmente nos séculos XI-XII graças a tais falsificações». <sup>32</sup> Deste modo de usurpação do poder, religioso e secular, veio a emergir e a consolidar-se o *paradigma imperial* na religião cristã do Ocidente católico. Em abono da verdade, convém também referir que este caminho volveu a Europa numa entidade cultural e espiritual, unida pela fé cristã como esta é definida pelo papado.

A tentação do poder foi uma das tentações a que Jesus foi sujeito no deserto (Mat 4, 1-11). A seu respeito Pagola procura elucidar-nos sobre o caminho aberto por Jesus: «A última cena é impressionante. Jesus está a olhar o mundo do cimo duma alta montanha. A seus pés se lhes apresentam “todos os reinos”, com os seus conflitos, guerras e injustiças. Aí ele quer introduzir o reino da paz, da justiça e de Deus. O diabo, pelo contrário, oferece-lhe poder e glória se ele o adorar.

A reacção de Jesus é imediata: “Só ao Senhor, teu Deus, adorarás”. O mundo não se humaniza com a força do poder. Não é possível impor o poder sem servir ao diabo. Os que seguem Jesus procurando poder e glória vivem “ajoelhados” diante do diabo. Não adoram o verdadeiro Deus» <sup>33</sup>.

A Igreja ao longo dos tempos tomou como sua missão um incremento de poder e não tanto, uma procura do “poder mínimo” para transmitir com veracidade a mensagem de Jesus e ser o “ventre mariano” que O vai dando à luz para cada geração. «Sempre que a Igreja põe Deus ao serviço da sua glória e “desce do alto” para mostrar a sua própria dignidade, desvia-se de Jesus. Quando nós os seguidores de Jesus, procuramos “ficar bem”, afastamo-nos dele»<sup>34</sup>. Ou como escreveu o teólogo russo Paul Evdokimov em *El amor loco de Dios*, «a Igreja aparece aos seus olhos, não como um “organismo vivo da presença real de Cristo”, mas como uma organização estática e um “lugar de auto nutrição”»<sup>35</sup>.

## **A invisibilidade dos paradigmas**

Então, «devem justificar-se as falsificações da Idade Média (à maneira da fé em Deus!) argumentando que “todo o crente ... ocupa uma esfera na qual a última palavra não cabe à prova racional”? Semelhante apologética permitira justificar os piores embustes e crimes da história, desde que sejam cometidos em nome de uma realidade não demonstrável racionalmente»<sup>36</sup>. E Küng prossegue: «O conteúdo destas falsificações teve pesadas consequências que se fazem sentir ainda hoje no modo como a Igreja se compreende a si mesma».

E este modo de se «compreender a si mesma» é um “modo de vida”, que vai caracterizar o seu *paradigma imperial*. Vamos recorrer a um anacronismo e confrontar os paradigmas “religiosos” com os da ciência moderna. Recordemos o que nesta vertente referimos no Capítulo 1. A *transparência* dos instrumentos durante a acção reflecte-se também a um nível mais abrangente, nos paradigmas científicos e nos religiosos. As filósofas da ciência Isabelle Stengers e Judith Schlanger escreveram a respeito da noção de paradigma de Thomas Kuhn: «para que um paradigma funcione como norma-

tivo da prática científica tem de ser invisível»<sup>37</sup>. Esta *invisibilidade* ou, talvez com melhor propriedade, *transparência*, tem muito a ver com o carácter tácito deste “instrumento intelectual” que é o paradigma científico.

Há, porém, uma diferença: a ciência é amoral e os requisitos éticos assentam tão-só nos seus praticantes. As religiões estão para além da ética, mas possuem um alicerce moral. Quando os fariseus questionaram Jesus: “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” Jesus disse-lhe: *Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente*. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante: *Amarás ao teu próximo como a ti mesmo*. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.” (Mt 22, 36-40). Amar e adorar a Deus sobre todas as coisas, sentindo-nos infinitamente pequenos perante o seu mistério — o essencial da religião —, não comporta uma dimensão ética; mas a um nível semelhante, o “amar o próximo” é um fundamento religioso e ético. Portanto, nas religiões o ético não pode ser remetido apenas para os crentes. As *estruturas* eclesiais também o têm de assumir na sua acção, pois a Igreja actua no mundo e para o mundo.

Perante o carácter *invisível (transparente)* dos paradigmas para serem eficazes, para serem um *modo de vida e de acção* que funciona quase como uma navegação em piloto automático, reconhecemos que se cria uma dificuldade maior no campo religioso. Daí a necessidade de um exame crítico relativamente frequente sobre a base da acção da Igreja e dos seus praticantes, isto é, da explicitação de algum desse conhecimento tácito numa perspectiva da sua conformidade moral e religiosa com a mensagem de Jesus Cristo. Foi de algum modo o que fez Francisco de Assis no século XII e Martinho Lutero já no começo do século XVI. Ou se quisermos recorrer à linguagem apocalíptica de Marcos (13, 33-37) — «Vigiai!», os crentes e a própria Igreja.

Em nossos dias, idêntico alerta surge com o papa Francisco em “*A Alegria do Evangelho*”: «Neste momento não nos serve uma simples

“administração”. Paulo VI convidou a alargar o apelo à renovação de modo a que ressaltasse, com força, que não se dirige apenas aos indivíduos, mas à Igreja inteira. [...] Desta consciência esclarecida e operante deriva espontaneamente um desejo de comparar a imagem ideal da Igreja, tal como Cristo a viu, quis e amou, ou seja como sua Esposa santa e imaculada, com o rosto real que a Igreja apresenta hoje»<sup>38</sup>.

Como referido no Capítulo 5, cumprindo a necessidade de pontuar Küng com outros historiadores e teólogos do cristianismo, atendamos a Pagola quando discorre a respeito do evangelho de Mateus (5, 1-12a) sobre as Bem-Aventuranças: «Ditosa uma Igreja com alma de pobre porque terá menos problemas, estará mais atenta aos necessitados e viverá o evangelho com mais liberdade. Dela é o Reino de Deus»<sup>39</sup>. Ou ainda quando reflecte sobre Mateus (9, 9-13), «porque Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores». «O gesto mais escandaloso de Jesus foi a sua amizade com pecadores e pessoas indesejáveis. Nunca tinha acontecido algo de semelhante em Israel. O que acontecia com Jesus era inaudito. Jamais se tinha visto um profeta a conviver com pecadores nessa atitude de confiança e amizade. [...] Onde se reproduz hoje, na nossa Igreja, algo semelhante? Confessadamente repetimos que a Igreja é santa, como se temêssemos que ninguém se desse conta. Quando nos chamarão “amigos de pecadores”?»<sup>40</sup>.

## **A reforma do papado**

O século X é um “século obscuro” na história da Igreja, com intrigas e lutas, homicídios e actos de violência por parte de papas e anti-papas e não teve consequências mais profundas porque, desde o tempo de S. Agostinho, se estabeleceu o hábito de fazer a diferença entre função e portador da função. Era uma época em que o papado sem a protecção imperial do Ocidente não conseguiria subtrair-se à



decadência ou à supremacia de Bizâncio. Otão, o *Grande* (936-973), também sonhou em reestabelecer o Império e «em vez de se apoiar nos duques das tribos sempre prontos a rebelar-se, estribou-se na Igreja e converteu bispos e abades (sem desígnios dinásticos, visto serem celibatários!) em príncipes do reino. Todos nomeados por ele, prestavam juramento de fidelidade, obrigando-se a prestações militares, económicas e políticas. A Alemanha medieval tornou-se então um país de príncipes clericais, que subsistirão até à secularização sob Napoleão, em 1803»<sup>41</sup>. E por tal porta, inesperada, foi crescendo o *paradigma da sociedade de corte* na Igreja católica.

O papa João XXII ao ver-se ameaçado por Berengário, que se proclamara rei de Itália, e por tropas bizantinas que vindas pelo sul ameaçavam Roma, pediu o auxílio de Otão e coroou-o quando ele chegou a Roma. Mas após a partida do imperador, João XXII rompeu com Otão, que voltou a Roma reuniu um sínodo, depôs o papa, e escolheu um leigo para seu sucessor, Leão VII.

Havia sido dado um passo determinante para a *reorganização do papado*, em consequência de três forças históricas provenientes de três direcções diferentes. A primeira, o monaquismo francês, com os beneditinos. «O monaquismo e o papado sustentavam-se mutuamente; muito antes de o papado ter imposto o seu centralismo, já Cluny o fizera: submissão rigorosa dos mosteiros ao seu governo central, cujo poder espiritual predominava. Via-se neles, e não só em Roma, um exército de orantes no campo da batalha espiritual».<sup>42</sup> A segunda força histórica proveio da realeza alemã e a terceira gerou-se no próprio papado.

Henrique III, em meados do século XI, face a três papas que reinavam em simultâneo depôs os três papas nos sínodos de Sutri e de Roma em 1046, e o bispo Suitger de Bamberga, nomeado pelo rei, foi eleito como papa pelo clero e o povo de Roma (Clemente II). Os três papas seguintes, também alemães, foram de facto nomeados pelo imperador: “papas imperiais”.

A reforma do papado é assumida por Leão IX, que era bispo de Toul na Lorena. Reformou o clero de Roma como instituiu sínodos regulares e mediante viagens por Itália, França e Alemanha participou activamente nas reuniões do clero e nos sínodos. Lutou denodadamente contra simonia — transmissão de um cargo da Igreja, tais como venda de favores divinos e bens espirituais, a troca de dinheiro ou outra contrapartida material — e o casamento dos padres. Fez dos *cardeais*, representantes mais importantes das igrejas da cidade de Roma uma espécie de senado papal, onde foram incorporados representantes eminentes da reforma para lá dos Alpes. «Estes homens novos em Roma, muito inteligentes e muito empenhados visavam nada mais nada menos que uma ordem nova no mundo», como foi Humberto de Moyenmoutier, um verdadeiro teórico da religião cristã que abre caminhos novos à política papal.<sup>43</sup> Em suma, criou-se uma verdadeira Cúria com um sistema jurídico e administrativo, um colégio de cardeais, um novo sistema de delegados do papa. O primado da jurisdição do papa a todos os crentes, bispos e arcebispos, reis e imperadores. Mas este primado só logrou impor-se à cristandade ocidental. No Oriente da Europa são as estruturas episcopais e sinodais da Igreja antiga que prevalecem.

A influência da realeza alemã no papado vai-se desvanecer com alguma rapidez. Em 1059, no sínodo de Latrão foi decidido que a eleição do papa, como sucessor de Pedro, só compete aos colégio de cardeais, ficando proibida a investidura por um leigo. Assim se consumou a mudança de paradigma na Igreja, do *paradigma ecuménico da Igreja antiga* — a Igreja constitui sempre uma comunidade de igrejas, sem autoridade centralizada a reger todas as igrejas — ao *paradigma medieval católico romano* — «Obedecer a Deus é obedecer à Igreja, e é obedecer ao papa, e reciprocamente».<sup>44</sup> O conflito entre o papa Gregório VII e o rei Henrique IV concretiza isto mesmo; o rei depôs o papa à distância e o papa excomungou-o, tendo ele de vir implorar em pessoa o perdão papal. Com todas as suas

vicissitudes históricas e políticas, a Idade Média logrou preservar a substância do cristianismo, mas a diversidade católica cede lugar à uniformidade e centralização romana. A tonalidade de um papa “representante de Pedro” vai evoluir para “representante de Cristo” (*vicarius Christi*) até “representante de Deus” (*vicarius Dei*) que Inocêncio IV (1243-1254) invoca. «Em Roma nunca se conheceu a separação dos poderes, a qual foi igualmente recusada quando veio a tomar forma nos Estados modernos. O papa é e será o dirigente supremo, o legislador absoluto e o juiz supremo da Igreja»<sup>45</sup>. O que não implica necessariamente ser a separação de poderes o mais adequado para a Igreja. Todavia, um poder mais absoluto requeria um exercício de auto-crítica mais frequente e profundo.

### **Política e militarização da Igreja Católica**

«Romanização» significa “política”. E, também a tal propósito, é Gregório VII que trava directamente a luta pelo poder com o soberano mais prestigioso da Europa, o rei e imperador alemão. [...] Aos olhos do papa, os imperadores e os reis também lhe devem submissão na qualidade de “homens pecadores”; *sub ratione peccati* (“do ponto de vista do pecado”: da moral), os papas não se privaram, nos séculos subsequentes, de intervir indirecta ou directamente nos assuntos seculares. E, dado que o desfecho desta luta pelo poder se mostra inicialmente indeciso, as lutas e as propagandas políticas ardentes prosseguem ainda durante toda uma geração após a morte de Gregório VII, com resultados oscilantes. É apenas em 1122 que se chega a um compromisso acerca da Questão das Investiduras (na Concordata de Worms) [uma luta contra as intromissões das monarcas na nomeação de bispos, abades e mesmo dos papas]»<sup>46</sup>.

No tempo de Inocêncio III (1160-1216), Roma é o centro incontestado da Europa e o papa é o senhor do mundo como árbitro e

suserano supremo. «O dualismo entre o papa e o imperador, entre a Igreja e o Estado, sempre presente, já se vê, está no entanto completamente subordinado à “hierocracia papal”. O papado e o direito canónico interpretam a unidade como uma preeminência da Igreja sobre o Estado; a soberania secular toma então lugar na hierocracia do papado. [...] Para lá de tudo o que possa antever, Inocêncio III, com a sua política do poder que não receia recorrer aos meios de coerção espiritual, à excomunhão e ao interdito, mas também à astúcia, ao embuste à chantagem, enterra definitivamente para o futuro o amor dos povos à sé de Pedro». Bem como procedeu à reorganização da Cúria romana em moldes de uma boa gestão comercial.<sup>47</sup>

«No paradigma da Igreja antiga, o poder da Igreja inscreve-se num sistema de “sinfonia” e harmonia, onde, de facto, o poder secular prevalece sobre o poder espiritual. No Ocidente, porém, desde a Idade Média, a Igreja apresenta-se, através do papado, como uma instituição de poder de primeiríssima ordem, totalmente autónoma, que consegue, a intervalos, submeter quase por inteiro a si mesma o poder secular»<sup>48</sup>.

A figura espiritual marcante da primeira metade do século XII foi Bernardo de Claraval (1090-1153), o “imperador secreto da Europa” como foi cognominado, conselheiro de papas e de príncipes, exerceu o papel de um guardião da ortodoxia e foi um pregador fanático da “guerra santa”. É o primeiro teórico cristão a justificar teologicamente a morte dos “infiéis”, mas o que só teve possibilidade de acontecer pelo apoio papal. «Desde o início, as cruzadas são empresas papais, embora o seu desenrolar concreto escape amiúde em seguida ao papado»<sup>49</sup>.

Foi Gregório VII o primeiro papa a projectar uma grande campanha militar contra o Oriente, a fim de obrigar Bizâncio à obediência e reconquistar Jerusalém aos infiéis. Foi um paladino da «guerra santa», vinte anos antes da I Cruzada, e concedeu indulgências para a reconquista da Península Ibérica. Mas traçou o caminho. E a Primeira Cruzada vem a ser proclamada em 1095 por Urbano II. «As cruzadas não constituem simples acidentes de percurso históricos

ou subprodutos fortuitos da história da Igreja. São um fenómeno típico do paradigma católico romano. [...] A cruzada diz respeito a toda a cristandade (ocidental)». Só compreensível no entusiasmo religioso que gerou no Ocidente, como tendo adquirido um sentido de peregrinação e mesmo como expressão da vontade (?) do próprio Cristo, pois era o seu representante na Terra que a ela apelava.<sup>50</sup>

«Inocência III, talvez desejoso de reintegrar certos grupos heréticos, desempenha um papel dificilmente compreensível na política das cruzadas. Torna-se o papa dos cruzados que também atacam outros cristãos. [...] Inocência que prega a cruzada como um “meio de salvação”, lança [...] a IV Cruzada (1202-1204), conducente ao desastre da conquista e da pilhagem de Constantinopla, durante três dias, e ao estabelecimento de um império latino com uma organização latina da Igreja, que reduz à escravidão a Igreja bizantina. É certo que não era esta a primeira intenção de Inocência, mas, perante o facto consumado, ele vê em tal resultado a obra da divina providência! O objectivo perseguido pelos papas desde o século V — o reconhecimento do primado papal, inclusive em Constantinopla — parece alcançado. Na realidade, porém, dá-se precisamente o contrário: estes acontecimentos selam definitivamente o cisma. Dez anos mais tarde, por ocasião do quarto concílio de Latrão, em 1215, o mesmo papa promulga um decreto chamando a uma nova cruzada na Palestina, que ele próprio teria chefiado se a morte o não houvesse surpreendido no ano seguinte (1216). No entanto, após o assassinio de um legado do papa, é efectuada uma primeira cruzada contra outros cristãos, desta vez contra os Albigenses (cátaros “neomaniqueus”) do Sul da França. Esta horrível guerra de vinte anos contra os Albigenses, marcada por atrocidades bestiais de ambos os lados, leva à erradicação de populações inteiras; ela ofende a cruz e constitui uma perversão sem igual da ideia cristã. [...] Não admira que ainda no tempo de Inocência tenha germinado em grupos de protesto, de inspiração evangélica, a ideia de que o papa é o Anticristo ... »<sup>51</sup>. De facto, como

João Resina Rodrigues chamou a atenção em entrevista a António Marujo, Jesus não mandou arrancar o joio.<sup>52</sup>

De todos estes conflitos houve ganhos para o papado, ao volver-se com o seu sistema jurídico na instituição central da Europa, ao ver definitivamente abolida a investidura pelos leigos, ao ter contribuído para a desagregação do Império Alemão num conjunto de territórios independentes, e ao permitir alcançar uma autonomia da Igreja perante o Estado e da esfera espiritual sobre outros sectores da vida social.

Mas houve perdas: a ruptura definitiva com a Igreja do Oriente; o fiasco das cruzadas. «Importa igualmente situar as cruzadas no seu tempo, sem no entanto as desculpar. Elas pressupõem a teologia de Agostinho, que justifica o recurso à força por parte da autoridade legítima em defesa de uma justa razão; [para alcançar objectivos espirituais]». Uma preocupante visão de que os fins justificam os meios. Não obstante, confrontemos os “objectivos espirituais” desse tempo com os de Jesus, como referido no Capítulo 4 a propósito do encontro com a samaritana. «Como estavam a chegar os dias de ser levado deste mundo, Jesus dirigiu-se resolutamente para Jerusalém e enviou mensageiros à sua frente. Estes puseram-se a caminho e entraram numa povoação de samaritanos, a fim de lhe prepararem hospedagem. Mas não o receberam, porque ia a caminho de Jerusalém. Vendo isto, os discípulos Tiago e João disseram: “Senhor, queres que digamos que desça *fogo do céu* e os consuma?” Mas Ele, voltando-se, repreendeu-os. E foram para outra povoação» (Lc 9, 51-54). As cruzadas foram como que um “*fogo do céu*”.

### **Clericalização: uma marca do paradigma medieval católico**

“Romanização” também significa “clericalização”; com as decisões do concílio de Latrão de 1059 a proibir o casamento dos padres, que suscitou fortes reacções de oposição particularmente na Alemanha.

É o papa Gregório VII que vai ao ponto de suspender os padres casados. «Mais do que tudo o resto, porém, a lei medieval do celibato, característica do catolicismo romano — hoje, de novo, vivamente contestada, contribuiu para afastar o “clero”, a “hierarquia”, os “eclesiásticos”, o “estado sacerdotal” do “povo” e dos “leigos”, inteiramente subordinados a esta hierarquia. O estado de celibatário é agora considerado moralmente “mais perfeito” do que o estado de casamento. A clericalização adquire então dimensões de tal ordem que se acaba por identificar “clero” e “Igreja” — um uso que se conservou, em parte, até aos nossos dias. No que toca às relações de poder, isto significa que os leigos estão de ora avante fora do circuito numa Igreja que incluía até essa altura o clero e os leigos. O clero, administrador dos sinais da graça constitui “só” por si a Igreja»<sup>53</sup>.

Também no campo da clericalização há uma diferença profunda entre o paradigma bizantino e o medieval católico. «Nas Igrejas orientais, o clero — à exceção dos bispos — continua casado e fica assim muito mais perto do povo e mais imbricado no tecido social. O clero [secular] celibatário do Ocidente, quanto a si, aparece acima de tudo completamente desligado do povo cristão pelo seu celibato»<sup>54</sup>.

«O cristianismo é uma religião do corpo. [...] “Porque no livro do Génesis, se diz que Deus criou o Homem à sua imagem e semelhança, “homem e mulher os criou” e achou que isso era muito bom. Deus mesmo, em Jesus Cristo, assumiu a corporeidade humana na sua fragilidade. E os cristãos têm como núcleo da sua fé a ressurreição de Jesus e a ressurreição dos mortos”. A pergunta é: “Como é que uma religião do corpo se dá depois tão mal com o corpo, historicamente?”»<sup>55</sup>. Parece que deixou esbater a certeza bíblica da *bondade do criado*, oriunda da cultura hebraica: «Deus vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa» (Gen 1, 31); «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem. Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só

carne.» (Gen 2, 23, 24). «Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra.”» (Gen 1, 28). Será que a Igreja se deixou nessa época conduzir por uma antropologia desfocada?

Esta dificuldade com a “questão do corpo” esteve também bem presente ainda em meados do século XX. «O que se passou com a encíclica *Humanae Vitae*, assinada pelo Papa Paulo VI em 1968, é sintomático: ao ser redigido por uma comissão refeita depois de expulsos os casais e médicos que a compunham, tornou a questão da contraceção artificial quase um dogma e levou muitos católicos ao abandono da Igreja e, mesmo, da fé»<sup>56</sup>.

## **A Inquisição**

A Inquisição também se volve numa característica do paradigma medieval católico. «Na Igreja reinou cada vez mais a violência, ao abrigo da teoria dos “dois gládios”, segundo a qual o “braço secular” devia emprestar a sua espada à autoridade espiritual contra a heresia e o cisma. [...] De facto, o que representava um caso isolado na Igreja antiga é de ora avante uma instituição regular da Idade Média. [...] O que repugnava à Igreja do século IV torna-se assim uma obrigação na Igreja dos séculos XII–XIII». O aumento do poder da Igreja gerou movimentos contrários de oposição vindos de grupos sociais. «Os leigos não deviam discutir a fé em público nem em privado, mas denunciar todos aqueles que suspeitavam de heresia (encarada como uma doença contagiosa!)». E os heréticos condenados pela Igreja eram entregues ao braço secular, para serem torturados ou queimados. É evidente que «a Inquisição é não só um insulto ao Evangelho, mas também ao sentido da justiça muito divulgada nos nossos dias e que encontrou a sua expressão na Declaração Universal



dos Direitos do Homem. [...] Medida pela bitola do próprio Jesus, a Inquisição poderia ter sido apreendida, mesmo na época, como profundamente anticristã».57

Como refere José Tolentino Mendonça em entrevista a António Marujo: «A ressurreição é a confirmação, da parte de Deus, do testemunho de Jesus Cristo. É o rompimento radical com a lógica da mortandade, do genocídio e da violência, e a afirmação radical da vida e da legitimidade de todo o anúncio de Jesus Cristo»58. E como o significado deste anúncio se esbateu em tantos séculos da história da Igreja! No mesmo diapasão, Resina Rodrigues escreveu sobre as práticas da Igreja contra o Evangelho, como foi o caso da Inquisição: «Qual é a minha solução? Ter paciência. Escrevi uma vez que, se isto fosse uma fábrica e eu engenheiro, eu saía. Mas eu não considero isto uma fábrica da qual sou engenheiro»59.

Romano Guardini afirmou: «Fé é ter suficiente luz para suportar as obscuridades»60. Diria mesmo que podemos querer abandonar os paradigmas socioculturais da Igreja Católica com mais profundas e extensas obscuridades, o *paradigma imperial* e o da *sociedade de corte* da Igreja, ou minimizá-los, mas não o essencial, o *paradigma dos pobres*. «Derrubou os poderosos dos seus tronos e exaltou os humildes» (Lc 1, 52).

## **Movimentos de pobreza**

«A partir dos anos 70 e 80 do século XII assistiu-se ao desenvolvimento de dois grandes movimentos de penitência e de pobreza não conformistas, que representavam uma ameaça para o sistema romano. Face a um cristianismo enquistado no seu direito, face a mosteiros a abarrotar de riquezas e a um alto clero vivendo no meio do luxo [já numa “*sociedade de corte*”], que descurava o dever da prédica, eles fizeram do seu programa um

slogan: “pregação itinerante e pobreza apostólica”»<sup>61</sup>. Primeiros os cátaros, no sul da Europa com uma forte centralização na cidade de Albi, e depois os valdenses, seguidores de Pedro Valdo, comerciante em Lyon, que decidiu encomendar uma tradução da Bíblia em linguagem popular e começou a pregá-la ao povo por cerca de 1174, sem ser sacerdote.

A reacção dos bispos, que veio a ser secundada pelo papa e pelo imperador, foi a da proibição da prédica pelos leigos e a condenação dos heréticos, o que os levou a difundirem-se de um modo subterrâneo e a começarem a ser apelativos. De um modo um pouco surpreendente, é Inocêncio III que habilmente encaminha os movimentos de pobreza para o serviço da Igreja, aprovando as ordens mendicantes dos franciscanos e dos dominicanos.<sup>62</sup>

«Inocêncio III estava bastante consciente das reformas que se impunham na Igreja, motivo que o levava a convocar o quarto concílio de Latrão. No fundo, possuía suficiente sensibilidade para se aperceber de que a Igreja, exteriormente poderosa, era interiormente fraca, de que os movimentos “heréticos” dentro da Igreja se tinham amplificado bastante e de que não se podia vencê-los só pela força». Daí o seu encontro verdadeiramente histórico com Francisco de Assis em 1209, que propunha um ideal: *pobreza, humildade, simplicidade*. A intervenção do cardeal beneditino João de São Paulo, que conhece o bispo de Assis, foi decisiva a favor de Francisco, um dos «grandes criadores da Igreja».<sup>63</sup>

Perante o impasse político que surgiu aquando da eleição do imperador do Sacro Império Romano-Germânico em 1198, com a eleição dupla de Filipe da Suábia e Otão IV da Casa dos Guelfos, Inocêncio III conseguiu igualmente alargar as competências seculares do chefe espiritual da Igreja e formulá-las com mais precisão, «invocando uma proximidade particular do papado em relação a Deus». Nestes termos reivindica o poder de dispor do controlo da coroa imperial, tendo apoiado Otão IV. «O mais importante a longo prazo,

além da nova mudança de dinastia, foi a consagração canónica da influência do papa sobre a eleição do rei alemão, o que dificultou repetidamente o restabelecimento de um reinado capaz de acção nos finais do século XIII e no século XIV».64

Dada a invisibilidade dos paradigmas sociais da Igreja, o recurso ocasional a um confronto de anacronismo poder ser útil como uma breve iluminação do contraste de tais paradigmas, o *imperial* e o da *sociedade de corte*, com a mensagem de Jesus. Na comunidade primitiva dos discípulos, Jesus não exigia a entrega dos bens à comunidade. «Consentira que Zaqueu só distribuísse metade da sua fortuna; não promulgara leis nem códigos jurídicos; vários dos seus discípulos, entre os quais Pedro, possuíam as suas próprias casas. Mas o que Jesus exigia acima de tudo era a moderação das necessidades, a confiança que triunfa das preocupações, a liberdade interior relativa aos bens materiais. A comunidade primitiva, idealizada ulteriormente, não realizava uma utopia social, antes uma “comunidade de solidariedade social”»65. Em suma, a Igreja que aumentara em muito o seu poder, possessões e riquezas, carecia de um novo paradigma, o da *moderação* nestas duas vertentes. Inocêncio III que em muito contribuiu no primeiro sentido, também seria o único papa, pelas suas qualidades excepcionais, a poder indicar um novo caminho para a Igreja, que evitasse a Reforma protestante. Mas morrera relativamente cedo para um tal desiderato em 16 de Junho de 1216, num estado de pobreza e de miséria humana extremas. Um profundo desapego pessoal, mas um enorme empenhamento em reforçar o poder da instituição. Algum “poder” na Igreja justifica-se quando «fundado na utilidade comum» dos povos que ficaram sob a sua jurisdição, o que se verificou ao longo da história. Mas depois a “utilidade comum” vai-se esbatendo e o “poder” acabou por se converter, em larga medida, num fim em si mesmo.

PARECE-NOS ÚTIL a respeito do conceito de “propriedade”, atendermos a uma crónica de Tolentino Mendonça intitulada “Pensar

o uso como alternativa”. «Os primeiros teóricos do franciscanismo se envolveram numa polémica jurídica renunciando ao direito de propriedade (*abdicatio iuris*) e aprofundando uma alternativa de vida comum assente unicamente no *uso*». <sup>66</sup> E este autor interroga-se, perante uma problematização colocada pelo filósofo Giorgio Agamben no âmbito do projecto *Homo Sacer* a respeito do direito de propriedade: «A sua proposta é que o conceito de *acção*, que há séculos colocamos como motor e justificação da vida política, seja substituído pela categoria de *uso*. E perguntamos: o que é que o *uso* pode fornecer como instrumento de construção humana e social, que não apareça quer na *acção* quer na *propriedade*? Agamben diz-lo com clareza: só o *uso* nos permite configurar verdadeiramente uma forma de vida. O conceito de *acção* é parcial, pois liga-se a cada momento a um motivo; e da mesma forma a propriedade, que implica e reduz o ser na tarefa de ter» <sup>67</sup>.

É neste sentido que podemos ler na 1ª Carta de S. Paulo aos Coríntios, incorporando já o modo de tradução do termo grego *hos me*: «Eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. De agora em diante, os que têm mulher, vivam como não a tivessem; e os que choram, como não chorassem; os que se alegram, como não se alegrassem; os que compram, como não possuíssem; os que usam deste mundo, como não o usufruíssem plenamente. Porque este mundo de aparências está a terminar (1º Cor 7, 29-31)». «Paulo teria diante dos olhos a definição de propriedade do direito romano e contrapõe explicitamente o uso no sentido messiânico às formas de domínio. O chamamento messiânico não é um direito, nem uma propriedade: mas uma *habitação* e um *uso*. [...] O conceito de propriedade é estático; liga-nos ao que detemos, e apenas a isso. O *uso* é uma experiência polar; no *uso* realizamos ao mesmo tempo o gesto de ter e de não ter; cumprimos uma apropriação, mas sem perder de vista o inapropriável. *Usar* significa, por isso, escolher viver nessa tensão entre hábito e perda, entre pátria e exílio. Não será esse o verdadeiro *habitar*?» <sup>68</sup>.

Na mesma óptica, devemos interpretar a perspectiva de Polanyi sobre a transmissão do conhecimento tácito numa relação de mestre-aprendiz através da *acção*. Este conhecimento carece de ser corporalizado (*indwelling*), num verdadeiro habitar, como por exemplo, o andar de bicicleta ou de tocar piano, a *acção*, mas que só alcança a sua verdadeira meta pelo capacidade que interiorizou do uso quer da bicicleta quer do piano.

## Notas

- <sup>1</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 316.
- <sup>2</sup> *Id.*, pp. 317, 318.
- <sup>3</sup> *Id.*, pp. 318, 319.
- <sup>4</sup> *Id.*, pp. 319-321.
- <sup>5</sup> *Id.*, pp. 322, 323.
- <sup>6</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial. Reflexões sobre o Carácter das Nações e o Curso da História*, D. Quixote, 2014, pp. 15, 16.
- <sup>7</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 326, 327.
- <sup>8</sup> PAGOLA, Jose Antonio – *O Caminho Aberto por Jesus*, Gráfica de Coimbra, 2010, p. 110.
- <sup>9</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 327.
- <sup>10</sup> *Id.*, p. 328.
- <sup>11</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, p. 16.
- <sup>12</sup> *Id.*, pp. 117-119.
- <sup>13</sup> *Id.*, pp. 119, 122.
- <sup>14</sup> *Id.*, p. 126.
- <sup>15</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 331, 332.
- <sup>16</sup> DIRLMEIER, Ulf – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média (séculos VI a XIII), em História Alemã (do século VI aos nossos dias)*, Edições 70, Lisboa, 2014, p. 28.
- <sup>17</sup> *Id.*, pp. 26, 28.
- <sup>18</sup> SCHWANITZ, Dietrich – *Cultura. Tudo o que é preciso saber. vol. 1: Da Antiguidade Clássica à Idade Média*, Publicações D. Quixote, Alfragide, 2015, pp. 75, 76.
- <sup>19</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 333.
- <sup>20</sup> DIRLMEIER, U. – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média*, p. 28.
- <sup>21</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 330, 331.
- <sup>22</sup> DIRLMEIER, U. – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média*, pp. 19, 20.
- <sup>23</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 334, 335.
- <sup>24</sup> *Id.*, pp. 337-339.
- <sup>25</sup> *Id.*, p. 342.
- <sup>26</sup> *Id.*, p. 344.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 350.
- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 346-348.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 349.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 347.

- <sup>31</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Cortes\\_de\\_Lamego](http://pt.wikipedia.org/wiki/Cortes_de_Lamego); acesso em 7 de Novembro de 2014.
- <sup>32</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 348.
- <sup>33</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 40.
- <sup>34</sup> *Id.*, p. 41.
- <sup>35</sup> *Id.*, p. 57.
- <sup>36</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 349.
- <sup>37</sup> STENGERS, I.; SCHLANGER, J. “Les Concepts Scientifiques”, Gallimard, Paris, 1991, p. 18.
- <sup>38</sup> FRANCISCO, papa – *A Alegria do Evangelho*, p. 23.
- <sup>39</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 52.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 82, 83.
- <sup>41</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 351.
- <sup>42</sup> *Id.*, pp. 352, 353.
- <sup>43</sup> *Id.*, p. 354.
- <sup>44</sup> *Id.*, p. 358.
- <sup>45</sup> *Id.*, p. 372.
- <sup>46</sup> *Id.*.
- <sup>47</sup> *Id.*, p. 373.
- <sup>48</sup> *Id.*, p. 374.
- <sup>49</sup> *Id.*, p. 375.
- <sup>50</sup> *Id.*, pp. 374, 375.
- <sup>51</sup> *Id.*, pp. 375, 376.
- <sup>52</sup> MARUJO, António – *Diálogos com Deus em Fundo*, Gradiva, Lisboa, 2014, p. 95.
- <sup>53</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 378.
- <sup>54</sup> *Id.*, p. 379.
- <sup>55</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 12.
- <sup>56</sup> *Id.*, pp. 12, 13.
- <sup>57</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 382, 383.
- <sup>58</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 32.
- <sup>59</sup> *Id.*, p. 96.
- <sup>60</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 36.
- <sup>61</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 380.
- <sup>62</sup> *Id.*, p. 378.
- <sup>63</sup> *Id.*, pp. 384, 385.
- <sup>64</sup> DIRLMEIER, U. – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média*, pp. 62, 63.
- <sup>65</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 386.
- <sup>66</sup> José Tolentino Mendonça, “Pensar o uso como alternativa”, *Que Coisas são as Nuvens*, Expresso Impresa Publishing, Paço de Arcos, 2015, pp. 197, 198; itálicos nossos.
- <sup>67</sup> *Id.*; itálicos nossos.
- <sup>68</sup> *Id.*; itálicos nossos.

## **CAP. 8. A CONTRA-REFORMA E A CRISE DO PARADIGMA CATÓLICO**

No contexto do paradigma católico-romano, Tomás de Aquino (1225-1274), no dizer de Hans Küng representou «o *terceiro poder* ao lado do imperador e do papa, aquele que, no século XIII, substituiu os mosteiros como centros de transmissão da cultura: as *universidades* e logo, a *ciência*, que as universidades deviam servir por meio da pesquisa e do ensino. Era do círculo delas que ia emergir finalmente um paradigma do cristianismo verdadeiramente novo, que já não estaria sob a alçada do imperador nem do papa»<sup>1</sup>.

### **A síntese teológica de Tomás de Aquino e a universidade medieval**

A teologia de Tomás de Aquino nada tinha de ortodoxo no seu tempo, pois implicava aceitar a filosofia de Aristóteles, «uma filosofia “pagã”, considerada perigosa na época». A atenção que Aristóteles prestava ao mundo empírico «poderia levar, segundo se julgava, ao desinteresse pelo céu, por Deus e pela sua Revelação? A ciência não se tornaria para si mesma no seu próprio fim? Uma vez mais, em 1263, Urbano IV renovara a proibição de traduzir e estudar Aristóteles — em vão, é bem certo»<sup>2</sup>.

Desde 1255, a Faculdade das Artes de Paris inseria no seu programa o estudo de Aristóteles. No entender de Küng, «é a data do nascimento da faculdade de filosofia, que já não queria ser apenas

a antecâmara da teologia, mas dispor da sua autonomia; é também a data do nascimento do universitário, do professor, do intelectual»<sup>3</sup>.

Aristóteles chegou ao mundo europeu ocidental em larga medida comentado e completado pela filosofia arábico-judaica. Era uma filosofia mais avançada, proveniente de Espanha, tendo-se destacado neste domínio o jurista e médico muçulmano de Córdova Ibn Rushd, conhecido por Averróis (1126-1198). Tomás de Aquino tomou em suas mãos este desafio, perante um agostinianismo que intuía já estar em crise. «Nesses tempos novos, já ninguém podia limitar-se a citar as únicas autoridades do passado: a Bíblia, os Padres da Igreja, os concílios e os papas — que se contradiziam muitas vezes uns aos outros. Era necessário procurar apoio muito mais intensamente do que até então na *razão* e na análise conceptual se acaso se queria clarificar certos problemas». Fê-lo com objectividade e acuidade lógica, conferindo autonomia às realidades temporais, embora reinterpretao as afirmações das autoridades não no seu quadro histórico, mas por respeitosa reverência.<sup>4</sup>

Tal como para Agostinho, o projecto de Tomás de Aquino era um projecto teológico, «um discurso responsável sobre Deus». «Parte da hipótese de que a filosofia recebe a sua própria justificação não da autorização da Igreja, mas da exacta natureza da ordem da Criação. Não foi, de facto, o Deus criador em si mesmo que dotou o homem de inteligência e de razão? O conhecimento é “filho de Deus”, porque Deus é o “senhor das ciências” [...]. A tomada a sério de tais afirmações leva a uma viragem libertadora de toda a teologia — uma viragem para o empírico; uma viragem para a análise racional; uma viragem para a pesquisa científica».<sup>5</sup>

Tomás reconhece dois modos de conhecimento, digamos duas direcções: aquilo de que é capaz a razão natural e o que emana da fé. Mas igualmente reconhece dois níveis de conhecimento: 1) o que o homem conhece a partir “de baixo”, no horizonte da experiência; 2) o que conhece “de cima”, na própria perspectiva de



Deus, que nos é dado na Sagrada Escritura, as verdades reveladas sobrenaturais. Na perspectiva de Tomás de Aquino, a razão humana possui assim uma vasta esfera para levar a efeito um conhecimento autónomo. Küng condensa bem esta perspectiva de dois princípios organizadores na imagem abaixo,<sup>6</sup> em dois andares — os níveis filosóficos de ser e de causalidade —, que longe de se contradizem estão basicamente em harmonia.



Em duas longas obras, *Suma contra os gentios* e *Suma Teológica*, Tomás de Aquino conduz o *paradigma católico medieval* à sua maturidade, elevando em muito a craveira da Teologia, porque alcançou um notável equilíbrio entre *fé* e *razão*; valoriza a razão sem apoucar a fé. Não conduziu a um novo paradigma religioso, porque se manteve preso das ideias do mundo helénico e da Antiguidade e, no que diz respeito às verdades da fé, continuou ligado à teologia agostiniana, tendo mesmo reforçado a visão da Igreja gregoriana, onde tudo emana do papado.<sup>7</sup> Mas a sua acção beneficiou e potenciou um novo meio — a Universidade — que no dizer de Stephen d'Irsay foi «o maior dos monumentos que nos legou a Idade Média»<sup>8</sup>.

A teologia tomista é essencialmente uma teologia universitária racional, elaborada por professores e para ser ensinada com os recursos usuais do tempo — gramática, dialéctica, *disputatio* — logo uma teologia escolástica. «É verdade que Tomás de Aquino reivindicou para os teólogos uma função docente *magistral*, que, ao contrário da função docente *pastoral* dos bispos, não assenta na autoridade,

mas na argumentação e na competência científica. Mas integrou no sistema dogmático da teologia o desenvolvimento político e jurídico de um papalismo absoluto, tal como o conheceu essa segunda metade do século XIII»<sup>9</sup>. Chegando ao ponto de afirmar perante os gregos : «A submissão ao papa de Roma é indispensável à salvação»<sup>10</sup>.

«A ironia da história quer no entanto que poucos teólogos hajam contribuído em tão alto grau, indirectamente, para a destabilização do papado como Tomás de Aquino — sem intenção, já se vê —, por causa da sua filosofia política. [...] Não só revalorizou a razão face à fé, a natureza face à graça, a ética natural face à moral cristã, a filosofia política face à teologia, mas também, de facto, o *Estado face à Igreja*. Eis um factor particularmente importante para o processo de secularização e de emancipação cujos fundamentos são lançados nessa época! [...] Tomás estabelece as bases de um humanismo que se desenvolverá posteriormente. O indivíduo humano não é simplesmente um ser submetido à autoridade — Estado ou Igreja —, não é simplesmente um súbdito obediente que recebe ao fim e ao cabo todos os seus direitos do papa. É um cidadão livre, com direitos e deveres naturais»<sup>11</sup>.

Tomás de Aquino não escreveu uma única palavra sobre as cruzadas. A *Suma contra os gentios* não é uma apologética cristã face ao islão. «Ao invés de quase todos os apologistas latinos e bizantinos anteriores, ele recusa, felizmente, toda a polémica, limitando-se a argumentar com um grande rigor. [...] A sua argumentação dirige-se a pessoas já convertidas. Só alguns indivíduos isolados concebem, na época, um autêntico diálogo inter-religioso. O diálogo até mesmo com os judeus, que ainda era de uso corrente na Paris do século XII, interrompeu-se em resultado das cruzadas, das expulsões dos judeus, dos *progroms* e de todas as correspondentes atrocidades»<sup>12</sup>.

Tomás estava longe de “canonizar” a sua teologia, pois tinha consciência do carácter contextual em que a havia formulado. «Mas era a crise da escolástica sistemática e especulativa — no nomina-

lismo da Idade Média tardia (o occamismo), ela afastara-se cada vez mais da Bíblia e do mundo e, de tanto se perder em conclusões racionais, descurara as verdades fundamentais da fé e o seu cunho existencial — que iria preparar o terreno para uma nova mudança de paradigma no sentido da Reforma»<sup>13</sup>.

## **Luzes e sombras na Igreja da Idade Média**

Num breve balanço sobre a Idade Média, atentemos, mais uma vez, em Küng. «O papa e o imperador, as *lutas pelo poder* e contra os heréticos, as cruzadas e as ordens mendicantes, a excomunhão e a Inquisição, a universidade e a teologia, resumir-se-á a isto toda a Idade Média cristã? É claro que não»<sup>14</sup>. Sobre a Universidade já realçámos a posição de Stephen d'Irsay, mas neste cenário de luzes e sombras, do lado luminoso encontramos os castelos, as catedrais românicas e góticas; «"escolásticas de pedra", pois nelas se reúnem, de maneira única, a razão e a fé, com a sua técnica refinada do arco quebrado e a sua mística de luz, com a extrema variedade das suas esculturas, dos seus vitrais e a estrita unidade da arquitectura que conduz ao encontro das alturas ...»<sup>15</sup>. Mas também foi uma idade obscura, de grandes fomes e epidemias, de povos que mal sabiam ler e escrever.

«As grandes festas do ano litúrgico representavam uma *vivência comunitária*, a qual era bem-vinda para se esquecer por instantes a miséria das massas nas cidades medievais. No entanto, a celebração litúrgica regular, nos domingos e dias de festa, também constituía um *controlo social*, que integrava amenamente cada indivíduo na vida colectiva, à qual ninguém podia escapar nesse tempos de mobilidade restrita. A sociedade e a Igreja estavam demasiado imbricadas, a vida social era também a vida da Igreja e inversamente»<sup>16</sup>. Mas a estruturação da Europa medieval é devedora também aos mercados

e feiras não só no seu carácter nacional, mas mesmo, especialmente na Europa central, ao seu carácter “internacional”.

O paradigma católico romano preservou a substância cristã: «o mesmo Evangelho, o mesmo rito de entrada (o baptismo), o mesmo rito comunitário (Eucaristia) e o mesmo *ethos* (seguir Cristo). [...] A história da autêntica vivência cristã e a história de uma Igreja que se impõe como instituição, como poder político, são duas coisas completamente diferentes! Neste sentido, é indiscutível que a cristandade medieval considerou a *caridade* como seu dever particular, essa caridade que se exprime na preocupação com os pobres e com os que sofrem. E podemos mesmo interrogar-nos se uma tal preocupação constante com os doentes, que foi a do próprio Jesus, não se tornou na especificidade do cristianismo que o distingue de outras religiões. Os bispos e os diáconos organizam desde muito cedo os *cuidados aos doentes* [e aos pobres] das comunidades cristãs. Constroem-se hospitais a partir do século IV. E na Idade Média os cuidados prestados aos doentes desenvolvem-se em toda a parte com o apoio dos conventos, sobretudo após a reforma clunisiana, mas também por intermédio das ordens hospitalares de cavaleiros e civis»<sup>17</sup>.

O ÚLTIMO IMPERADOR da dinastia saxónica, Henrique II (1002-1004), chegou ao trono não por linhagem, mas por eleição, por não haver sucessor designado. «Foi a primeira vez que dignitários eclesiásticos se associaram a eleitores seculares para tomarem uma decisão conjunta — este facto também será importante para o futuro. Portanto, o direito sucessório não se conseguiu impor no império, apesar de as sucessões anteriores entre pais e filhos terem ocorrido sem qualquer problema»<sup>18</sup>.

Henrique II desejava expressamente «a *Renovatio regni Francorum*, em vez da *Renovatio imperii Romanorum*, o que significava [...], de alguma forma, uma ruptura com a política imperial da tradição carolíngia. [...] Obteve os meios para esta política sobretudo da Igreja imperial, que ele apoiou generosamente (criação da diocese de Bamberg), mas

da qual exigiu, simultaneamente prestações como nenhum governante antes dele. Esta atitude baseava-se na convicção que o rei ungido deveria garantir a protecção e o bem-estar da Igreja, podendo, em contrapartida, também exigir da mesma apoio incondicional e ilimitado. O imperador sentia-se tão seguro na sua actuação que também apoiou a reforma da vida monástica e eclesiástica com origem em Cluny. As consequências não eram, certamente, previsíveis». <sup>19</sup>

Nesta asserção, Hans Küng aponta-nos um novo paradigma para o cristianismo, não de índole estritamente religiosa mas de índole sociocultural: o *paradigma da caridade cristã*, ou, como o temos vindo a apelidar, o «*paradigma da Igreja dos pobres*». E também distingue: «A história da autêntica vivência cristã e a história de uma Igreja que se impõe como instituição, como poder político, são duas coisas completamente diferentes!» Por outras palavras, os *paradigmas socioculturais* revestem elementos religiosos, mas contêm em si elementos de *poder* e de *autoridade*.

Como referido anteriormente, o *paradigma da Igreja dos pobres* desempenha um papel essencial na missão religiosa da Igreja, mas vem sempre acompanhado pelo *paradigma imperial* e pelo *paradigma da sociedade de corte* que deviam ser temperados pelo “tanto quanto baste”. Veremos que não foi assim ao longo dos tempos, mas voltemos desde já o nosso olhar para o essencial.

José Antonio Pagola enriquece esta essência com a “missão curadora” de Jesus: «Contemplando a multidão, encheu-se de compaixão por ela, pois estava cansada e abatida, como ovelhas sem pastor» (Mt 9, 36). «Nem os representantes de Roma nem os dirigentes religiosos de Jerusalém se preocupavam com aquela gente do povo. Esta compaixão de Jesus não é um sentimento passageiro. É a sua forma de olhar as pessoas e de viver preocupado com o seu bem. A sua forma de encarnar a misericórdia de Deus. Desta sua compaixão nasce a decisão de chamar os “doze apóstolos” para os enviar às “ovelhas perdidas da casa de Israel”»<sup>20</sup>.

No evangelho de Marcos, o chamamento dos primeiros discípulos é dos primeiros actos públicos de Jesus, após o seu baptismo por João Baptista. «Passando ao longo do mar da Galileia, viu Simão e André, seu irmão, que lançavam as redes ao mar, pois eram pescadores. Jesus disse-lhes: “Vinde após mim; eu vos farei pescadores de homens”. Eles, no mesmo instante, deixaram as redes e seguiram-no» (Mc 1, 16-18). E Pagola prossegue: «Para isso, ele mesmo lhes dá “autoridade”, mas o que lhes oferece não é um poder sagrado para que o utilizem segundo a sua própria vontade. Não é um poder de governar o povo como os romanos, que “governam as nações com o seu poder”. É uma “autoridade” para fazer o bem, “expulsando os espíritos malignos” e “curando toda a enfermidade e doença”. A *autoridade* que há na Igreja arranca e baseia-se nesta compaixão de Jesus pelo povo. Está orientada para curar, aliviar o sofrimento e fazer o bem. É uma dádiva de Jesus»<sup>21</sup>.

Ao longo da história, encontramos na Igreja quer a “autoridade para fazer o bem” quer o “poder de governar como as nações”, que acabam por se concentrar em paradigmas socioculturais distintos. «Está a abrir-se um abismo inquietante entre o progresso técnico e o nosso desenvolvimento espiritual. Dir-se-ia que o homem não tem força espiritual para animar e dar sentido ao seu incessante progresso. [...] A nossa primeira tarefa, também hoje, é proclamar que Deus está perto de nós, empenhado em salvar a felicidade da humanidade. [...] “Curar enfermos”, isto é, libertar as pessoas de tudo o que lhes rouba vida e faz sofrer. Curar a alma e o corpo dos que se sentem destruídos pela dor e angustiados pela dureza desapidada da vida. “Ressuscitar os mortos”, isto é, libertar as pessoas de tudo o que bloqueia as suas vidas e mata as suas esperanças. Despertar de novo o amor à vida, à confiança em Deus, à vontade de luta e desejo de liberdade em tantos homens e mulheres em que a vida vai morrendo pouco a pouco. “Limpar os leprosos”, isto é, limpar esta sociedade de tanta mentira, hipocrisia

e convencionalismo. Ajudar as pessoas a viver com mais verdade, simplicidade e honradez. “Expulsar os demónios”, isto é, libertar as pessoas de tantos ídolos que nos escravizam, nos possuem e pervertem a nossa convivência. Onde se estão a libertar as pessoas, aí se está a anunciar Deus»<sup>22</sup>.

Já no Antigo Testamento, Amós, que era pastor ou um criador de rebanhos, se sentiu chamado por Deus a uma pregação profética ao povo de Israel, toma como tema dominante o *castigo*: contra a ostentação da riqueza a exploração dos pobres e dos oprimidos, a fraude, as injustiças sociais, o culto carente de compromisso ético. Em suma, condenar por missão profética. «Assim fala o Senhor: “Por causa do triplo e do quádruplo crime de Israel, não revogarei o meu decreto. Porque vendem o justo por dinheiro e o pobre, por um par de sandálias; esmagam sobre o pó da terra a cabeça do pobre, desviam os pequenos do caminho certo. Porque o filho e o pai dormem com a mesma jovem, profanando o meu santo nome”» (Am 2, 6,7). «Ouvi isto, vós que esmagais o pobre e fazeis perecer os desvalidos da terra, dizendo: “Quando passará a Lua-nova, para vendermos o nosso trigo, e o sábio, para abrimos os nossos celeiros, diminuindo o efá, aumentando o siclo e falseando a balança para defraudar? Compraremos os necessitados por dinheiro e o pobre por um par de sandálias, e venderemos até as alimpas do nosso trigo.” O Senhor jurou contra a soberba de Jacob: “Não esquecerei jamais nenhuma das suas obras.”» (Am 8, 4-7).

«Ninguém recebeu de Jesus “autoridade” para condenar mas para curar»<sup>23</sup>. Então como aceitar as perseguições da Igreja, as excomunhões, a proclamação de heréticos, etc.? Uma possível interpretação é que se enquadram em distintos paradigmas socio-culturais: o condenar enquadrado pelos *paradigmas imperial* e de *sociedade de corte*, enquanto a missão curadora pelo *paradigma da igreja dos pobres*. Ou, por outras palavras, *formas de poder* versus *formas de serviço*.

RETOMANDO O DOMÍNIO do religioso, Küng mostra-se surpreendido com a rejeição da *mística* pela Igreja Romana, nomeadamente a partir da ocasião em que já não era vista como um enriquecimento, mas como o essencial. «Os conflitos com a Igreja Católica romana, que receava perder o seu monopólio sobre a Palavra e o sacramento, acompanharam as manifestações místicas como se fossem a sombra delas. Mas porque motivo aqui [o paradigma católico romano medieval], ao invés do Oriente [o paradigma do cristianismo antigo helenístico], a reacção é sempre a da excomunhão, da repressão, da Inquisição. [...] Ainda hoje, também na esfera do protestantismo, a rejeição perante a mística vai da desconfiança à rejeição. [...] As razões de semelhante repúdio são, uma vez mais, as de uma semi-identificação com Deus (“autodivinização”, “panteísmo”, “justificação pelas obras”), de uma inferioridade que não quer saber da Igreja (“subjectivismo”), de uma depreciação da Criação (“maniqueísmo”, “quietismo”). Mesmo que tais críticas careçam frequentemente de qualquer fundamento objectivo, elas não deixam de explicar por que motivo, até aos nossos dias, a mística se situou à margem da teologia e da Igreja. [...] Acolhida com a maior desconfiança, suspeita de heresia, por vezes até reprimida, só conseguiu sobreviver na melhor das hipóteses, em conventos e em pequenos grupos de “iniciados”, sem deveras renovar profundamente a vida da Igreja. O paradigma católico romano, definitivamente fixado desde a Idade Média, foi quando muito inquietado pela mística; esta nunca o abalou. Assim, para a Idade Média e para a Reforma, a norma da espiritualidade cristã não é a fusão mística, mas a oração, expressão da fé confiante em Deus»<sup>24</sup>.

Todavia, a *mística* não é uma vocação universal, acessível a todos. Acresce que a “percepção” de Deus é muito mais tácita do que explícita, logo, em larga medida intransmissível pela pregação e, daí, pela Igreja. Requer uma transmissão de “conhecimento” tácito para tácito — o *conhecimento inefável* referido no Capítulo 3 — o



que só poderá decorrer numa relação de mestre para aprendiz, em pequenos grupos e muito mais pela acção do que pela palavra. Como refere José Tolentino Mendonça, «o poeta Rainer Maria Rilke ajuda-nos na procura de um sentido. Diz ele: “As coisas estão longe de ser todas tão tangíveis e dizíveis quanto se nos pretenderia fazer crer; a maioria dos acontecimentos é inexprimível e ocorre num espaço em que nenhuma palavra nunca pisou”»<sup>25</sup>.

## A piedade mariana

A piedade medieval também é incompreensível sem a piedade mariana. A veneração de Maria surge na Igreja do Oriente onde havia uma antiquíssima tradição pagã do culto das deusas-mães da Ásia Menor e que acabou por ser cristianizada no concílio de Éfeso, em 431, quando Maria, reconhecida como a que «concebera Cristo» (*christotokos*), passou a ser reconhecida como «a que concebera Deus» (*theotokos*); um título desconhecido pela Bíblia e que iria conduzir a fórmulas ainda mais sujeitas a mal entendidos, como «Mãe de Deus». No Ocidente as expressões de piedade mariana foram mais tardias, só havendo notícia no século V de um hino dirigido a Maria, atingindo o seu apogeu com o monge cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153).<sup>26</sup>

A Igreja da Idade Média não proclamou novos dogmas marianos. Tal só se verificou nos últimos dois séculos, com Pio IX e Pio XII. O primeiro destes papas, proclama dois novos dogmas, um mariano e outro sobre a infalibilidade papal. Em 1854, num espírito de conservantismo anti-revolucionário de oposição às Luzes, e sem qualquer fundamento bíblico, promove formalmente à categoria de dogma a Imaculada Conceição (Maria preservada do pecado original). Pio XII, em 1950, proclama o dogma da Assunção, a assunção corporal de Maria à glória celeste.<sup>27</sup>

Na história de Portugal a Imaculada Conceição e a devoção a Maria desempenharam um papel de relevo. «A História de Portugal regista dois momentos altos na recuperação da sua independência: a Revolução 1383-1385 e a Restauração de 1640. [...] A Solenidade da Imaculada Conceição liga estes dois acontecimentos decisivos na História da independência de Portugal e no contexto das Nações Europeias. Segundo secular tradição foi o condestável D. Nuno Alvares Pereira quem fundou a Igreja de Nossa Senhora do Castelo em Vila Viçosa e quem ofereceu a imagem da Virgem Padroeira, adquirida na Inglaterra. Este gesto do Contestável reconhece que a “mística” que levou Portugal à vitória veio da devoção de um povo a Nossa Senhora da Conceição. Aliás, já desde o berço [da nacionalidade], aquando da conquista de Lisboa por D. Afonso Henriques, havia sido celebrado um pontifical de acção de graças, em Lisboa, em honra da Imaculada Conceição. A espiritualidade que brotava da devoção a Nossa Senhora da Conceição foi novamente sublinhada no gesto que D. João IV assumiu ao coroar a Imagem de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa como Rainha de Portugal nas cortes de 1646. Esta espiritualidade imaculista foi igualmente assumida por todos os intelectuais, que na Universidade de Coimbra defenderam o dogma da Imaculada Conceição sob a forma de um juramento solene»<sup>28</sup>.

O historiador, patriarca de Lisboa desde Maio de 2013, cardeal Manuel Clemente, em entrevista a António Marujo, afirmou a respeito da devoção mariana em Portugal: «A grande devoção mariana até aos séculos XII, em Portugal, tem muito a ver com a festa da maternidade divina, como se Maria estivesse a ajudar também o país a nascer». Sentimento talvez reforçado por, na realidade da ordem natural, o nosso primeiro rei, D. Afonso Henriques, tivesse de lutar contra sua mãe, D.<sup>a</sup> Teresa, para que a pátria pudesse nascer. E uma “maternidade divina” permitia superar o “pecado original” do nascimento de Portugal.

«A segunda grande devoção é a de Agosto, a Senhora da Assunção — todas as sés portuguesas da Idade Média são dedicadas a ela. E quando vem a Restauração de 1640, é a Imaculada Conceição, que um homem como o padre António Vieira identifica com a restauração do mundo que ligava à recriação de Portugal. Quando chegamos aos séculos XIX e XX, reparamos que uma certa vontade de regeneração de Portugal — o sentimento genérico da sociedade portuguesa até aos nossos dias — pode ter afirmações de tipo esquerdista, eliminando as causas da decadência, e outro católico, que diz que Portugal vai outra vez renascer quando for outra vez cristão e mariano. É interessante verificar que a vida portuguesa é sempre interpretada em ambiente mariano»<sup>29</sup>.

Seguidamente o cardeal Clemente discorre sobre a nostalgia da regeneração do Portugal dos Descobrimentos. «Mesmo em Quinhentos, tirando alguma euforia inicial, as pessoas admiravam-se com o que faziam. O próprio Camões admira-se com o que pode fazer a “pequena casa portuguesa”. Rapidamente se repara que não estamos à altura de tanta coisa. Esta mescla de se ter feito muito, de não se conseguir aguentar tanto e de se contradizer tantíssimo, está sempre presente na História portuguesa. Um povo que teria um milhão de habitantes no início do século XVI, com cem mil homens disponíveis, daqui deste canto da Europa até à quarta parte nova — o Brasil, depois a Ásia — é uma coisa tão desmesurada que fica sempre o sentimento que somos uma gente especial. Porque nos calhou a nós?

Depois vem a argumentação geográfica, mas essas respostas não esvaziam o sentimento de que há uma *desmesura* que nos explica. Ainda hoje, Portugal multiplica-se em cinco: de Leiria para cima, de Leiria para baixo, Madeira, Açores e a diáspora. E isto com muitas subdivisões. E quando encontramos qualquer destas divisões portuguesas, não tardamos a divisar, em relação a qualquer acontecimento, uma certa decepção do que se faz, uma vontade de se fazer e uma nostalgia de uma grandeza que nunca se atingiu. Isto

é o português. A saudade — que tem sentimentos congêneres — vem desta desmesura. As pessoas têm um ideal para o país que é muito maior do que o seu esqueleto»<sup>30</sup>.

As aparições de Fátima em 1917 foram interpretadas em Portugal como uma ressurreição da pátria decadente pelo esquecimento da missão cristã do país. O cônego Formigão apresenta a Virgem Maria como a «Padroeira da Nação» e «fez grande caso de Fátima estar “situada precisamente no centro geográfico do país”»<sup>31</sup>, um sinal de um santuário nacional. No mesmo sentido o Cardeal Cerejeira, que centralizou as organização católicas em Fátima, afirmou: «Não foi a Igreja que impôs Fátima [ao povo], mas Fátima que se impôs à Igreja». Talvez sem grande exagero, se possa afirmar que foi o povo português que impôs Fátima à Igreja.

Atentemos na reflexão que o papa Francisco nos quer transmitir, a este respeito, em “A Alegria do Evangelho”: «As formas próprias da *religiosidade popular* são encarnadas, porque brotaram da encarnação da fé cristã numa cultura popular. Por isso mesmo, incluem uma relação pessoal, não com energias harmonizadoras, mas com Deus, Jesus Cristo, Maria, um Santo. Têm carne, têm rostos. Estão aptas para alimentar potencialidades relacionais e não tanto fugas individualistas. Noutros sectores da nossa sociedade, cresce o apreço por várias formas de “espiritualidade do bem-estar” sem comunidade, por uma “teologia da prosperidade” sem compromissos fraternos ou por experiências subjectivas sem rostos, que se reduzem a uma busca interior imanentista»<sup>32</sup>. E um pouco mais adiante nesta mesma exortação apostólica sublinha: «Na piedade popular, por ser fruto do Evangelho inculturado, subjaz uma força activamente evangelizadora que não podemos subestimar. Seria ignorar a obra do Espírito Santo. Pelo contrário, somos encorajados a encorajá-la e a fortalecê-la para fortalecer o processo de inculturação, que é uma realização nunca acabada. As expressões da piedade popular têm muito que nos ensinar e, para quem as sabe ler, são um lugar

*teológico* a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização»<sup>33</sup>.

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA, em crónica no *Expresso* sob o lema “O século de Fátima”, escreve: «Fátima sedimentou, por um lado, a sua identidade no espaço do catolicismo oficial, repondo uma espiritualidade ao alcance não já apenas das elites religiosas mas acessível a todos (ao facto não será indiferente os videntes serem crianças e provirem de uma cultura campesina), mas ao mesmo tempo tornou-se um pólo de atracção de uma religiosidade em bruto e heterogénea, um porto para peregrinos em diferentes estádios do crer. Até um certo olhar providencialista em relação ao papel de Portugal no concerto do mundo, tão típico da ideologia do Quinto Império, encontrou mais consistência sociológica em Fátima do que nas esquecidas trovas do sapateiro [Bandarra] de Trancoso. É curioso que Pessoa achava que o catolicismo não tinha grandes possibilidades de renovação, e uma das razões era ser um sistema metafísico demasiado complexo e, nesse sentido, antipopular. [...] Quando se quebrar a casca dos pietismos, de um lado, e dos preconceitos antipietistas, de outro, poder-se-á talvez fazer justiça ao papel civilizacional representado por Fátima. Vai nessa direcção a frase de Vitorino Nemésio: “Com Fátima entrou um certo sinal de eterno nos arranjos humanos da História... Mesmo que não passasse disso, o mundo passou a valer um pouco mais”. E o mesmo Nemésio coloca o dedo na ferida quando diz que Fátima foi sempre olhada de lado pela intelligentsia lusitana e reduzida a um episódio irrelevante das massas»<sup>34</sup>.

No contexto histórico-religioso que temos vindo a explicar, «Fátima tornou-se com o tempo um espaço agregador da expressão do religioso, dos seus itinerários e da sua diversidade», mas na sua “centralidade” pode ainda significar a necessidade vital de equilíbrio entre a Norte e a Sul de Leiria para a viabilidade da nação portuguesa, portanto um sinal de coesão territorial. Em toda esta

perspectiva é de reflectir sobre a notícia de 15 de Julho de 2011 no *Correio da Manhã* de que a sede da Conferência Episcopal portuguesa passará de Fátima para Lisboa com a construção da nova sede a ser edificada no espaço do antigo campo de futebol do Seminário dos Olivais.<sup>35</sup>

Será que os órgãos da Igreja, por momentos, deixaram de escutar o povo? Com a agravante de um tal desiderato vir a cair no horizonte do Centenário das Aparições de Fátima. Para o comum português surge a Igreja contra a própria Igreja, o que significa uma Igreja a actuar segundo paradigmas socioculturais distintos, pelo que antagónicos. Resta saber, pois, em que sentido se está a operar a mudança — do *paradigma da igreja dos pobres* para os paradigmas *imperial* e da *sociedade de corte*, ou em sentido inverso? Daí que uma tal incongruência a respeito de Fátima se afigure como um fruto dos *paradigmas da sociedade de corte e imperial*.

INDEPENDENTEMENTE da *ressonância* que o dogma da Imaculada Conceição e a devoção mariana possam ter em certos povos ou culturas e nos seus percursos históricos, estão indissociavelmente ligado à doutrina do pecado original abordada no Capítulo 6, associada a uma visão negativa da sexualidade quando não destinada à procriação, bem como à obsessão do celibato no paradigma católico romano. Mas Küng reflecte sobre esta associação entre papalismo e marianismo em ordem a uma imagem ecuménica de Maria, quando discorre sobre a posição de Pio XII, em 1950: «Na linha do seu triunfalismo romano, sem cuidar das reservas protestantes, ortodoxas e mesmo no seio do próprio catolicismo [...] proclama o dogma da Assunção (a assunção corporal de Maria na glória celeste). [...] Não se trata, no entanto, de escamotear, ou mesmo de destruir, o significado de Maria para o nosso tempo a partir das origens, a fim de a alijar dos chavões misóginos e dos estereótipos paralisantes. O objectivo deve consistir em abrir caminho a uma imagem *verdadeiramente ecuménica de Maria*, para que possa adquirir sentido em

todas as Igrejas a frase de Lucas: “De hoje em diante, me chamarão bem-aventurada todas as gerações”»<sup>36</sup>.

## O cisma do Ocidente

Como bem ilustra Hans Küng, em contraste com os *paradigmas religiosos* que no seio do cristianismo se vão sucedendo uns aos outros com o curso da história, os *paradigmas socioculturais*, uma vez estabelecidos, perduram até aos dias de hoje. E um deles é o “*paradigma imperial*”, profundamente ligado à procura e ao exercício do poder.

«A crise do papalismo, do marianismo e da obsessão com o celibato, que os próprios católicos tradicionais não podem deixar de ver, desenha-se desde a Idade Média tardia. [Mas] ninguém suspeitava que a dominação papal sobre o mundo soçobriria tão rapidamente — para dar lugar [temporariamente] a um papado sem poder!». Numa das suas primeiras bulas, *Clericis laicos infestos*, Bonifácio VIII escreve algo de profético: «A Antiguidade já transmite à cidade os sentimentos hostis que os leigos cultivam contra os clérigos». Como mostrou Walter Ullmann, um reconhecido historiador do pensamento político medieval, o papado hierocrático vai entrando em declínio, ao passo que os *Estados nacionais* vão-se afirmando como «sistemas em progresso» na esfera do poder e do direito.<sup>37</sup>

Nos finais do Renascimento o feudalismo começou a ser suplantado pela economia monetária e na Itália surge um conjunto de cidades-Estado, fruto das rotas comerciais para o Oriente e começa a emergir uma burguesia influente. Portugal de há muito se havia estabelecido num Estado territorial, mas é no século XVI que outras nações europeias se vão começar a afirmar como Estados, Espanha, França, Inglaterra, com excepção da Alemanha que veio a ser uma «nação-tardia».

«O papado travou um combate de morte contra os imperadores alemães e as suas pretensões à universalidade. O Império medieval, enquanto instituição europeia de aspiração universal chega então ao fim». Emerge entretanto o Estado francês sustentado por uma nova consciência nacional, que também coloca em questão o papado como instância de poder universal. Por sua vez o papado procura defender a soberania de um «Estado teocrático universal» com argumentos teológicos, mas já sem o apoio de intelectuais inovadores, que nas universidades vão desenvolvendo argumentos a favor do soberano francês e do inglês. Para os Estados a tarefa fica facilitada por uma credibilidade moral abalada a nível papal, e vai ser agravada por excomunhões, interditos, «guerras santas» e medidas inquisitoriais. Para Küng, «no apogeu da Idade Média, o grande problema teológico era o da reconciliação entre a fé e a razão. Na Idade Média tardia, porém, conta cada vez mais a nova consideração do homem — já inaugurada por Tomás de Aquino — como ser natural, o entendimento do direito natural e do Estado como corporação natural dos cidadãos; é também a época do desenvolvimento das ciências físicas e naturais, da língua nacional e do canto em língua vernácula (em lugar do latim), enfim, do aperfeiçoamento da própria ideia de “indivíduo”. Perante a ordem instituída de uma vez para sempre pela Igreja, instala-se um novo subjectivismo».<sup>38</sup>

No papa conjugam-se duas missões: uma de poder imperial e outra de orientador e autoridade institucional em nome de Cristo em ordem à salvação. É sobre a primeira vertente, mais ligada ao *paradigma imperial* que Küng disserta, apesar de estar a lidar com paradigmas religiosos. Contudo, esta separação de missões também se revela um exercício difícil pelo carácter de “invisibilidade” dos paradigmas, para serem eficazes na sua acção.

Bonifácio VIII foi escolhido como papa em 1294, mas envolveu-se em diversos conflitos, com o imperador Alberto I da Germânia, com a poderosa família dos Colonna, com Dante Alighieri e, o mais



grave de todos, com o rei de França Filipe IV, o Belo. Quer o papa quer o rei de França são homens ciosos de poder, mas Filipe IV foi mais arguto porque convocou os três estados do reino e, em cortes, conseguiu um apoio nacional unânime. «Pela primeira vez, o papado encontra-se não frente a um rei, mas frente a todo um povo. Filipe apela para um concílio geral». Enquanto o papa se preparava para excomungar o rei, é tornado prisioneiro por tropas de Filipe no castelo de Anagni. Recusou-se a anular a sua decisão, acabando por ser libertado pelos habitantes locais; mas desgostoso com a humilhação morreu passado um mês. O seu sucessor foi o arcebispo de Bordéus que tomou o nome de Clemente V, mas permaneceu em França por razões de saúde, instalando-se em Avinhão.<sup>39</sup>

«Aquilo a que se chama em Roma o “cativeiro de Babilónia” dos papas em Avinhão dura setenta anos. Uma coisa é certa pelo menos: os papas são agora todos franceses e, do ponto de vista político, estão largamente dependentes da coroa de França, sem que isto perturbe o bem lubrificadado funcionamento da administração central. Pelo contrário, o aparelho dos funcionários pontificais, a administração financeira e o cerimonial conhecem um desenvolvimento prodigioso (tal como o nepotismo). Embora politicamente dependentes da França, os papas de Avinhão não renunciam às suas pretensões romanas». Mandam edificar um novo palácio pontifício, adquirem o condado de Avinhão, impõem uma fiscalidade curial dificilmente imaginável em nossos dias e «o papado romano — que detinha até aqui o poder de direcção religiosa e moral — torna-se a primeira potência financeira da Europa; arrecada sem dó nem piedade os seus créditos seculares, os quais justifica espiritualmente, recorrendo a todos os meios à sua disposição: órgãos executivos do papado, excomunhões e interditos»<sup>40</sup>.

Como tão facilmente se esqueceu Evangelho? «Nenhum servo pode servir a dois senhores; ou há-de aborrecer a um e amar o outro, ou dedicar-se a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro» (Lc 16, 13).

NO SÉCULO XVI vai emergindo uma paulatina oposição ao papado no seio das universidades e na burguesia de florescentes cidades alemãs e italianas. Mais relevante neste percurso, foi a obra de Marsílio de Pádua, o *Defensor pacis* (1324), na qual desenvolveu uma «teoria moderna do Estado com a sua separação entre o profano e o divino em matéria de direito, de lei e de consciência: soberania do povo, independência do poder secular relativamente à Igreja, independência dos bispos relativamente ao papa, mas também da comunidade relativamente à hierarquia». Em Munique, o teólogo inglês Guilherme Occam, um incondicional defensor dos direitos imperiais face ao papado, «fustiga as personalidades dos papas contemporâneos e critica os seus plenos poderes em matéria profana», mas foi um dos defensores da infabilidade papal em matéria de fé. A Europa vê-se dividida entre a obediência romana e a obediência avinhoa, cisma para o qual só se vê saída através de um concílio geral.<sup>41</sup>

Em 1409 houve um concílio geral em Pisa para suprimir esta divisão da Igreja sendo eleito um novo papa, mas como nenhum resignou, a Igreja viu-se com três papas, situação que acabou com o concílio de Constança que teve lugar entre 1414 e 1418, o único concílio ecuménico que se efectuou na Alemanha, e que constitui «a maior conferência internacional da Idade Média». A convicção que se estabeleceu era a de que o órgão supremo da Igreja era o concílio e não o papa. Foi eleito papa Martinho V, cujo legitimidade bem como dos papas subsequentes, pressupõe a legitimidade do próprio concílio no modo de abordar a questão papal. Após o concílio restaurou-se rapidamente o absolutismo papal e foi adiada a necessária reforma da constituição da Igreja, que também não interessava aos monarcas reinantes, pois ambos tinham pela frente a burguesia urbana culta em plena ascensão. «Donde a disposição do papado e das monarquias para assinar concordatas».<sup>42</sup>

Os *paradigmas imperial* e da *sociedade de corte* não soçobram com o Cisma do Ocidente; mantiveram-se com uma força redobrada,

com dois papas e duas cúrias bem activos. Foi preciso esperar cinco séculos e meio, o concílio Vaticano II (1961-1965), para que nos seus documentos a Igreja valorizasse o apostolado dos leigos — «os leigos podem exercer o seu trabalho apostólico ou como indivíduos ou reunidos em várias comunidades ou associações»; «vivifiquem os leigos a sua vida com a caridade e manifestem-na nas obras o melhor que puderem».

## O Renascimento e a Igreja católica

O *Rinascimento* é visto como um prelúdio à «idade moderna», com o aparecimento de uma humanidade livre e responsável. Em Itália, muito em especial, este período da história marca um apogeu em matéria de artes e de cultura, que na vertente artística se inicia com Giotto e termina com Miguel Ângelo. Mas o Renascimento também traduz uma renovação dos estudos latinos e gregos, em sequência do surto das artes gráficas. É inseparável do contexto medieval, e representa um regresso renascido à cultura pagã da Antiguidade Clássica, não só pelo estudo, mas procurando imitá-la e aperfeiçoá-la, levando a um recuo da escolástica medieval. Contudo, para a Igreja não representou um regresso ao paganismo.

«Os maiores humanistas, de Nicolau de Cusa a Erasmo de Roterdão e ao estadista Tomás Moro em Londres, passando por Marsílio Ficino e a sua academia platónica de Florença, trabalham em prol da *renovatio Christianismi*, além de procurarem promover uma piedade laica dentro do espírito do humanismo reformador e da Bíblia. Esta — cada vez mais acessível, desde o século XIV, na língua popular — transformou-se para alguns numa verdadeira fonte de inspiração»<sup>43</sup>.

Küng caracteriza este período como «uma importante corrente espiritual e cultural no seio da Idade Média tardia» e fazendo apelo ao historiador francês especialista na Idade Média, Jacques Le Goff,

ênfatiza: «Longe de assinalar o fim da Idade Média, o Renascimento — os Renascimentos — é um fenómeno característico de um longo período medieval, de uma Idade Média sempre em busca de uma autoridade no passado, de uma idade de ouro pretérita». <sup>44</sup>

O Renascimento assistiu a uma crescente italianização do papado e da Cúria, mas também «das antigas ambições dos papas sobre o mundo onde só subsiste um Estado territorial italiano de tamanho médio, com um governo também neste caso completamente italianizado. Desde a Paz de Lodi, em 1454, o Estado eclesiástico já não é mais do que um dos cinco grandes principados italianos (dos *Cinque Principati*) [...]. Em tais condições, os papas procuram exprimir aos olhos de todos que a capital da cristandade é também o centro de arte e da cultura — donde as suas construções gigantescas e o seu mecenato artístico. Tudo isto, no entanto, foi obtido à custa de uma recusa de reformar a Igreja. Qualquer reforma teria requerido dos papas e da sua Cúria uma profunda mudança de mentalidade». <sup>45</sup>

Fruto desta inércia, deste enquistamento católico no espartilho medieval, vieram a surgir novas Igrejas cristãs protestantes, no início portadoras de um profundo dinamismo religioso, político e social: luterano, anglicano, reformado e o das Igrejas livres. Na Europa, metade do *Imperium romanum* foi arrancado à Igreja Católica, a que se veio juntar um pouco mais tarde a América do Norte. «Constitui-se gradualmente, em oposição patente ao cristianismo protestante do Norte e do Oeste da Europa (e mais tarde também da América do Norte), um catolicismo mediterrânico de tipo italiano e espanhol. Não só a sua influência iria fazer-se sentir desde muito cedo nas regiões católicas da Alemanha, como ele ainda seria exportado para a América do Sul. [...] Perante um movimento reformador inicialmente muito poderoso, mas que em seguida perdeu amiúde algum do seu impulso, temos um sistema e um instrumento de poder romano reduzido a metade, é bem verdade, mas que recobrou uma força histórica! [...] A reforma

católica não proveio de Roma, mas de Espanha! A Espanha unificada pelo casamento de Isabel I de Castela-Leão com Fernando II de Aragão, concluíra em 1492 a Reconquista cristã mediante a tomada da mui muçulmana Granada»<sup>46</sup>. Com a união dos Reinos de Castela-Leão e Aragão, nascia, pode-se dizer, o primeiro “Estado forte” na Europa, claro que não no sentido dos estados modernos da Europa dos Oitocentos, e que vai ser dominante por algum tempo nas relações com a Igreja. Como Kissinger nos alerta, ao jeito de mensagem para os nossos dias da União Europeia, «a história europeia mostra que a unificação nunca foi conseguida por meios sobretudo administrativos. Ela dependeu sempre de um unificador — a Prússia no caso da Alemanha; o Piemonte, na Itália —, sem cuja liderança (e vontade de criar factos consumados) a unificação teria sido um nado-morto. Que país ou instituição desempenhará esse papel? Ou será preciso formar uma nova instituição, ou um novo grupo interno, que desbrave o caminho?»<sup>47</sup>.

Para o conjunto dos seis países que formavam a “Comunidade do Carvão e do Aço”, um tal papel poderia ter sido prosseguido pelo eixo Franco-Alemão, mas hoje, com a multiplicidade de países e a amplitude de culturas após a Queda do Muro de Berlim, tal afigura-se impossível e o melhor ao alcance da União Europeia parece ser uma “união” burocrática. Mas o que cabe agora realçar, é que foi Castela o precursor de todo este caminho, ao actuar como unificador da Espanha da Reconquista cristã.

A partir da Reconquista cristã, a Espanha começara «a expulsar sem piedade os muçulmanos e os judeus que se recusavam a converter-se; nesse mesmo ano, a descoberta da América e depois a conquista do México, em 1521, haviam lançado os alicerces de um império colonial rico em metais preciosos. A Espanha estava agora em concorrência com a França, potência dominante no continente. [...] O rude catolicismo espanhol, marcado pela Reconquista, não evocará antes de mais a desastrosa reorganização da Inquisição,

no tempo do inquisidor-mor Tomás de Torquemada, que esteve na origem de uns nove mil autos-de-fé (*actus fidei*: “acto de fé”, execuções, quase sempre pelo fogo)? Não evocará acima de tudo a polícia e a justiça de Estado secretas que seviciaram principalmente os judeus e os mouros muçulmanos convertidos (não raro apenas superficialmente) ao cristianismo e que se voltariam, mais tarde, contra os humanistas erasmianos?

No entanto, importa não esquecer também a *reforma* da Igreja, que fora intensamente estimulada por Erasmo antes de conduzir a uma renovação dos conventos e do clero, à fundação da universidade de Alcalá e de outras cidades, bem como uma admirável edição poliglota da Bíblia — tudo isto com o apoio do poder secular, sob a direcção do humanista Francisco Jiménez de Cisneros, um franciscano ascético, que Isabel nomeou arcebispo de Toledo e primaz de Espanha». <sup>48</sup>

Em 1540 o papa Paulo III aprova uma ordem religiosa de um novo tipo, a *Sociedade de Jesus* do cavaleiro e oficial basco Inácio de Loiola, que na sequência de um ferimento de guerra teve uma experiência para um despertar de uma vida nova. Os jesuítas, muito motivados do ponto de vista religioso pelos *Exercícios* de Inácio — «com a sua espiritualidade activa, voltada para o mundo» —, são geralmente de origem cidadina, como os pastores protestantes, oriundos de camadas médias e superiores da sociedade, vão exercer a sua actividade pastoral e pedagógica predominantemente nos colégios, nas universidades, nas missões.

## **O concílio de Trento**

O concílio convocado por Paulo III para uma cidade do Tirol italiano, em Trento, aberto em 1545, dividiu-se em três períodos com interregnos devido a divergências políticas e religiosas, para

só terminar em 1563. Aguardado pela cristandade, reclamado pelo imperador Carlos V, ia sendo protelado pela Cúria. Acabou por ser um concílio papal e não um concílio ecuménico como o de Constança, pelo que os protestantes se recusaram a participar nele. Teve lugar uma reforma católica através de decretos doutrinários e decretos disciplinares, com novos procedimentos para a formação para o sacerdócio, a vida religiosa e a pregação, mas também sobre a organização da pastoral, das missões, dos cuidados com os pobres e com os doentes. «Perante as reivindicações de Lutero — perfeitamente justificadas em nome da Escritura e da tradição antiga! —, que solicitava a língua do povo numa liturgia para o povo [...], uma tal continuidade era muito simplesmente fatal. Até ao Vaticano II [quatrocentos anos depois], a missa latina medieval manter-se-ia a expressão fundamental do culto católico, [...]. Tudo é agora regulado oficialmente nos mínimos pormenores [...]. Já não há o mais pequeno lugar para a espontaneidade, a emotividade, a criatividade; já não está em causa uma participação activa do povo. Este queda-se simples espectador, mudo perante o jogo sagrado do clero, um espectáculo cujo esplendor a música barroca não faz mais do que aumentar: está-se na presença de uma liturgia de clérigos cada vez mais regulada e solene».<sup>49</sup>

O historiador alemão Ernst Hinrichs também reconhece neste concílio algumas reformas relevantes, mas essencialmente o seu sucesso para a sobrevivência da confissão católica. «A formação teológica dos sacerdotes passou a ser assegurada, pela primeira vez, através da criação dos seminários, a residência dos bispos nas suas dioceses tornou-se obrigatória e o abuso das prebendas foi proibido. [...] O Conselho de Trento foi o primeiro a transformar o catolicismo numa confissão bem-sucedida na luta pela sua existência. Só agora este obtinha muitas das características modernas que lhe eram completamente estranhas antes do cisma da Igreja: por exemplo, o uso generalizado do latim, a forte acentuação da hierarquia eclesial

e, sobretudo, a orientação centralista coerente de toda a Igreja para Roma. A Igreja ficou, assim, preparada para a luta pelo terreno perdido na época da Contrarreforma e da reforma católica<sup>50</sup>.

DADO A MISSA LATINA medieval ser expressão fundamental do culto, a manutenção do latim mais venceu o *paradigma da sociedade de corte*, e mesmo do *paradigma imperial*, no seio do catolicismo. «Naquela ocasião, Jesus tomou a palavra e disse: "Bendigo-te, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos"» (Mat 11, 25). «A gente simples e ignorante, os que não têm acesso a grandes conhecimentos, os que não contam na religião do templo, estão a abrir-se a Deus com coração limpo. Estão dispostos a deixar-se ensinar por Jesus. O Pai está a revelar-lhes o seu amor através dele. Entendem Jesus como ninguém»<sup>51</sup>.

Isto é bem revelador de que o concílio de Trento não procurou nenhuma conciliação com os protestantes, mas é em muito um concílio confessional, de Contra-Reforma. Tal não significa que não houvesse algumas medidas de uma verdadeira "reforma católica". Na vertente dominante, o concílio de Trento está ao serviço da recatolização do autoritarismo e dogmatismo, procurando reconquistar o terreno perdido e impedir a expansão do protestantismo; mas não foi um meio de reconciliação e de reunião, nem aproximou o catolicismo do Evangelho para os mais simples. Foi fortificado o centralismo romano com o reforço da Inquisição e, em 1564, foi publicado o *Índex tridentino dos livros proibidos a todos os católicos*.<sup>52</sup>

A Igreja vivia e lutava para continuar a viver na «*crisandade*». «A crisandade presumia que toda a sociedade era cristã e católica, que estava definida em termos eclesiais e eclesiásticos e era supervisionada por um grupo de homens que tinham saber e controlavam a sociedade; [uma *sociedade clericalmente tutelada*]»<sup>53</sup>.

«Em toda a parte onde tal era possível, a restauração católica foi imposta politicamente e se necessário também militarmente.



Esta estratégia confessional, feita de pressão diplomática e de intervenção militar, conduziu na Europa, durante a segunda metade do século XVI, a um verdadeiro desenfreamento de actos de violência, de “combates de fé”, de “guerras de religião” [...]. O que importa sublinhar é que os antagonismos político-religiosos acabaram por levar, com o levantamento da Boémia, à terrível Guerra dos Trinta Anos»<sup>54</sup>.

A Igreja permaneceu assim no quadro do paradigma medieval católico romano. Entretanto, foram introduzidas algumas reformas no catolicismo, medidas moralizadoras como a proibição da venda de indulgências e, muito em especial, uma sistematização da liturgia. Certos aspectos doutrinários foram positivos, como o de formular a doutrina católica numa linguagem mais bíblica do que escolástica e conseguiu amalgamar, de um modo sem precedente, fé e teologia, liturgia e direito canónico. Na mesma linha de reformismo, foi fundada a “Congregação do Oratório” por Filipe Néri em 1565, em Roma — uma sociedade de vida apostólica para clérigos seculares, sem votos de pobreza e obediência, mas dedicada à educação cristã de jovens e do povo e a obras de caridade.

«A afirmação da universalidade da Igreja que Carlos [de Habsburgo, o imperador do Sacro Império Romano], se propusera sustentar não viria a concretizar-se. Tanto a unidade religiosa como a política entraram em ruptura. O esforço necessário para a concretização das ambições inerentes ao cargo ultrapassava as capacidades de um só indivíduo. [...] Carlos propôs-se abdicar dos títulos dinásticos e dividir o seu vasto império, e fê-lo de uma forma que traduzia o mesmo pluralismo que derrotara a sua demanda de unidade. [...] Abandonando os fundamentos religiosos do seu império, Carlos atribuiu aos príncipes o direito de escolherem as orientações confessionais nos seus territórios. Pouco mais tarde, abdicou do título de sacro imperador romano, entregando a responsabilidade do império, das suas rebeliões e conflitos externos ao seu irmão

Fernando. Depois, Carlos retirou-se para um mosteiro numa zona rural de Espanha e aí viveu uma vida de recolhimento»<sup>55</sup>.

Em suma, no mundo europeu «religião e política nunca se fundiram num edifício único, motivando a frase humorística e muito verdadeira de Voltaire de que «o Sacro Império Romano “não era sacro, nem império, nem romano”»<sup>56</sup>.

### **A Guerra dos Trinta Anos e a Paz de Vestefália**

A reforma protestante foi despoletada em 1517, quando Martinho Lutero afixou na porta da igreja do castelo de Wittenberg 95 teses que proclamavam a relação directa dos indivíduos com Deus, pelo que o caminho de salvação não era proveniente de nenhuma ordem eclesial estabelecida mas da consciência individual. Como enfatiza Henry Kissinger, «a Reforma Protestante destruiu o conceito de ordem mundial fundado nas “duas espadas” do papado e do império. A própria cristandade cindira-se e estava em guerra»<sup>57</sup>. Era a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), envolvendo príncipes protestantes do norte da Alemanha e príncipes católicos do sul da Alemanha e da Áustria, na qual cerca de um quarto da população da Europa Central, cerca de metade nos campos e um terço nas cidades, caiu vítima do combate, da doença ou da fome. Inicialmente uma guerra civil e uma guerra de religião, melhor uma *guerra confessional*, volveu-se em seguida numa guerra internacional europeia.

«Em teoria, os soberanos católicos aliados do imperador estavam obrigados a acorrer em oposição às novas heresias. No entanto, postos perante a escolha entre a unidade espiritual e o ganho estratégico, não foram poucos os que escolheram o último. Entre os primeiros estava a França. Em períodos de convulsões generalizadas, um país onde seja preservada a autoridade doméstica fica em boa posição para explorar o caos dos países vizinhos em benefício de

objectivos internacionais mais elevados. Um conjunto de sofisticados e implacáveis ministros franceses reconheceu a oportunidade e agiu sem hesitação»<sup>58</sup>.

Entre eles destacou-se o cardeal Richelieu, que entendeu para a França ser a fragmentação da Europa Central uma necessidade política e militar. A ameaça que pendia sob a França era estratégica, e não religiosa ou metafísica: «Se o partido [protestante] for completamente devastado, o peso da Casa da Áustria abater-se-á sobre a França». Ao apoiar uma diversidade de pequenos Estados na Europa Central, enfraquecendo a Áustria, a França cumpria o seu objectivo estratégico»<sup>59</sup>.

«Richelieu viu a agitação na Europa Central não como um apelo às armas em defesa da Igreja, mas como um meio de minar o domínio imperial dos Habsburgos. Embora o rei de França fosse apelidado de *Rex Christianissimus* desde o século XIV, a França pendeu — primeiramente, de forma discreta, depois, acentuadamente — para o apoio à coligação protestante dos príncipes da Suécia, da Prússia e do norte da Alemanha. Fê-lo pelo frio calculismo do interesse nacional»<sup>60</sup>. Era seu guia a *raison d'état*, já influenciada pelos princípios que Maquiavel propunha nos seus tratados sobre a governação.

«Às acusações indignadas de que, como cardeal, tinha deveres para com a Igreja Católica eterna e universal — que exigiriam um alinhamento contra os príncipes revoltosos protestantes do norte e do centro da Europa —, Richelieu contrapôs os seus deveres de ministro de uma entidade política temporal, mas vulnerável. A salvação seria o seu propósito pessoal, mas, como estadista, era responsável por uma entidade política desprovida de alma para que pudesse ser redimida. “O homem é imortal, a sua salvação é do além”, afirmou. “O Estado carece de imortalidade, a sua salvação é de agora ou nunca”»<sup>61</sup>.

A denominada Paz de Vestefália que foi pioneira num novo conceito de *ordem internacional*, começou a ser preparada já o conflito permanecia há 23 anos. Foi fruto de várias conferências e

reuniões, os católicos na cidade de Münster e os protestantes em Osnabrück, e congrega três acordos complementares assinados em momentos diferentes. «A guerra destroçara toda a ilusão de universalidade e solidariedade confessionais. [...] A Paz de Vestefália tornou-se um ponto de viragem na história das nações, porque os elementos que instituiu eram tão simples como abrangentes. O Estado — e não o império, a dinastia ou a confissão religiosa — era afirmado como parede mestra da ordem europeia. Ficou estabelecido o conceito de soberania do Estado. Foi afirmado o direito de cada parte signatária escolher livremente e sem interferência a sua própria estrutura institucional e a orientação religiosa, e cláusulas inéditas garantiram que seitas minoritárias pudessem praticar a sua fé em paz e ficassem livres do espectro da conversão forçada»<sup>62</sup>. Foi o fim da concepção da Igreja universal como fonte última da legitimidade e perante a dissolução do Sacro Império Romano, o conceito ordenador da Europa passou a ser o do *equilíbrio de poder*. É através do *paradigma imperial* que a Igreja mais interage com o poder secular, pelo que é no contexto deste paradigma que a própria Igreja vai moldar e ser moldada pela «*ordem mundial*». A Paz de Vestefália «iria alterar e determinar a face da Alemanha e da Europa durante séculos. E, tal como toda a história do império nos cento e cinquenta anos anteriores, também esta paz exprimia praticamente em cada uma das suas disposições o complicado entrelaçamento entre questões de fé, de poder e de constituição»<sup>63</sup>.

### **As percepções sociais em mudança**

Todo este ambiente de turbulência e conflitos de finais do século XVII colocou as sociedades europeias numa crise de ordem espiritual, social e política. O que vai implicar mudanças profundas de conceitos e valores, mas também de percepções e comportamentos.

«A percepção do tempo e do espaço constituem a base da nossa orientação no mundo. Ambas estão sujeitas a mudanças históricas e culturais. A relatividade histórica e cultural da percepção do tempo foi descoberta em finais do século XVIII. Ela é fundamental para a compreensão moderna do mundo. Até aí, o tempo e a sua repartição no mundo cristão da Europa possuía um carácter sacral. Ele fora criado por Deus, para os seres humanos, e era finito». Finitude que logo nas primeiras comunidades cristãs, assume uma perspectiva apocalíptica. Durante a Idade Média, a história passou a ser interpretada na sequência de quatro impérios, Assírio, Persa, Grego e Romano. «O Sacro Império Romano da Nação Germânica fora uma continuação do Império Romano, pelo que o seu declínio representou o fim do mundo. Nesta perspectiva, o caos da Guerra dos Trinta Anos, que ameaçou a existência do império, possuía um carácter apocalíptico. Muitos foram aqueles que, nessa altura, esperaram o “fim do mundo” para um futuro próximo. No entanto, no final do século XVII operou-se uma mudança progressiva desta perspectiva religiosa da história, pelo menos entre as pessoas cultas: a ideia do império como parte da história da salvação secularizou-se; a posição do imperador foi afectada pela soberania dos príncipes; a manutenção da paz deixou de ser tarefa sua, enquanto representante de Deus na Terra, para passar a ser um objectivo comum dos Estados, garantido pelo equilíbrio das potências. A doutrina dos impérios mundiais deu lugar a uma periodização neutra do ponto de vista religioso». <sup>64</sup>

«A *percepção alterada do tempo* constituía a característica dominante de finais do século XVIII, enquanto a atenção especial aos problemas do espaço fora típica do período anterior. A medição e a repartição do espaço constituíam uma preocupação central na ciência e na arte. [...] Depois da astronomia, o interesse da arte de medição voltou-se rapidamente para o levantamento topográfico da Terra. [...] A medição e a ordenação do espaço encontraram uma expressão artística e política particular na arquitectura do *Barroco*.

[...] A geometrização constituía uma expressão de um Universo estruturado hierarquicamente por Deus e, portanto, de um pensamento que procurava criar e manter estruturas de ordenação também no domínio das relações sociais»<sup>65</sup>.

A Contra-Reforma também colocou a arte ao seu serviço, através do *barroco* que se revelou mais criativo e original em busca de uma síntese de ilusão artística. Foi o último estilo comum a toda a Europa, mas já não logrou unificar um continente dividido em confissões e nações. «Também para a Igreja católica romana o barroco representou mais um reboco sumptuoso da fachada religiosa e uma auto-representação cerimonial, com numerosos elementos dimanantes da ilusão, do que um renovamento da substância religiosa que, conforme vimos, permanecia marcada no seu todo pela Idade Média». Por outras palavras, o paradigma da Contra-Reforma é o antigo paradigma medieval católico romano, enriquecido com elementos novos e por vezes brilhantemente restaurados. «Se a Contra-Reforma se revelou mais original (porque a liberdade era aí maior) na esfera artística, já por outro lado se mostrou menos original em teologia (porque era a mais manietada)».<sup>66</sup> Mas «a geometrização perderia o seu valor simbólico religioso e, portanto, também político e social, com a secularização do mundo e a temporalização da percepção, em finais do século XVIII»<sup>67</sup>.

### **A crise do paradigma católico romano**

Como aponta Hans Küng, o paradigma religioso católico romano atinge a sua plena crise nos séculos XVII e XVIII. Várias razões são apontadas, que se vêm sobrepôr à do surgimento do protestantismo no século XVI. Com exceção de Bento XIV, a insignificância dos papas perante o absolutismo esclarecido dos príncipes; as perseguições aos protestantes que foram prejudiciais aos países

onde tiveram lugar, como em França; bem como a Inquisição na sua luta contra o jansenismo francês. Depois a rejeição da ciência moderna — «a descoberta e a aplicação de um novo método de filosofar, o entusiasmo que acompanha as descobertas [científicas], uma certa elevação de ideias que em nós produz o espectáculo do universo, [...] terão suscitado nos espíritos uma fermentação viva, [...] [que] varreu com uma espécie de violência tudo o que se lhe apresentava pelo caminho»<sup>68</sup> —, das teorias do Estado moderno, e naturalmente uma reacção contra a divisa da Revolução Francesa «liberdade, igualdade, fraternidade».

«A revolução assentava num princípio semelhante ao que o islão proclamara um milénio antes e o comunismo proclamaria no século XX: a impossibilidade da coexistência pacífica entre países com diferentes religiões ou concepções diversas da verdade, e a competição dos assuntos internacionais numa competição global entre ideologias a ser prosseguida por todos os meios disponíveis e com a mobilização de todos os elementos da sociedade»<sup>69</sup>. A ordem veio a ser restaurada a seu tempo por Napoleão, mas em 1804 ao ser coroado como imperador, e ao contrário de Carlos Magno, «recusando ser legitimado por outro poder que não o seu», tomou a coroa imperial das mãos do papa e coroou-se a si mesmo. O certo é que todo este conjunto de rejeições converteu o Estado Pontifício no estado mais retardatário na Europa do século XIX.<sup>70</sup>

«Não surpreende que, em vez de efectuar a unidade na fé entre católicos e protestantes como pretendiam os partidários das Luzes, se tenha acabado numa ruptura entre clericais e anticlericais (conservadores e liberais/radicais); esta foi sobretudo desastrosa para os países latinos. Uma tal ruptura seria igualmente exportada para o Novo Mundo, ou melhor, para a América Latina, onde persistiu em parte até aos nossos dias»<sup>71</sup>.

Já em meados do século XIX, o papa Pio IX dedica-se com todo o empenho a repudiar toda a ideia moderna, o que veio colocar os

católicos de alguma forma num certo tipo de gueto. Em 1864 vem a publicar a encíclica *Syllabus errorum modernorum* (Elenco dos erros modernos) em número de oitenta, como as sociedades bíblicas, o casamento civil, a liberdade religiosa, a liberdade de imprensa, etc.. «De facto, o mundo moderno instalou-se, em larga medida, sem e contra Roma e continua o seu caminho sem se deixar impressionar muito pela utopia retardatária, hostil a toda a reforma, de uma burocracia vinculada aos Estados Pontifícios e que tem nostalgia da Idade Média. [...] Roma, desarmada, não sabe enxergar os sinais dos tempos, fecha-se sobre si mesma [...]»<sup>72</sup>.

E no entanto, como enfatiza Anselmo Borges, «a Igreja lutou contra a modernidade, embora, por outro lado, os grandes valores da modernidade venham fundamentalmente da Bíblia. Não é por acaso que é no Ocidente que se dá a modernidade, a secularização, a separação da Igreja e do Estado, que tem a ver com a autonomia, os direitos humanos ... São valores que vêm da Bíblia, mas que os iluministas tiveram de impor contra a Igreja oficial. [...] Por outro lado, o cristianismo trouxe ao mundo a ideia da dignidade divina de todos os seres humanos, independentemente da cor, etnia, sexo, posição social, nacionalidade ou religião»<sup>73</sup>.

Em 1869 dá-se abertura do concílio Vaticano I que vem a proclamar a infalibilidade papal em matéria de doutrina, que Küng interpreta como fruto de uma veneração que Pio IX suscitou pelo papel de «vítima de forças não cristãs» que assumiu, mas que também pode ser fruto da consciência que este papa ia tomando da perda dos valores religiosos na sociedade do século XIX. Posteriormente foram condenados por Pio X as «forças não cristãs» com sanções de colocação no Índice de escritos, de excomunhão e destituição os teólogos reformadores, apelidados de «modernistas», atitude que prossegue, já após a 2ª Guerra Mundial, com Pio XII.<sup>74</sup> É apenas com João XXIII que o concílio Vaticano II (1962-1965) conduz a uma verdadeira mudança de época.



No entanto, justo é realçar a admiração que a Igreja católica suscita pela sua continuidade histórica, presença supranacional e identidade na fé, pela contribuição secular para o desenvolvimento da cultura e pela sua preocupação social e de voluntariado. Sem contudo se ignorar a existência frequente ao longo da história de provas de autoritarismo eclesiástico que conduziu ao dogmatismo e a outra forma de autoritarismo, também presente no judaísmo e no islamismo, um excessivo juridismo.<sup>75</sup>

## Notas

<sup>1</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 389.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 390, 391.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 391.

<sup>4</sup> *Id.*.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 393.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 394.

<sup>7</sup> *Id.*, pp. 397, 400.

<sup>8</sup> D'IRSAY, S. – *Histoire des Universités Françaises et Etrangères*, 2 vols. Paris, 1935, citado por VÍTOR SERRÃO em *História das Universidades*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1983 e em V. Serrão, “Património artístico da Universidade de Lisboa, entre saberes e afectos: estudo, salvaguarda e divulgação de um conjunto monumental ímpar” em *Património da Universidade de Lisboa. Ciência e Arte*, MARTA C. LOURENÇO e MARIA JOÃO NETO (coords.), Tinta da China, Lisboa, 2011, p. 229-241.

<sup>9</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 399.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, 2º parte, cp. 36; citado por KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 400.

<sup>11</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 400, 401.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 402.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 405.

<sup>14</sup> *Id.*, p. 405; itálico nosso.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 406.

<sup>16</sup> *Id.*, pp. 407, 408.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 409.

<sup>18</sup> DIRLMEIER, Ulf – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média (séculos VI a XIII)*, p. 43.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 43.

<sup>20</sup> PAGOLA, José Antonio – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 88.

<sup>21</sup> *Id.*; itálico nosso.

<sup>22</sup> *Id.*, pp. 89, 90.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>24</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 420, 421.

<sup>25</sup> TOLENTINO MENDONÇA, José – *Pai-nosso que estais na Terra*, Ed. Paulinas, 2ª ed., 2011, p. 20.

- <sup>26</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 423, 424.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 425.
- <sup>28</sup> COUTO, Francisco; COELHO, Senra – A Imaculada Conceição e a história de Portugal, *Agência Ecclesia*, publicado em 8 de Dezembro de 2014. Disponível em [http://www.snpcultura.org/imaculada\\_conceicao\\_e\\_historia\\_portugal.html](http://www.snpcultura.org/imaculada_conceicao_e_historia_portugal.html); acesso a 2 de Janeiro de 2015
- <sup>29</sup> MARUJO, António – *Diálogos com Deus em Fundo*, entrevista ao Doutor Manuel Clemente, ao tempo bispo do Porto, pp. 217, 218.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 218.
- <sup>31</sup> RAMOS, Rui – A Segunda Fundação (1890-1926), *História de Portugal* (JOSÉ MATTOSO, dir.), vol. 6, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994, p. 611.
- <sup>32</sup> FRANCISCO, papa – *A Alegria do Evangelho*, Edições Paulinas, Prior Velho, 2013, n° 90, p. 67.
- <sup>33</sup> *Id.*, n° 126, p. 90.
- <sup>34</sup> TOLENTINO MENDONÇA, José – *Que coisas são as nuvens*, Expresso Crónicas, Paço de Arcos, 2015, pp. 115, 116.
- <sup>35</sup> Em <http://www.cmjornal.xl.pt/nacional/portugal/detalhe/sede-episcopal-vai-para-lisboa.html>; acesso em 1 Fevereiro de 2015.
- <sup>36</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 425, 426.
- <sup>37</sup> *Id.*, pp. 427, 428.
- <sup>38</sup> *Id.*, pp. 428, 429.
- <sup>39</sup> *Id.*, pp. 429, 430.
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 430.
- <sup>41</sup> *Id.*, pp. 430-432.
- <sup>42</sup> *Id.*, pp. 437, 438.
- <sup>43</sup> *Id.*, p. 442.
- <sup>44</sup> *Id.*.
- <sup>45</sup> *Id.*, p. 443.
- <sup>46</sup> *Id.*, p. 446.
- <sup>47</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, p. 114.
- <sup>48</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 446, 447.
- <sup>49</sup> *Id.*, pp. 450-452.
- <sup>50</sup> HINRICHS, Ernst – Da Reforma à Paz de Vestefália (finais do século XV a 1648), *História Alemã*, pp. 138, 139.
- <sup>51</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 115.
- <sup>52</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 458.
- <sup>53</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 214.
- <sup>54</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 459.
- <sup>55</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, pp. 28, 29.
- <sup>56</sup> *Id.*, p. 26.
- <sup>57</sup> *Id.*, p. 32.
- <sup>58</sup> *Id.*, p. 33.
- <sup>59</sup> *Id.*, p. 36.
- <sup>60</sup> *Id.*, p. 35.
- <sup>61</sup> *Id.*.
- <sup>62</sup> *Id.*, pp. 39, 40.
- <sup>63</sup> HINRICHS, E. – Da Reforma à Paz de Vestefália, pp. 154, 156.
- <sup>64</sup> GESTRICH, Andreas – Da Paz de Vestefália ao Congresso de Viena (1648-1814), *História Alemã*, p. 189.
- <sup>65</sup> *Id.*, p. 191; itálicos nossos.
- <sup>66</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 460-462.
- <sup>67</sup> GESTRICH, A. – Da Paz de Vestefália ao Congresso de Viena (1648-1814), p. 192.

<sup>68</sup> LE ROND D'ALEMBERT, Jean – citado por HENRY KISSINGER, *A Ordem Mundial*, p. 53.

<sup>69</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, p. 58.

<sup>70</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 469.

<sup>71</sup> *Id.*, p. 470.

<sup>72</sup> *Id.*, pp. 474, 475.

<sup>73</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, pp. 264, 265.

<sup>74</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 477-479.

<sup>75</sup> *Id.*, p. 481.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAP. 9. O PARADIGMA PROTESTANTE REFORMADOR

Numa entrevista de António Marujo a Manuela Silva em 2008, a pretexto do lançamento da obra “*Pelos Caminhos da Fé. À Esquina do Terceiro Milénio*”, é abordada a exclusão social e o paradoxo de uma Igreja preocupada com os pobres mas que tem «um défice manifesto em tudo o que se refere à denúncia dos processos de empobrecimento e suas causas». A entrevistada lança também uma perspectiva muito clarificadora sobre os paradigmas socioculturais da Igreja para os tempos presentes. «A Igreja em Portugal e no mundo ocidental, em geral, identifica-se mais com a classe média e média alta do que com os pobres. Ao contrário do que sucede, por exemplo, na América Latina, a Igreja em Portugal tem estado pouco inserida no meio dos mais pobres. Ora, as igrejas são as pessoas que vivem neste sistema. Só um grau de consciencialização superior ao que neste momento existe permitirá viabilizar novos modelos e fazer aparecer novos actores sociais, de que este mundo tanto precisa. [...] A Igreja em Portugal, em termos genéricos, é ainda demasiadamente dependente de um modelo clerical, sacramentalista e, do ponto de vista institucional, fortemente hierarquizado»<sup>1</sup>. Esta perspectiva implica que o papa Francisco, ao ser proveniente de uma cultura latino-americana, está bem mais atento ao *paradigma da igreja dos pobres* que sobressai muito mais do que nas culturas católicas da velha Europa.

## “Desadaptar a Igreja”

«Desadaptar a Igreja» é o título de um artigo de opinião que Frei Bento Domingues publicou recentemente no jornal *Público*. «Este Papa anda a desadaptar a Igreja. Pode parecer estranho, mas já deu muitos sinais de que é isso mesmo que pretende. Importa saber em que sentido. [...] Quando se falava de adaptação da Igreja ao mundo moderno pensava-se sobretudo na sua descolagem do “antigo regime”, do seu imaginário e privilégios. Daí o repetido toque a finados do chamado “constantinismo” e da cristandade medieval, às vezes, de forma anacrónica. [...] Importa salientar que, mesmo no interior do mundo católico, nunca faltaram pessoas, movimentos e grupos que, no meio de grandes obstáculos e condenações vergonhosas, prepararam a grande viragem do Vaticano II. Sem ele e o reconhecimento oficial da liberdade religiosa, os católicos estariam hoje sem espaço para viver, de forma responsável, a crescente complexidade cultural. A “desorientação” atribuída ao Concílio (1962-65) revelou apenas a falta de liberdade com que se tinha vivido, em diversas épocas e âmbitos, no interior da Igreja Católica. Para “sentir com a Igreja” era recomendada uma estranha e irracional atitude: se vires que uma coisa é preta, mas a hierarquia disser que é branca, conforma-te com a voz da hierarquia!»<sup>2</sup>. Claro que este modo de “sentir com a Igreja” é uma menorização do valor da razão! Mas mais, esta falta de coerência é invariavelmente um indicador da presença de uma “mina” escondida de interesses de poder, vaidade, prestígio e invejas.

Recuemos um pouco na história. «O absolutismo estava estritamente associado à ascensão da *sociedade da corte*, isto é, aos esforços dos príncipes para atraírem os nobres anteriormente independentes para as suas cortes, a fim de os tornar servidores do Estado — público da autorrepresentação do monarca e actores da vida social na corte —, personificado na pessoa do monarca. O surgimento das socie-

dades da corte constituiu um *fenómeno europeu* tanto em regiões protestantes como católicas, nas cortes eclesiásticas ou seculares. O exemplo que era tomado como modelo, tanto do ponto de vista arquitectónico como organizacional, era a corte de Luís XIV, em Versalhes. [...] Quase todas as cortes (mesmo as dos príncipes eclesiásticos) mantiveram uma estranha tensão entre o enaltecimento artístico do soberano, através da mitologia pagã da Antiguidade, e a sua identidade cristã, entre a sua divinização alegórica e a sua humildade cristã, também ela ostensiva. [...] As próprias cortes dos príncipes eclesiásticos albergavam, por vezes, 200 a 300 pessoas»<sup>3</sup>. No Arquivo da Universidade de Coimbra existe um Livro de Matrículas do Colégio das Artes. Pode nele ler-se o registo de matrícula de D. Alexandre de Bragança, filho dos duques de Bragança, que viria a ser inquisidor-geral e arcebispo de Évora, com indicação de todo o seu séquito que nesse ano o acompanhava em Coimbra. Para além do capelão era um séquito de 35 pessoas, criados e criados de criados.<sup>4</sup>

Podemos até admitir que o *paradigma da sociedade de corte* dirá mais respeito ao exercício do poder no seio da Igreja e o *paradigma imperial* às relações de poder Estado/Igreja. Mas há que reconhecer que ao nível da análise de quimiometria que apresentámos, uma tal distinção não é plenamente objectiva. O que esta análise por métodos estatísticos nos fornece, como referido anteriormente, é uma distinção entre “formas de poder” — o *paradigma imperial* e o *paradigma da sociedade de corte* — e “formas de serviço” (diaconia) — o *paradigma da igreja dos pobres*.

Em 13 de Março de 2013 foi eleito papa o arcebispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio, o primeiro papa nascido no continente americano e o primeiro pontífice não europeu em mais de 1200 anos. Um papa «com nítida vontade de não se adaptar ao império idolátrico do dinheiro, aos seus interesses e ambientes — dentro e fora da Igreja —, nem às seduções do fausto e do carreirismo eclesiásticos, dentro e fora do Vaticano. Escolhe, por isso, o nome

e o paradigma de um clássico desadaptado ao mundo dos negócios, preocupado apenas em seguir Cristo pobre no meio dos pobres, sem ressentimento, respirando uma incansável poética da realidade de Deus e da natureza. Chama-se Francisco de Assis.

Os gestos, as atitudes e o programa deste Papa (*Alegria do Evangelho*) revelaram-se completamente dissonantes com os costumes inveterados da Cúria vaticana, das cúrias diocesanas, das burocracias paroquiais e com os tiques do catolicismo convencional. Esse não era o mundo de Cristo, manso e humilde de coração para com todos os aflitos e oprimidos, mas implacável perante os responsáveis pelas periferias sociais, culturais e religiosas do seu tempo. Bergoglio vê o mundo económico, social, político e religioso com o olhar do Evangelho e quer que a Igreja não se adapte a uma religião e a uma economia que matam»<sup>5</sup>.

Em suma, no contexto que temos vindo a apresentar, a “desadaptação” da Igreja é um afastamento dos seus modos de vida implicados nas “formas de poder” do *paradigma imperial* e, sobretudo, do *paradigma da sociedade de corte*, tão marcadamente europeu, e um viver a sua missão o mais próximo possível do Evangelho, de acordo com “formas de diaconia” do *paradigma da igreja dos pobres*.

## **Lutero e a questão fundamental**

No Capítulo 3 já nos referimos à posição de Eduardo Lourenço sobre «a grande divisão, a divisão fundamental que marca a História e o espírito europeu em todos os níveis, foi efectivamente a revolta de Lutero, quer dizer, um outro tipo de proposição religiosa — a partir dos textos». Como Descartes enfatizou, «uma verdade é mais facilmente descoberta por um homem do que por uma nação». E esse homem foi Martinho Lutero que inaugura uma nova era no século XVI — um novo paradigma religioso no cristianismo. Os profetas



não estão certos em tudo, mas por inspiração e intuição conseguem captar alguma “verdade essencial” num dado momento histórico. Naquela época, uma *verdade essencial* era a necessidade de libertação das consciências dos constrangimentos que pesavam sobre elas — o institucionalismo, o sacramentalismo, o intelectualismo e o moralismo da Igreja — em ordem a uma «teologia da justificação do pecador». <sup>6</sup>

Não é possível compreender da Europa no século XVI sem ter em conta a enorme influência da Igreja em todos os níveis da vida de então. «A influência da Igreja significava muitíssimo mais do que o mero domínio dos órgãos políticos importantes. A Igreja antes da Reforma era uma instituição universal, dirigida a partir de Roma. [...] Roma significava papado. Na época da Renascença, esta instituição suprema da cristandade ocidental, com os seus papas *bons vivants*, virados para prazeres mundanos, levou o seu ponto alto, senão mesmo à perversão, um processo que já se havia iniciado na Alta Idade Média, aquando dos conflitos do papa com reis e imperadores — o processo de secularização. Quando Lutero nasceu (1483), o papado era muito mais um poder secular e político do que uma instituição eclesiástica e pastoral — dotado de um Estado próprio, o Estado pontifício, de uma grande administração própria e de um sistema financeiro diferenciado, com pessoal diplomático formado e de relações políticas com todos os Estados do mundo ocidental latino. Que outro poder podia orgulhar-se de exercer tanta influência nos Estados que concorriam com ele, através do clero nacional de cada um dos mesmos, de contar com tanta lealdade e, portanto, com tantas possibilidades de acção política como o papado?» <sup>7</sup>.

«Este processo de secularização manifestava-se de forma particularmente flagrante no sistema financeiro da Igreja. “Não havia forma de considerar defensável [...] a desproporção das exigências fiscais da Cúria, que levaram — precisamente na Alemanha — a que esta fosse acusada de uma exploração desenfreada; também não era defensável o recuo, senão mesmo o desaparecimento puro

e simples, do sentido e dos objectivos espirituais das exigência monetárias da Cúria”. Cargos eclesiásticos de todos os tipos, dispensas de normas eclesiásticas, isenção até das proibições mais rigorosas da Igreja, obtendo a salvação da alma ou fuga ao sofrimento do purgatório, graças ao pagamento de indulgências — era possível obter tudo isto em e através de Roma, a troco de dinheiro. E isto era um escândalo, precisamente também de acordo com o pensamento da época — não em casos concretos, mas no contexto de um fiscalismo curial orientado para conseguir grandes maquias de dinheiro»<sup>8</sup>.

E a pressão fiscal de Roma exercia-se nas igrejas nacionais, a nível de bispos, abades, mosteiros, sacerdotes. Como refere o historiador alemão Ernst Zeeden, de origens protestantes mas que se converteu ao catolicismo, o facto de «a Igreja, presente em numerosos cargos e instituições, se ter transformado de tal maneira num instituto social [levou a] que as funções espirituais associadas a estes cargos se desvaneceram»<sup>9</sup>. E é sobre este desvanecimento das funções espirituais da Igreja papal que Lutero vai fazer incidir o seu criticismo, pois era um monge da rigorosa ordem mendicante dos Agostinhos eremitas.

«Nenhuma das preocupações reformadoras de Lutero era inteiramente nova. Até então, porém, as coisas não estavam maduras. Chega agora o momento oportuno, bastando o génio religioso para congregar essas preocupações, encontrar as palavras que as exprimam e encarná-las pessoalmente. Lutero era o homem indicado, o homem da conjuntura»<sup>10</sup>.

Hans Küng aponta as razões que conduziram à mudança de paradigma e que vamos resumir: i) «a derrocada da hegemonia mundial do papado» com o cisma do Ocidente e o surto dos estados nacionais; ii) «a substituição da economia natural por uma economia monetária, a invenção da imprensa, a sede de formação e de bíblias»; iii) «o centralismo da Cúria, a sua avidez financeira

sem freio e a sua oposição obstinada a qualquer reforma, [...] enfim, o tráfico de influências [e de indulgências] para a reconstrução [da Basílica] de São Pedro, encarado na Alemanha como o cúmulo da exploração»; iv) «o predomínio da nobreza no alto clero e o fosso que se alargara entre este alto clero e o baixo clero, bem como a mundanidade dos ricos príncipes-bispos e dos conventos que era o resultado de semelhante conjuntura, [bem como] os abusos inauditos causados pela obrigação do celibato e a proliferação de um proletariado clerical, pobre e sem formação»; v) «o carácter retrógrado das instituições: proibição do empréstimo a juros, isenção de imposto para os eclesiásticos, os quais escapavam à justiça civil, monopólio escolar do clero, encorajamento da mendicidade, dias feriados demasiado numerosos»; vi) «uma superstição e uma cultura das relíquias desmedido entre o povo, [...] uma piedade popular legalista, [...] um mal-estar no seio dos homens cultos das cidades, a opressão e a exploração dos camponeses».<sup>11</sup>

Se durante o Renascimento o *paradigma imperial* teve altos e baixos, o que nos parece mais marcante nesta reflexão de Küng foi a perda do sentido religioso da Igreja de Roma, a intensificação do *paradigma da sociedade de corte* e a reacção social que ia discretamente suscitando. «Este conjunto de sintomas indica uma crise abissal de toda a sociedade ao mesmo tempo que uma incapacidade da teologia, da Igreja e da sociedade tradicionais para a superar»<sup>12</sup>.

A passagem decisiva para o rasgo reformador luterano, de um regresso à forma primitiva da Igreja, encontra-se em São Paulo: «É que nele é revelada a justiça de Deus, que vem da fé e conduz à fé, conforme está escrito: O que é justo pela fé, esse viverá» (Rom 1, 17). Lutero não fala da «justiça impiedosa do Deus juiz, segundo a qual nenhum pecador pode sobreviver ao Juízo, mas da justiça que é graça, dom de Deus».<sup>13</sup> Uma graça que é a acção divina que define e transforma o homem, e uma fé que não é uma adesão a verdades intelectuais, mas o abandono confiante de qualquer homem

ou mulher a Deus. Lutero discerniu «uma abordagem existencial imediata da doutrina da justificação de Paulo — a qual, desde muito cedo, deixou de ser entendida no seu teor original. Ninguém soubera fazê-lo durante os mil e quinhentos anos que o precederam, nem sequer Agostinho». O que não implica que certos escritos de Lutero não sofram de exageros e visões unilaterais.<sup>14</sup> Mas é sobretudo a sua *teologia da justificação* que fundamenta o seu apelo público à reforma lançada à Igreja, mormente «determinadas práticas e estruturas institucionais introduzidas e incentivadas por Roma, e manifestamente contrárias ao Evangelho»<sup>15</sup>.

Em 31 de Outubro de 1999, foi assinada uma declaração conjunta sobre a Doutrina da Justificação pela Fé, redigida e aprovada pela Federação Luterana Mundial e pela Igreja Católica. O preâmbulo do documento diz que a declaração «quer mostrar que, com base no diálogo, as Igrejas luteranas signatárias e a Igreja Católica romana estão agora em condições de articular uma compreensão comum de nossa justificação pela graça de Deus na fé em Cristo. Esta Declaração Comum não contém tudo o que é ensinado sobre a justificação em cada uma das Igrejas, mas abarca um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação e mostra que os desdobramentos distintos ainda existentes não constituem mais motivo de condenações doutrinárias». A declaração pode ser resumida neste trecho: «*Confessamos juntos que o pecador é justificado pela fé na acção salvífica de Deus em Cristo; essa salvação é-lhe presenteada pelo Espírito Santo no baptismo como fundamento de toda a sua vida cristã. Na fé justificadora o ser humano confia na promessa graciosa de Deus; nessa fé estão compreendidos a esperança em Deus e o amor a Ele*».<sup>16</sup>

Na essência, Lutero pretendia um retorno da Igreja e da sua teologia ao Evangelho de Jesus Cristo. «Após o Vaticano II, a própria teologia católica reconhece que a teologia escolar neo-escolástica ou o concílio de Trento, a grande escolástica ou a patrística cons-

tituem afinal critérios secundários face a esse critério primeiro, fundamental e obrigatório para todos os tempos: a Escritura, o Evangelho, a mensagem cristã originária». Isto é, quatrocentos anos após o concílio de Trento, o concílio Vaticano II vem mostrar quanto Trento esteve prisioneiro do seu tempo e dar forças às palavras de Descartes acima referidas.<sup>17</sup>

Ao tempo, a crítica à Igreja no seio dos paradigmas socioculturais era a crítica secular; Lutero não foi sensível a esta crítica, vindo a fazê-la no campo estrito dos paradigmas religiosos, o que não impede que o seu criticismo não extravasasse, posteriormente, para o campo sociocultural.

### **O paradigma reformador protestante**

«Embora tenhamos de partir do princípio de que, por volta de 1500, grande parte da população alemã era analfabeta, o país desta época transmite uma imagem de grande vivacidade espiritual. A crítica à situação da Igreja e das suas instituições, manifestada no período anterior à Reforma, e que não se limitou a procurar na técnica, ainda recente, de impressão de livros o caminho para a esfera pública, contribuiu, certamente, de forma considerável para tal. Antes de Lutero já havia debates acesos sobre a Igreja e o império e sobre as necessárias reformas da “cabeça e dos membros” de ambas as instituições — não só em fóruns académicos de humanistas, mas também em casas de homens “comuns” ou na rua»<sup>18</sup>. Mas será que este ambiente de contestação implicava um desejo de abandono da Igreja por parte da sociedade alemã? Hinrichs responde-nos de forma clara: «No entanto, estes debates não se baseavam numa vontade assumida de passar para a ordem mundana, deixando de lado a grande e velha Igreja. Pelo contrário, os debates radicavam numa piedade reforçada e intensa em forte expansão por volta

de 1500. As peregrinações, a intensificação do culto das relíquias e dos santos, o enorme sucesso das campanhas de indulgências, as muitas fundações piedosas, os sucessos quantitativos e qualitativos da assistência aos pobres, prestada pela Igreja, entre muitas outras coisas, constituem testemunhos permanentes da prática religiosa desta época. Esta só se transformou repentinamente numa crítica acérrima à Igreja quando e onde os abusos se tornaram evidentes». <sup>19</sup>

A crítica racional à Igreja feita no contexto de uma secularização, estava restrita aos intelectuais, os humanistas, que não eram clérigos. Dado, porém, que o humanismo germânico proliferou no contexto de uma expansão significativa do sistema educativo, vai ganhar ressonância na própria sociedade. Tal «não teria sido possível sem a “arte alemã” praticada desde 1450: a *impressão*. A partir de 1470 verificou-se na Alemanha, pelo menos nas cidades, uma procura crescente da educação — ao nível mais baixo, nas escolas urbanas de *leitura e escrita*, mas também no “topo”, nas escolas superiores e nas universidades. De acordo com uma estimativa cautelosa, por volta de 1500 havia cerca de 400.000 leitores activos, isto é, aproximadamente 3 a 4% da população total» <sup>20</sup>.

Em meados de 1518, Lutero publicou um “Sermão sobre a Indulgência e a Graça”, que resume os pensamentos centrais das 95 teses de 1517. Esta obra «tornou-se rapidamente um êxito de vendas, o primeiro da história da Reforma. Terão sido vendidos 60.000 exemplares em dois anos! Deste modo, a causa de Lutero, que nestes escritos ainda não tinha sido apresentada de forma desenvolvida, tornou-se irreversivelmente uma causa geral, pública — nessa altura ainda contra a sua vontade!» <sup>21</sup>

As teses de Lutero não eram de modo algum revolucionárias, mas ao serem despoletadas pela “polémica das indulgências” «teve o efeito de uma enorme ruptura de um dique que puxou rapidamente outros temas e a pessoa do seu autor para o conflito de opiniões. De repente, discutiam-se os sacramentos; a autoridade exclusiva da

Escritura (*sola scriptura*), já postulada por Lutero na lição sobre a Epístola aos Romanos, foi propagada contra a tradição teológica e a autoridade papal, e a pretensão da Cúria a ser o representante de Cristo foi subitamente posta em causa».22

CONTRA TODAS AS TRADIÇÕES, leis e autoridades que vieram a acrescentar-se ao longo dos séculos, Lutero estabelece o primado da Escritura (*sola scriptura*), o primado de Cristo (*solus Christus*), o primado da graça e da fé: «"só a graça" (*sola gratia*) do Deus misericordioso, tal como ele se revelou na cruz e na ressurreição de Jesus Cristo, e a fé incondicional (*sola fides*) do homem nesse Deus, a sua absoluta confiança».23

«O paradigma reformador de Lutero, inteiramente edificado sobre a Bíblia, representará a partir de então a grande alternativa ao paradigma católico romano medieval, que é sujeito a uma crítica radical». Conceitos consagrados, normas e critérios modificam-se no novo paradigma. «Lutero emprega *categorias da pessoa*: o Deus misericordioso, o homem pecador, o Juízo que justifica, a confiança, a certeza na esperança. Ao passo que a teologia anterior contemplava uma ordem estática, estamos agora mais na presença de uma dinâmica histórica». Enquanto no catolicismo prevalece uma lógica aristotélica binária e o princípio da contradição — «antes pecador, agora justo» —, na teologia luterana prefere-se uma lógica difusa e formulações paradoxais que procuram conciliar os contrários — «pecador e justo ao mesmo tempo» — e mais realistas. A teologia protestante envereda também por uma explicação da Escritura estritamente linguística e gramatical, suscitando um fascínio teológico e estético. «Muitos sentiam-se cativados pela coerência interna, pela transparência completamente natural e pela eficácia pastoral das respostas de Lutero, pela nova simplicidade e pela força criadora da língua tão visíveis na teologia luterana».24

Lutero, ao empregar *categorias da pessoa*, elimina o medo da sexualidade que havia entrado na Igreja com um certo espírito

gnóstico e com Santo Agostinho. Anselmo Borges aponta-o numa entrevista concedida a António Marujo: «É necessário distinguir entre a Bíblia, onde se encontra um dos livros mais exaltantes do amor erótico, que é o *Cântico dos Cânticos*, e, depois, o mal-estar do cristianismo histórico em relação à sexualidade, que provém fundamentalmente dos gnósticos e de Santo Agostinho. Santo Agostinho é herdeiro de uma escola gnóstica, o maniqueísmo, que leva a gnose à radicalidade. [...] Todos são concebidos em pecado e desse pecado original só o baptismo liberta. Assim, não hesitou em “enviar” para o Inferno as crianças não baptizadas, porque vinham com o pecado original ... . A sexualidade também tem a ver com o prazer e este confronta-se com o poder. Na medida em que a Igreja se tornou uma instituição de poder, tem muita dificuldade em lidar com o prazer e a autonomia. Não sabe, por isso, lidar com a sexualidade, com as pessoas que estão no mundo de modo autónomo. Essa é uma das questões fundamentais da Igreja»<sup>25</sup>.

Lutero vem não só vem equacionar o problema da sexualidade na Igreja, como o da autonomia de pensamento, e vem introduzir uma revolução coperniciana na teologia. «A forma nova como Lutero compreende a Palavra e a fé, a justiça de Deus e a justificação do homem, a mediação de Jesus Cristo e o sacerdócio universal de todos os fiéis, conduz à sua nova concepção, revolucionária, bibliocêntrica e cristocêntrica de toda a teologia». Esta nova concepção teológica, deixa de ver Deus como um “Deus abstracto”, mas sim “um Deus para nós” que nos autoriza a contar com a sua graça. Também o homem é objecto de uma reinterpretação, a partir da oposição entre obras e fé, entre letra e espírito, entre escravidão e liberdade. A Igreja passa a ser vista «não [como] um aparelho burocrático de poder e dinheiro, mas uma Igreja renovada, uma Igreja-comunidade que viva o sacerdócio universal dos fiéis». E os sacramentos são vistos não como «rituais



que conferem quase mecanicamente a “graça”, mas promessas de Cristo e sinais da fé confiante no Deus misericordioso».26

«Estas novas abordagens teológicas deviam conduzir infalivelmente a uma crítica radical da forma medieval do cristianismo. Crítica de uma Igreja que se afastara do Evangelho na sua doutrina e na sua prática, que se tornara uma Igreja mundana e legalista»27. São uma procura de reestabelecer o cristianismo na sua forma original — (Re)-forma. E o novo paradigma foi aceite e veio a volver-se, com uma rapidez surpreendente, numa nova tradição religiosa. Em suma, para Lutero «o Evangelho, fonte de inovação!»28.

O protestantismo conduz a uma mudança de *paradigma religioso*, mas não a uma mudança de *fé*; só que estes conceitos não estavam tão claros no tempo de Lutero. Quer do lado dos protestantes quer do lado dos católicos as coisas foram levadas a extremos — o papa um “Anticristo”; os luteranos uns heréticos — que mais dificultaram uma tal percepção, e se ergueram, de facto, como obstáculos epistemológicos.

## **Fraquezas da Reforma**

A Reforma também adquiriu um “duplo rosto”. «Na esfera da influência luterana, as missas privadas e a falange da pradaria de missas desapareceram em larga medida, bem como as inumeráveis festas de santos, a confissão auricular, os conventos e a obrigação do celibato para o clero secular». Lutero casou-se com uma antiga religiosa, Katharina von Bora, de quem teve seis filhos. Por volta de 1530, o entusiasmo popular pelo movimento evangélico ia-se esbatendo, até porque muitos não estariam preparados para a “liberdade do cristão” e se viam sem o apoio eclesial e também moral, com a derrocada do sistema romano.29

«Os pastores luteranos tinham perdido, sem dúvida, vários privilégios legais e financeiros — que haviam sido motivo de

anticlericalismo — e a família do pastor transformava-se no centro social e cultural da comunidade. Todavia, o "sacerdócio universal" dos fiéis não estava apesar de tudo realizado e o fosso entre o clero e os leigos subsistiria em muitos sítios. A formação universitária dos pastores, que não tardou a generalizar-se, e os casamentos entre filhos e filhas dos pastores conduziram [...] a um novo estado clerical, mais intelectual, é verdade, precursor de uma religião intelectualizada que se afastava sobremaneira da cultura popular»<sup>30</sup>. E o campo protestante não conseguiu preservar a sua unidade. «Desde o início fervilharam os agrupamentos, comunidades, assembleias, movimentos, bem como os panfletários isolados, que perseguiam objectivos diferentes e usavam estratégias diversas na realização da Reforma. Considerando os grandes campos que se opunham, o protestantismo alemão começou por dividir-se entre Reforma de "esquerda" e Reforma de "direita", depois entre luteranismo alemão, zuinglianismo suíço e calvinismo — por fim, surgiram dissensões até mesmo no seio do luteranismo e do calvinismo»<sup>31</sup>.

Em 1523 rebentou a "Guerra dos Camponeses" nos países de língua alemã, que atingiu o seu auge na primavera e no verão de 1525, e foi a maior e mais generalizada revolta popular na Europa antes da Revolução Francesa, bem compreensível pelas deploráveis condições económicas em que viviam. Perante as atrocidades cometidas pelos camponeses, Lutero receou que uma tal revolução comprometesse a sua Reforma perante os governantes e «apela às autoridades para que intervenham sem dó nem piedade (com a "espada") contra esta revolta altamente repreensível a seus olhos»<sup>32</sup>. «A Reforma popular transformou-se em Reforma dos príncipes e dos magistrados, o que surtiu o efeito de as Igrejas luteranas, libertas do "cativeiro da Babilónia", não poderem instaurar uma organização eclesial autónoma, passando antes para debaixo da alçada dos príncipes ou das cidades»<sup>33</sup>.

«O ideal da Igreja cristã livre» que Lutero proclamou nos seus escritos-programas não se concretizou. Reconhecia a doutrina dos

“dois reinos”, o do Estado e o da Igreja, mas não podendo instaurar uma organização eclesial autónoma, a Reforma veio a reforçar o poder político: «O príncipe local tornava-se afinal de contas uma espécie de papa no seu território! O resultado era menos uma sacralização do príncipe que uma domesticação política — e até mesmo, no início, uma secularização — da religião. A liberdade de consciência e de culto ficava votada ao esquecimento, a última palavra cabia às autoridades civis. [...] Mas o luteranismo não elaborara uma doutrina que reconhecesse o direito de resistência ao príncipe. [...] Bem vistas as coisas, a Alemanha luterana não deu portanto origem à Igreja cristã livre; ela conferiu o poder sobre a Igreja aos magistrados e aos príncipes, um poder não raramente exercido de modo pouco cristão, que só chegaria ao fim — um fim merecido — na Alemanha com a revolução nascida da Primeira Guerra Mundial». <sup>34</sup>

Depois da morte de Lutero em 1546, o luteranismo só conseguiu impor-se de modo duradouro na Alemanha e nos países escandinavos, mas o facto de constituir uma “potência mundial” é mérito da outra Reforma que partiu de Zurique e de Genebra. Se o protestantismo viu no seu seio o “desaparecimento” do *paradigma imperial* que poderia ter evitado uma divisão tão precoce e acentuada, não foi tão eficaz em suprimir o *paradigma da sociedade de corte*, se bem que no seu seio este se manifeste bem menos “aristocrático” do que no catolicismo. Durante largos tempos, e ainda hoje, se pensa nalguma Igreja que «quanto mais numerosos forem os seus membros e maior o seu poder, mais perto estarão de Deus». Todavia, não é esta linguagem divina, que propõe ao homem «adorar Deus em espírito e verdade». Convém todavia reconhecer que o caso da Reforma parece implicar para a Igreja a necessidade de uma certa dose de *paradigma imperial* — tanto quanto baste, porque «a dose faz o veneno» — para manter a *unidade da fé*, que não se deve confundir com uniformidade da fé. Pois, como refere Anselmo Borges, «o poder é fundamental para perceber os grandes problemas na História da Igreja, concretamente

na sua contradição com o cristianismo originário»<sup>35</sup>. E o cristianismo originário não era um cristianismo uniforme, bem pelo contrário.

## O protestantismo de Calvino

O suíço Ulrico Zuínglio (1484-1531) nascido em Wildhaus, não havia sido monge nem asceta, mas era um padre de formação escolástica, que havia sido nomeado pregador da catedral de Zurique. Era um humanista cristão na linha de Erasmo e um partidário da reforma católica interna e moderada, mas com um pendor político e capacidade de decisão, muito focado em “como será salvo o meu povo?”. Ataca sem descanso o sistema romano, esforçando-se por eliminar tudo o que não é manifestamente cristão, mas também todos os elementos carecidos de fundamento bíblico, o que é «uma concepção de todo em todo nova na Igreja». Vem a conseguir implantar uma *igreja sinodal*, gerida directamente pelas cidades.<sup>36</sup>

Em meados de 1530, vários factores políticos dão origem a uma batalha entre os Cantões protestantes e católicos; Zuínglio pega em armas e acaba por morrer no ano seguinte na batalha de Cappel. Parecia que a Reforma na Suíça não iria prosseguir e mesmo expandir-se, apesar do seu sucessor, Heinrich Bullinger, ser um líder muito capaz. Mas passado o tempo de uma geração, entra em cena João Calvino (1509-1564) que apesar de não ser monge nem padre, é um homem piedoso, jurista e professor na Universidade de Orleães e posteriormente em Paris, que vai lançar as bases de uma união entre todas as Igrejas reformadas da Europa, uma união que vai transpor fronteiras territoriais e temporais. Aliás «se houve reformador que nunca pensou em termos nacionais, mas antes europeus [...] foi Calvino»<sup>37</sup>.

Nos tempos conturbados da época de perseguições religiosas é chamado a Genebra em 1541 e vai tomar bem a sério a aplicação da Reforma nessa cidade — «Toda a vida oficial e privada da

cidade, toda a vida quotidiana, escolar, económica, política e científica deve tornar-se um “culto”. É uma cristianização total da vida comum!»<sup>38</sup>. O seu programa decorre em larga medida da obra que publicou em 1536, *Institutio christianae religionis*, considerada a obra mais concisa e persuasiva sobre a Reforma. Calvino orienta os seus esforços para a prática e ordenamento da vida cristã pela obediência interior do coração e nesse sentido «estuda seriamente Lutero, em simultâneo com a Bíblia e os Padres da Igreja», o que o vai transformar num líder reformador de enorme alcance.<sup>39</sup>

Sendo um «homem de ordem e de paz, nascido num mundo de violência», conseguiu ultimar para a Europa o que Lutero havia logrado para a Alemanha. «Parte da culpa da cristandade decadente, que requer uma melhor *ordem de salvação*», no sentido de uma prática de toda a vida cristã. Calvino desenvolve este seu entendimento explicitando quatro pontos relevantes: i) «Qualifica explicitamente de *boa* a Lei veterotestamentária resumida nos dez mandamentos — o homem, é bem certo, só pode cumpri-los pela graça de Deus — porque ela exige antes de tudo a obediência interior do coração; submete todo o homem ao senhorio de Deus e não tem outro objectivo senão o amor a Deus e ao homem; ii) A Lei não só dá testemunho do pecado e da graça e remete para o castigo, como ainda incita a *progredir*; iii) As *boas obras* realizadas na vida quotidiana do mundo em razão da fé são perfeitamente louváveis e merecem ser incentivadas; iv) Em simultâneo com a justificação pela fé, importa assim sublinhar também, para a vida cristã, a santificação pelas obras». A clareza e a lógica e vigor da exposição, especialmente na última edição de *Institutio*, vieram a considerá-la como «a mais importante dogmática cristã entre Tomás de Aquino e Schleiermacher», e que no entendimento de Küng é a consumação teológica do *paradigma reformador* inaugurado por Lutero.<sup>40</sup>

«No ano de 1539, Calvino demarca-se no entanto da doutrina de todos os outros reformadores num ponto decisivo: a questão da

predestinação eterna de cada homem para salvação ou a perda. [...] Uns acreditam, outros não. Porquê? Calvino encontra a resposta na Escritura — onde a poderia encontrar senão aí? Lemos na Epístola aos Efésios: “Foi assim que Ele nos escolheu [os crentes] em Cristo antes da fundação do mundo”. [...] As boas obras não são certamente causa de salvação, mas não deixam de ser [...] os sinais exteriores, visíveis, da *eleição*. A consciência do crente “é também reforçada pela contemplação das obras, na medida em que elas são o testemunho de que Deus habita e reina em nós”. [...] O novo paradigma reformador só raramente tomou de um modo tão claro uma figura social: é agora a aristocracia espiritual dos eleitos no mundo que substitui a aristocracia espiritual dos monges da Igreja antiga ou da Idade Média *ao lado* do mundo. Na vida e na profissão, estes eleitos no mundo deverão empenhar-se tão activamente quanto possível, em dar muitas vezes provas de heroísmo (infelizmente, também se mostrarão implacáveis nalguns casos) durante o combate pela glória de Deus. A meditação e a oração não têm o seu lugar aparte, num convento, mas no seio da vida quotidiana». <sup>41</sup> A teologia de Calvino é *radicalmente teocêntrica* — tudo foi criado para glória de Deus; as criaturas, os homens são seus instrumentos de autoglorificação, incluindo Satanás.

«Por toda a parte o calvinismo mostra-se não só um cristianismo reformado de maior vitalidade que o luteranismo, mas também um movimento subversivo, uma força política animada de ideias inovadoras»<sup>42</sup>.

O filósofo alemão Karl Emil Maximilian Weber, (“Max” Weber, 1864-1920), considerado um dos fundadores da Sociologia, percepcionou no “espírito calvinista” um dos pressupostos psicológicos mais importantes do “espírito capitalista” moderno, por suscitar um activismo moral e económico na colectividade dos “eleitos”. «Calvino procede deliberadamente a uma reavaliação e a uma revalorização do trabalho: faz o elogio do trabalho físico. Este nada tem de desonroso

para o homem, pelo contrário é honroso — para maior glória de Deus, justamente! Não surpreende que os adeptos de Calvino sejam particularmente numerosos entre os artífices e os comerciantes, que serão os motores do capitalismo moderno. Enquanto a hierarquia católica se põe quase sempre ao lado da nobreza e da ordem estabelecida, o calvinismo está antes ao lado das forças económicas, políticas e também científicas, às quais pertence o futuro»<sup>43</sup>.

Esta ética comporta o risco de rotular como “não-eleitos” todos os que não são bem sucedidos na vida profissional. Mas a verdade é que a nível da Europa são os países da Reforma que conheceram o maior desenvolvimento económico, e mesmo cultural. Na América do Norte também a riqueza e o bem-estar são considerados «sinais de eleição divina».

A obra mais famosa de Max Weber é “A Ética protestante e o espírito do capitalismo” que foi publicada em 1904 e 1905, sob a forma de artigos, e com a qual iniciou as suas reflexões sobre a sociologia da religião. Em contraste com a visão de Karl Marx (1818-1883), que desenvolve uma concepção materialista da História, da supremacia da materialidade sobre a ideia, Max Weber intui existir numa religião, o protestantismo, o “espírito do capitalismo”, como uma ética de vida para o crente — uma orientação para a dedicação ao trabalho e a busca da riqueza como dever moral.

O teólogo e pastor da Igreja presbiteriana em Portugal António Dimas de Almeida clarifica a perspectiva weberiana, numa entrevista de António Marujo. «A tese de Weber é que a ética calvinista (dos séculos XVIII e XIX) dá um impulso, mas não é a única causa, ao aparecimento de uma nova racionalidade económica que é o capitalismo, que surge a partir do princípio religioso da dupla predestinação. Os puristas calvinistas do século XVIII viviam uma angústia existencial, sem saber se estavam salvos se estavam perdidos — um coisa que para nós, hoje é bizarra. “Será que Deus me predestinou para a salvação?” Como raciocinavam eles?

“Se Deus me abençoar nos negócios, é sinal de que Deus me salvou.” E portanto, produziam, trabalhavam, investiam. Um princípio religioso leva a uma actividade económica»<sup>44</sup>.

NÃO HAVIA LIBERDADE religiosa e tolerância na Genebra reformada, pois a Inquisição, a tortura e a fogueira continuavam a ser realidades. Mas a concepção presbiteral e sinodal da Igreja instituída por Calvino favoreceu a formação de uma *comunidade*, e subsequentemente de uma sociedade que «conferia a si mesma a sua própria ordem, libertando-se do soberano e do Estado absolutistas». E «restituiu uma intensa vida ao *direito de resistência* (já reconhecido na Idade Média) e invocou igualmente, em certas ocasiões, o direito à revolução violenta em França e na Holanda, em Inglaterra e na Escócia».<sup>45</sup>

Graças ao prestígio que granjeou, Calvino tinha amigos e discípulos que espalharam a sua mensagem, mas graças também ao académico que ele era, através da correspondência de escritos teológicos e científicos que trocou, da difusão de livros e de documentos, criou e beneficiou de uma *rede de Igrejas* que volveu o protestantismo numa potência religiosa mundial.<sup>46</sup> Genebra havia-se transformado num verdadeiro centro ecuménico, mas apesar da sua paixão pela unidade da protestantismo, Calvino tal como Lutero, não conseguiu evitar a crescente fragmentação em tendências e Igrejas opostas. Sente-se a falta, como acima apontámos, de uma certa dose de *paradigma imperial* no protestantismo. Küng bem o enfatiza: «A tónica posta tão fortemente no indivíduo crente e na sua consciência, depois da falta de vínculos eclesiásticos e a ausência de autoridade supra-regional não terão conduzido, por seu lado, a uma *fragmentação* progressiva e, finalmente, a uma *atomização* da cristandade protestante que retirou muito da sua credibilidade ao próprio paradigma reformador?»<sup>47</sup>

A Tabela 9.1 apresenta a constituição das Igrejas cristãs na perspectiva de Küng, desde as Igrejas de comunhão (*communio*,



*koinonía*) dos primeiros tempos, a que seguiu a Igreja católica romana, até às Igrejas luteranas e reformada. Como podemos facilmente reconhecer, é a Igreja católica que tem a hierarquização mais acentuada de todas as Igrejas cristãs e na qual, naturalmente, será mais marcada a vivência do *paradigma da sociedade de corte*. No extremo oposto encontramos a Igreja da Reforma calviniana que assume uma grande centralidade dos leigos, conferindo, assim, um certo impulso ao aparecimento da democracia política. «Inspirando-se no Novo Testamento, Calvino estabelece o ministério do pastor, que se ocupa da pregação e da administração dos sacramentos; do doutor que ensina; do ancião ou do presbítero, que conduz a comunidade local — e que é leigo; e do diácono. E não há hierarquia»<sup>48</sup>.

Tabela 9.1 Constituição das Igrejas cristãs.<sup>49</sup>

<b>Igrejas de comunhão</b> século I	<b>Igreja católica</b> desde século XI	<b>Igreja luteranas</b> desde século XVI	<b>Igreja reformadas</b> desde século XVI
	papa (Cúria)		
concílio ecuménico	concílio ecuménico		
papa + patriarcas orientais	cardeais	governador (magistrado)	sínodo geral
metropolitanos + bispos	arcebispos + bispos	superintendentes	sínodo regional
padres + diáconos	padres	pastores	pastores, doutores, anciãos, diáconos (consistórios)
povo	povo	povo	povo

DADA A “INVISIBILIDADE” dos paradigmas para os seus praticantes, como referimos, é muitas vezes necessário confrontá-los com o Evangelho. «Jesus chamou-os e disse-lhes: “Sabeis que os chefes das nações as governam como seus senhores, e que os grandes exercem sobre elas o seu poder. Não seja assim entre vós. Pelo contrário, quem entre vós quiser fazer-se grande, seja o vosso servo; e quem no meio de vós quiser ser o primeiro, seja vosso servo. Também o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida para resgatar a multidão”» (Mt 20, 25-28). A história

da Igreja mostra que cedo se perderam estas palavras de Jesus; a busca do prestígio e do poder toldaram os espíritos não só na Cúria romana, mas em outras “Romas” do catolicismo.

Durante a nomeação de vinte novos cardeais, em 14 de Fevereiro de 2015, o papa Francisco alertou a hierarquia da Igreja Católica precisamente contra os perigos de um excessivo *paradigma de sociedade de corte* nela vigente. Quanto ao novo posto diante da igreja, afirmou que ser um cardeal não deve ser tomado como um posto decorativo, ou algo acessório como um título honorário; é necessária cautela para que o orgulho inflado não prevaleça. Lembrando que nem mesmo os dignitários estão imunes de tal sentimento. Como relatou a comunicação social, o discurso do papa centrou-se em torno de dois pedidos: que estes novos cardeais sejam humildes e que trabalhem com justiça.

O papa Francisco não só alertou para os escolhos do *paradigma da sociedade de corte*, como tem vindo sempre a incentivar a Igreja a privilegiar o *paradigma sociocultural da igreja dos pobres* — «O caminho da Igreja, desde o Concílio de Jerusalém em diante, é sempre o de Jesus: o caminho da *misericórdia* e da integração. Isto não significa subestimar os perigos nem fazer entrar os lobos no rebanho, mas acolher o filho pródigo arrependido; curar com determinação e coragem as feridas do pecado; arregaçar as mangas em vez de ficar a olhar passivamente o sofrimento do mundo. O caminho da Igreja é não condenar eternamente ninguém; derramar a misericórdia de Deus sobre todas as pessoas que a pedem com coração sincero; o caminho da Igreja é precisamente sair do próprio recinto para ir à procura dos afastados nas “periferias” essenciais da existência; adoptar integralmente a lógica de Deus; seguir o Mestre, que disse: “Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os que estão doentes. Não foram os justos que Eu vim chamar ao arrependimento, mas os pecadores” (Lc 5, 31-32). [...] Amados novos Cardeais, esta é a lógica de Jesus, este é o caminho da Igreja: não

só acolher e integrar, com coragem evangélica, aqueles que batem à nossa porta, mas sair, ir à procura, sem preconceitos nem medo, dos afastados revelando-lhes gratuitamente aquilo que gratuitamente recebemos. “Quem diz que permanece em [Cristo], deve caminhar como Ele caminhou” (1 Jo 2, 6). A disponibilidade total para servir os outros é o nosso sinal distintivo, é o nosso único título de honra! [...] Verdadeiramente, amados irmãos, é no evangelho dos marginalizados que se joga, descobre e revela a nossa credibilidade!»<sup>50</sup>.

«Os cristãos num mundo onde morrem de fome milhões de pessoas, só podem viver envergonhados. A Europa não tem alma cristã e “despede” como delinquentes os que vêm à procura de pão. [...] Eram dois os problemas mais angustiantes na Galileia: a fome e as dívidas. Era o que mais fazia sofrer Jesus. Quando os seus discípulos lhe pediram para os ensinar a rezar, saíram do mais fundo do coração de Jesus duas petições: “Pai, dai-nos o pão necessário”; “Pai, perdoa as nossas dívidas, pois também nós perdoamos aos nossos devedores”»<sup>51</sup>.

E qual é o panorama em nossos dias, após dois séculos de cristianismo? Em vésperas do “Fórum Económico Mundial” de Davos, foi publicado pela organização humanitária *Oxfam* um relatório que projecta a evolução da distribuição da riqueza no mundo. Em 2016 a fortuna dos 1% mais ricos do mundo ultrapassará a que é detida pelos restantes 99% da população.<sup>52</sup> Ultrapassaram-se em muito quaisquer *limites naturais de coesão* entre o capital e o trabalho. Estamos, em palavras do papa Francisco, perante uma «economia que mata!»

## As “Duas Espadas”

Como referido no Capítulo 8, Henry Kissinger entende que «a Reforma Protestante destruiu o conceito de *ordem mundial* fundado nas “duas espadas” do papado e do império», pois o mundo

cristão viu-se envolvido na Guerra dos Trinta Anos. Não obstante, na sua polaridade religiosa as “duas espadas” permanecem como uma marca do *cristianismo* e mesmo de *ocidentalidade* segundo a frase de Jesus, registada nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas: «Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25).

Quando no Capítulo 5 referimos o estudo do perfil das citações científicas nas diferentes áreas disciplinares por métodos estatísticos de quimiometria, o método de componentes principais (*principal component analysis* (PCA)) traz-nos essa marca na *segunda componente principal PC<sub>2</sub>*, a das culturas religiosas, nas vertentes de *cesaropapismo* e de *papocesarismo*;<sup>53</sup> mesmo países como a Rússia e a Ucrânia verificam este padrão. Nesta componente, estamos a ver a Igreja em acção em dois dos seus paradigmas socioculturais: *paradigma imperial* e *paradigma da sociedade de corte*. Há, porém um outro paradigma, o *paradigma da religião dos pobres*, que se reconhece na primeira componente principal (*PC<sub>1</sub>*), a da *função social da ciência*, porque a ciência, para além de ser uma actividade intelectual e uma prática, é também uma actividade social. É em *PC<sub>1</sub>* que ciência e religião se encontram em consonância; tal implica reconhecer que há também uma *função social para a religião*. Já em *PC<sub>2</sub>*, isto se não verifica, pois *PC<sub>1</sub>* e *PC<sub>2</sub>* são ortogonais entre si.

O conflito da Igreja com Galileu deu-se com a Igreja a exercer o seu múnus segundo o *paradigma imperial*. Neste contexto interrogamo-nos: o conflito e a condenação de Galileu teriam ocorrido se a Igreja estivesse mais focalizada a exercer o seu múnus segundo o *paradigma da religião dos pobres*? Aliás, numa perspectiva religiosa, Galileu estava correcto quando invocou uma frase que já remontava a Santo Agostinho: «A Bíblia não diz como vai o céu, mas como se vai para o céu». Não se tratava, pois, de uma questão de fé. E, como hoje reconhecemos, «para nós, trabalhadores da Ciência,

todo o progresso deve ser visto como um verdadeiro milagre: o milagre que nasce desta colaboração de Deus connosco, quando Ele nos inspira, nos ajuda a compreender as forças do mundo que criou, nos sugere como encontrar o que procuramos ou como construir o que sonhamos, nos leva a saber mais e a poder mais»<sup>54</sup>.

Ou, em qualquer circunstância, o conflito era inevitável, porque a Igreja ainda não tinha experimentado, é certo que de forma muito lenta, o salutar “atrito” do conhecimento religioso com o científico?

O dualismo das duas espadas, já abordado no Capítulo 4, surge também na via que Galileu abriu para a *ciência moderna* — um equilíbrio de sustentação mútua entre *teoria* e *experiência*. Na Idade Média, apesar da superioridade tecnológica da China em relação à Europa na construção, na imprensa, no papel, na pólvora, nas porcelanas, etc., este país não evoluiu para a ciência moderna dado o predomínio na sua cultura de *filosofias holísticas*, que negam a possibilidade de se poderem estudar partes do mundo isoladas — negam a *análise* do mundo — e perceber uma parte sem conhecer o todo.<sup>55</sup> Encontramos o mesmo tipo de holismo no islamismo, que não separa religião de política, pelo que, «na versão purista do islamismo, o Estado não pode ser o ponto de partida de um sistema internacional, porque os Estados são *seculares*, logo, ilegítimos; podem, quando muito, alcançar uma espécie de legitimidade provisória até ao advento de uma entidade religiosa de maior âmbito. [...] É a pureza, e não a estabilidade, o princípio fundador desta concepção de ordem mundial»<sup>56</sup>.

Diga-se em abono da verdade que estas filosofias holísticas não travaram o progresso económico, médico, científico e técnico nessas regiões do mundo até ao Renascimento. Todavia, o aparecimento da ciência moderna criou novos modos de estabelecer um “diálogo divino com a Criação” que progressivamente se colocou em paralelo com o da Revelação. Também a Igreja de Roma passou por fases de uma interpretação literal da Bíblia, criou ordens militares

religiosas, encetou guerras de Cruzadas, que morreram ao longo da história, para conduzirem a formas mais enriquecedoras de se relacionar com Deus e com o homem e as sociedades.

E uma dessas riquezas é a *perspectiva dualista*, que está mais de acordo com a estrutura cerebral e mental do ser humano. Foi mais uma vez realçada na encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II de 14 de Setembro de 1998: «A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio».

Mas para nos apercebermos melhor, diríamos mesmo com a riqueza da linguagem metafórica, do potencial das perspectivas dualistas — César e Deus, razão e fé, análise e síntese — vêm-nos à mente, uma vez mais, o modo polanyiano de entender o conhecimento tácito, oriundo da Psicologia da *Gestalt*: «a percepção no ser humano não é a mera soma dos dados sensoriais; passa por um processo de reestruturação que vai configurar a informação segundo uma “forma”, uma *Gestalt*, forma essa que é destruída quando se tenta separá-la nos seus componentes». Tomemos o exemplo já referido de um estereoscópio que é um instrumento no qual há duas imagens do mesmo objecto, uma observada pelo olho direito, outra pelo esquerdo. A imagem fruto da *integração tácita* adquire uma profundidade *tridimensional*, que cada uma das duas imagens não possui por si mesma. Neste caso atendemos de uma forma *subsidiária* às duas imagens e de um modo *focal* à sua integração. Porém, esta integração é destruída se o focal muda da integração para qualquer uma das imagens.<sup>57</sup>

Como referimos no Capítulo 1, ao capturarmos a dimensão do tempo com a de espaço, as imagens de estereoscopia ajudam-

-nos a fazer um salto perceptual para uma ordem lógica superior, onde podemos reconhecer o espaço e o tempo como variáveis unificadas em vez de separadas. E mais, uma fotografia de estereoscopia de uma bola a saltitar permite percebermos como ela se pode comportar quer como uma partícula quer como uma onda.<sup>58</sup> Eis a analogia de que partimos para o dualismo onda/partícula a uma escala microscópica. Mas podemos elevarmo-nos a uma linguagem metafórica perante os versos de Maria Helena Teixeira — «Às vezes é difícil medir espaços/quando os tempos escolhem estar de fora/da mesma rua da vida» — no poema a "Rua da Vida" da obra *O Vento Ainda Sopra*.<sup>59</sup> E será numa perspectiva metafórica de uma "tridimensionalidade estereoscópica" que podemos reconhecer na religião cristã a Trindade de Deus. A Revelação aponta-nos nessa direcção, em que o número "três" significa, na linguagem simbólica da Bíblia, a totalidade. Todavia uma "totalidade" que já não separa o tempo e o espaço.

## Notas

<sup>1</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, Gradiva, Lisboa, 2014, pp. 205, 206.

<sup>2</sup> FREI BENTO DOMINGUES – Desadaptar a Igreja, *Público*, 11 de Janeiro de 2015, em <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/desadaptar-a-igreja-1681793> ; acesso a 18 de Janeiro de 2015.

<sup>3</sup> GESTRICH, A. – Da Paz de Vestefália ao Congresso de Viena, p. 176, 177; itálicos nossos.

<sup>4</sup> Colégio das Artes (F); Livros de matrículas (SR), «Matrículas das Escolas Menores, 1570-1587», fl. 2v-3 Cota: AUC-IV-1aE-4-3-8; apresentado na exposição documental integrada no ciclo CULTURA CIÊNCIA CULTO organizado pelo Museu da Ciência da Universidade de Coimbra de 26 de Janeiro a 26 de Fevereiro de 2016.

<sup>5</sup> FREI BENTO DOMINGUES – Desadaptar a Igreja.

<sup>6</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 489.

<sup>7</sup> HINRICHS, E. – Da Reforma à Paz de Vestefália, pp. 115, 116.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 116.

<sup>9</sup> Citado por HINRICHS – *Id.*, p. 117.

<sup>10</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 489.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 490.

<sup>12</sup> *Id.*.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 492.

- <sup>14</sup> *Id.*, p. 495.
- <sup>15</sup> *Id.*, p. 498.
- <sup>16</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Martininho\\_Lutero](http://pt.wikipedia.org/wiki/Martininho_Lutero), acesso em 20 de Janeiro de 2015.
- <sup>17</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 494, 495.
- <sup>18</sup> HINRICHS, E. – Da Reforma à Paz de Vestefália, p. 107.
- <sup>19</sup> *Id.*, pp. 107, 108.
- <sup>20</sup> *Id.*, p. 109; itálicos nossos.
- <sup>21</sup> *Id.*, p. 122.
- <sup>22</sup> *Id.*.
- <sup>23</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 498.
- <sup>24</sup> *Id.*, p. 500.
- <sup>25</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, pp. 263, 264.
- <sup>26</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 501.
- <sup>27</sup> *Id.*.
- <sup>28</sup> *Id.*, p. 506.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 517.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 518.
- <sup>31</sup> *Id.*, p. 519.
- <sup>32</sup> *Id.*, p. 520.
- <sup>33</sup> *Id.*, p. 523.
- <sup>34</sup> *Id.*, pp. 523-524.
- <sup>35</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 270.
- <sup>36</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 526.
- <sup>37</sup> *Id.*, p. 541.
- <sup>38</sup> *Id.*, p. 529.
- <sup>39</sup> *Id.*.
- <sup>40</sup> *Id.*, pp. 530-532.
- <sup>41</sup> *Id.*, pp. 532-534.
- <sup>42</sup> *Id.*, p. 542.
- <sup>43</sup> *Id.*, p. 535.
- <sup>44</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 293.
- <sup>45</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 540.
- <sup>46</sup> *Id.*, p. 541.
- <sup>47</sup> *Id.*, p. 544.
- <sup>48</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 292.
- <sup>49</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 538, 539.
- <sup>50</sup> Em <http://www.zenit.org/pt/articles/francisco-nao-tenham-a-tentacao-de-estar-com-jesus-sem-querer-estar-com-os-marginalizados-isolando>; acesso em 18 de Fevereiro de 2015.
- <sup>51</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus*, p. 140.
- <sup>52</sup> Em <http://www.publico.pt/economia/noticia/metade-da-riqueza-mundial-vai-pertencer-aos-1-mais-ricos-em-2016-1682655>; acesso em 8 de Março de 2015.
- <sup>53</sup> ALMEIDA, João A. S.; PAIS, Alberto C. C.; FORMOSINHO, Sebastião J. – 100 Anos da Química em Portugal sob os Auspícios da SPQ. Parte IV. Marcas culturais na ciência europeia, *Química. Bol. Soc. Port. Quim.*, 126, 21-26 (2012). COVA, Tânia F. G. G.; ALMEIDA, J. A. S.; PAIS, A. C. C.; FORMOSINHO, S. J., Uma visão das culturas do mundo através da ciência: o papel do conhecimento tácito, *Interdisciplinaridade e Universidade*, RAFAEL AMARO, António, GARRIDO, Álvaro, AVELÁS NUNES, João (Coords.), Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 71-95.
- <sup>54</sup> SIMÕES-PEREIRA, J. M. S. – Milagres colaboração entre Deus e nós, *Mensa-geiro de Santo António*, nº 2, ano XXXI, Fevereiro de 2015, p. 13.



<sup>55</sup> FORMOSINHO, S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Pergunta de Job*, Universidade Católica Editora, 2003, p. 25.

<sup>56</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, p. 145; itálico nosso.

<sup>57</sup> Mark T. MITCHELL, Mark T. – *Michael Polanyi. The art of knowing*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2006, p. 72.

<sup>58</sup> CHAPMAN, Kelly – *Complexity & Creative Capacity*, ver Fig. 5.3.

<sup>59</sup> TEIXEIRA, Maria Helena – *O Vento Ainda Sopra*, Chiado Editora, 2016, p. 17.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **CAP.10. O ANGLICANISMO: UMA VIA ENTRE DOIS PARADIGMAS**

O protesto contra o sistema romano começou em Inglaterra bem mais cedo do que os de João Huss na Boémia e de Lutero na Alemanha. No século XIV, o professor da universidade de Oxford, John Wyclif (1328-1384) lançou um protesto «contra o papado, “instituição do Anticristo”, contra a hierarquia, adversa à Escritura, contra as ordens mendicantes a que o papado concedera privilégios, contra os usos não bíblicos, desde a veneração dos santos e das imagens, à confissão auricular e às indulgências». Wyclif foi, a seu modo, um precursor de Calvino, pois via a Igreja como uma “comunidade de predestinados”, pelo que a legislação de ruptura com Roma que Henrique VIII vem impor, em 1532-1534, representa um ponto de chegada para um movimento em ordem a uma Igreja nacional que remontava à Idade Média.<sup>1</sup>

Ante a longa espera do pedido de anulação do seu casamento com Catarina de Aragão ao papa Clemente VII, pela incapacidade de esta gerar um herdeiro homem que ambicionava, em 1531 Henrique VIII coagiu a hierarquia inglesa a reconhecê-lo como “chefe da Igreja de Inglaterra”, vindo a suprimir todos os mosteiros cujos bens são confiscados em benefício da coroa. Revelava assim que o seu objetivo era o de um aumento de poder, mas não o de fazer regressar a Igreja a qualquer fórmula (*forma*) dos primeiros tempos.

Thomas Cranmer (1489-1556) que foi um dos líderes da “Reforma Inglesa” e arcebispo de Cantuária, durante os reinados de Henrique

VIII, Eduardo VI e ainda nos começos do reinado de Maria I, anulou o primeiro casamento de Henrique VIII. Küng e tantos outros louvam a sua moderação reformadora, mas questiona-se se não terá sido demasiadamente dócil com o rei, contrastando a sua atitude com a de Sir Tomás Moro, o porta-voz da *House of Commons* e depois chanceler-mor, que com grande serenidade e sem provocações não abdicou das suas convicções e foi mandado executar pelo rei. Uma grave e injusta sentença aplicadas pelo rei e pelo Estado contra um homem de honra, consequência de uma atitude despótica e de vingança pessoal do rei, pelo que «o caso de Thomas More ainda pesa hoje seriamente sobre o anglicanismo», que não tomou em devida consideração a sua justa resistência baseada na fé contra a arbitrariedade do rei e do Estado.<sup>2</sup>

A ruptura que Henrique VIII estabelece é com Roma, conquistando o seu poder, mas não com a fé católica. «A jurisdição e o poder depositados outrora nas mãos de Roma encontram-se agora nas mãos do rei ou do arcebispo de Cantuária».<sup>3</sup> A “reforma” a que a Igreja inglesa é sujeita não provém do povo, mas do Parlamento, por ordem do rei, pelo que «o povo inglês sente bastante menos a necessidade de uma reforma do que os cristãos do continente».<sup>4</sup>

É inquestionável que a Reforma dividiu a Inglaterra, com um elevado número de protestantes a refugiar-se na Holanda e em Genebra e outros a emigrar para a América do Norte. A vizinha Escócia volta-se para o calvinismo e institui uma Igreja presbiteriana. Com a evolução dos tempos, quer no campo religioso quer no político, a Igreja inglesa vai-se ver confrontada com três opções — i) Um *retorno a Roma*, que os católicos ingleses anteviram como possível no reinado de Jaime I (1603-1625) mas que falharam na sua “Conspiração das Pólvoras”; ii) Um *governo presbiteriano republicano* na linha de Calvino, que recusava qualquer forma de Igreja de Estado mas ansiava pela liberdade religiosa, e que ganhou alento com Oliver Cromwell (1599-1658) que se empenhou numa revolta

contra o Estado e contra a Igreja de Estado. Fruto das lutas desse tempo, houve perseguições aos puritanos em Inglaterra, que em 1620 embarcaram no *Mayflower* e vêm a estabelecer-se nas colónias da América do Norte. Assim não admira que das «treze colónias inglesas iniciais, cerca de 85% hajam sido de espírito puritano». iii) Em 1660 regressa ao poder a dinastia dos *Stuarts* que reestabelece a *Igreja de Estado episcopaliana* anglicana e persegue sem piedade os dissidentes protestantes. A *Glorious Revolution* (gloriosa por ser em grande parte não violenta) de 1688 teve como objectivo o impedir uma recatolização, mas só com Guilherme de Orange, em 1689, o Parlamento vem a proclamar o “Acto de Tolerância” que, pela primeira vez na Europa, erige em lei a *liberdade de consciência*. Tratava-se de uma lei aplicável aos protestantes, que passam a poder celebrar abertamente o seu culto, se bem que continuem a não poder ser membros do Parlamento, funcionários de estado ou universitários; a lei não se aplicava aos católicos e aos antitrinitários.

### **O anglicanismo associa dois paradigmas religiosos**

«Desde o início, a Igreja Anglicana integrara, de modo original, elementos do *paradigma católico medieval* e do *paradigma protestante reformado*: apresentava-se como a “terceira via” entre o catolicismo romano e o protestantismo. Talvez toda a Igreja Católica pudesse apresentar-se assim se Roma se [não] tivesse mostrado logo à partida inacessível às solicitações de Lutero. O anglicanismo, à sua maneira muito inglesa, figura o tipo intermédio de uma Igreja inimiga dos extremos»<sup>5</sup>.

Um século e meio após a morte de Henrique VIII, a Igreja anglicana encontrou a sua estrutura fundamental e assim permaneceu não só em Inglaterra, mas nas Igrejas episcopalianas dos Estados Unidos e na *Anglican Communion* a nível mundial. «*A Escritura*

ao mesmo tempo que a tradição: os anglicanos acreditam que a Escritura contém tudo o que é necessário para a salvação. Mas estão igualmente convencidos da importância de uma tradição contínua, que a despeito das rupturas e das vicissitudes da história da Igreja, remonta à Igreja indivisa dos Padres e, para além desta, à Igreja do Novo Testamento em si mesma»<sup>6</sup>.

O teólogo inglês Richard Hooker (1554-1600) com a obra *Laws of Ecclesiastical Politie*, cujos primeiros quatro volumes foram publicados em 1594, a que se seguiu um quinto volume em 1597, e mais outros três outros postumamente, lançou os fundamentos hermenêuticos da religião anglicana: «A verdade da *Escritura* impõe-se a partir do momento em que é clara e sem ambiguidades. Onde é menos clara deve achar a sua explicação na *tradição* da Igreja ou então precisamos de recorrer a um terceiro elemento, a *razão*, para a elucidarmos. No que se refere ao objecto central das controvérsias, a doutrina da justificação, os “39 artigos” confessam a justificação só pela fé, mas sublinham igualmente a importância das obras»<sup>7</sup>.

*The Book of Common Prayer*, um título abreviado de um conjunto de livros de oração da Igreja anglicana, cuja primeira versão remonta a 1549, tem uma linha directriz que se concentra no essencial, pugnando pela simplificação no espírito da Bíblia e da Igreja Antiga, dando o primeiro lugar ao baptismo, à Eucaristia e à oração. A Igreja Anglicana privilegia a leitura pública e privada da Bíblia, mas incentiva as festas e a expressão da alegria e musicalidade, sem uma uniformidade litúrgica excessiva. A estrutura eclesial fica-se pela ordenação dos padres e pela sucessão apostólica dos bispos, o que não torna excessivo na Igreja anglicana o *paradigma da sociedade de corte*. E a sua unidade é alcançada pela lealdade e comunhão dos bispos anglicanos com o arcebispo de Cantuária, um *primus inter pares*. Trata-se de uma organização eclesial com uma larga tolerância, que «removeu para muito longe os limites do dogma e da doutrina. [...] A liberdade religiosa para os dissidentes é uma consequência

desta posição, tal como o lugar atribuído às diferentes correntes no seio da Igreja Anglicana: a *High Church* (de carácter católico), a *Low Church* (de tendência protestante e biblista) e a *Broad Church* (liberal esclarecida). [...] A Igreja Anglicana distingue-se sempre por uma teologia sólida [...], mas também por uma boa organização, onde os leigos estão fortemente representados, e por um importante trabalho educativo e social». <sup>8</sup>

Nesta estrutura com um mais débil *paradigma imperial*, Küng reconhece que a Igreja Anglicana implantou-se em quase todo o mundo, acompanhando o império colonial inglês, nomeadamente na América do Norte, Austrália, Nova Zelândia e África do Sul, dando «provas de maior tolerância para com os diferentes grupos e comunidades de Igreja do que as Igrejas do continente europeu». Mas reconhece igualmente que «a estrutura complexa [diversificada] das Igrejas anglicanas dá também lugar a fricções e tensões, sobretudo entre os que insistem na unidade e as forças centrífugas, tanto mais que a Igreja anglicana não tem centro incontestado que permita tomar as decisões requeridas por questões importantes». <sup>9</sup>

Richard Hooker já se preocupava com a unidade da Igreja e do Estado e, de facto, a vida da Igreja anglicana está estreitamente ligada à nação inglesa. Não que o Estado financie a Igreja, que desde a Idade Média possui ricas fundações e benefícios, mas a maioria dos ingleses não parece desejar uma maior separação da Igreja do Estado. É o rei ou a rainha que nomeia formalmente os bispos e deões; modificações no direito eclesiástico e litúrgicas requerem o acordo do Parlamento e do monarca; os ritos da coroação são ritos da Igreja anglicana. Como Küng intui, quiçá um certo descomprometimento ou uma maior distância entre Igreja e Estado, sem hostilidade, possa vir a ter viabilidade no futuro para que a Igreja anglicana cumpra mais cabalmente a sua missão profética. <sup>10</sup>

As igrejas protestantes não têm episcopado, o que se não verifica com a Igreja anglicana que preserva o episcopado histórico,

de «sucessão apostólica». E são hoje questões desta índole que se erguem como obstáculos à reunificação entre a Igreja anglicana e a Igreja metodista, que em Inglaterra não é de constituição episcopaliana. Mais controversa foi a ordenação das mulheres que a *Church of England* autorizou em 1994, aceitando a passagem de uma pequena fracção do seu clero para a Igreja Católica. A circunstância de o bispo de Londres Graham Leonard ter sido ordenado padre católico *sub conditione* («sob condição» de não haver já sido ordenado de modo válido anteriormente) «mostra com clareza que, aos olhos de Roma, a invalidade das ordenações anglicanas, afirmada durante muito tempo, já não é inequívoca»<sup>11</sup>.

### **Os desafios colocados pelo anglicanismo**

Como Küng admite, «é evidente que a Igreja Anglicana, com a sua doutrina e a sua prática, representou sempre um desafio para a Igreja Católica, a qual se obstina no seu paradigma medieval e se esforça por ignorar as justificadas petições da Reforma. Dever-se-á falar igualmente disto em qualquer abertura ecuménica. De facto, o sistema romano ainda entrava a solução das questões que se põem e dá cada vez mais azo a permanentes irritações, tensões e oposições, que culminam num verdadeiro corte subterrâneo entre uma “Igreja de cima” (Roma) e uma “Igreja de baixo” (a base)»<sup>12</sup>.

Sem dúvida a menor intensidade do *paradigma imperial* e do *paradigma da sociedade de corte* na Igreja Anglicana do que na Igreja Católica é algo que deve ser objecto de reflexão entre os católicos. Também mostra um caminho já testado historicamente, é certo que muito no contexto de uma cultura britânica. «Maiores liberdades podem naturalmente constituir uma ameaça para a unidade e convém ter a prudência (também isto faz parte da tradição anglicana) de não abandonar precipitadamente alguns



elementos tradicionais, preciosos em períodos de mutação social acelerada. [...] A história da comunidade eclesial anglicana pode precisamente mostrar aos católicos que a Comunhão Anglicana, apesar de estruturas mais folgadas, dá provas de uma muito maior coesão do que outras famílias confessionais protestantes [mais individualistas] que só criaram “fundações mundiais” (luteranas, reformadas) numa época recente»<sup>13</sup>.

Recordemos o já referido no Capítulo 9, que o papa Francisco procura alertar os católicos, em geral, e a hierarquia da Igreja Católica, «em ordem a um processo de reforma missionária ainda pendente», contra os perigos de um excessivo *paradigma de sociedade de corte* nela vigente, como tem vindo sempre a incentivar a Igreja a privilegiar o *paradigma sociocultural da igreja dos pobres*. «Verdadeiramente, amados irmãos, é no evangelho dos marginalizados que se joga, descobre e revela a nossa credibilidade!»<sup>14</sup>

DE ALGUM MODO o surto reformador e a Contra-reforma católica acabam por se neutralizar, e o próprio paradigma reformador vai adquirindo um carácter conservador na sua consolidação. A situação da mulher perante as religiões cristãs é para Küng sintomática desta evolução.

Robert Bartlett, professor na Universidade de Saint Andrew, num programa sobre a Idade Média, faz notar que o homem medieval compreendia e via o mundo como um local de mistério, mesmo de encantamento. O mundo era um livro escrito por Deus, mas este “mundo medievo” acabou, e evoluiu para a concepção de um lugar para ser dominado e mesmo explorado em favor da humanidade. A respeito da sexualidade na época medieval, não obstante a Igreja ter pregado o ódio à carne, ter promovido o culto da virgindade e ter condenado a mulher a ser a herdeira pecaminosa de Eva, Bartlett trouxe evidências da existência de paixões generosas e complexas entre homens e mulheres, a ponto de os tempos medievos terem feito surgir o “amor cortês”, o amor romântico.<sup>15</sup>

Quando Lutero pretende um retorno ao Evangelho, tal deveria ter implicado consequências para o papel e a situação da mulher na Igreja, frisada por Paulo: «Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus» (Gal 3, 28). «Foi um dos muitos méritos do teólogo Martinho Lutero o facto de ter percebido melhor do que os seus predecessores o ser humano na sua corporeidade e na sua sexualidade: a comunidade de vida do homem e da mulher e as relações entre homem e mulher, o marido e os filhos são para Lutero um dado fundamental da existência humana. A teóloga evangélica Gerta Scharffenorth define assim a posição de Lutero — “o homem e a mulher como criaturas de Deus são ambos criados como imagem de Deus; a sua condição sexuada não lhes pertence; são dons de Deus, a respeitar como tais”. Com Lutero há uma valorização do casamento e da mulher no tocante à defesa da instrução e educação das raparigas, mas a sociedade permaneceu inteiramente patriarcal. «Das ideias-força de Lutero sobre a fraternidade e a amizade entre homens e mulheres, só subiste, na prática, a obrigação de se casar. [...] Sob o império da ortodoxia protestante do século XVII, as guerras, a recessão económica e a multiplicação dos trabalhos remunerados fora de casa conduzem mesmo a relegar outra vez a mulher à estreita esfera doméstica. A mulher fica excluída de todas as funções eclesiais relevantes; só a catequese e a sacristia lhe são acessíveis».<sup>16</sup>

A complicar o curso da evolução do papel da mulher na religião e na sociedade sobreveio a “caça às bruxas”, cujas razões psicológicas e políticas ainda permanecem por esclarecer com exactidão. «Não foi a Reforma mas o movimento das Luzes que desembarçou a Europa da caça às bruxas, dos processos de bruxaria e das fogueiras de bruxas»<sup>17</sup>.

O Iluminismo foi um movimento que se prolongou dos anos 80 do século XVII ao início do século XIX, e que demonstrou uma enorme unidade, fruto de uma «confiança geral no poder da razão,

isto é, na capacidade que o ser humano possui de pensar, sentir e actuar sem contradições e de uma forma que pode ser justificada. [...] O Iluminismo significava, assim, o conhecimento e a libertação do ser humano por si mesmo ou — tal como disse Kant, na sua famosa definição de 1784 — a “saída do ser humano da menoridade de que ele próprio é culpado”. Um dos pontos de partida essenciais do Iluminismo consistiu na crítica à Bíblia, à religião e, sobretudo, à Igreja. As incoerências da tradição bíblica já causavam escândalos em finais do século XVII. A ideia de Deus, assim como a prática religiosa e eclesial, tinham de ser compatíveis com as regras da razão. “Deus é a razão”, disse Johann Christian Edelmann [um adepto das ideias de Espinoza], em meados do século»<sup>18</sup>.

## **A caminho da modernidade**

Não foi apenas o papel da mulher que pautou as religiões cristãs em interacção e imersão com variados grupos e ambientes sociais. Houve a «consolidação espiritual e institucional das confissões cristãs, que se afastaram umas das outras desde a ruptura da fé comum, para redundarem numa forma mais ou menos estável de Igreja em termos de dogma, de constituição e de modo de vida religiosa e moral». Neste processo de confessionalização, até aos finais do século XVII, as *confissões* aprofundam e endurecem as suas posições, ao ponto de a unidade eclesial já não ser possível. A teologia da controvérsia, apoiada por uma prédica de controvérsia, fazia ressaltar as diferenças entre as confissões para exaltar a própria e apoucar as outras, não hesitando em recorrer a efabulações e à mentira. «Até mesmo o protestantismo, originariamente tão oposto a toda a tradição, não pôde evitar uma identificação com a sua própria tradição depois de a sua administração, o seu direito, a sua confissão de fé e a sua liturgia terem tomado corpo».<sup>19</sup>

O poder estatal aprofundou esta evolução, constituindo-a numa verdadeira disciplina social eclesial e estatal, que «alastrou até às aldeias, abarcando mesmo esferas até então completamente privadas, no sentido de um comportamento cristão uniforme, como a Idade Média cristã nunca havia conhecido. [...] No protestantismo, a disciplina social era em múltiplos aspectos — no tocante, por exemplo, à dança, aos jogos de azar, ao consumo de álcool, ao carnaval — nitidamente mais estrita que no catolicismo. De facto, a Contra-Reforma, num intuito estratégico, adaptou-se mais à piedade popular; ao invés, o protestantismo, dirigido por pastores letrados que eram ao mesmo tempo funcionários do Estado, acentuou a sua distância em relação à cultura popular, de tal forma que a Reforma surgiu gradualmente como a religião mais *racional*, mas também a mais marcada pelo Estado, pelo poder secular».<sup>20</sup>

Enquanto nas ciências físicas e naturais a substituição de um paradigma se impõe de maneira duradoura, nas ciências humanas tal não se verifica necessariamente. «O curso da história não pode manifestamente impor à força o abandono definitivo de um paradigma da teologia e da Igreja. Ao invés, porém, a Igreja e a teologia prisioneiras de um tal paradigma não podem deter a marcha do tempo. O risco é então de um corte entre a Igreja, a teologia e a religião, de um lado, e a sociedade, de outro lado. [...] A própria ortodoxia protestante, com as suas ramificações e as suas diferenciações cada vez mais complexas, acabou por minar o paradigma reformador e achou-se cada vez mais mergulhada na crise». Crise que se manifestou desde muito cedo nos Países Baixos. Reconhecidos pela sua tolerância, tendo oferecido refúgio a Descartes e a tantos judeus expulsos da Espanha e de Portugal, entre eles Bento Espinosa, bem como a não-conformistas e a “seitas”, vêem-se a partir de 1604 a levar ao movimento inverso a representantes da teologia de humanismo dentro do espírito de Erasmo de Roterdão. Não obstante, com a maior liberdade concedida à *razão*

face à teologia, o protestantismo estava melhor preparado para os *tempos da modernidade* do que o catolicismo.<sup>21</sup>

«Enquanto no catolicismo o papa decidia da interpretação da Bíblia e não consentia que alguém se desviasse da sua interpretação, no protestantismo de origem reformadora podia-se sempre reivindicar uma leitura pessoal (que não era necessariamente luterana ou calvinista) da Bíblia e alegar a sua própria *decisão em consciência* contra as declarações dogmáticas da Igreja e portanto desenvolver a partir daqui uma ética de responsabilidade»<sup>22</sup>. E este caminho fez surgir o *pietismo* que se revê na «experiência viva da fé e da comunidade crente» e o «ser cristão não se realiza simplesmente na declaração judicial da justificação, mas no renascimento para a vida nova da qual temos a experiência espiritual, e numa santificação que passa pela acção. A Igreja é desde logo entendida não como uma instituição de salvação, mas como uma comunidade dos irmãos e das irmãs que tiveram a experiência do renascimento».<sup>23</sup>

De 1690 a 1730 o pietismo volve-se numa força determinante no protestantismo alemão, renovando um já mortífero paradigma reformador e conferindo «uma vitalidade mais intensa à vida cristã, iluminando e revigorando igualmente a vida social e política dos homens. Graças a uma religiosidade tornada mais ardente e interiorizada, graças a uma prática de vida cristã renovada e a um empenhamento pedagógico e caritativo impressionante, ele alcançou uma autêntica renovação do paradigma reformador já impregnado de rigidez. [...] Na época, a distância era curta entre a piedade pietista iluminada e o discurso das *Luzes* sobre a luz da razão, passando pela experiência da transcendência, marcada pela luz, da teologia natural inglesa (a “físico-teologia”) ... »<sup>24</sup>.

No mesmo passo em que o pietismo defendia a interiorização do cristianismo e a superação dos conflitos confessionais entre protestantes, em prol de uma prática de devoção do coração e de uma reforma de vida, dedica-se intensamente a actividades caritativas e ao sistema de educação básica.<sup>25</sup>

## Os fundamentalismos

Como aponta Küng, os conceitos do “fundamentalismo” tornaram-se populares pelos inícios do século XX, e designam certas correntes no protestantismo, no catolicismo, no islamismo e mesmo no judaísmo. As suas raízes provêm do paradigma protestante reformador quando, entre 1910 e 1915, alguns líderes do movimento evangélico e teólogos de Princeton, nos Estados Unidos, publicaram uma série de textos sob o título geral *The Fundamentals*, o que a seus olhos seriam os «fundamentos» da verdadeira fé cristã.

«É fundamentalista todo aquele que — sendo de tradição luterana, calvinista, pietista ou de uma Igreja livre — confessa a inspiração literal e, logo, a inerrância [ausência de erro] incondicional da Bíblia». Isto é, «entendem que o Espírito Santo deu exactamente as palavras das Sagradas Escrituras aos homens santos dos tempos antigos; e em que a sua inspiração divina não apresenta graus diferentes, mas se reporta de maneira igual e completa a todas as partes desses escritos, os escritos históricos, poéticos, doutriniais e proféticos». Trata-se da «inspiração verbal», tal como se pensava de um modo natural na Antiguidade e na Idade Média.<sup>26</sup>

«Para Lutero as palavras isoladas da Escritura não são palavras de Deus enquanto tais, mas só na medida em que dão testemunho do Verbo de Deus feito carne, que é Jesus Cristo». Mas a ortodoxia luterana e calvinista não fez sua esta leitura do seu Padre da Igreja. É a doutrina da Escritura infalível que se torna o fundamento da teologia e da Igreja Reformada. Portanto, não é Cristo o fundamento, mas a doutrina da Bíblia infalível, pelo que a «ortodoxia protestante instalou, sem o querer, os fundamentos do fundamentalismo para as necessidades da sua teologia ofensiva [contra a teologia] e defensiva [a respeito da teologia tridentina].»<sup>27</sup>. Para os genuínos fundamentalistas, que já não vivem nos tempos da Reforma mas da modernidade, as maiores ameaças para a inerrância da Bíblia são

as ciências físicas e a crítica histórica das Sagradas Escrituras. «O efeito de choque provocado pela crítica histórica é muito mais forte na América do que na Europa, a qual está melhor preparada para o enfrentar. [...] É então claro que o fundamentalismo, em sentido próprio, é um produto da defensiva e da ofensiva contra as ciências físicas, a filosofia e a exegese modernas, para salvar a inspiração verbal e a infalibilidade da Bíblia contra as ameaças da modernidade. [...] Obrigado à defensiva, o fundamentalismo revela-se mais protestante do que os protestantes»,<sup>28</sup>

As reacções contra a *modernidade* não ficaram restringidas ao catolicismo e ao protestantismo, se bem que os movimentos protestantes hajam logrado impor em certas zonas do sul dos Estados Unidos a proibição do ensino da teoria da evolução nas escolas e mesmo o ensino obrigatório do “criacionismo”. O fundamentalismo é uma questão universal, se bem que mais profunda nas religiões mono-teístas e menos intensa em religiões mais místicas, como as da Índia.

Como enfatiza Küng, «uma religião (e através dela também o crente individual) poderá preservar o seu fundamento, a sua identidade e a sua certeza de possuir a verdade se não tomar à letra cada palavra da Sagrada Escritura? Resposta: as preocupações dos fundamentalistas são legítimas, mas as suas soluções são fatais»<sup>29</sup>. Lutero, não tinha nada de fundamentalista, como também Jesus ou mesmo S. Paulo na proclamação da “Boa Nova”. Mas foi o confronto novo com o Evangelho que constitui a grande força do protestantismo.

A concentração no Evangelho é o núcleo sólido do protestantismo e, com o Concílio Vaticano II, o catolicismo vem a recentrar-se também no Evangelho e a reconhecer o estatuto de Igrejas a outras comunidades cristãs, em ordem a uma atitude ecuménica. A leitura frequente da Bíblia pelos leigos católicos é agora incentivada, tendo cessado a interdição do passado.

«Uma religião que não confere uma identidade, mas dissocia o homem e deixa-o sozinho com as suas contradições, não o liga ao

absoluto, antes pelo contrário impede o acesso a ele. Mas é igualmente inegável que a necessidade de identidade religiosa não se confunde com o fundamentalismo, que “encarna uma identidade ameaçada, amedrontada, insegura e agressiva por essa mesma razão”. [...] A identidade pode, por conseguinte, viver-se sem exclusivismo, pode viver-se no reconhecimento da pluralidade de outros caminhos para Deus»<sup>30</sup>.

E um desses caminhos pode beneficiar do seguinte desiderato: Como conciliar o mais possível o livro da Revelação com o da Criação que, com as suas limitações, nos proporciona a ciência? Génesis, significa “origem”, e o livro da Sagrada Escritura com esta designação é um Livro das Origens que procura responder teologicamente a perguntas que todos os povos fizeram, muitas vezes a partir de situações de desgraças colectivas. Perguntas tais como: «Donde viemos?»; «Qual o nosso destino?». As respostas do povo de Israel são elucidativas: «Deus chamou terra à parte sólida, e mar, ao conjunto das águas. E Deus viu que isto *era bom*» (Gn 1, 10); «A terra produziu verdura, erva com semente, segundo a sua espécie, e árvores de fruto, segundo as suas espécies, com a respectiva semente. Deus viu que isto *era bom*» (Gn 1, 12); «Deus fez dois grandes luzeiros: o maior para presidir ao dia e o menor para presidir à noite; fez também as estrelas. Deus colocou-os no firmamento dos céus para iluminar a Terra, para presidirem ao dia e à noite, e para separarem a luz das trevas. E Deus viu que isto *era bom*» (Gn 1, 16-18); «Deus criou, segundo as suas espécies, os monstros marinhos e todos os seres vivos que se movem nas águas, e todas as aves aladas, segundo as suas espécies. E Deus viu que isto *era bom*» (Gn 1, 21); «Deus fez os animais ferozes, segundo as suas espécies, os animais domésticos, segundo as suas espécies, e todos os répteis da terra, segundo as suas espécies. E Deus viu que isto *era bom*» (Gn 1, 25).

O Génesis aponta para a enorme riqueza da Criação, ao longo dos diferentes períodos — apresentados como “dias” — e que



entendemos dever ser adicionada também à própria Revelação. É um pouco como o explorar o cosmos, tal como os portugueses e espanhóis exploraram os oceanos — um espírito novo, numa outra escala. Mas neste desiderato, ao mesmo tempo, como não perder a simplicidade, pois Jesus não complica a vida; bem pelo contrário, torna mais simples e humilde?

### **Em busca de um holismo enriquecido**

Como referido no Capítulo anterior, as filosofias holísticas não travaram o progresso económico, médico, científico e técnico na China e no Império Persa até ao Renascimento. No mundo islâmico, o Califado dos Abássidas, entre os séculos VIII e XIII, foi influenciado pelos preceitos do Corão e das tradições do Hadiz, um corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida de Maomé. Um desses dizeres — «A tinta dos cientistas vale tanto quanto o sangue dos mártires» — evidencia o valor do conhecimento. Durante esse período, o mundo muçulmano converteu-se no centro intelectual indiscutível da ciência, filosofia, medicina e educação, enquanto que os abássidas lideravam a causa do conhecimento e se estabeleciam na “Casa da Sabedoria”, uma biblioteca e centro de traduções, em Bagdad, onde estudiosos muçulmanos e não-muçulmanos tentaram reunir e traduzir todo o conhecimento mundial para a língua árabe.<sup>31</sup>

Escutemos agora o bioquímico e sacerdote jesuíta Luís Archer: «Houve uma fase em que a ciência e a religião se consideravam duas coisas muito próximas. A ciência estudava a natureza e, acreditando-se que a natureza foi criada por Deus, a pessoa que estudava a natureza contemplava a acção de Deus. Mesmo Teilhard de Chardin ainda tem muito essa posição de, perante a natureza, ter uma atitude de contemplação, uma atitude mística. Enquanto eram *ciências da observação* [e do senso comum] não havia razões de discordância.

Eram dois caminhos. Isto modificou-se quando a ciência passou a ser uma construção, fazendo coisas que a natureza não fez, melhorando, transplantando algo de um indivíduo para outro»<sup>32</sup>.

Foi o aparecimento da ciência moderna que, ao criar novos modos de estabelecer um “diálogo e intervenção com e na Criação”, surgiu como a querer colocar-se em paralelo com a própria Revelação. O conhecimento das leis da natureza e, através delas, ao abrir caminhos para modificar a própria natureza, confere à *ciência moderna* e à *razão* o serem uma fonte de *poder*. Francis Bacon (1561-1626), considerado o fundador da ciência moderna, proclama isto mesmo, «saber é poder».

«A ciência deve restabelecer o *imperium hominis* (império do homem) sobre as coisas. A filosofia verdadeira não é apenas a ciência das coisas divinas e humanas. É também algo prático. *Saber é poder*. A mentalidade científica somente será alcançada através do expurgo de uma série de preconceitos por Bacon chamados ídolos. O conhecimento, o saber, é apenas um meio vigoroso e seguro de conquistar poder sobre a natureza»<sup>33</sup>. Como refere Anselmo Borges, «o poder é fundamental para perceber as grandes temáticas na História da Igreja, concretamente na sua contradição com o cristianismo originário»<sup>34</sup>, mas também na sua relação com a ciência moderna, pois vai estabelecer-se um conflito entre o dogma e o pensamento racional moderno. Como reflecte Carlos Fiolhais, «a ciência pode ser fonte de poder, mas não pode ter o poder»<sup>35</sup>. Aqui assenta uma grande diferença com a religião, quando as correspondentes Igrejas buscam deter o poder.

Razi Naqvi, em “*Can Science Come Back to Islam*”, debruça-se sobre a mesma temática: «O nascimento da ciência moderna, um empreendimento surpreendente, que teve lugar primeiramente na Europa, fez muito para aliviar o estrangulamento da Igreja sobre a sociedade; também liberta os pensadores do jugo das autoridades antigas (como Aristóteles e Ptolomeu), e começaram até a expor

as suas ideias nos “dialectos vernáculos” da Europa, em vez do latim ou do grego, que tinham sido até então consideradas como as únicas línguas europeias dignas para um discurso solene».36

Não é que o *holismo oriental* estivesse incorrecto ou fosse mal dirigido; simplesmente revelou-se “premature” e nas suas culturas tornou demasiado árdua a continuação do progresso científico, até porque tais culturas manifestam uma profunda desconfiança sobre o *raciocínio lógico*; para o taoísmo, o que interessa é a sabedoria intuitiva. «*Disputation is a proof of not seeing clearly*».37

No mundo ocidental, onde não existiam as dificuldades erguidas por um pensamento holístico primitivo, triunfou, não sem dificuldades, o pensamento racional. Em culturas onde, para além do modo de ver holístico, se adicionaram obstáculos religiosos, triunfou o dogma.

RETOMEMOS A QUESTÃO acima formulada: como conciliar o livro da Revelação com o da Criação que, com as suas limitações, nos proporciona a ciência? E vamos recorrer aos domínios da Medicina na busca deste caminho. Não é por acaso que o século XX foi apelidado de «século da saúde». Os países desenvolvidos foram contemplados com uma crescente esperança de vida, uma enorme baixa na mortalidade infantil, o controlo de epidemias e doenças infecciosas que devastaram as populações ao longo da história, e puderam usufruir dos progressos alcançados a respeito de cancro ou nas doenças coronárias e na cirurgia cardíaca, etc.. E o que seria da medicina moderna sem a radiografia, a electrocardiografia, a angiografia, a tomografia computadorizada, a ressonância magnética nuclear, os antibióticos, os anestésicos, etc.? Como se conseguiram conciliar os progressos na investigação a nível molecular, reducionista, com uma visão mais global das doenças e do doente?

No século XX a ciência assumiu uma *função social* para com as ciências da vida e da saúde. Aí pelos começos da década de 1990, nos Estados Unidos começou-se a tomar consciência

de que o que era bom para as Escolas e as Faculdades de Medicina não era necessariamente bom para a educação médica. As escolas deviam ser financeiramente fortes para pagarem bons salários aos professores que despendessem mais tempo a cuidar dos seus pacientes e menos no ensino e na investigação. Paralelamente, as escolas de medicina e os hospitais universitários otimizariam o seu desempenho financeiro se os pacientes fossem admitidos rapidamente e lhes fossem concedido baixa o mais cedo possível, mas tal dificultava o ensino porque era encurtado o período de contacto entre o estudante de medicina e o paciente. A verdade é que educação médica, prática médica e investigação médica estão inextricavelmente ligadas, sendo necessário manter uma *visão global* para a Medicina. Um exemplo paradigmático neste campo é o do hematologista George R. Minot (1885-1950) que foi prémio Nobel da Medicina em 1934. Sobre ele escreveu Kenneth Ludmerer em “*Time to Heal*”: «Apesar de ele sentir uma grande alegria quando estava debruçado horas a estudar esfregaços de sangue sob um microscópio, continuamente lembrava aos seus alunos que “estudar o sangue de um paciente não é o mesmo que estudar o paciente” e, ao longo da sua carreira, manteve-se um notável professor de clínica e um excelente médico de cabeceira. Continuou a ver os seus pacientes até à jubilação, mas sempre alertou contra o perigo de deixar a pesquisa científica interferir com a visão da medicina como um todo. Para este Prémio Nobel era “essencial que todos os médicos, independentemente das respectivas áreas de interesse, deveriam manter as mãos sobre os doentes”»<sup>38</sup>. A medicina beneficia enormemente dos avanços tecnológicos e informáticos para uma medicina em que o diagnóstico médico se baseie em evidência estatística e na investigação clínica (*evidence based medicine*), mas o médico e o doente continuarão a ver-se no consultório ou no hospital, porque nem os computadores nem os *robots* substituirão o juízo do médico.

O que é indiscutível é que a necessidade de uma visão global para a Medicina não se perdeu, mas saiu muito fortalecida com a investigação nos seus campos de interesse. O holismo médico ficou muito enriquecido com as inúmeras perspectivas parciais que lhe foram abertas pela investigação da ciência moderna.

Como já referido, numa das metodologias estatísticas para o estudo da *configuração de todas as áreas científicas*, a Análise de Componentes Principais, a ciência revela duas componentes: a primeira, componente principal ( $PC_1$ ), é a da *função social da ciência*, na qual a “Medicina Clínica” desempenha um papel de grande relevo. A segunda componente ( $PC_2$ ), de muito menor magnitude, é de culturas religiosas; a nível europeu, de *papocesarismo* e de *cesaropapismo*, isto é, de relações de poder entre a Igreja e o Estado. No eixo  $PC_1$  a presença da religião é notória quando verificamos que no pólo onde predomina a “Medicina Clínica” se encontram os países protestantes do norte da Europa, Holanda e Países Escandinavos. Isto leva-nos a reconhecer a presença do *paradigma da religião dos pobres* na primeira componente principal, a da *função social da ciência*. Dir-se-á que há também uma função social da religião, o *paradigma da religião dos pobres*. É em  $PC_1$  que ciência e religião se encontram em *consonância*! Eis pois a perspectiva que se nos oferece quando examinamos a religião por estes métodos quimiométricos da ciência e que encontra *ressonância* com a perspectiva do papa actual. Recordemos que na exortação apostólica “A Alegria do Evangelho”, o papa Francisco afirma que «para a Igreja a *opção pelos pobres* é mais uma categoria teológica que social, política ou filosófica». Paralelamente, o papa Francisco escarmenta-nos contra o *paradigma da sociedade de corte*, que figura na componente principal-2, a das culturas religiosas, e é *ortogonal* à primeira componente principal.

Como existem duas componentes principais, a este nível de análise, a perspectiva científica mostra-nos o seguinte sobre os

paradigmas socioculturais da religião: o paradigma *imperial* e o da *sociedade de corte* reforçam-se mutuamente e são antagónicos do paradigma da opção pelos *pobres*, aquele que contém em si mesmo o mais essencial da mensagem dos Evangelhos. Este fundamento é concordante com a mensagem e a acção do papa Francisco, no que significa de vontade de que a Igreja passe de um paradigma de poder e vaidades para um paradigma de serviço e humildade.

É essencialmente este o sentido de um exame da religião visto através da “lente” da ciência que pretendemos dar à busca de um *holismo enriquecido*, mas com a consciência de que a religião nos deve aportar algo de *transcultural* e de *sentido último*. A legitimidade divina que Jesus concede ao poder secular de César é bem distinta da perspectiva islâmica. Mas mesmo no campo católico, podemos ter um breve exemplo da rejeição do enriquecimento proporcionado pela modernidade — os Estados Pontifícios no século XIX. Digamos que nele não havia separação entre o poder religioso e o poder político, e a rejeição da modernidade levou-o, no seu “*holismo atrofiado*”, a ser o Estado mais retardatário da Europa do século XIX: a rejeição até se ergueu contra os caminhos de ferro em construção, a vacinação, a iluminação a gás, as pontes suspensas.

Mas no seio da Igreja católica houve sacerdotes que se dedicaram à ciência moderna, começando logo em Nicolau Copérnico, que era cónego católico. Razi Naqvi afirma isto mesmo: «O que diferencia, mais do que qualquer outra coisa, a Europa pós-renascentista do mundo islâmico é a participação voluntária do clero cristão na investigação científica e a fatídica abstinência dos sacerdotes muçulmanos desta actividade»<sup>39</sup>.

Razi Naqvi prossegue a sua análise e alerta para que vozes contra uma interpretação literal do Corão já surgiram no passado, como a de Sir Syed Ahmed Khan (1817-1898). Mas a maioria dos sacerdotes islâmicos denunciaram Sir Syed como apóstata e outros foram mais longe apregoando que “Deus o devia destruir”. «Em

retrospectiva, a tentativa de Sir Syed em persuadir os muçulmanos indianos a afastarem-se [de uma interpretação literal do Corão] estava condenada ao fracasso; ele poderia muito bem ter tentado convencer os planetas a abandonar as suas órbitas e irem pulando para uma galáxia diferente. Uma tão profunda mudança de atitudes precisa de um século (ou mais) de uma educação liberal generalizada, da criação de uma atmosfera onde pensadores clamando por mudança, modernização e diversidade possam expressar a sua opinião sem medo de serem perseguidos»<sup>40</sup>.

E este autor procura, perante alguns indicadores, fazer um balanço do mundo cristão na Europa e do “mundo islâmico”. «Olhe em redor do mundo contemporâneo, e veja onde encontra a educação escolar gratuita, a paridade (ou quase isso) entre os sexos, a igualdade (ou quase isso) entre as gerações, a liberdade (mais do que em muitas outras partes do mundo) para expressar pontos de vista políticos, a liberdade de praticar a fé que confessa professar, e sujeitá-la aos testes de uma pesquisa [histórico-científica] e até mesmo a críticas severas, licença para traduzir livros estrangeiros, bibliotecas que adquirem tais livros, lojas que os vendem, e leitores que os pedem emprestados ou compram estes livros provocativos, e pergunte a si mesmo — se também considera estes sinais como mudanças de progresso — como surgiram tais avanços. Estas mudanças, que têm origem na Europa Ocidental, foram impulsionadas por uma série de factores: o protestantismo, Swedenborgianism [...], o agnosticismo, o darwinismo, a interacção de forças económicas, as duas Grandes Guerras. É muito pouco provável que qualquer coisa que se aproximasse deste nível de progresso tivesse sido alcançado se a Europa Ocidental se tivesse mantido fiel às doutrinas do catolicismo durante o último par de séculos»<sup>41</sup>. E o caso acima referido dos Estados Pontifícios parece confirmar esta asserção de Naqvi.

De facto, o cardeal Carlo Maria Martini afirmou estar a Igreja Católica cerca 200 anos desactualizada. E Razi Naqvi parte desta

opinião para a comparar com o Islamismo. «Como o Islão não tem uma “Igreja”, só se pode falar de algo nebuloso tal como o mundo muçulmano, e se usarmos como indicadores a adesão a uma interpretação literal do Corão e a aversão à investigação científica, não podemos evitar a conclusão de que a actual Igreja Católica está bem à frente do Islão contemporâneo em muitos aspectos importantes. [...] Se tomarmos a intolerância religiosa e o fanatismo como critério, o mundo muçulmano contemporâneo pode ser razoavelmente comparado com a Europa do século XVII»<sup>42</sup>.

«Sou levado a concluir, com base nas provas apresentadas anteriormente [...] que, tanto quanto a tolerância religiosa está em causa, as atitudes no mundo muçulmano não são mais esclarecidos do que aquelas que marcaram perniciosamente a Europa nos finais do século XVI e nas primeiras décadas do seguinte. O fanatismo religioso e o confessionalismo sectário desune os muçulmanos contemporâneos nas preocupações interiores e no comportamento exterior, nas respostas inconscientes e nas escolhas conscientes, de uma forma que evoca os acontecimentos horríveis que afligiram a vida dos cristãos europeus quatro séculos atrás»<sup>43</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 544, 545.

<sup>2</sup> *Id.*, pp. 553, 554.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 545, 546.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 545.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 551.

<sup>6</sup> *Id.*.

<sup>7</sup> *Id.*.

<sup>8</sup> *Id.*, pp. 551, 552.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 552.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 554.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 557.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 556.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 557.

<sup>14</sup> Em <http://www.zenit.org/pt/articles/francisco-nao-tenham-a-tentacao-de-estar-com-jesus-sem-querer-estar-com-os-marginalizados-isolando>; acesso em 18 de Fevereiro de 2015.



- <sup>15</sup> Em <http://www.stumbleupon.com/su/6CWFwi/1Ch0rf7Pt:XfYOLhU1/topdocumentaryfilms.com/inside-the-medieval-mind>; acesso em 18 de Fevereiro de 2015.
- <sup>16</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 558.
- <sup>17</sup> *Id.*, p. 567.
- <sup>18</sup> GESTRICH, A. – Da Paz de Vestefália ao Congresso de Viena, pp. 192, 193.
- <sup>19</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 569, 571.
- <sup>20</sup> *Id.*, pp. 568, 569.
- <sup>21</sup> *Id.*, pp. 572, 573.
- <sup>22</sup> *Id.*, p. 574.
- <sup>23</sup> *Id.*, pp. 576, 577.
- <sup>24</sup> *Id.*, pp. 579, 580.
- <sup>25</sup> GESTRICH, A. – Da Paz de Vestefália ao Congresso de Viena, p. 200.
- <sup>26</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 586, 587.
- <sup>27</sup> *Id.*, p. 588.
- <sup>28</sup> *Id.*, pp. 588, 589.
- <sup>29</sup> *Id.*, p. 594.
- <sup>30</sup> *Id.*, p. 598.
- <sup>31</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Califado\\_Abássida](http://pt.wikipedia.org/wiki/Califado_Abássida); acesso em 24 de Março de 2015.
- <sup>32</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 282.
- <sup>33</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Francis\\_Bacon](http://pt.wikipedia.org/wiki/Francis_Bacon); acesso em 24 de Abril de 2015.
- <sup>34</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 270.
- <sup>35</sup> Entrevista em [Youtube.com/correioedcoimbra](http://www.youtube.com/correioedcoimbra), João Paiva conversa com Carlos Fiolhais, *Correio de Coimbra*, 2 de Julho de 2015, pp. 3-5; p. 4.
- <sup>36</sup> RAZI NAQVI, K. – *Can Science Come Back to Islam?*”, German Amazon Distribution, Leipzig, 2015, p. 12. «*The birth of modern science, an astonishing enterprise, which took place at first in Europe, did much to loosen the stranglehold of Church on society; it also liberate thinkers from the yoke of ancient authorities (like Aristotle and Ptolemy), and they even began to expound ideas in the “vernacular dialects” of Europe, instead of Latin or Greek, which had until then been considered as the only European languages fit for a solemn discourse.*»
- <sup>37</sup> CAPRA, F. – *The Tao of Physics*, Fontana Paperbacks, 1983, pp. 121-126.
- <sup>38</sup> LUDMERER, Kenneth M. – *Time to Heal*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 45. «*Even as he found great joy poring for hours at a time at blood smears under a microscope, he would continually remind students that “studying his [patient] blood does not study the patient”, and throughout his career he remained an outstanding clinical teacher and a bedside doctor. He continued to see private patients until his retirement, and he warning about letting research interfere with one’s view of medicine as a whole. To this Nobel laureate it was “essential that every doctor, regardless of his field of interest, should keep his hands on patients”.*»
- <sup>39</sup> RAZI NAQVI – *Can Science Come Back to Islam?*”, p. 51; «*What sets apart, more than anything else, post-Renaissance Europe from the Islamic world is the voluntary participation of the Christian clergy in scientific research and the fateful abstinence of Muslim priests from this activity.*»
- <sup>40</sup> *Id.*, p. 119; «*In retrospect, Sir Syed’s attempt to persuade Indian Muslims to walk away was doomed to miscarry; he might as well have tried to convince the planets to abandon their orbits and rattle off towards a different galaxy. Such a profound change in attitudes needs a century (or more) of widespread liberal education and the creation of an atmosphere where thinkers clamouring for change, modernization and diversity can express their opinion without fear of persecution.*»
- <sup>41</sup> *Id.*; «*Look around the contemporary world, and see where you find free school education, parity (or very nearly so) between the genders, equality (or very nearly*

so) between generations, freedom (more than in many other parts of the globe) to express one's political views, liberty to practice one's avowed faith, and subject it to searching examination and even severe criticism, license to translate foreign books, libraries that acquire, shops that sell, and readers who borrow or buy those provocative books, and ask yourself — if you too regard these as changes of progress — how such advances came about. These changes, which originate in Western Europe, were driven by a variety of factors: Protestantism, Swedenborgianism (see below), agnosticism, Darwinism, the interplay of economic forces, the two Great Wars. It is very unlikely that anything approaching this level of progress would have been realized if Western Europe had adhere to the doctrines of Catholicism during the last couple of centuries.»

<sup>42</sup> *Id.*; «Since Islam does not have a “Church”, one can only speak of something nebulous, such as the Muslim world, and if you use adherence to a literal interpretation of the *Qur'ān* and aversion to scientific enquiry as two indicators, we cannot avoid the conclusion that the present-day Catholic Church is well ahead of contemporary Islam in many important respects. [...] If we take religious intolerance and bigotry as an index, the contemporary Muslim world can quite reasonably be compared to seventeenth century Europe.»

<sup>43</sup> *Id.*, p. 169; «I have been led to conclude, on the basis of the evidence that has been presented above [...] that so far as religious toleration is concerned, attitudes in the Muslim world are no more enlightened than those which blighted Europe at the closest of the sixteenth century and the first few decades of the next. Religious bigotry and denominational divides the inner concerns and outward behaviour, the unconscious responses and the conscious choices of contemporary Muslims in a manner that evokes the horrid events which afflicted the lives of European Christians four century ago.»

## **CAP.11. O PARADIGMA DA MODERNIDADE**

Como afirma Hans Küng, «a revolução da modernidade era antes de tudo uma *revolução do espírito!* [...] O saber é poder e a ciência moderna deve permitir que a humanidade satisfaça, sem qualquer conflito, todas as suas necessidades; deve igualmente possibilitar uma política construtiva, graças a peritos científicos e técnicos, e portanto, a uma paz universal. A ciência é efectivamente a primeira grande potência da modernidade ascendente»<sup>1</sup>.

A ciência moderna vai transformar o seu tempo numa idade da fé na *razão* e no *progresso*, mas não vai contribuir de um modo determinístico para uma era de liberdade e de paz.

### **O equilíbrio político dos poderes**

A Guerra dos Trinta Anos conduziu a uma profunda crise na Europa Central com estagnação de população, recuo da agricultura, do comércio e do artesanato, e subida dos preços. Se, como aponta Küng, os paradigmas religiosos anteriores viram o Mediterrâneo como o centro das nações, o paradigma da modernidade, graças às navegações de portugueses e espanhóis e às suas descobertas de novas terras e de novas gentes, vai participar do deslizamento do centro da gravidade política para o Atlântico e para as nações atlânticas, com destaque para os Países Baixos. As Províncias Unidas dos Países Baixos, ao fim de uma guerra de oitenta anos (1567-1648), haviam

logrado conquistar a sua independência em relação à maior potência europeia durante os séculos XVI e XVII, a Espanha. «Foi sobretudo durante o armistício, o qual durou doze anos (até 1609), que com a sua rica burguesia que sustentava o Estado e a Companhia das Índias Orientais, formaram a maior frota mercante da época, edificaram um império colonial na Ásia Oriental e fizeram de Amesterdão o porto mais importante e a plataforma giratória do comércio mundial. Com a criação de um banco absolutamente “moderno” (1609), Amesterdão também se tornou o centro da finança europeia. Os Países Baixos tiraram partido do afluxo de judeus provenientes da Península Ibérica, os quais se mostraram muito activos e eficientes neste país livre». Os novos tempos vão pertencer, em larga medida, às potências marítimas protestantes, mas a hegemonia da Europa vai ser assumida pela França, beneficiando da sua dimensão, de ser também uma potência marítima atlântica e de ter conseguido manter-se como um estado católico, mas sem um zelo especial na aplicação da Contra-Reforma.<sup>2</sup> «Tudo está assim pronto para que a *idade francesa* substitua definitivamente a “idade espanhola”, uma idade francesa que será representada com brilho inigualável por [...] Luís XIV»<sup>3</sup>.

O Estado centralizado de Luís XIV levou a bom termo algumas guerras de conquista, abriu uma nova era para a sua corte em Versalhes, e Paris converte-se numa nova capital da cultura, onde predomina uma estética geometricamente ordenada, como se as artes, a arquitectura e o urbanismo estivessem sujeitos a uma matematização. «O Rei-Sol, que não sonha senão com a “glória” para si mesmo e a “grandeza” para a França, reina sem dúvida sobre o país mais povoado, mais unificado e melhor organizado da Europa»<sup>4</sup>. Mas o declínio vai surgir a partir de 1680, fruto de sucessivas despesas militares e do esbanjamento do luxo da corte que vão conduzir o Estado francês à falência, e se vê agravado com a Guerra da Sucessão de Espanha (1701-1713), na qual Luís XIV reivindicava a coroa de Espanha para o seu neto. Fruto de toda esta política,

a população da França sofre um rápido declínio, de 21 milhões em 1700 para 18 milhões em 1715, o orçamento de Estado tem uma dívida equivalente a dezoito orçamentos anuais, passando a depender de financeiros privados e o povo acolhe a morte do rei como uma libertação. Os seus sucessores não vão conseguir alterar as estruturas sociais, já insustentáveis no tempo do rei-Sol, que se vão constituir como uma das causas da Revolução Francesa.<sup>5</sup>

Com a queda do Sacro Império Romano-Germânico, a Europa vê-se como uma «justaposição de Estados territoriais modernos iguais em direitos». Mas nesta configuração, a quem deve pertencer o poder supremo, onde nem o imperador nem o papa já podem desempenhar um tal papel? São agora os reis que ambicionam uma tal autoridade suprema. Em larga medida com Thomas Hobbes (1588-1679), um teórico do absolutismo, vai ser estruturado um direito natural secularizado — o Estado é um produto natural de um contrato entre o povo e o governo, que já não faz apelo à graça de Deus e a finalidades sobrenaturais. O primeiro lugar cabe agora à *nação* e não à religião.<sup>6</sup> E a Europa moderna vai ser uma Europa das nações!

«É realmente isto que caracteriza a modernidade: já não se trata, por certo, da luta entre o papa e o imperador, como no paradigma da Idade Média, ou entre os católicos e os protestantes, como no paradigma da Reforma, mas da luta em prol da hegemonia nacional na Europa»<sup>7</sup>. A procura do bem de cada Estado de per si, conduziu a guerras puramente seculares, o que não impede de serem utilizadas as religiões, ou com mais precisão, as confissões religiosas, também como armas. Remonta ao século XV a ideia da busca de um equilíbrio duradouro de poder entre as nações (*balance of power*), objectivo que foi procurado pela Inglaterra, que se viria a converter na maior potência marítima e colonial. Contudo, a ordem internacional baseada num *balance of power*, como a do Tratado de Vestefália, não foi eficaz para estabelecer uma paz duradoura na Europa.

## A Revolução Científica

Foi Nicolau Copérnico (1473-1543), um religioso cônego polaco nascido em Toruń na província da Prússia, que estabeleceu os fundamentos de um sistema novo no mundo — não é o Sol que anda à volta da Terra, mas esta que orbita à volta do Sol. A ideia remontava a Aristarco de Samos, mas Copérnico desenvolve-a de um modo teórico e hipotético. Johannes Kepler (1571-1630) corrige e desenvolve em muito o modelo copernicano, com base nas observações astronómicas do dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601). Mas tais estudos só pareceram realmente ameaçadores para a imagem bíblica tradicional com o físico italiano Galileu Galilei (1564-1642), que descobriu, com a ajuda de um telescópio construído segundo um modelo holandês, as fases de Vénus, quatro satélites de Júpiter e as massas estelares da Via Láctea, bem como mostrou que a Terra não representava, como se admitia, uma “singularidade” no universo. A tais observações associou a simplicidade das leis do movimento pendular e do movimento dos corpos sob a acção da gravidade. Galileu julgou que as marés constituíam uma prova científica de que a Terra se move em volta do Sol, mas estava errado. A prova verdadeira só surge duzentos anos depois, em 1838, quando o astrónomo alemão Friedrich W. Bessel observou e mediu a paralaxe da estrela Cygni 61, em relação às estrelas vizinhas e mais distantes, usando o diâmetro da órbita da Terra como linha de base.<sup>8</sup>

O caminho traçado por Copérnico, Kepler e Galileu foi mais um caminho de simplicidade na interpretação dos movimentos dos astros, um caminho de beleza estética para a física e para a astronomia. Passado duas gerações, Newton confirma as conclusões de Galileu e desenvolve uma teoria da gravitação universal que confere uma visão global, articulada e muito convincente do novo sistema do mundo. Mas lentamente a Igreja foi-se sentindo ameaçada até desencadear o «caso Galileu», e a Inquisição começou a atacar a

ciência em força. E não foi um caso isolado, pois se veio a repetir com a teoria da evolução das espécies e muitos cientistas foram abandonando a Igreja.

A actuação da Inquisição levou o filósofo René Descartes a viver e trabalhar em países protestantes onde os meios inquisitoriais não existiam. No seu *Discurso do Método* faz nascer a filosofia moderna, com base na certeza da matemática, da geometria — um novo ideal do conhecimento, um novo modo de pensamento. Mas esta obra estabelece uma outra ruptura: «o conhecimento humano enquanto tal é sempre produzido pelo indivíduo!», como um meio de realização de uma prática racional. «Penso, logo existo», a minha existência é o fundamento da minha certeza. «O lugar da certeza original é transferido de Deus para o homem. Quer isto dizer que já não se parte, como no paradigma medieval ou reformador, da certeza de Deus para chegar à certeza de si mesmo, antes se partindo da certeza de si mesmo para chegar à certeza de Deus!».<sup>9</sup>

Com Descartes, «*moderno*» tornar-se-á sinónimo de sede de certeza, de racionalidade estrita ao abrigo de toda a influência emotiva, aspiração a um grande sistema de filosofia, das ciências físicas e naturais e das ciências humanas»<sup>10</sup>. Progressivamente a confiança na razão autónoma vai conduzir a um sentimento de superioridade. Kant aprofunda estas questões em duas obras: *A Crítica da Razão Pura* em 1781 e em *A Crítica da Razão Prática* em 1788, e ao propor o lema iluminista «atreve-te a pensar» vai possibilitar que as ciências modernas se estabeleçam na Universidade com autonomia da teologia e do monopólio da Igreja. Todavia a crítica de Kant não exclui a *fé*, como uma verdade do coração, e em matéria de conhecimento de Deus socorre-se não da “*razão teórica*”, mas da “*razão prática*” que se manifesta no agir do homem, um agir moral.<sup>11</sup> Posteriormente, já em meados do século XX, Michael Polanyi argumenta que a própria razão tem por molduras fiduciárias o inexprimível da acção prática; daí o considerar a sua perspectiva como *pós-crítica*.

«O que para o Renascimento representou a renovação dos estudos clássicos, representam-no para a modernidade nascente a matemática, as ciências físicas e naturais e a nova filosofia. [...] Eis que se desenvolve uma vida intelectual independente da Igreja e cada vez mais contra ela»<sup>12</sup>. Se o absolutismo ainda tinha em estima a ordem, a disciplina, a autoridade e o dogma da Igreja, o *progresso* que a valorização da razão vai impondo fortalece o primado da razão sobre a fé, a natureza sobre a graça, a filosofia sobre a teologia, o mundo sobre a Igreja, o que é humano sobre o cristão. E o «desenrolar da história é percebido como racionalmente progressivo e progressivamente racional. [...] A fé num progresso sem fim tornar-se-á uma verdadeira religião de substituição».<sup>13</sup>

Na modernidade verifica-se por meados do século XVII não só um esgotamento religioso, mas também, mormente nos países protestantes, uma progressiva tolerância religiosa. Tomou-se consciência do alto preço que se pagou pela expulsão dos judeus em Espanha e em Portugal, dos muçulmanos em Espanha, dos huguenotes na França de Luís XIV. Os judeus e os muçulmanos expulsos contribuíram em muito para o desenvolvimento e o bem-estar de cidades como Amesterdão e Istanbul, os huguenotes foram bem sucedidos na Holanda, na Prússia e em Inglaterra. E os países católicos da Península Ibérica viram-se atrasar no progresso científico, técnico e económico.<sup>14</sup>

## **Teologia contextual**

As guerras religiosas são cada vez mais consideradas inumanas e nada cristãs, o mesmo sucedendo com a caça às bruxas e a sua condenação à fogueira. E o primeiro a pô-lo em causa foi o jesuíta Friedrich von Spee. O contacto com outros povos e outras culturas foi fornecendo a consciência da relatividade do cristianismo aos



moldes europeus. «Muitas vezes, a relação do cristianismo com outras religiões foi uma relação de invasão e subjugação. Consciente do seu poder, a Igreja esforçou-se por impor a sua fé e implantar o seu sistema religioso, contribuindo para destruir culturas e desligar populações inteiras das suas próprias raízes. Esta operação “colonizadora” nascia, sem dúvida, de um desejo sincero de tornar cristãos todos os povos, mas não era a maneira evangélica de tornar presente o Espírito de Cristo em terras pagãs»<sup>15</sup>.

Quando no século XVII os missionários europeus encontraram no Extremo Oriente sociedades altamente civilizadas, que não haviam sido influenciadas pela cultura europeia, o choque “colonizador” agudizou-se. Geraram-se problemas como a “Questão dos Ritos” na China, com reflexos negativos para o cristianismo nesta nação, presentes ainda nos dias de hoje.<sup>16</sup> «Esta disputa pode ser retratada como uma confrontação entre uma concepção do catolicismo segundo uma linha mais “ortodoxa”, intransigente e baseada na cultura europeia, e uma adaptação católica aos hábitos, ritos e usos locais chineses, profundamente enraizados numa sociedade milenar fortemente influenciada pelo confucionismo»<sup>17</sup>. Eram os ritos chineses formas de idolatria e superstição, como pretendiam os dominicanos, ou eram cerimónias sociais, políticas e civis, sem nenhuma intenção religiosa, como defendiam os jesuítas, nomeadamente Matteo Ricci?

Houve alguns passos notáveis neste caminho de missão, como a permissão dada em Março de 1656, pelo papa Alexandre VII, do uso da língua chinesa na liturgia. Uma notável exceção à Contra-Reforma que vedava este uso das línguas vernáculas. Mas as rivalidades e intrigas entre ordens religiosas no seio da Congregação para a Propagação da Fé (*Propaganda Fide*), com o decurso dos tempos levou a que o papa Clemente XI, em Março de 1715, emitisse a bula “*Ex illa die*” a condenar os ritos chineses. O Imperador chinês Kang-Hi, não tendo chegado a acordo com o delegado papal que

foi comunicar uma tal decisão, decretou a proibição da actividade evangelizadora dos missionários europeus na China.

O historiador José Mattoso aporta-nos uma problemática relevante neste contexto: «A Idade Média era “mais” tolerante e menos dogmática»; «uma concepção pragmática da realidade, muito diferente da doutrina»<sup>18</sup>. Tolerância que se foi perdendo na Idade Moderna. Enquanto o pensamento ocidental se construiu mais a partir da oposição dos contrários — preto, branco; bem, mal; luz, trevas ... — do que da sua complementaridade, o pensamento oriental busca a harmonização dos contrários. Se bem que na Idade Média as regras fundamentais eram apresentadas com toda a sua exigência, a prática era muito mais maleável. «A evangelização da Índia, e depois da China e do Japão, com os missionários portugueses preocupava-se muito mais com o dogma do que se preocupava o clero na época medieval. Isso manifesta-se de forma muito clara na questão dos ritos chineses, quando se perde tudo o que os jesuítas haviam alcançado. Se tivesse havido uma atitude mais tolerante, poderia depois ir-se purificando a crença e a prática e encontrar também uma forma que utilizasse os padrões culturais chineses, conciliando-os com o cristianismo. Em vez disso, a rigidez só leva a diminuir, a humanizar excessivamente a prática de contacto com outras culturas»<sup>19</sup>.

A IGREJA ESTAVA a lidar com a “teologia contextual”, termo que começou a ser usado a partir de 1972, mas que corresponde a uma problemática presente desde os começos do cristianismo. A “teologia contextual” assume o intento de compreender a fé cristã em termos de um contexto particular. Vai ter em conta a situação de vida, social e cultural da época e do lugar em que é elaborada. Mas o Evangelho tem de ser pregado de forma inteligível a todo o mundo habitado. Uma teologia muito ocidentalizada, que pressupõe o princípio da não-contradição sobre o qual assenta a lógica ocidental, cria “obstáculos epistemológicos” numa cultura como a indiana, onde as coisas podem ser e não ser ao mesmo tempo.

Como expõe Ronaldo Lidório, «Jesus ensina-nos diversas vezes que a transmissão do conhecimento do Evangelho não será uma acção realizada sem a participação comunicativa da Igreja. Esta participação envolve duas acções principais: a vida e testemunho da Igreja, bem como a atitude de proclamar, expor, o Evangelho de Cristo. Esta comunicação do Evangelho, portanto, numa perspectiva transcultural, necessita de um trabalho de “tradução” em duas áreas específicas: a língua e a cultura. As línguas dispõem de códigos diferentes para viabilizar a comunicação e o mesmo ocorre com a cultura. [...] Contextualizar o Evangelho não é reescrevê-lo ou moldá-lo à luz da Antropologia, mas sim traduzi-lo linguística e culturalmente para um cenário distinto a fim de que todo homem compreenda o Cristo histórico e bíblico»<sup>20</sup>.

O autor desenvolve a sua reflexão a partir da Carta ao Romanos do apóstolo Paulo. «Há alguns elementos bíblicos neste precioso texto que nos ajudam a pensar em alguns princípios de contextualização. Há uma verdade universal e supra-cultural: Deus é soberano e dono de toda glória. Esta verdade fundamenta a proclamação do Evangelho. [...] A mensagem pregada por Paulo é contextualizada expondo Deus em relação à realidade da vida e queda humana. Porém não é inculturada, pregando um Deus aceitável, mas sim um Deus verdadeiro. Se amenizarmos a mensagem do pecado contribuiremos para a incompreensão do Evangelho. [...] Apesar de o Evangelho ser supra-cultural e atemporal, para todos os povos em todos os tempos, cada cultura, por si, possui uma fórmula própria de elaboração de perguntas a serem respondidas pela Palavra»<sup>21</sup>.

Ronaldo Lidório debruça-se sobre três passagens do livro de Actos nas quais Paulo proclama o Evangelho. Primeiramente a um grupo formado só por judeus; numa segunda ocasião, a judeus mas com presença de gentios simpatizantes do judaísmo; finalmente a gentios dissociados do mundo judaico.

Para os judeus a «sua forma de pregação seguia a mesma dinâmica que ele viria a usar em todo o seu ministério entre os Judeus:

demonstrando a partir da comprovação escriturística que Jesus é o Messias esperado (Act 17, 1-3). Paulo bem sabia que se alguém desejasse mostrar aos judeus que uma pessoa era o Messias, teria que fazê-lo através das Escrituras. Por isso a sua abordagem foi baseada nas Escrituras, centralizada na promessa do Messias e promotora de evidências de que este era Jesus. Paulo aqui falava aos filhos de Israel, que se viam como os filhos da Promessa e, portanto, em toda sua pregação ele utilizava elementos históricos e marcos da relação entre Deus e o Seu povo escolhido»<sup>22</sup>.

A segunda situação é apresentada em Actos 13, 14-16, na qual encontramos Paulo em travessia de Perge para a Antioquia da Pisídia, indo num sábado à sinagoga. «Interessante como Paulo neste caso prega a Cristo a partir do “Deus de Israel”, e se fundamenta no Antigo Testamento para lhes apresentar o Messias, por saber que os gentios ali presentes não apenas conheciam o Antigo Testamento mas também procuravam segui-lo. Porém a sua pregação tem também um forte teor moral e escatológico, que a distingue da primeira em Actos 9, apenas para aos judeus, demonstrando a sua sensibilidade para um auditório misto, mesmo que prioritariamente judeu e judaizante. No verso 39, Paulo utiliza um texto de inclusão (todo aquele), que se contrapõe ao discurso mais exclusivo que seguia com os judeus, dizendo que todo aquele que cresse seria salvo. Certamente os gentios judaizantes, fora da história biológica de Israel, se viam aí incluídos: um Messias judeu para judeus e gentios»<sup>23</sup>.

O terceiro cenário é apresentado em Actos 17, 16-31, onde Paulo proclama Cristo para gentios que nenhum conhecimento tinham das Escrituras. «Paulo está em Atenas, o centro filosófico do mundo da época, e é conduzido até o areópago pelos epicureus e estóicos. Neste momento Paulo encontrava-se num cenário totalmente paganizado sem pressupostos judaizantes. O sermão de Paulo desta vez não se iniciou nas Escrituras vetero-testamentárias

ou mesmo na promessa do Messias. Paulo pregou-lhes Deus, a partir das evidências da criação e do deus desconhecido, “pois este que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio” (Act 17, 23). Passa então a apresentar-lhes os atributos de Deus que: “criou o mundo e tudo o que nele se encontra, Ele, que é o Senhor do céu e da terra” (Act 17, 24); “fez, a partir de um só homem, todo o género humano para habitar em toda a face da Terra” (Act 17, 26); “[fixou a sequência dos tempos e os limites para a sua habitação], a fim de que os homens procurem Deus e se esforcem por encontrá-lo, mesmo tacteando, embora não se encontre longe de cada um de nós” (Act 17, 27); “Sem ter em conta estes tempos de ignorância, Deus faz saber, agora, a todos os homens e em toda parte, que todos se têm de arrepender” (Act 17, 30); “pois fixou um dia em que julgará o universo com justiça, por intermédio de um Homem, que designou, oferecendo a todos motivos de crédito, com o facto de o ter ressuscitado de entre os mortos” (Act 17, 31). Note que no verso 24, Paulo utiliza *Theos* para se referir ao “Deus que fez o mundo”, sendo o mesmo termo utilizado (*Theos*) para mencionar o deus desconhecido. Ele utiliza a ideia existente de deus para apresentar revelacionalmente o Deus da Palavra, criador de todas as coisas. O fim da mensagem é o mesmo: Jesus que morreu e ressuscitou»<sup>24</sup>.

Em suma, parece ser evidente que o apóstolo Paulo jamais compromete a autenticidade da mensagem bíblica, mas comunica-a com *aplicabilidade cultural* de forma que haja boa comunicação e compreensão para os seus interlocutores. Num contexto transcultural, Paulo procurou com que: i) o Evangelho fosse uma mensagem relevante para os seus diferentes interlocutores; ii) os ouvintes pudessem entender os princípios cristãos em relação à cosmovisão vigente nas suas culturas; iii) os frequentadores do areópago de Atenas pudessem ver os valores do Evangelho como respostas para os conflitos diários das suas vidas.

## A Teologia na modernidade

«A Querela dos Ritos contribuiu bastante para anuviar o espírito universal, no qual encontramos o primeiro europeu que tomou a sério, filosoficamente, a estrutura pluralista da humanidade, com as suas raças e as suas culturas de igual valor, e que trabalhara em prol da reconciliação não só entre Igrejas cristãs [...], mas entre as culturas ocidental e oriental —referimo-nos ao grande ecumenista que foi Gottfried Wilhelm Leibniz»<sup>25</sup>. Não só o famoso matemático e físico Leibniz (1646-1716), mas outros intelectuais, foram-se apercebendo, no espírito das Luzes, da perda de exclusividade do cristianismo junto das elites europeias. E a ideia de tolerância vai-se impondo ao confessionalismo: não ao monopólio de uma religião ou mesmo a dominação de duas religiões. Não somente a tolerância para com diferentes confissões cristãs, mas para com diversas outras religiões.

Morre Leibniz e passado oito anos nasce outro filósofo alemão igualmente eminente, Immanuel Kant (1724-1804). Como anteriormente referido, Kant lança a divisa da *Aufklärung* (Luzes), movimento preparado na Alemanha por um pietismo individualista, espiritualista, mas indiferente aos dogmas e ao controlo da Igreja Católica. É um apelo que vai para além do de Lutero a uma nova *forma* da Igreja; é o reconhecimento que a humanidade está a alcançar a maioria: «"Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a divisa da *Aufklärung*«. Contra quem se eleva afinal esta divisa? Contra as autoridades eclesiásticas de todas as confissões que regem o pensamento. [...] A influência omnipresente e demasiado pesada da religião, da Igreja e da Teologia, característica da Idade Média europeia, mas também da Reforma, tornou-se insuportável para esta idade da razão».<sup>26</sup> Afinal a divisa das Luzes é contra o *poder intelectual* da Igreja, uma outra forma do *paradigma imperial/paradigma da sociedade de corte*. «Na medida em que se

procura libertar todo o pensamento humano das autoridades de que ele dependia até aí para só confiar nos princípios inerentes à razão, trata-se de uma autêntica *revolução cultural*. De facto, se as Luzes se rebelam contra as autoridades eclesiásticas, elas também põem fundamentalmente em causa toda a autoridade — com excepção da que pertence à razão»<sup>27</sup>.

Para Küng encontramos aqui outra característica da modernidade: cultura e religião afastam-se uma da outra e começa o processo de *secularização*, que já não é a mera transferência do património da Igreja para o Estado ou para a sociedade para lhe darem um uso profano, mas a de subtrair à influência da Igreja sectores importantes da vida humana, como a ciência, a economia, a política, o direito, a educação, a medicina, a assistência social, etc.. «Finalmente, a palavra “emancipação” significará a própria autodeterminação do homem face a uma autoridade que pede uma obediência cega e a um poder não legitimado».<sup>28</sup>

Fruto de todos estas revoluções, da ciência moderna, das culturas e da secularização, assistiu-se: i) a um enorme progresso das ciências; ii) a uma ordem social totalmente nova, com base na liberdade de crença, no Estado de direito natural, na abolição dos privilégios da nobreza e do clero; iii) a uma revalorização do indivíduo, com o direito à vida, à propriedade, à emancipação social e à política das cidades e dos burgos.

Perante esta revolução científica e cultural, a teologia tradicional começou a reconhecer que «as antigas estruturas de plausibilidade começam a aluir» e a própria Escritura vai ser submetida a análises histórico-críticas, sendo precursor neste campo o oratoriano francês Richard Simon (1638-1712), contemporâneo de Descartes e de Galileu. Um clérigo que começou a reconhecer factores de bondade e de beleza na obra da Criação que deviam enriquecer a Revelação. Claro que a obra “*História Crítica de Antigo Testamento*” (1678) foi mandada confiscar pelo bispo de Paris e o próprio autor

excluído do Oratório. Este sinal precursor que surgiu no seio do catolicismo não vingou, mas vai ser retomado e prosseguido no seio do protestantismo. De novo se destaca Leibniz, que não pretende virar as Luzes contra a religião, «mas aspira a fazer advir as luzes na e com a religião».<sup>29</sup>

Mesmo no protestantismo alemão, a entrada da *Aufklärung* na religião foi muito lenta. Diversos intelectuais colocam no mesmo plano a razão e a Revelação, mas sempre sem atacar o dogma. Inicialmente, seguindo o fio condutor da visão cartesiana, buscando os seus modelos na matemática e nas ciências físicas. Nas suas interpretações, progressivamente a história do próprio Jesus passa a depender de uma explicação racional. E o Evangelho, uma mensagem inspirada pelo Espírito de Deus e de Jesus Cristo, é para o crente mensagem de Deus que liberta e salva a humanidade.

A maturidade teológica no espírito da modernidade é alcançada com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), um dos co-fundadores da Universidade de Berlim. Com a obra “*Sobre a Religião. Discursos às Pessoas Cultas dentre os Seus Depreciadores*” mostra que não há contradição entre a cultura moderna e a convicção religiosa. No seu entender a religião não tem a ver com sistematização e teorização, mas é «uma experiência misteriosa na qual o homem é posto em movimento pelo mundo da eternidade». A religião quer ter a experiência da totalidade.

«A *religião* não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a *metafísica*, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a *moral*. A sua essência não está no pensamento nem na acção, mas sim na *intuição* e no *sentimento*. Ela aspira a intuir o Universo; quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e acções originais; quer fazer-se penetrar e preencher pelas suas influências imediatas, com passividade infantil»<sup>30</sup>.



Esta relação viva com o Eterno, esta dependência absoluta de Deus, reveste-se de características originais em cada indivíduo, pelo que a tolerância é sempre aconselhável. Os dogmas, os enunciados doutrinários, não são a religião mas reflexões sobre a religião. Em Schleiermacher há a preocupação de evitar a visão antropomórfica de Deus, preferindo usar palavras como o “infinito”, o “universo”, a “totalidade”. Mas reconhece igualmente que «o infinito nunca é apreensível senão no finito: exterioriza-se e manifesta-se numa infinita variedade de formas». Pelo que quem pretenda compreender a “religião” deve procurar compreender as diferentes religiões — a “configuração” de todas as religiões (a Totalidade) — o que não é de modo algum uma perspectiva estritamente panteísta, nem um misticismo da unidade. Requer, porém, um ponto de partida: o ser crente de alguma religião.<sup>31</sup> Foi também o pai da hermenêutica bíblica e reconhece como essência do cristianismo o seu carácter *redentor*, a relação entre corrupção e redenção, e o “mediador” é Jesus Cristo. Digamos que Schleiermacher se vai situar entre o racionalismo hegeliano e o romantismo alemão. Foi considerado radical pelos ortodoxos e visionário pelos racionalistas, mas influenciou, mais do que qualquer outro teólogo, o pensamento protestante do século XIX.<sup>32</sup>

No Capítulo anterior vimos simbolicamente como Deus operou a criação e no seu termo «cria a humanidade, como homem e mulher, e coloca-os no centro da mesma criação para que vivam em harmonia com Deus, consigo mesmos, como os demais homens e mulheres e com toda a criação. Tal é o projecto original. Existe maior ideal de felicidade? Deus vendo toda a sua obra considerou-a muito boa (Gn 1, 31). [Mas o homem caiu na tentação de ser como Deus, prescindindo d’Ele]. Diante do fracasso do homem, Deus intervém restaurando-o e salvando-o. Os profetas, por exemplo, falam do retorno do exílio com palavras de alegria e imagens de júbilo (Is 35). Deus não quer a morte do homem que se afastou do seu caminho, mas que reconsidere, se converta e viva (Ez 18, 23)»<sup>33</sup>.

O *opus magnum* de Schleiermacher é *A Fé Cristã* (1821-1822) que se inscreve numa orientação firmemente histórica, assume uma configuração ecuménica e parte de experiências religiosas da comunidade dos crentes. Duas frases de Santo Anselmo no anterosto da obra são bem significativas: «Não busco, na realidade, conhecer para acreditar, antes creio para conhecer. Com efeito, quem não crê não terá a experiência disto mesmo, e quem não tiver experiência, então não conhecerá»<sup>34</sup>. E demarca-se da «doutrina das duas naturezas» sobre Cristo — «em Cristo a consciência de Deus é propriamente o princípio constitutivo da pessoa. A sua consciência de Deus deve compreender-se como uma pura e autêntica revelação, como a verdadeira e autêntica inabitação do ser de Deus no finito»<sup>35</sup>. «É precisamente “esta equivalência do divino” em Cristo e no Espírito Santo, e também a equivalência “de ambos com o Ser em si” que representa para Schleiermacher “a essência da doutrina trinitária”»<sup>36</sup>.

Num balanço crítico à teologia moderna de Schleiermacher, Küng reconhece que este teólogo da modernidade «deu certamente todo o devido lugar à função profética, sacerdotal e real de Jesus. Mas não concedeu o lugar central, fundamental para os escritos neotestamentários, ao escândalo da cruz e à esperança da ressurreição»<sup>37</sup>.

## **As Luzes e o Absolutismo**

Os monarcas absolutos de bom grado admitiam as exigências das Luzes no que diz respeito à libertação do Estado e da sociedade das cadeias religiosas. Mas desenvolveram-se igualmente exigências na sociedade contra os monarcas. E o caso paradigmático é a Revolução Francesa. A gestão de Luís XIV e dos seus sucessores conduziu à ruína do Antigo Regime: vagas de inflação, revoltas de famintos, massas populares sem trabalho e a viver na miséria.

A bancarrota do Estado levou Luís XVI a convocar os Estados Gerais para Versalhes em 1 de Maio de 1789, o que os reis de França já não faziam desde 1615.

A Revolução não se destinava a atacar a Igreja, pois se bem que o episcopado se aliava à nobreza, tal como já se havia verificado na Alemanha no tempo da Reforma, o baixo clero, pelas suas origens e desamparo social, solidarizava-se com o terceiro estado, os 98% de sem-privilégios. Uma marca forte das divisões criadas no seio da própria Igreja, e no seu clero, pelo *paradigma da sociedade de corte*. O mais importante escrito revolucionário sobre o “Terceiro Estado” vem de Emmanuel-Joseph Sieyès, um eclesiástico, representativo de muitos outros do baixo-clero. O poder vem de Deus para o povo; o povo pode delegar o poder ao príncipe mas também pode retirá-lo.

Após a abertura dos Estados Gerais, e face à recusa da introdução de reformas por parte dos outros dois estados, o terceiro estado constituiu-se em Assembleia Nacional e considerou-se o único representante da vontade da nação e o único parceiro autorizado da coroa. Foi o acto fundador da Revolução. O povo vem a ser o único soberano, representado pela Assembleia Nacional. E a *nação* surge como um valor moderno na ordem política e social. Mas a Revolução só se imporá mediante acções violentas, sob o lema *liberdade* política, *igualdade* social, *fraternidade* espiritual. Daí a Assembleia Nacional ter abolido todos os privilégios feudais e todos os direitos e privilégios particulares dos estados sociais, das cidades e das províncias.<sup>38</sup>

«A Revolução ocupa um lugar tão importante na consciência histórica francesa como a Reforma na da Alemanha». Inspirada na pensamento iluminista e na Revolução Americana de 1776, a Assembleia Constituinte da França aprova, em 26 de Agosto de 1789, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e assim lançou as bases de uma nova ordem social, pois não é uma declaração “burguesa” mas a magna carta da democracia moderna, uma missão para toda a humanidade. Daí o eco sem precedente que

encontrou por toda a Europa e, juntamente com o movimento da independência americano, marca o *paradigma moderno esclarecido* que se impõe também na ordem política.<sup>39</sup>

A IGREJA EM FRANÇA era uma *religião de Estado* e vê os seus bens confiscados pela Assembleia Nacional em Outubro de 1789 e vendidos em hasta pública para sanear a situação de bancarrota nacional, os conventos e ordens religiosas suprimidos, para além dos excessos cometidos durante o período do Terror.

Com o serviço militar obrigatório, o exército adquiriu uma importância cada vez maior na sociedade e «será necessário esperar pelas duas grandes guerras mundiais do século XX para que se tornem nítidas as tremendas consequências da mudança de paradigma da época moderna no tocante à condução da guerra (guerra dos povos), guerra total». Mas igualmente a Revolução, com um fundamento assente apenas na razão, despreza a tradição, chegando-se ao ponto de «a democracia acabar por ser elevada à categoria de nova “Igreja”, com o seu próprio culto e os seus enunciados de fé: a deusa da Razão toma o lugar de Deus».<sup>40</sup>

A Igreja foi, no entender de Hans Küng, a principal vítima da Revolução, mais ainda que a nobreza, que mais tarde veio a resgatar parte dos seus bens. «A Igreja, que constituíra um Estado dentro do Estado, perdeu não só o seu poder secular, que se estendera à educação, aos cuidados prestados aos doentes e aos pobres, mas também as suas propriedades fundiárias, que eram consideráveis, e sobretudo uma fracção importante do seu clero: por emigração (cerca de 40.000), por execução e deportação (de 2000 a 5000), mas também por demissão (igualmente vários milhares)». Esta Igreja nunca mais voltou a ser o que fora até 1789 e a descristianização, já emergente com o absolutismo, impõe-se agora de um modo flagrante. Estabelecem-se duas culturas, a republicana laica e a católica conservadora, e a Igreja vai-se ver fechada num gueto cultural até ao Concílio Vaticano II.<sup>41</sup>

Será que o lema «*liberdade, igualdade, fraternidade*» era contrário aos princípios da Igreja, como Roma e os católicos conservadores assim o entenderam? Gregório XVI (1765-1846), papa desde 1831, chegou mesmo a considerá-lo como anti-cristão. Todavia «tem um fundamento na Igreja primitiva, o qual, como vimos, foi sepultado desde muito cedo sob estruturas de poder hierárquico. Na nossa análise de paradigmas [religiosos] devem ter ressaltado duas coisas: o ideal cristão primitivo da liberdade, da igualdade e da fraternidade (*paradigma judeo-cristão apocalíptico e paradigma do cristianismo antigo helenístico*), bem como o seu encobrimento já na Igreja antiga (*2º paradigma*) e, por maioria da razão, no paradigma medieval (*3º paradigma*). Revivificado, só parcialmente, pela Reforma (*4º paradigma*), este ideal impôs-se finalmente de uma maneira imperiosa com a Revolução Francesa (*paradigma moderno esclarecido, 5º paradigma*). “Liberdade, igualdade, fraternidade”: “os cristãos — alguns já haviam pensado nisto em 1789 — aperceberam-se desde então de que as três palavras tinham efectivamente uma ressonância evangélica”, escreveu Jean Comby, historiador francês da Igreja, ao concluir um artigo intitulado “*Liberdade, igualdade, fraternidade. Princípios para uma nação e para uma Igreja*”. As divisas democráticas da Revolução Francesa não eram necessariamente, a princípio, slogans hostis à Igreja. A Igreja Católica e, em larga medida, as outras Igrejas, não as compreenderam na época ou não queriam compreendê-las. Porquê? Porque se tinham elas mesmas afastado em demasia da liberdade, da igualdade e da fraternidade evangélicas primitivas»<sup>42</sup>. Só com João XXIII em 11 de Abril de 1963, na encíclica *Pacem in Terris*, um tal lema é reconhecido como de raiz cristã, sob a divisa «*justiça, caridade, liberdade*».

Mesmo em França, o sangrento “consulado” de Robespierre tornou-o rejeitado, não havendo ruas ou praças onde o seu nome figure. A figura de Napoleão suscita ódios e admirações. É incontestável o seu mérito em matéria de organização jurídica, administrativa,

financeira e científica da França, que ainda hoje perdura em larga medida, mas nele o princípio nacional sempre superou o dos interesses da humanidade. Henry Kissinger compara Napoleão com líderes como Kautilya, estadista e filósofo indiano dos séculos IV e III a. C., e Qin Shi Huang, o imperador que unificou a China em 221 a. C., pelo facto de todos eles partilharem o propósito estratégico de conquista de todos os outros Estados, ultrapassando um equilíbrio de poder internacional existente, como caminho para a vitória. «Segundo a tese de Kautilya, os Estados estão obrigados à prossecução do interesse próprio, mais do que a glória. O governante hábil procuraria aliados entre os vizinhos dos seus vizinhos, tendo por objectivo um sistema de alianças em que o conquistador ocuparia o centro». Como uma roda em que os aliados são os aros. «O inimigo, por mais poderoso que seja, ficará debilitado ao ser comprimido entre o conquistador e os seus aliados».43

O fomento de *nacionalismo* que a estratégia napoleónica vai suscitar na Europa, com a subsequente unificação da Itália e da Alemanha, acaba por redundar em detrimento da França, pois a Grã-Bretanha veio a ser a potência mundial do século XIX .

## **A Revolução da Indústria e da Técnica**

A Inglaterra já vivera a sua “Gloriosa Revolução” (1688-1689), que levou à substituição do rei Jaime II, católico, da dinastia Stuart, por Guilherme de Orange, protestante, príncipe holandês de Orange, e o seu sistema político adquirira um carácter parlamentar, um século antes da Revolução Francesa. É nela que vão ter lugar as revoluções técnicas da *máquina a vapor*, inventada pelo inglês James Watt em 1765, da *máquina de fiar* hidráulica inventada pelo inglês James Hargreaves no ano de 1767, do *tear mecânico* construído pelo francês Joseph Marie Jacquard em 1804, do *caminho de ferro* quando em

1814, William Hadley inventou a sua locomotiva a vapor “*Puffing Billy*”, e provou ser possível fazer aderir a locomotiva aos “*rails*”; nascia, assim, o caminho de ferro cuja primeira linha para serviço público foi inaugurada em Inglaterra no ano de 1825 entre Stockton e Darlington. A invenção da máquina a vapor possibilitou mover grandes embarcações sem depender dos ventos, o que foi realizado por Robert Fulton com o *Clermont* em 1807. Ao tentar preparar o agente anti-malária, quinina, por oxidação da anilina obtida a partir do carvão, o inglês William H. Perkin, sintetizou em 1856 um corante que veio a ser denominado mauveína por referência à cor da flor da malva silvestre.

As fábricas passaram a estar equipadas com máquinas e dá-se a substituição do trabalho artesanal pelo assalariado. A mecanização da produção, a produção do aço, o uso extensivo do carvão como fonte de energia, e a criação de novos mercados, a intensificação do capitalismo e da banca, a liberalização da economia vão trazer grandes mudanças ao tecido social e às mentalidades. A agricultura também sofreu a sua revolução mediante o uso de máquinas, o arroteamento, os adubos artificiais, mas de maior consequência foi a crescente urbanização de cidades industriais e a modificação que tal acarretou nas paisagens, na qualidade do meio ambiente e na geração de um proletariado de miséria, daí gerando novos conflitos de classes. Paralelamente, houve uma explosão demográfica resultante da desinfecção das águas de consumo, e da melhoria dos cuidados médicos e de higiene.

A Inglaterra converte-se na maior potência comercial do século XVIII, o que lhe permitiu estabelecer uma política de equilíbrio a nível da Europa e expandir a sua hegemonia além-mar criando um novo “Império Britânico”. Império que lhe permitirá manter a hegemonia por mais de um século, mas que vai cessar no último terço do século XIX, dado que, por recurso a novas formas de energia (a electricidade e o petróleo), ao florescimento de novas indústrias

(electrónica, química e construção de maquinaria), a Alemanha e os Estados Unidos passam a poder competir em condições de igualdade com a própria Inglaterra.

Mas não são apenas estas as razões da perda de hegemonia do Império Britânico. A elas se somam as provenientes consequências da dívida contraída durante as guerras napoleónicas (1803-1815). Para as melhor compreendermos, ouçamos Thomas Piketty: «Como fazer para reduzir significativamente uma dívida pública elevada tal como a actual dívida europeia? Existem três métodos principais, que podemos combinar em diferentes proporções: o *imposto sobre o capital*, a *inflação* e a *austeridade*. O imposto excepcional sobre o capital é a solução mais justa e a mais eficaz. À falta disso a inflação pode desempenhar um papel útil: foi, aliás, assim que na história a maior parte das dívidas públicas mais significativas foram absorvidas. A pior solução, quer quanto a justiça quer eficácia, é uma cura prolongada pela austeridade. E, no entanto, é essa a solução que está a ser seguida actualmente na Europa»<sup>44</sup>.

Este autor recua na história e apresenta-nos o caso inglês, mas extraindo também lições para os dias de hoje. «O exemplo histórico mais interessante de uma cura prolongada de austeridade é o Reino Unido no século XIX. [...] Foi preciso um século de excedentes primários (cerca de 2-3 pontos de PIB por ano em média de 1845 a 1914) para se desembaraçar da sua enorme dívida pública resultante das guerras napoleónicas. No total, ao longo desse período, os contribuintes britânicos pagaram mais em juros de dívida do que consagraram às suas despesas com educação. Trata-se de uma opção que foi, sem dúvida, do interesse dos detentores dos títulos de dívida. Mas é pouco provável que essa escolha fosse do interesse geral do país. Podemos perfeitamente imaginar que o atraso educativo britânico contribuiu para o declínio do Reino Unido nas décadas seguintes. É certo que se tratava de uma dívida superior a 200% do PIB (e não apenas de



100% como actualmente), e a inflação no século XIX era quase nula (enquanto hoje toda a gente admite um objectivo de 2%). Podemos assim esperar que a austeridade europeia se satisfaça em durar apenas dez ou vinte anos (no mínimo), e não um século. Seria, apesar de tudo, demasiado tempo. Podemos legitimamente considerar que a Europa deve fazer melhor para preparar o seu futuro no contexto da economia global do século XXI — em vez de consagrar vários pontos do PIB por ano em excedente primário à sua dívida pública, enquanto os países europeus destinam geralmente menos de um ponto do PIB às suas universidades»<sup>45</sup>.

Um exemplo paradigmático desta transição de poder económico é o da síntese química de corantes que começou em Inglaterra com William Perkin (1838-1907). Mas a Alemanha tinha uma melhor sistema educativo de investigação em química graças à escola de Justus von Liebig (1803-1873), e estava preparada para investimentos a longo prazo, ao contrário do industrial inglês que investia a curto-prazo e tinha de lidar com as dificuldades inerentes ao regime de austeridade em vigor no país. O sistema de patentes também desempenhou um papel de relevo neste surto de desenvolvimento, não obstante Perkin ter patenteado a sua invenção. No prazo de uma geração a indústria dos corantes deixava as costas britânicas para se instalar na Alemanha e, em menor grau, na Suíça e na França. Em 1881, a Alemanha estava a produzir metade dos corantes artificiais do mundo, para em 1900 se situar nos 85%. Foi uma das maiores e mais rápidas transformações industriais da história. Qual a razão? Porque tirando Perkin e alguma meia dúzia de químicos, a Grã-Bretanha não possuía químicos suficientemente treinados e de talento, capazes de produzir inovações. A Alemanha dispunha da famosa escola de Justus Liebig que foi professor em Giessen aos 21 anos. Liebig preparou inúmeros doutorados em química, doutores através da investigação, com um forte incentivo à publicação de artigos científicos. Este eminente químico alemão encontrava

problemas de pesquisa para os seus estudantes resolverem, tal como hoje fazem os orientadores de doutoramentos.

Temos de atender ainda a especificidades próprias deste domínio da Química. «Numa época em que ainda não se podiam utilizar rotineiramente, na investigação em Química Orgânica, a análise estrutural por difractometria de raios X, nem a ressonância magnética nuclear, nem mesmo a espectrografia no infra-vermelho [metodologias que essencialmente só ficaram disponíveis comercialmente depois da Segunda Grande Guerra], o esclarecimento da estrutura dum composto orgânico natural tinha de seguir o caminho penoso de se estudarem as composições e propriedades dos produtos das reacções do mesmo. Como prova final da estrutura da molécula original só era aceite a síntese química (passando muitas vezes por uma cadeia de numerosos passos) a partir de compostos mais simples com estruturas já estabelecidas anteriormente»<sup>46</sup>. Pois bem, neste domínio a Alemanha dispunha de equipas com um elevado número de estudantes de investigação para produzirem as inúmeras sínteses destinadas a «verificar ou falsificar (na terminologia de Karl Popper) hipóteses estruturais» de compostos orgânicos para corantes artificiais. Na Inglaterra, as equipas de investigação em química orgânica eram de muito menor dimensão, pois não havia no país um número suficiente de químicos bem treinados.

A FRANÇA DEU AO MUNDO as suas ideias políticas, mas consequência da Revolução e das guerras em que se envolveu, sofreu um enorme atraso económico. A época do Terror já havia feito repensar as consequências da profunda irreligiosidade das Luzes e dos exageros do racionalismo. Pelo menos na Alemanha assistira-se a uma irrupção do *subjectivo* e do sentimento religioso, com destaque para Schleiermacher, bem como da filosofia da história com Johann Gottfried von Herder (1744-1803), o que pré-anunciava um regresso ao romantismo.

«Surgido nos anos 1790, o próprio *romantismo*, com a sua transfiguração *a posteriori* da estrutura social medieval e a sua negação das Luzes, não consegue mais do que refrear a evolução do mundo moderno; por um lado, ele traz sábias correcções mas não o trava. O romantismo sob uma forma muito progressista, com um pequeno círculo de escritores de Jena e de Berlim atraídos pela estética [...]: põem em relevo o sentimento, a imaginação, a naturalidade; interessam-se pelos contos e as lendas, os mitos e a mística. Mas na mesma ordem de ideias, o romantismo adquire um nítido tom religioso e até católico [...]. Na época da Restauração [1814–1848], o romantismo torna-se um grande movimento internacional [...] e dá lugar a um importante surto de religiosidade»<sup>47</sup>.

Foi um interlúdio contra-revolucionário, com um triunfo fugaz da reacção, mas que não travou as forças democráticas liberais nem a partilha do poder entre o Rei e o Parlamento, nem tão pouco o enraizamento dos direitos fundamentais.

## **A Revolução Social e a Secularização**

Em finais do século XIX as partes do mundo mais avançadas em termos económicos, a Europa e a China, eram sociedades agrárias, com a grande maioria da população a residir em aldeias e a viver da agricultura. Em finais do século, na Europa dá-se uma transição de enormes dimensões, com os camponeses a abandonarem os campos, as cidades a expandirem e a surgir uma nova classe de operários da indústria. «Na cidade anónima, as pessoas tornam-se mais móveis, vivem em sociedades mais diversas e pluralistas e têm identidades fluidas que já não são determinadas pelos costumes da aldeia, da tribo ou da família. Estas relações sociais novéis dão origem [...] a formas novas de identidade, como o *nacionalismo* ou a formas novas de filiação religiosa universalista»<sup>48</sup>.

Como referimos, a indústria foi uma das grandes forças da modernidade, mas o processo de produção capitalista vai dar origem a novos conflitos de classes. Surge uma classe do “proletariado”, uma classe de pessoas afectadas negativamente pelo desenvolvimento socioeconómico dado os salários excessivamente baixos, a exploração do trabalho infantil e das mulheres, as condições insalubres de alojamento e trabalho e a insegurança social. Era o «*laissez faire, laissez passer*» do liberalismo das cidades industriais inglesas, que foi conduzindo a estas condições inumanas para o homem como ser que trabalha. É o socialismo científico de Karl Marx e, subsequentemente, de Friedrich Engels, que vai marcar profundamente o movimento operário na Europa — «a interpretação do regime capitalista enquanto contraditório, ou seja, dominado pela luta de classes». A política e o Estado são considerados por Marx como fenómenos secundários relativamente aos fenómenos essenciais, os económicos e sociais. Num tal enquadramento, a supressão das contradições entre as classes, e entre as forças de produção e as relações de produção, levaria ao desaparecimento do Estado e da política. Como argumenta Raymond Aron, a visão de Marx implica que a política é definida pela classe que exerce o poder e o Estado como o instrumento de dominação da mesma classe. Mas sendo o Estado o conjunto das funções administrativas e directoriais de uma colectividade, o seu desaparecimento só pode ter um carácter simbólico, porque o que perece é o carácter de classe do Estado em causa.<sup>49</sup>

A essência do capitalismo é, acima de tudo, a busca do lucro, o que vai fomentar a proletarização e a pauperização do proletariado, conduzindo à autodestruição do capitalismo por revolta das massas populares.<sup>50</sup> E o socialismo vai tomar um carácter internacional com o aparecimento de organizações internacionais de operários.

Esse carácter internacional diz respeito à classe operária pela sua concentração urbana e pela comunidade psicológica que criaram entre si e lhes conferiu um sentimento de unidade. Por contraste,

nessa época os camponeses têm um modo de produção através de um intercâmbio com a natureza e não com a sociedade, no qual uma família se basta a si própria, produzindo a maior parte do que consome, o que em lugar de os conduzir ao estabelecimento de relações recíprocas os leva a um isolamento, agravado ainda pelo mau estado dos meios de comunicação. «A parcela [de terra], o camponês e a sua família; ao seu lado, uma outra parcela, um outro camponês, uma outra família. Um certo número destas famílias forma uma aldeia e um certo número de aldeias um departamento. [...] Mas não constituem uma classe na medida em que apenas existe entre os camponeses parcelares uma ligação local e em que a semelhança dos seus interesses não cria entre eles nenhuma ligação nacional nem nenhuma organização política»<sup>51</sup>.

A política autoritária e reaccionária do Estado e da Igreja no período da Restauração vai suscitar novas revoluções e intensifica o processo de desclericalização e de descristianização. Os movimentos de protesto reivindicam uma nova ideologia de liberalismo, a que o teólogo escocês “ilustrado”, Adam Smith (1723-1790), vai dar resposta com uma obra sobre economia política, “*Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*” (1776), na qual aconselha «a justiça e a harmonia social sobre o fundo de um livre jogo da oferta e da procura, ou seja, com base na concorrência económica sem entraves dentro da órbita do mercado auto-regulador (e da sua “mão invisível”) — logo sem intervenção do Estado. Não se reterá praticamente da obra de Smith senão o princípio da economia de mercado, em detrimento do princípio ético»<sup>52</sup>.

«A maior parte das Igrejas europeias [anglicana, católica, luterana] levou tempo a aperceber-se, simplesmente, da importância da revolução industrial. Viviam todas nas conchas dos seus paradigmas tradicionais; estavam fechadas sobre si mesmas. Julgavam-se na posse de verdades, de instituições e de posições “eternas”, intangíveis. [...] O que continuará ainda possível durante algum tempo nos sectores

rurais, mostra-se assim cada vez mais impossível nas aglomerações urbanas, cujo crescimento se torna dramático: já não será mais viável manter as Igrejas à margem do processo de transformação social. [...] Como era grande a miséria das massas nos bairros industriais e a dimensão atingida pela descristianização. [...] Nem nas Igrejas da Grã-Bretanha nem nas do continente europeu se pôs seriamente em causa a justiça da ordem social vigente. Depois de remediar os abusos sociais mais gritantes, julgava-se não ser necessário cuidar de reformas mais alargadas das estruturas»<sup>53</sup>. Isto ilustra como as Igrejas colectivamente demonstram enorme dificuldade em reconhecer os «sinais dos tempos»; tal não implica que um ou outro membro do clero tenha intuições notáveis que lhe permite escapar da enclausura intelectual e social dos paradigmas, como o bispo católico de Mainz, Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877).

Só em 1892, com Leão XIII, vem a lume a primeira encíclica social *Rerum novarum*, a que seguirá com Pio XI, em 1931, a segunda encíclica social *Quadragesimo anno*. No entender de Küng, «uma coisa, porém, causa perplexidade: no século XIX, todos os que tomavam iniciativas novas e procuraram um novo ponto de partida intelectual e espiritual foram suspeitados, refreados e frequentemente sufocados pelas autoridades eclesiásticas — não só no catolicismo romano, que não tinha o Estado em grande estima, mas também no protestantismo e no anglicanismo que, em parte, se apoiavam ainda mais no Estado e no monarca. Nesses tempos conturbados, a unidade e a coesão da Igreja apareciam efectivamente, mais do que nunca, como os valores supremos, tendendo a excluir qualquer visão do mundo divergente da visão oficial»<sup>54</sup>.

A “Declaração Americana da Independência” surgiu a 4 de Julho de 1776 e nela estava expressa a noção de direitos individuais. Na Europa, a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” veio com a Revolução Francesa em 1789. Mas em boa verdade qualquer delas deveria ter contemplado os direitos da mulher que só no fim

da 1ª Grande Guerra vê os países industriais concederem-lhe o direito de voto. Todavia, o movimento das sufragistas já havia logrado garantir o sufrágio feminino em 1893 na Nova Zelândia, graças ao movimento liderado por Kate Sheppard (1847-1934). «É preciso esperar pelo fim da 2ª Guerra Mundial, até 1960-1970, para ouvir, em toda a sociedade e na Igreja, um novo discurso sobre a igualdade dos direitos e a parceria entre homens e mulheres, tomando em consideração a diferença de sexos. Chega então à maturidade uma nova geração de mulheres que proclama mais energicamente do que as gerações anteriores que não é contraditório ser cristão e trabalhar em prol da emancipação social».<sup>55</sup> Em Portugal, só após a Revolução de 25 de Abril de 1974 as mulheres passam a poder votar de pleno direito.

NA EUROPA a secularização vai-se impondo na sociedade, ao mesmo tempo que a revolução das Luzes, que abarca uma desmitificação do mundo com a capacidade que a ciência moderna veio conferir à humanidade de intervir na própria natureza, conduz a uma emancipação do controlo da religião. Já em 1830, Alexis de Tocqueville ao visitar os Estados Unidos da América tinha verificado como ali era grande a piedade, como as comunidades se tinham desenvolvido e aproveitado da sua liberdade em relação ao Estado, e como emergira uma situação eclesial pluralista na qual as Igrejas assumiam inúmeras funções sociais. Tocqueville mostrou-se surpreso ao reconhecer que numa das vertentes da modernidade americana há sempre um círculo de compaixão que se vai espalhando e alargando em função das pessoas com quem sentimos empatia. Na Europa, por contraste, ainda muito marcada socialmente por uma divisão de classes, havia-se desenvolvido uma visão menos receptiva ao cristianismo, e intelectuais e políticos estavam persuadidos de que a religião iria desaparecer na vaga da secularização.

«A experiência histórica muito diferente dos Estados Unidos na sua atitude face à religião mostra que a fé cristã, ao reatar com

as suas origens, nada tinha a objectar à “autonomia” das esferas seculares da filosofia e das ciências, da arte e da cultura, e que se poderia perfeitamente viver a fé cristã neste mundo tornado “laico” e “secular”. [...] Na Europa, porém, [...] frente às correntes modernas sempre mais poderosas, o protestantismo conservador concentrou-se na interpretação literal da Bíblia (é o fundamentalismo), enquanto o catolicismo romano [...] não só submeteu as suas estruturas de organização a uma centralização e burocratização sem precedentes, como ainda as sacralizou (infalibilismo). Pôde assim desenvolver-se de ambos os lados uma piedade defensiva antimoderna, não raro fortemente imbuída de emotividade. [...] Não nos surpreende, desde logo, que as Igrejas não hajam logrado ganhar a confiança dos intelectuais críticos e ainda menos penetrar no proletariado industrial das cidades que ia crescendo enormemente»<sup>56</sup>.

«Para os crentes, o cristianismo já não é uma realidade que determina todas as coisas, mas uma realidade entre outras». A ideologia política e as ciências fomentavam uma fé na razão e na ciência, no progresso, na democracia, na nação, na humanidade, que justificava a indiferença religiosa e mesmo o ateísmo.

A laicização, como tudo na vida, tem o seu reverso. «Outrora, apesar das dificuldades que podia encontrar na religião, o homem sentia-se amparado e sustentado, da infância à velhice, pelas estruturas tradicionais com fundamento religioso: a começar pelas da vida familiar e do *habitat* e indo até às da política, do Estado e da Igreja, passando pelo trabalho e pelas festas. As Igrejas, com os seus modelos de interpretação e as suas formas de vida, pautavam a vida humana quotidiana. De ora avante, os homens tornam-se cada vez mais os “regedores da sua própria vida” — de acordo com a expressão da pedagogia contemporânea, inspirada pelo existencialismo: “Sentem-se entregues a si mesmos, são para si mesmos o material e a tarefa”». Dir-se-ia, uma excessiva *individualização*, sem precedentes, a que escapa o sentido da vida.<sup>57</sup>



Não obstante a profunda secularização que o mundo ocidental está a sofrer, não se pode falar de um desaparecimento da religião. Neste tocante falharam os prognósticos de alguns sociólogos e politólogos. Mais certo parece ter estado o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), ao apontar para a evidência de que «o religioso não morre, desloca-se».

## Notas

- <sup>1</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 615.
- <sup>2</sup> *Id.*, pp. 606-608.
- <sup>3</sup> *Id.*, p. 609.
- <sup>4</sup> *Id.*, p. 614.
- <sup>5</sup> *Id.*, pp. 614, 615.
- <sup>6</sup> *Id.*, p. 610.
- <sup>7</sup> *Id.*, p. 611.
- <sup>8</sup> Em <http://cdcc.usp.br/cda/dispositivos/paralaxe/index.html>; acesso em 29 de Março de 2015.
- <sup>9</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 619, 620.
- <sup>10</sup> *Id.*, p. 620.
- <sup>11</sup> *Id.*, pp. 621, 622.
- <sup>12</sup> *Id.*, p. 623.
- <sup>13</sup> *Id.*, pp. 626, 627.
- <sup>14</sup> *Id.*, p. 628.
- <sup>15</sup> PAGOLA, José Antonio – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*, p. 154.
- <sup>16</sup> FORMOSINHO S. J.; OLIVEIRA BRANCO, J. – *A Dinâmica da Espiral*, pp. 200-202.
- <sup>17</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Controvérsia\\_dos\\_ritos\\_na\\_China](http://pt.wikipedia.org/wiki/Controvérsia_dos_ritos_na_China) ; acesso em 1 de Abril de 2015.
- <sup>18</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, pp. 336, 331.
- <sup>19</sup> *Id.*, p. 332.
- <sup>20</sup> Em [http://www.monergismo.com/textos/missoes/teologia-biblica-contextualizacao\\_lidorio.pdf](http://www.monergismo.com/textos/missoes/teologia-biblica-contextualizacao_lidorio.pdf); acesso em 5 de Março de 2015.
- <sup>21</sup> *Id.*.
- <sup>22</sup> *Id.*.
- <sup>23</sup> *Id.*.
- <sup>24</sup> *Id.*.
- <sup>25</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 630.
- <sup>26</sup> *Id.*, p. 631.
- <sup>27</sup> *Id.*.
- <sup>28</sup> *Id.*, p. 632.
- <sup>29</sup> *Id.*, pp. 634, 635.
- <sup>30</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Friedrich\\_Schleiermacher](http://pt.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schleiermacher); acesso a 4 de Abril de 2015.
- <sup>31</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 644-647.

<sup>32</sup> Em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Friedrich\\_Schleiermacher](http://pt.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schleiermacher); acesso em 28 de Abril de 2015.

<sup>33</sup> “Catequese de Adultos de inspiração catecumenal. I A Busca do Deus Vivo”, Secretariado da Coordenação Pastoral, Diocese de Coimbra, trad. *A la búsqueda de Dios*, S.A., 2005, pp. 80, 81.

<sup>34</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 654.

<sup>35</sup> *Id.*, p. 658.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 657.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 658.

<sup>38</sup> *Id.*, pp. 661-663.

<sup>39</sup> *Id.*, p. 663.

<sup>40</sup> *Id.*, pp. 667-668.

<sup>41</sup> *Id.*, pp. 670-672.

<sup>42</sup> *Id.*, p. 674.

<sup>43</sup> KISSINGER, Henry – *A Ordem Mundial*, pp. 227, 228.

<sup>44</sup> PIKETTY, Thomas – *O Capital no século XXI*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2014, p. 831; *itálicos nossos*.

<sup>45</sup> *Id.*, p. 837.

<sup>46</sup> HEROLD, Bernardo J. – Período inicial de formação em Química Orgânica, em *Fernando Pinto Coelho. O mestre e o professor universitário*, S. J. FORMOSINHO e H. D. BURROWS (coords.), Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 162.

<sup>47</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 679.

<sup>48</sup> FUKUYAMA, Francis – *Ordem Política e Decadência Política. Da Revolução Industrial à globalização da democracia*, D. Quixote, Alfragide, 2015, p. 62.

<sup>49</sup> ARON, Raymond – *Karl Marx*, D. Quixote, Alfragide, 1991, p. 124-126.

<sup>50</sup> *Id.*, pp. 28, 29, 45, 68.

<sup>51</sup> *Id.*, pp. 111-112.

<sup>52</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, p. 685.

<sup>53</sup> *Id.*, pp. 687, 688.

<sup>54</sup> *Id.*, p. 690.

<sup>55</sup> *Id.*, p. 698.

<sup>56</sup> *Id.*, pp. 699, 700.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 701.

## CAP.12. DA CRISE DA MODERNIDADE A UM PARADIGMA ECUMÊNICO

A crise da modernidade tornou-se manifesta com a 1ª Guerra Mundial. Karl Barth (1886-1968), um teólogo cristão-protestante pastor da Igreja Reformada, foi o precursor no criticismo da modernidade. Se esta constituiu um impulso sem precedente em ordem à inovação, com base nos valores-chave da *razão*, do *progresso* e da *nação*, a verdade é que conduziu a condições que ameaçam a existência da própria humanidade. O progresso científico e técnico foi enorme, mas não foi acompanhado de um progresso moral ao mesmo nível que se apercebesse e controlasse os riscos daí decorrentes; faltou uma certa *harmonia* neste desenvolvimento. Julgo ser nesta perspectiva que podemos interpretar o apelo aos ideais perenes de inteireza da Grécia Antiga formulado por Sophia de Mello Breyner Andresen no poema “O rei de Ítaca” na sua obra *O Nome das Coisas*: «A civilização em que estamos é tão errada que / Nela o pensamento se desligou da mão».

### **As forças da modernidade e os modos erróneos de a combater**

Nesta caminhada aberta pela ciência moderna, pelo progresso e pela secularização, a absolutização moderna da *nação* desligou-a da humanidade, e os avanços da ciência e da técnica amplificaram os poderes e os interesses bem como os modos de “resolver”

os conflitos daí decorrentes. A *razão* também sofreu o mesmo processo de absolutização, mas a *persona* humana não é só razão; é também sentimento, vontade, estética, e, na sua relação com os outros, é também línguas, mentalidades e culturas. Esta percepção, contra o conhecimento geométrico e matemático de Descartes, já havia sido explicitada por Blaise Pascal a respeito do conhecimento global e intuitivo, e do conhecimento de experiência feito.

A crença no *progresso* também foi abalada com os problemas ambientais que o desenvolvimento da indústria e mesmo a urbanização desenfreada criaram. O Arq. José Baganha, presidente da INTBAU (*International Network for Traditional Building, Architecture and Urbanism*) portuguesa, em entrevista ao *Expresso*, divulga o grande desiderato da INTBAU: procurar em todo o mundo preservar a identidade dos lugares (aldeias ou cidades) e a qualidade de vida das respectivas populações. «Temos de começar a actuar nas periferias no sentido de aplicar este conceito simples, mas muito eficaz: *criar comunidade*. Isto consegue-se disponibilizando os equipamentos e as oportunidades de que as pessoas precisam para se sentir bem nesses lugares e com uma identidade própria. [...] É muito melhor investir nesta estratégia do que continuar a gastar rios de dinheiro em mais auto-estradas, mais linhas de metropolitano ou caminho de ferro para ir buscar as pessoas cada vez mais longe ao local onde vivem (ou onde apenas dormem) para as transportar para o local onde trabalham e depois o inverso. [...] Hoje não há dúvida de que a forma tradicional de cidade, que passa por fazer cidade o mais adaptada possível ao meio onde se insere, ao seu clima, aos materiais naturais locais, à sua cultura, é o caminho por onde devemos seguir».<sup>1</sup>

O *ultramodernismo*, representado pelo filósofo alemão Jürgen Habermas, apela a um reforço da modernidade para sair da crise a que ela mesma conduziu. Isto parece irrealista quando lhe é formulada a questão: «[Será que] só a razão pode curar a razão?»

O *pós-modernismo* proclama o fim da modernidade, mas oferece, em alternativa, o “pluralismo radical” e o relativismo, o *anything goes* do filósofo austríaco Paul Feyerabend (1924-1994). Sendo contra a metodologia, pois todas têm as suas limitações, conduz a uma anarquia de orientações de pensamento. O *relativismo científico* chega mesmo a proclamar que a ciência é uma construção social para a qual os factos são irrelevantes. Como escreveu o historiador José Mattoso, «o pós-modernismo demoliu teorias e convicções, mas não construiu nada de novo».

O *antimodernismo* que esteve em voga nos tradicionalistas — toda a *inovação* é uma ameaça à ordem estabelecida —, mormente na Igreja Católica, que se agarrou ao paradigma católico romano medieval no qual a mesma Igreja detinha o poder e exercia uma forte influência social, procura responder à evolução permanente suscitada pela modernidade com o “imobilismo”.<sup>2</sup>

«O ultramodernismo, o pós-modernismo e o tradicionalismo são, pois, todos eles umas reacções erróneas à modernidade, uns caminhos sem saída. Se o cristianismo quer sobreviver ao seu segundo milénio, deve, em vez de condenar a modernidade, reconhecer o seu valor humano, [...] e deve, ao mesmo tempo, lutar contra os desvios inumanos e os efeitos destrutivos da modernidade»<sup>3</sup>.

## **Problemas globais suscitados pela modernidade**

Küng reconhece que após as duas Grandes Guerras os conteúdos intelectuais e sociais mudaram e entrámos numa nova era, caracterizada pela pluralidade de projectos de existência, de modelos de comportamento, de concepções científicas, de sistemas económicos, de modelos sociais, de comunidades de fé. Uma tal pluralidade não exclui a procura de consensos sociais, nomeadamente na ecologia, na questão da participação das mulheres

na Igreja, numa distribuição mais equitativa da riqueza, na pluralidade religiosa.

Começemos pela ecologia. Na obra “*Beyond Growth*”, o economista ecológico americano Herman Daly expõe um conjunto de princípios económicos e políticos básicos para um desenvolvimento sustentável. A economia do futuro tem de reconhecer que já vivemos num “Mundo Cheio”, quando aquela economia em que ainda vivemos foi construída para um “Mundo Vazio”. Por isso alerta: «Uma política económica não deve pugnar por uma maximização do consumo ou da produção, mas pelo contrário minimizá-los, mantendo o nosso *stock* de capital com o mínimo de consumo ou produção possíveis»<sup>4</sup>. Esgotar combustíveis fósseis, recursos minerais, florestas e solos é consumo de capital, mas a verdade é que os consumos das actividades de insustentabilidade são tratados no PIB do mesmo modo que tarefas com sustentabilidade, as que conduzem a um verdadeiro rendimento. No PIB, não só nós acumulamos capital positivo (riqueza), como também acumulamos capital negativo (*illth*) na forma de depósitos de resíduos tóxicos e resíduos nucleares. E despreocupadamente falamos sempre em “crescimento económico”, quer haja produção de mercadorias quer estejamos a diminuir as riquezas naturais. Tal só se compreende no contexto tradicional de uma economia que assume terem as fontes e os sumidouros uma capacidade infinita.

Acresce que numa actividade humana existe sempre o risco de o sujeito ser influenciado pelos objectivos da medida. Políticas que pretendam maximizar os PIBs podem ter o efeito perverso de maximizar a poluição e a perda de recursos naturais. Não se espera que os economistas e os políticos abandonem o PIB até que se invente um indicador de verdadeiro crescimento, mas pelo menos é útil reconhecer as suas limitações de maior monta. Aliás, até 1940 não se dispunha deste tipo de indicador e o mundo não estagnou.<sup>5</sup>

Neste contexto foram propostos indicadores como o ISEW (*Index of Sustainable Economic Welfare*) que para alguns países desenvol-

vidos revela um crescimento até cerca de 1980, tal como o PIB, mas em contraste com este indicador que continua a crescer, o ISEW apresenta um decréscimo ou uma estabilização a partir desta data.<sup>6</sup>

Sobre o papel da mulher na Igreja católica, Laura Ferreira dos Santos lastima a influência que o *androcentrismo*<sup>7</sup> tem no cristianismo e, numa entrevista a António Marujo, recorda o caso de um violinista alemão, no período do nazismo, não poder tocar Beethoven, pois os judeus não podiam tocar música “alemã”. E interroga-nos: «Quando as mulheres, do lado católico, são impedidas de celebrar uma eucaristia, não se está no fundo também a dizer que elas não têm “qualidade” ou mérito suficiente para o fazer, impedidas de tocar uma música que só deve ser tocada por homens?»<sup>8</sup>

## Choque de civilizações

No enquadramento do paradigma moderno, as guerras entre os príncipes deram lugar às guerras entre nações, que culminaram na 1ª Grande Guerra. Após 1918 surgira a oportunidade da construção de uma ordem mundial mais pacífica, procurada, em vão, pela Sociedade das Nações de 1920. Não obstante, já emergiam as ideologias do fascismo, do comunismo e do nazismo que vieram a moldar os blocos em conflito na 2ª Grande Guerra. Após a *guerra das ideologias*, na perspectiva de Samuel Huntington (1927-2008), prosseguindo a senda do historiador inglês Arnold Toynbee (1889-1975) explanada na monumental obra “*A Study of History*” em doze volumes, o mundo parece encaminhar-se para uma *guerra de civilizações*. Aquele economista americano, que foi professor na Universidade de Harvard, caracteriza uma *civilização* mediante “círculos culturais” que vão para além dos limites da nação, compreendendo línguas, história, religião, costumes, instituições. E reconhece oito civilizações: ocidental, confuciana, japonesa, muçulmana, hindu, eslava-ortodoxa,

latino-americana e africana. Critica-se-lhe o interpretar sistematicamente os conflitos políticos e económicos em termos de conflitos étnicos, religiosos e culturais, mas a realidade é que as rivalidades étnicas e religiosas representam as *estruturas subterrâneas*, prontas a inspirar e atear conflitos. Como aponta Küng, tais estruturas «representam a dimensão cultural em profundidade de todos os antagonismos e dos conflitos entre povos, uma dimensão sempre presente e que não se deve descurar».<sup>9</sup>

Já Toynbee, ao arrepio de muitos historiadores e politólogos, conferiu às religiões um papel fundamental na política mundial. Visão consonante com este papel é partilhada por Hans Küng: «A convicção religiosa [*faith*, “fé”] e a família, o sangue e as crenças [*belief*], eis aquilo com que os homens se identificam e pelo qual lutam e morrem»<sup>10</sup>. E no tocante às religiões, para além das naturais e tribais, devemos considerar as *religiões proféticas* (judaísmo, cristianismo e islamismo), *religiões indo-místicas* (hinduísmo e budismo) e *religiões sapienciais* (confucionismo/taoismo e religiões japonesas).<sup>11</sup>

Qual é a alternativa ao choque de civilizações? Küng contrapõe a paz entre *confissões* e entre *religiões* no contexto de um novo paradigma, o *paradigma ecuménico*, pois retomando uma frase de Mahatma Gandhi (1869-1948), «não haverá paz no mundo, sem paz entre as religiões». E haverá algum conjunto de critérios que nos orientem neste problema global? A ciência tem diversas áreas científicas, 21 no *Essential Science Indicators*; a verdade, porém, é que a maioria dos praticantes da ciência se situa fundamentalmente numa destas áreas. Tal como Schleiermacher reconhece, também na religião nos temos de situar geralmente em alguma delas para caminharmos para esta visão ecuménica.

Mais uma vez comecemos com Küng ao reconhecer no cristianismo algumas das perspectivas que se podem erguer como obstáculos epistemológicos a este desiderato. «O que é extraordinário é que o *espírito do Nazareno* conseguiu sempre romper, apesar das falhas



das pessoas, das instituições e das constituições, desde que os fiéis já não se contentavam com palavras e se punham a segui-lo de uma maneira muito prática. A verdade do cristianismo não é apenas verdade para *conbecer*, mas verdade que faz *viver*. Como se explica que nem os imperadores pagãos, nem os “ditadores cristãos”, nem os papas ávidos de poder, nem os inquisidores sinistros, nem os bispos mundanos, nem os teólogos fanáticos hajam logrado extinguir este espírito? Por que razão a hierarquia nunca conseguiu eliminar totalmente o serviço diaconal e a dogmática nunca pôde suplantar de todo o seguimento de Jesus?»<sup>12</sup>.

Sempre surgiram grandes santas e santos ao longo dos séculos que captaram o espírito de Jesus nas diferentes épocas, «os ideais cristãos primitivos de um amor que se dirige tanto ao mais próximo quando ao mais longínquo». Todos eles «dão testemunho da força escondida do cristianismo, ou seja, daquilo que constitui a sua verdadeira história espiritual! [...] Não, a fé em Cristo não se reduz à promessa consoladora de um além; ela conduz também a protestar e a opor-se às condições injustas aqui e agora, nutrida e encorajada como é por uma nostalgia indissipável do “absolutamente outro”».<sup>13</sup>

Herbert Marcuse escreveu que «o desenvolvimento científico, privado de direcção e de sentido, está a converter o mundo numa imensa fábrica», e vai produzindo não apenas máquinas que se parecem homens, mas “homens que cada vez mais se assemelham a máquinas” (Ignazio Silone)<sup>14</sup>. É sobre esta pessoa humana, frustrada pela ausência de sentido para a sua existência, que José Antonio Pagola desenvolve a sua reflexão. «Cada um é livre para escutar Deus ou lhe virar as costas. Mas, em qualquer caso, há algo que devemos recordar, ainda que seja escandaloso e contra-cultural: viver sem sentido último é viver de maneira “in-sensata”; agir sem escutar a voz interior da consciência é ser um “in-consciente”. É, provavelmente, o medo o que mais paralisa os cristãos no seguimento fiel de Jesus Cristo. Na igreja actual há pecado e fragilidades, mas há

sobretudo o medo de correr riscos. Começamos o terceiro milénio sem audácia para renovar criativamente a fé cristã. Não é difícil assinalar alguns destes medos. Temos o medo ao novo, como se “conservar o passado” garantisse automaticamente a fidelidade ao evangelho. É verdade que o Concílio Vaticano II afirmou de forma contundente que na Igreja deve haver uma “constante reforma”, pois, “como instituição humana dela necessita permanentemente”. No entanto, não é menos verdade que o que move a Igreja nestes tempos não é tanto um espírito de renovação, mas antes um instinto de conservação». A Igreja tem medo de assumir tensões e conflitos, tem medo da investigação teológica criativa, tem medo de antepor a misericórdia acima de tudo, há medo de acolher os pecadores como Jesus fazia; «mete medo escutar apenas Jesus!»<sup>15</sup>

O que nos lembra o servo que enterrou o talento que o seu senhor lhe tinha entregue. E como escreveu Pagola, «este servo não entende em que consiste a sua verdadeira responsabilidade. Pensa que está a responder às expectativas do senhor conservando o talento seguro, ainda que improdutivo. Não conhece o que é uma fidelidade activa e criativa. Não se implica nos projectos do seu senhor. Quando este chega diz isso claramente: “Aqui está o que te pertence”. [...] Se nunca nos sentimos chamados a seguir as exigências de Jesus para lá do que sempre foi ensinado e mandado; se não arriscamos nada para fazer uma Igreja mais fiel a Jesus; se nos mantemos alheios a qualquer conversão que nos possa complicar a vida; se não assumimos a responsabilidade do reino como o fez Jesus, procurando “vinho novo em odres velhos” é porque temos necessidade de aprender a fidelidade activa, criativa e arriscada a que a parábola nos convida»<sup>16</sup>.

Prosseguindo no mesmo trilho, Pagola discorre sobre a parábola dos “vinhateiros homicidas” para declarar: «O reino de Deus não é a Igreja. Não pertence à hierarquia. Não é destes ou daqueles teólogos. O seu único dono é o Pai. Ninguém se pode sentir proprietário da sua verdade nem do seu espírito. O reino de Deus

está no povo que produz “os seus frutos” de justiça, compaixão e defesa dos últimos. [...] Deus não é propriedade de ninguém. A sua vinha só a ele pertence. E se a Igreja não produzir os frutos que ele espera, Deus continuará a abrir novos caminhos de salvação»<sup>17</sup>.

Volvamos ainda o nosso olhar para o historiador José Mattoso, que foi monge beneditino e reconhece que a vocação monástica permanece em si como o primeiro apelo interior. A verdade é que a confiança absoluta no poder da razão tornou as análises sociais, e mesmo as religiosas, muito cortantes. «Os antagonismos, fundamento do pensamento ocidental, em que se baseia a visão da realidade, são muitas vezes parciais. [*Será*] por isso [*que*] vai ao Oriente buscar a ideia da oposição dos contrários? Exactamente. O Ocidente precisava de mais maleabilidade e da consciência de que a realização do ser é tão pluriforme que ninguém pode abarcar essa totalidade. Não é por processo de oposição que caminharemos para o pleno do ser humano»<sup>18</sup>.

### **O primado do Direito: uma função social da religião na Idade Média**

Uma pré-condição para a vida política é a existência de *instituições*, que encarnem “padrões estáveis, valorizados e recorrentes” que persistem para além do mandato dos seus líderes. São essencialmente regras persistentes que moldam, limitam e canalizam o comportamento humano». No decurso da história vieram a desenvolver-se três instituições políticas fundamentais: o *Estado*, o *primado do Direito* e a *responsabilização democrática*. Os seres humanos trazem no seu código genético a sociabilidade, quer pela selecção de parentesco quer pelo altruísmo recíproco, e uma tal sociabilidade natural atravessa todas as culturas e períodos históricos. No início da humanidade, os primeiros 40.000 anos, os indivíduos organizaram-se no que os

antropólogos designam por sociedade de bandos, pequenos grupos de caçadores-recolectores quase todos geneticamente aparentados. Há cerca de 10.000 anos verificou-se uma transição para as sociedades tribais, «organizadas em torno da crença no poder do parentesco e dos descendentes ainda não nascidos»; tais sociedades, todavia, carecem de uma autoridade central.

A transição social seguinte foi a emergência do Estado, com um poder central e hierarquizado. Uns são de carácter patrimonial: «a comunidade é considerada propriedade pessoal do governante e a administração do Estado é essencialmente o prolongamento da sua casa», mantendo-se em funcionamento as formas naturais da sociabilidade, de recurso à família e aos amigos. Pelo contrário, o Estado moderno é impessoal. A China foi a primeira civilização a dispor de um Estado moderno, cerca de dezoito séculos antes dele surgir na Europa, mas em ambas fruto de uma «competição militar prolongada e generalizada», que desencadeou incentivos para tributar populações, criar hierarquias administrativas para o aprovisionamento dos exércitos, e fazer o recrutamento e a selecção por mérito e não por laços naturais.<sup>19</sup>

Para o recrutamento dos seus funcionários administrativos, no século III a. C., a China criou um exame de acesso ao funcionalismo público, que veio a ser implementado de forma regular por dinastias posteriores. Os árabes e otomanos aprisionavam miúdos não-muçulmanos que capturavam ou retiravam às famílias e que educavam como soldados e administradores leais ao governante e sem laços com a sociedade. Na Europa, durante a Idade Média, «a Igreja Católica mudou as regras da herança para dificultar a transferência de recursos dos grupos de parentesco alargado para os seus descendentes imediatos. Como resultado, entre as tribos bárbaras germânicas, o parentesco alargado desapareceu em uma ou duas gerações depois da sua conversão ao cristianismo. O parentesco foi substituído por uma forma mais moderna de relacionamento social assente num contrato, conhecido por feudalismo».<sup>20</sup>

«O primado do Direito, entendido como regras que são vinculativas até para os agentes mais poderosos da sociedade, teve as suas origens na religião. A única autoridade capaz de criar regras vinculativas que impunham respeito aos guerreiros foi a autoridade religiosa». Em certas culturas, as autoridades religiosas eram em larga medida órgãos jurídicos para interpretar e fazer cumprir as leis. Na Índia, os brâmanes era uma classe superior às dos xátrias, guerreiros que detinham o poder político e o rajá tinha de obter legitimação de um brâmane. No Islão a *sharia* era da competência dos ulemas. «O primado do Direito foi institucionalizado de forma mais profunda na Europa Ocidental, devido ao papel da Igreja Católica. Foi apenas na tradição ocidental que a Igreja emergiu como um agente político centralizado, hierárquico e rico em recursos, cujo comportamento podia afectar de forma dramática o destino de reis e imperadores. O acontecimento que marcou a autonomia da Igreja foi a Questão das Investiduras, que eclodiu no século XI e que opôs a Igreja ao sacro imperador romano, tendo como base a interferência deste último nas questões religiosas».<sup>21</sup>

Desde o século VII era corrente no Reino dos Francos, na Itália e em Espanha que os reis, os imperadores ou os nobres fundassem bispados e abadias, nomeando ou depondo os clérigos locais e controlando as suas acções. Claro que tais investiduras inúmeras vezes visavam interesses pessoais ou os do reino, e iam corrompendo o clero. Entre os anos de 900 e 1050 surgiram reacções contra tais abusos a partir dos mosteiros de Cluny em França e de Görze na Alemanha, tendo a Igreja logrado alcançar o direito de nomear os padres e os bispos, «e emergiu como guardião de um direito romano ressuscitado assente no *Corpus Juris Civilis* ou Código Justiniano (século VI)». A polémica centrava-se na separação entre o poder imperial e a Igreja, o fim da simbiose que se tinha criado no sistema da Igreja imperial, mas a “Querela das Investiduras” foi bem para além do conflito em torno do envolvimento de leigos na investidura em cargos eclesiásticos.<sup>22</sup>

Foram tempos em que a Igreja desempenhou uma importante *função social*, a de impor o primado do Direito. A Inglaterra criou uma tradição igualmente forte, baseado no Direito Comum, mas este mais promovido pelos monarcas normandos do que pela Igreja.

«Por conseguinte, na Europa Ocidental, o Direito foi a primeira das três grandes instituições a emergir. A China nunca desenvolveu uma religião transcendental; talvez por essa razão, nunca desenvolveu um verdadeiro primado do Direito. O Estado chinês surgiu antes do primado do Direito e até hoje a lei nunca existiu como restrição fundamental ao poder político. Na Europa, a sequência foi ao contrário: o Direito antecedeu a ascensão do Estado moderno. Quando os monarcas europeus aspiraram a comportar-se como imperadores chineses, a partir de finais do século XVI, e a criar Estados modernos, centralizados e absolutistas, tiveram de o fazer no quadro de uma ordem jurídica que limitou os seus poderes. Por conseguinte, mau grado as suas aspirações, poucos soberanos europeus adquiriram os poderes absolutos do Estado chinês. Este tipo de regime só se implantou na Rússia, onde a Igreja Ortodoxa esteve sempre subordinada ao Estado»<sup>23</sup>.

Em suma, numa linguagem dos tempos modernos, nos começos da Baixa Idade Média, a Igreja foi um *motor* de desenvolvimento social em ordem ao primado do Direito em grande medida através do seu *paradigma imperial*. Mas foi-o igualmente, de um modo mais global, no povoamento europeu, no desenvolvimento da agricultura, na ocupação do território, na educação, etc.. Raquel Gonçalves-Maia bem o enfatiza em “*Causarum Cognitio*. O Conhecimento das Causas”: «O carácter cultural que veio a instalar-se na sociedade europeia ocidental, durante a Idade Média, foi decidido em larga medida pela Igreja cristã. A Igreja tinha, obviamente, funções espirituais. Mas as suas atribuições iam muito mais longe. A alfabetização ficou a cargo da Igreja, assim como a educação em geral, a administração pública e até, já na Alta Idade Média, a aplicação das leis e os

cuidados médicos. Não admira ... As condições sociais de vivência no Período Medieval são as inerentes ao Feudalismo vigente, uma organização de pequenas unidades territoriais, com um senhor e muitos servos, bem diferente da organização estatal; a sua economia era uma economia de subsistência e não uma economia de progresso. A Igreja, por seu lado, era uma instituição estruturada, politicamente estruturada, o mais próximo possível de um funcionalismo estatal. Tinha funcionários e hierarquia: presbíteros, diáconos, bispos ... e até um *Pontifex Maximus* (Sumo Pontífice) — um “construtor de pontes”, entenda-se, entre a Terra e o Céu»<sup>24</sup>.

COMPREENDE-SE UM POUCO a nostalgia da Igreja por esses tempos medievos. Mas no tempo presente, «o milagre da política moderna é termos ordens políticas simultaneamente fortes e capazes mas limitadas a actuar apenas nos parâmetros estabelecidos pela lei e pela escolha democrática. [...] Ser uma democracia liberal politicamente desenvolvida significa ter os três conjuntos de instituições — o Estado, o primado do Direito e a responsabilização processual — *em equilíbrio*. Um Estado poderoso sem restrições é uma ditadura; um Estado fraco e limitado por uma multidão de forças políticas subordinadas é ineficaz e frequentemente instável»<sup>25</sup>.

Como escreveu Fukuyama, «os países em desenvolvimento e a comunidade internacional que os procura ajudar vêem-se confrontados com o problema de “chegar à Dinamarca”. [...] Refiro-me menos à Dinamarca real do que a uma sociedade imaginada que é próspera, democrática, segura, bem governada e com um baixo nível de corrupção». Este desiderato não foi uma utopia irrealizável, mas materializou-se largamente neste país do norte da Europa e noutros próximos, ainda mais a norte. «A comunidade internacional gostaria de transformar o Afeganistão, a Somália, a Líbia e o Haiti em lugares idealizados como a “Dinamarca”, mas não faz a mínima ideia de como lá chegar». Nem compreende suficientemente bem como a própria Dinamarca lá conseguiu chegar.<sup>26</sup>

Após 1970, o mundo viu crescer o número de *democracias eleitorais* de 35 para 120 até 2013.<sup>27</sup> Mas democracias eleitorais não são necessariamente *democracias liberais*, como ficou bem exemplificado na história europeia da primeira metade do século XX. Por finais do século XX, o Ocidente desenvolvido menosprezou estas realidades e quis impor a todo o mundo a democracia política como modelo adequado e suficientemente eficaz para todas as culturas, como se o desenvolvimento social e cultural andasse em paralelo com o desenvolvimento económico. O resultado é que destabilizou profundamente o mundo islâmico do Médio Oriente e do Norte de África, Líbia, Síria, Iraque, etc., e hoje está incapaz de resolver os desastres resultantes da busca desesperada de tantas pessoas, refugiados e migrantes, que simplesmente procuram viver e ter condições de trabalho algures na Europa, mas inúmeras vezes morrem em desastres marítimos na ânsia de alcançar a porta da ilha de Lampedusa ou de outras na Grécia, na Hungria, etc..

Será que verdadeiramente as democracias ocidentais são um governo do povo? Será que a política detém o primado sobre a economia? «O Estado tem mostrado a sua impotência perante os abusos do poder financeiro e que o sistema democrático não resolve os problemas actuais. Ninguém acredita no discurso político, nem mesmo quem o pronuncia. Os interesses corporativos viciam a democracia. O “governo do povo”, a democracia, não defende os direitos dos pobres e dos excluídos. Favorece quem já tem poder»<sup>28</sup>. E daí se voltar a caminhar para um forte desequilíbrio económico.

## **O capitalismo da mundialização e os desequilíbrios da riqueza**

Sobre esta problemática atendamos ao economista francês Michel Beaud na obra “O desequilíbrio do Mundo. Da Terra, dos Homens e do Capitalismo”. De uma forma breve, mas clarificadora, pontualiza



bastante bem a evolução do capitalismo. «Com o capitalismo, a economia distingue-se fortemente das outras dimensões da sociedade; as motivações com a procura do lucro e as dinâmicas da acumulação, de inovação e de alargamento da área de mercado dão-lhe não apenas uma forte capacidade de auto-reprodução, mas também uma capacidade de reprodução alargada que o leva a avançar muito para além das sociedades onde iniciou o seu processo. É evidente que a história mostra que quando o capitalismo se inicia num país é frágil; precisa do Estado e das camadas activas e empreendedoras da sociedade. Todos os capitalisms são, portanto, marcados pela sociedade onde se desenvolveram. Mas, à medida que ganha força e amplitude, dá provas de autonomia: interessa-se por outros mercados, procura outras alianças, por vezes, outros apoios; a sua reprodução tende a autonomizar-se da reprodução da sociedade onde se formou. Hoje, o capitalismo já não está limitado às duas dimensões dos seus primeiros tempos, o nacional e o internacional; é cada vez mais multinacional e mundial. [...] Preocupado com a única resposta para as necessidades solváveis (para as quais existe um poder de compra), não apenas ignora as necessidades não solváveis, ainda que sejam essenciais, como também contribui para o aumento de novas necessidades em camadas e classes sem poder de compra, isto é, incapazes de as satisfazer»<sup>29</sup>.

Com a *mundialização*, a política vai-se esbatendo perante a evolução e a desregulação dos mercados. «Os processos de mundialização, acentuando as interdependências, reforçam ainda as ameaças da nova fatalidade económica, porque surgiu uma situação completamente nova na História: sociedades cada vez mais dependentes da economia; os estados, as empresas, as actividades territorializadas cada vez mais tributárias das tensões e sobressaltos de uma pluralidade de redes multinacionais e mundiais, produtivas, comerciais, monetárias, financeiras, e em que ninguém está em posição de poder controlar as respectivas dinâmicas»<sup>30</sup>. E Beaud

compara o mundo actual com o do liberalismo clássico. «Em primeiro lugar, contrariamente às regras do liberalismo “clássico”, a nova moda liberal não se acompanhou, em lado nenhum, de uma definição clara das responsabilidades do Estado — ou das novas formas estatais pluri ou internacionais. Em segundo lugar, a não ser talvez, de uma certa forma, no quadro da Comunidade (depois União) Europeia se desenvolveu uma política *anti-trust*, que tinha sido um dos elementos das políticas liberais anteriores. O que é paradoxal, quando observamos o enorme peso das firmas muito grandes de hoje. [...] Finalmente é a mundialização que pesa mais: ao originar a diversificação das concorrências e a acentuação dos problemas exteriores, reforça, em cada país, a reivindicação de menos regulamentação»<sup>31</sup>. Neste contexto, «para cada produto “mundial”, para cada mercado “mundial”, as grandes escolhas estratégicas são da responsabilidade de três a doze firmas. Em suma, algumas centenas de firmas. É um pequeno número de oligopólios que faz a “mundialização” das mercadorias principais»<sup>32</sup>. E a desigualdade no mundo acentua-se.

Sobre “A Secreta Tomada de Poder pelas Grandes Empresas”, o prémio Nobel da economia Joseph E. Stiglitz escarmenta-nos. «Os Estados Unidos e o mundo estão envolvidos num grande debate sobre novos acordos comerciais. Estes pactos costumavam ser apelidados de “acordos de livre-comércio”; na verdade, eram acordos comerciais *geridos*, adaptados aos interesses das grandes empresas, principalmente nos EUA e na União Europeia. [...] Estes acordos vão muito além do comércio, regulando também o investimento e a propriedade intelectual, impondo alterações fundamentais aos modelos jurídicos, judiciários e regulamentares, sem contribuições ou responsabilização por parte de instituições democráticas. A parte talvez mais injusta, e mais desonesta, de tais acordos diz respeito à protecção dos investidores. Naturalmente, os investidores têm de ser protegidos contra a apropriação das suas propriedades por

governos desonestos. Mas não é para isto que são tomadas estas provisões. [...] O verdadeiro propósito destas provisões é entravar regulamentos de saúde, ambientais, de segurança, e mesmo financeiros, destinados à protecção da economia e dos cidadãos Americanos. As empresas poderão processar governos pela reparação plena de qualquer redução nos seus lucros futuros *esperados* decorrente de alterações regulamentares»<sup>33</sup>.

E este professor da Universidade da Colúmbia prossegue no seu alerta. «Esta não é apenas uma possibilidade teórica. A Philip Morris está a processar o Uruguai e a Austrália por estes exigirem rotulagem de advertência nos cigarros. [...] Por isso agora a Philip Morris exige ser compensada por lucros perdidos. No futuro, se descobirmos que qualquer outro produto causa problemas de saúde (pensem no amianto), em vez de enfrentar processos pelos custos impostos sobre *nós*, o fabricante poderia processar os governos por impedirem-no de matar mais pessoas. [...] E, embora as grandes empresas possam instaurar processos, outros não podem fazê-lo. Se existir uma violação de outros compromissos, por exemplo laborais ou de normas ambientais, os cidadãos, os sindicatos e os grupos da sociedade civil não dispõem de qualquer recurso. Se alguma vez existiu um mecanismo unilateral de resolução de disputas que viola princípios básicos, este é um deles»<sup>34</sup>.

Estes acordos são altamente nocivos para os sistema de justiça e para uma equilibrada acção política a favor dos cidadãos. E conclui: «A questão é se devemos permitir que as abastadas grandes empresas usem provisões ocultas, em alegados acordos comerciais, para impor como viveremos no século XXI».

EM 1989, o 1º QUINTO mais rico do mundo recolhia 82,5% dos rendimentos e o último quinto, dos mais desfavorecidos, recebia tão-só 1,5%.<sup>35</sup> Nos dias presentes a desigualdade ainda é mais acentuada, mas já com os dados de 1989, Beaud lançava um grito de alerta. «Totalitarismo? Evidentemente, não se podia tratar de um

totalitarismo político, com a figura de um *Führer* ou de um pequeno pai dos povos, a ditadura político-policial, a propaganda e a mistura de adesão das massas e do terror de massa, que se desenvolveu na Alemanha hitleriana e na URSS estalinista. Só poderia tratar-se de totalitarismo no sentido de um sistema, ao mesmo tempo, redutor e englobante/totalizante, de “um sistema que estruturalmente engloba todas as funções da sociedade”. Sem dúvida que nós não estamos aí. Mas não estaremos nós na queda que aí se desenvolve? Um sistema redutor: o cálculo reducionista; o dinheiro, critério ordinário e supremo. Um sistema englobante/totalizante: a generalização das relações de dinheiro, das relações mercantis, do cálculo económico; o poder da espiral do consumo mercantil»<sup>36</sup>.

O economista francês Thomas Piketty deu a lume em 2013 uma história do “capital”, como o título indica. «“Capital”, para Piketty, tem um sentido lato (na verdade bastante conforme com o uso comum do termo), e significa o mesmo que “património”, ou “riqueza”: designa todo e qualquer “activo” (financeiro ou não financeiro, produtivo ou não produtivo) em que seja possível investir e que possa, por isso, proporcionar um retorno, seja este um retorno explícito (sob a forma, por exemplo, de rendas, dividendos, juros, ou lucros) seja este um retorno implícito (como, por exemplo, a renda de habitação que *não* se paga quando se tem casa própria). Segundo Piketty, só este conceito de capital (nada usual na ciência económica) permite compreender o capitalismo e estudar a desigualdade económica no sistema capitalista — só esse conceito de capital permite desenvolver os métodos e explorar as fontes que conduzem à compreensão dos mecanismos da distribuição desigual do património, isto é, dos mecanismos que explicam a desigualdade não apenas (*e não tanto*) como um fenómeno resultante de diferenças salariais (ou de rendimentos do trabalho) quanto de diferenças na repartição da riqueza (e, portanto, no retorno do capital)».<sup>37</sup>

A concepção do capitalismo de Piketty «implica, por um lado, prezá-lo como um extraordinário produtor de riqueza, de inovação, de tecnologia, de bem-estar, em suma: de desenvolvimento — mas, por outro, implica condená-lo como um sistema que tende a repartir a riqueza de um modo demasiado desigual e, na verdade, injusto e anti-democrático»<sup>38</sup>.

O *coeficiente de Gini*, um indicador de desigualdade em honra do estatístico e sociólogo italiano Corrado Gini (1884-1965) que o propôs em 1912, varia entre *zero* (0), no caso de igualdade completa, e *um* (1) em caso de desigualdade absoluta, quando um grupo infinitamente pequeno detém a totalidade dos recursos disponíveis. Como Piketty demonstra, na *Belle Époque* (1871-1914) a desigualdade dos patrimónios na Europa atingia um coeficiente de Gini ( $G$ ) de 0,85, que não está longe da desigualdade absoluta, pois se trata de uma das sociedades mais desigualitárias da história europeia.<sup>39</sup>

A grande inovação histórica no século XX foi a criação de uma “classe média” nos países desenvolvidos. As guerras que assolaram a Europa durante o século XX indiscutivelmente diminuíram as desigualdades, quase inteiramente devida à queda nos rendimentos mais elevados de capital, pois a desigualdade nos salários apresenta uma enorme estabilidade a longo prazo. O nível de salários alterou-se no século XX, mas hierarquias salariais mantiveram-se mais ou menos as mesmas.<sup>40</sup>

A desigualdade nos países escandinavos para os rendimentos de trabalho, com  $G=0,19$  no período de 1970-1980, na análise de Piketty não está longe da igualdade absoluta.<sup>41</sup> O capital está sempre mais desigualmente distribuído do que o trabalho e, mesmo nos países escandinavos, é  $G=0,58$  para a propriedade de capital; a desigualdade total dos rendimentos (trabalho e capital) conduz a  $G=0,26$  (1970-1980). Para Portugal, em 2009, o indicador da desigualdade total é  $G=0,337$ .

Piketty debate as limitações do tipo de indicadores sintéticos, como o *coeficiente de Gini*, que atraíam o carácter multidimensio-

nal do problema e prefere apresentar tais desigualdade mediante quadros de distribuição como o da Tabela 12.1, que obrigam a uma maior coerência e transparência dos dados. E a previsão de Piketty é que a *desigualdade forte* do presente nos Estados Unidos em 2010 evoluirá para uma *desigualdade muito forte* em 2030, com 60% dos rendimentos nos 10% mais ricos em 2030 e apenas 15% nos 50% mais pobres; o coeficiente de Gini alcançará o valor  $G=0,58$ .

Tabela 12.1 A desigualdade total de rendimentos (trabalho e capital) no século XX e inícios do XXI.<sup>a</sup>

Parte dos diferentes grupos no total dos rendimentos	<b>Desigualdade fraca</b> (países escandinavos, 1970-1980)	<b>Desigualdade média</b> (Europa, 2010)	<b>Desigualdade forte</b> (Estados Unidos 2010, Europa, 1910)
<b>10% mais ricos</b> “classes superiores”	25%	35%	50%
1% dos mais ricos (classes dominantes)	7%	10%	20%
9% seguintes (classes desafogadas)	18%	25%	30%
<b>40% do meio</b> (classes médias)	45%	40%	30%
<b>50% dos mais pobres</b> (classes populares)	30%	25%	20%
Coeficiente de Gini	0,26	0,36	0,49

<sup>a</sup> Piketty, “Capital”, Quadro 7.3, p. 371.

«Se acumularmos o crescimento total da economia norte-americana ao longo dos trinta anos que precederam a crise, isto é, de 1977 a 2007, verificamos que os 10% dos mais ricos se apropriaram de três quartos deste crescimento; só os 1% mais ricos absorveram cerca de 60% do crescimento total do rendimento nacional norte-americano ao longo desse período; relativamente aos 90% restantes, a taxa de crescimento do rendimento médio foi assim reduzida para menos de 0,5% ao ano»<sup>42</sup>. Estas desigualdades provêm da ascensão dos “supersalários”, quadros dirigentes das grandes empresas, sejam eles dos sectores financeiros quer não-financeiros, «por vezes cinquenta ou cem vezes o rendimento médio, ou até mais».

«Estes números são incontestáveis, e são também impressionantes: o que quer que no fundo possamos pensar sobre a legitimidade das desigualdades de rendimentos, são números que merecem ser analisados com maior atenção. É difícil imaginar uma economia e uma sociedade que funcionam eternamente com uma divergência de tal forma extrema entre grupos sociais»<sup>43</sup>. Os desequilíbrios internacionais tem algum contributo para estas desigualdades, mas os desequilíbrios internos norte-americanos são quatro vezes maiores do que os desequilíbrios internacionais. No opinião de Piketty, «um factor que pode ainda ser mais importante do que as desigualdades norte-americanas é a subida estrutural da relação capital/rendimento (nomeadamente na Europa), acompanhada pelo enorme aumento das posições internacionais ilíquidas»<sup>44</sup>.

Em suma, o desafio que se coloca em muitos países desenvolvidos é o da esmagadora diferença entre os rendimentos líquidos do capital e os rendimentos líquidos do trabalho. Como refere Martim Avillez Figueiredo no *Expresso*, «as dinâmicas fiscais em vigor na Europa tornam possível que um empregado pague mais impostos sobre o seu trabalho do que um milionário sobre os rendimentos do seu capital, o que tem o efeito perverso de perpetuar [e incrementar] as desigualdades»<sup>45</sup>. Piketty propõe a criação de um imposto global sobre a riqueza acumulada, um imposto progressivo sobre o capital. Será solução, ou no presente trata-se de uma questão insolúvel, no contexto de uma concorrência exacerbada entre países para atrair capital? Se o for, acabaremos por ver confirmadas as preocupações de Beaud. Na mesma linha de pensamento, como refere Fukuyama, «nas duas últimas gerações, a riqueza tornou-se extremamente concentrada nos Estados Unidos e o poder económico conseguiu comprar influência política». Assiste-se à manifestação da decadência política com a repatriamonalização do Estado, com a captura de partes do governo por grupos de interesses bem organizados.<sup>46</sup>

## A contradição fundamental do capitalismo

Como escreve Piketty, «durante demasiado tempo, os economistas procuraram definir a sua identidade com base nos supostos métodos científicos. Na realidade, esses métodos assentam sobretudo num uso imoderado dos modelos matemáticos, que frequentemente não passam de uma desculpa que permite ocupar o território e mascarar a vacuidade do propósito. Demasiado energia foi despendida, e continua a sê-lo ainda hoje, em puras especulações teóricas, sem que os factos económicos que se procura explicar ou os problemas sociais e políticos que se procura resolver tenham sido claramente definidos. [...] Esses métodos levam frequentemente a desprezar os *ensinamentos da história* e a esquecer que a experiência histórica permanece a nossa principal fonte de conhecimento»<sup>47</sup>.

A profunda investigação histórica deste autor permitiu-lhe concluir: «No século XX foram as guerras que fizeram tábua rasa do passado e que reduziram fortemente a rentabilidade do capital, dando desse modo a ilusão de uma ultrapassagem estrutural desta contradição fundamental.»

E qual é esta contradição fundamental? O capitalismo tem uma contradição lógica: os patrimónios provenientes do passado recapitalizam-se mais depressa do que o ritmo de progressão da produção e dos salários. A taxa de crescimento do nosso planeta no seu conjunto não deverá ultrapassar 1%-1,5% ao ano, no longo prazo. Enquanto a rentabilidade média do capital será 4% a 5%, pelo que deveremos estar a regressar à contradição referida que se verificou ao longo da história, e como era ainda nas vésperas da Primeira Guerra Mundial. Então qual a solução? Para Piketty «a melhor solução é o imposto progressivo anual sobre o capital. Desse modo é possível evitar a espiral desigualitária sem fim, preservando simultaneamente as forças da concorrência e os incentivos a que novas acumulações primitivas se produzam incessantemente»<sup>48</sup>.



Contudo, escarmenta-nos: «A dificuldade é que [...] o imposto progressivo sobre o capital, exige um altíssimo grau de cooperação internacional e de integração política regional. Trata-se de uma solução que não está ao alcance dos Estados-nações nos quais se fundaram os anteriores compromissos sociais»<sup>49</sup>.

NÃO É TÃO-SÓ a desigualdade da riqueza que preocupa os homens. Em muitos lugares do mundo, e nomeadamente na Europa, a questão que se vai colocando é a do *desemprego*. O papa Francisco abordou-a num encontro com trabalhadores em Cagliari em Setembro de 2013. «Deus quis que no cerne do mundo não houvesse um ídolo, mas o homem, o homem e a mulher que, mediante o próprio trabalho, levassem em frente o mundo. Mas agora, neste sistema desprovido de uma ética, no centro existe um ídolo, e o mundo tornou-se idólatra deste “deus-dinheiro”. É o dinheiro que manda! [...] [Com efeito,] comanda todas aquelas coisas que servem este ídolo. E o que acontece? Para defender este ídolo, todos se aglomeram no centro, enquanto decaem as extremidades; decaem os idosos, porque neste mundo não há lugar para eles! Alguns falam deste hábito da “eutanasia escondida”, de não os curar, de não os ter em consideração... “Sim, deixemos de lado...”. E decaem os jovens, que não encontram um trabalho, e a sua dignidade. Mas pensemos, num mundo onde os jovens — duas gerações de jovens — não encontram trabalho! Este mundo não tem um futuro. Por quê? Porque eles já não têm dignidade! É difícil ter dignidade sem trabalhar. É nisto que consiste o vosso sofrimento aqui. Este é o pedido que, dali, vós gritáveis: “Trabalho”, “Trabalho”, “Trabalho”. É um pedido necessário. Trabalho quer dizer dignidade, trabalho significa trazer o pão para casa, trabalho quer dizer amar! Para defender este sistema económico idolátrico chega-se a instaurar a “cultura do descartar”: descartam-se os avós e descartam-se também os jovens. Quanto a nós, devemos dizer “não” a esta “cultura do descartar”. Nós temos o dever de dizer: “Queremos um sistema

justo! Um sistema que nos faça ir todos em frente”. Devemos dizer: “Nós não queremos este sistema económico globalizado, que tanto nos danifica!”. No centro deve estar o homem e a mulher, como Deus deseja, e não o dinheiro!»<sup>50</sup>.

Um alerta no mesmo sentido, mas oriundo de um especialista nestas matérias, pois trata-se de Marc Chesney, professor de finanças na Universidade de Zurique, surge em obra recente intitulada “*De la grande Guerre à la crise permanente*”. «Os mercados financeiros e os principais bancos atingiram uma dimensão, uma complexidade e um grau de opacidade que são muito preocupantes e que lhes permite aumentar ainda mais o seu poder. A nível internacional, os líderes eleitos, quer de esquerda quer de direita, aplicam muitas vezes uma única e mesma política económica, uma que atenda aos interesses da aristocracia financeira, o que faz acentuar ainda mais a crise e escurece as perspectivas do futuro: é paradoxal que uma pequena minoria da população mundial esteja na situação de impor a sua vontade sobre toda a sociedade. Hoje é em nome da satisfação dos mercados financeiros, que por natureza permanecem insatisfeitos, que as gerações atuais estão a sofrer. Em 1914, foi em nome da nação, que a juventude europeia foi sacrificado nas valas comuns de uma guerra longa e cruel. Então, como agora, a democracia está posta em cheque, porque as políticas não correspondem aos interesses e aspirações da maioria. Resolver esta crise, curar esse cancro que invade a sociedade exige essencialmente o respeito pelos princípios básicos, em vez da utilização de receitas de gosto amargo: em primeiro lugar, temos de revitalizar a democracia — tirá-la do seu estado de coma —; em segundo lugar, há que colocar o sector financeiro no seu devido seu lugar, isto é, ao serviço da economia e da sociedade. É nisto em que Marc Chesney está interessado, neste julgamento implacável, em que mostra como os lobbies do sector financeiro estão empenhados em bloquear qualquer tipo de progresso neste sentido»<sup>51</sup>.

A CRISE DO EURO, muito presente na Grécia de Abril a Junho de 2015, confirmou de modo pleno a visão de Chesney. Mas ela vem associada a uma crise da modernidade que referimos acima e se vem intensificando, dado os desequilíbrios sociais que está a gerar. Numa iniciativa promovida na Casa da Música, no Porto, em Junho de 2015, tendo como tema o admirável mundo novo, a cientista de inteligência artificial Manuela Veloso apresentou o conceito que designa de “autonomia simbiótica” e afirmou que «no futuro, é inevitável a coexistência e o benefício mútuo entre máquinas e humanos». Também o economista Tyler Cowen acredita no potencial das máquinas. No debate, o autor do blog “Revolução Marginal” deixou claro que «o mercado laboral vai mudar radicalmente». «De cada vez que tentarmos competir com um computador, vamos perder», afirmou, salvaguardando: «A chave do sucesso continua a estar nas pessoas».52

É sobre esta inevitável mudança no mercado laboral provocada pela robotização do trabalho que se pronuncia João Duque, pois vai agravar no mundo desenvolvido a crise da modernidade. É a robotização na medicina com a cirurgia robótica, são os automóveis sem condutor, será no futuro a limpeza das nossas casas a ser feita por um *robot*, são já as portagens das vias rápidas e os *shuttles* nas ligações entre terminais de aeroportos, são os *check-in* nos aeroportos, é o armazenamento e empacotamento robotizado de artigos nas empresas de distribuição, etc., etc.. «A invenção do dinheiro com as suas múltiplas funções permitiu o uso racional dos consumos, a gestão da escassez e a resposta à natural ambição humana de crescimento. Mas se um dia não for necessário trabalho humano, de que viverão estes seres?»53.

Idêntica preocupação foi expressa por António Murta, fundador (1988) da Enabler empresa integradora de sistemas de informação focada em retalho, e concretizado por cenários sobre a percentagem de empregos em risco nos Estados Unidos em 2017 devido à computorização, que no pior cenário será alta em 47% dos casos, média em 19% e baixa em 33%. O que leva Nicolau Santos no seu comentário

a concluir, «o mundo produz cada vez mais e melhor com cada vez menos pessoas. Não vai acabar bem». <sup>54</sup>

Sem dúvida o trabalho humano não se extinguirá, pois haverá sempre o conhecimento tácito que implica a pessoa. Todavia, nesta perspectiva será bastante residual. Pelo que João Duque prossegue na sua análise. «Se o trabalho ficar sem remuneração, conduzirá a que a maior parte da população não tenha poder aquisitivo. E só o capital (ou a detenção dos meios e das matérias-primas) terá remuneração. Se assim for, mais e mais gente terá de viver de subsídios e transferências de rendimentos do capital para o trabalho... Porque se as pobres gentes não receberam o suficiente para comprarem os bens produzidos pelas máquinas, nem o capital conseguirá remunerar-se. Isto é, à medida que o trabalho for substituído por máquinas tenderemos a viver cada vez mais de subsídios e ter de tributar cada vez mais o capital. Parte deste percurso está já a ser percorrido: o trabalho está cada vez mais desvalorizado. Mas (ainda) não o da tributação do capital. Pelo contrário... Mas um dia ele vai ter de se inverter» <sup>55</sup>.

Os perigos parecem evidentes. Mas o que mais «assusta é que todo este processo parece estar a ocorrer a uma velocidade superior à capacidade de ajustamento das nossas capacidades» <sup>56</sup>.

Depois da 1ª revolução industrial, com o aparecimento da máquina a vapor, da 2ª com a electricidade e a cadeia de montagem, e da 3ª com a electrónica e a robótica, surge a 4ª revolução industrial que combinará numerosos factores como a internet dos objectos ou a “*big data*” para transformar a economia. Esta 4ª revolução industrial implicará a perda de cinco milhões de empregos nos próximos cinco anos nas principais economias mundiais, como foi tema principal do *World Economic Forum* (WEF) que se realizou em Davos, na Suíça, de 20 a 23 de Janeiro de 2016. <sup>57</sup>

NÃO OBSTANTE Francis Fukuyama ter revisto em muito a sua visão em que defendia que «o triunfo do capitalismo de mercado e da democracia liberal se tornaria o fim último de qualquer forma

de governo e o fim da história evolutiva da política», explanada na obra de 1992 “O Fim da História e o Último Homem”, continua a acreditar que a democracia liberal e um *capitalismo regulado* são a melhor forma de governo do planeta. Em entrevista recente enfatiza que «a *regulação* é um acto político e não existe regulação a não ser através do sistema político. O sector financeiro não foi adequadamente regulado, nem aqui na Europa nem nos Estados Unidos». <sup>58</sup>

E fruto desta falta de regulação adequada, este filósofo e economista político declara: «O capitalismo sozinho produz enorme desigualdade, poluição, formas variadas de injustiça. O capitalismo também produz muita riqueza e dá às pessoas empregos, oportunidades e crescimento económico, mas precisa de ser regulado e isso é um acto político. Agora que passaram 30 anos sobre o período de desregulação Reagan/Thatcher sabemos que fomos demasiado longe, deixámos os mercados à solta e a comunidade política democrática precisa de exercer o seu poder político para promover mais redistribuição e controlo dos excessos do capitalismo, não para o destruir mas para o preservar» <sup>59</sup>.

## **Uma Encíclica para uma ecologia integral**

As preocupações com o meio ambiente são também um fruto da crise provocada pela modernidade. Se no passado a Igreja teve intervenções papais a nível das condições do proletariado e da economia, produzindo doutrina neste campo (a doutrina social da igreja), é muito bem-vinda uma carta encíclica sobre a temática da sustentabilidade ambiental do mundo actual.

A encíclica “*Laudato Si*” (Louvado Sejas) do papa Francisco é uma longa carta sobre o cuidado da casa comum da humanidade e da criação, uma «herança comum, cujos frutos devem beneficiar a todos». Traduz uma visão ecológica de enorme abrangência. Vivemos num mundo onde os recursos naturais não são infinitos, como julgámos,

e a economia ainda assim o considera, o que tem vindo a degradar o ambiente e a agravar as desigualdades sociais no mundo. Pelo é preciso uma revolução ética e económica contra a mudança climática e a desigualdade. E esta encíclica cuida precisamente em estabelecer um diálogo entre a fé e a ciência, o cuidado para com os mais pobres e o conhecimento vigente, pois, como realça o Santo Padre, «uma verdadeira abordagem ecológica se torna sempre uma abordagem social». Daí a encíclica realçar sempre a pessoa humana e a sua dignidade na relação entre as pessoas e a natureza, e preocupa-se com a fraqueza da reacção política internacional para lidar com o meio ambiente. Uma política submetida à tecnologia e à finança, com o interesse económico a prevalecer sobre o bem comum e a manipular a informação para não afectar os seus projectos.<sup>60</sup>

«O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projecto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. Desejo agradecer, encorajar e manifestar apreço a quantos, nos mais variados sectores da actividade humana, estão a trabalhar para garantir a protecção da casa que partilhamos. Uma especial gratidão é devida àqueles que lutam, com vigor, por resolver as dramáticas consequências da degradação ambiental na vida dos mais pobres do mundo. Os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos»<sup>61</sup>.

A visão consumista do ser humano, associada a uma economia que pretende a maximização do lucro sem peias éticas, sociais ou mesmo legais, tem tentado homogeneizar as culturas e debilitar a imensa variedade cultural, levando a negligenciar a complexidade dos problemas locais. Quantas vezes são extraídos recursos natu-

rais de regiões pobres, para serem valorizados em sociedades mais ricas, e devolvendo os respectivos resíduos a essas regiões pobres, que cada vez ficam mais pobres e com o ambiente mais degradado. «Estes problemas estão intimamente ligados à *cultura do descarte*, que afecta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo»<sup>62</sup>.

«A água potável e limpa constitui uma questão de primordial importância, porque é indispensável para a vida humana e para sustentar os ecossistemas terrestres e aquáticos. [...] A pobreza da água pública verifica-se especialmente na África, onde grandes sectores da população não têm acesso a água potável segura, ou sofrem secas que tornam difícil a produção de alimento. [...] Uma maior escassez de água provocará o aumento do custo dos alimentos e de vários produtos que dependem do seu uso. Alguns estudos assinalaram o risco de sofrer uma aguda escassez de água dentro de poucas décadas, se não forem tomadas medidas urgentes. Os impactos ambientais poderiam afectar milhares de milhões de pessoas, sendo previsível que o controle da água por grandes empresas mundiais se transforme numa das principais fontes de conflitos deste século». E, no entanto, a água é um recurso escasso que está acima de toda a análise de impacto ambiental de uma região.<sup>63</sup>

A abrangência desta encíclica fica bem patente quando o papa se debruça sobre o excesso de informação da “sociedade de espectáculo” em que vivemos. «A isto vêm juntar-se as dinâmicas dos *mass-media* e do mundo digital, que, quando se tornam omnipresentes, não favorecem o desenvolvimento dum capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade, amar com generosidade. Neste contexto, os grandes sábios do passado correriam o risco de ver sufocada a sua sabedoria no meio do ruído dispersivo da informação. Isto exige de nós um esforço para que esses meios se traduzam num novo desenvolvimento cultural da humanidade, e não numa deterioração da sua riqueza mais profunda. A *verdadeira*

*sabedoria*, fruto da reflexão, do diálogo e do encontro generoso entre as pessoas, não se adquire com uma mera acumulação de dados, que, numa espécie de poluição mental, acabam por saturar e confundir»<sup>64</sup>.

Toda a humanidade deve ser envolvida na construção da nossa casa comum, que envolve a procura prioritária do acesso ao *trabalho* para todos, como condição básica de dignidade humana. A escravidão que ainda se verifica em certas sociedades é bem o contrário deste apelo de dignidade e de desejo divino. «A cultura do relativismo é a mesma patologia que impele uma pessoa a aproveitar-se de outra e a tratá-la como mero objecto, obrigando-a a trabalhos forçados, ou reduzindo-a à escravidão por causa duma dívida. É a mesma lógica que leva à exploração sexual das crianças, ou ao abandono dos idosos que não servem os interesses próprios. É também a lógica interna daqueles que dizem: “Deixemos que as forças invisíveis do mercado regulem a economia, porque os seus efeitos sobre a sociedade e a natureza são danos inevitáveis”»<sup>65</sup>.

O ambiente onde vivemos influencia o nosso modo de viver, sentir, agir e, mesmo, de pensar. Já referimos a política do INTBAU de “criar comunidade”. A encíclica *Laudato Sí*, cujas palavras iniciais são as primeiras do “Cântico das Criaturas” de Francisco de Assis em 1224, atende igualmente à vertente da arquitectura e do urbanismo. «Dada a relação entre os espaços urbanizados e o comportamento humano, aqueles que projectam edifícios, bairros, espaços públicos e cidades precisam da contribuição dos vários saberes que permitem compreender os processos, o simbolismo e os comportamentos das pessoas. Não é suficiente a busca da beleza no projecto, porque tem ainda mais valor servir outro tipo de beleza: a qualidade de vida das pessoas, a sua harmonia com o ambiente, o encontro e ajuda mútua. Por isso também, é tão importante que o ponto de vista dos habitantes do lugar contribua sempre para a análise da planificação urbanista»<sup>66</sup>.

O papa Francisco tem vindo a revelar, desde o início do seu pontificado, uma grande atenção às *culturas dos povos*. E a encíclica renova



este seu cuidado cultural. «Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos, de verdade, construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria»<sup>67</sup>.

Finalmente, o papa Francisco aborda a justiça geracional num sentido muito amplo, o da capacidade de cada um sair de si mesmo rumo ao outro, a qualquer outro, privilegiando os pobres: «A dificuldade em levar a sério este desafio tem a ver com uma deterioração ética e cultural, que acompanha a deterioração ecológica. O homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta duma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro. Muitas vezes há um consumo excessivo e míope dos pais que prejudica os próprios filhos, que sentem cada vez mais dificuldade em comprar casa própria e fundar uma família. Além disso esta falta de capacidade para pensar seriamente nas futuras gerações está ligada com a nossa incapacidade de alargar o horizonte das nossas preocupações e pensar naqueles que permanecem excluídos do desenvolvimento. Não percamos tempo a imaginar os pobres do futuro, é suficiente que recordemos os pobres de hoje, que poucos anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar»<sup>68</sup>.

«A consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa de traduzir-se em novos hábitos». E um deles prende-se com resistir ao mecanismo consumista compulsivo do mercado, optando por uma moderação no consumo. Como referimos anteriormente, não vivemos num “Mundo Vazio” na terminologia de Herman Daly!

«Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa»<sup>69</sup>. E o papa apela a todos nós, a cada um na sua religião, para reconhecermos que o universo desenvolve-se em Deus — «E, portanto, há um mistério a contemplar numa folha, numa vereda, no orvalho, no rosto do pobre. O ideal não é só passar da exterioridade à interioridade para descobrir a acção de Deus na alma, mas também chegar a encontrá-Lo em todas as coisas, como ensinava São Boaventura: “A contemplação é tanto mais elevada quanto mais o homem sente em si mesmo o efeito da graça divina ou quanto mais sabe reconhecer Deus nas outras criaturas”»<sup>70</sup>.

Há pois um caminhar para um *paradigma ecuménico e inter-religioso* também na vertente ambiental. «Não podemos ignorar que, também fora da Igreja Católica, noutras Igrejas e Comunidades cristãs – bem como noutras religiões – se tem desenvolvido uma profunda preocupação e uma reflexão valiosa sobre estes temas que a todos nos estão a peito». E neste contexto o papa toma como exemplo de grande significado o do patriarca ecuménico Bartolomeu que chamou a atenção para «as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, que nos convidam a encontrar soluções não só na técnica mas também numa mudança do ser humano; caso contrário, estaríamos a enfrentar apenas os sintomas. Propôs-nos passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que “significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar. É um modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero àquilo de que o mundo de Deus precisa. É libertação do medo, da avidez, da dependência”».<sup>71</sup>

## **Doenças curiais e os paradigmas socioculturais da Igreja**

Na sua segunda encíclica o papa recorda-nos «o modelo de São Francisco de Assis, para propor uma sã relação com a criação

como dimensão da conversão integral da pessoa. Isto exige também reconhecer os próprios erros, pecados, vícios ou negligências, e arrepende-se de coração, mudar a partir de dentro»<sup>72</sup>. É um pouco neste enquadramento de um desiderato de “sustentabilidade” que situamos o encontro de Natal de 2014 que o papa Francisco teve com os cardeais e colaboradores da Cúria romana. Na ocasião o papa fez uma reflexão sobre a imagem da Igreja como o Corpo Místico de Cristo, que requer diversidade de membros e de funções. «Faz-nos bem pensar na Cúria Romana como um pequeno modelo da Igreja, isto é, como um “corpo” que procura, séria e diariamente, ser mais vivo, mais saudável, mais harmonioso e mais unido em si mesmo e com Cristo»<sup>73</sup>. Daqui decorre a necessidade de a Cúria, tal como a Igreja — cada cristão, cúria, comunidade, congregação, paróquia e movimento eclesial — necessitar de manter uma relação vital, pessoal, autêntica, sólida, consistente com Cristo. «A Cúria é chamada a melhorar, a melhorar sempre, crescendo em comunhão, santidade e sabedoria para realizar plenamente a sua missão. No entanto ela, como qualquer corpo, como todo o corpo humano, está sujeita também às doenças, ao mau funcionamento, à enfermidade. E aqui gostava de mencionar algumas destas prováveis doenças, doenças curiais: as doenças mais habituais na nossa vida de Cúria. São doenças e tentações que enfraquecem o nosso serviço ao Senhor. Creio que nos ajudará ter o “catálogo” das doenças – na esteira dos Padres do deserto, que faziam tais catálogos – de que falamos hoje»<sup>74</sup>.

E o papa apresenta-nos quinze “doenças curiais”. Exemplifiquemos, com a primeira. «A doença de sentir-se “imortal”, “imune” ou mesmo “indispensável”, descuidando os controlos habitualmente necessários. Uma Cúria que não se autocrítica, não se actualiza, nem procura melhorar é um corpo enfermo. [...] É a doença do rico insensato do Evangelho, que pensava viver eternamente (Lc 12, 13-21), e também daqueles que se transformam em padrões, sentindo-se superiores a todos e não ao serviço de todos. Tal doença deriva muitas vezes da

patologia do *poder*, do “complexo dos Eleitos”, do *narcisismo* que se apaixona pela própria imagem e não vê a imagem de Deus gravada no rosto dos outros, especialmente dos mais frágeis e necessitados»<sup>75</sup>. De imediato se nos apresentam características determinantes nos paradigmas socioculturais da *igreja imperial* e da *sociedade de corte* e o menosprezo do paradigma da *igreja dos pobres*.

A análise poderia prosseguir pelas restantes catorze “doenças curiais”. O *paradigma da igreja dos pobres* não está imune a estas doenças, mas nele são cerca de metade das encontradas nos outros dois paradigmas. Atente, por exemplo, em mais duas doenças — «A doença da *rivalidade* e da *van glória*. Quando a aparência, as cores das vestes e as insígnias de honra se tornam o objectivo primário da vida, esquecendo as palavras de São Paulo: “Nada façais por ambição, nem por vaidade; mas, com humildade, considerai os outros superiores a vós próprios, não tendo cada um em vista os próprios interesses, mas todos e cada um exactamente os interesses dos outros” (Flp 2, 3-4)»; ou a última das doenças deste catálogo, «a doença do *lucro mundano*, dos *exibicionismos*, quando o apóstolo transforma o seu serviço em *poder*, e o seu poder em mercadoria para obter lucros mundanos ou mais poder. É a doença das pessoas que procuram insaciavelmente multiplicar o seu poder e, para isso, são capazes de caluniar, difamar e desacreditar os outros».<sup>76</sup>

Digamos que nos tempos presentes, os “terrenos” dos *paradigmas imperial e da sociedade de corte* estão muito mais contaminados que os do *paradigma da Igreja dos pobres*, e são passíveis de ser uma apreciável fonte de doenças e de epidemias. Daí ser necessário recordar as palavras com que o papa Francisco concluiu esta sua intervenção: «Irmãos, naturalmente todas estas doenças e tentações são um perigo para todo o cristão e para cada cúria, comunidade, congregação, paróquia, movimento eclesial, e podem atingir seja a nível individual seja comunitário. É preciso deixar claro que o único que pode curar qualquer uma destas doenças é o Espírito

Santo, a alma do Corpo Místico de Cristo [...] É Ele o promotor da harmonia. [...] A cura é fruto também da consciencialização da doença e da decisão pessoal e comunitária de se curar suportando, com paciência e perseverança, o tratamento».

## Um percurso de misericórdia

Foi tendo por horizonte a necessidade desta cura que, no Natal de 2015, o papa Francisco propõe à Igreja um *Catálogo das virtudes necessárias*. «É deste “*voltar ao essencial*” que vos quero falar hoje, nos inícios da peregrinação do Ano Santo da Misericórdia, aberto pela Igreja há poucos dias e que constitui para ela e para todos nós um forte apelo à gratidão, à conversão, à renovação, à penitência e à reconciliação. [...] É um elenco em acróstico<sup>77</sup> que toma por base de análise precisamente a palavra “*misericórdia*”, fazendo dela o nosso guia e o nosso farol».<sup>78</sup> E *voltar ao essencial* significa avaliar a consciência que temos de nós mesmos, de Deus, do próximo, do *sensus Ecclesiae e do sensus fidei*, em suma, é voltar ao Evangelho.

São pois doze os “antibióticos” que o papa nos propõe, sempre por associação de dois “princípios activos”: **M**issionariedade e pastoreação; **I**doneidade e sagácia; **eS**piritualidade e humanidade; **E**xemplaridade e fidelidade; **R**acionalidade e amabilidade; **I**nocuidade e determinação; **C**aridade e verdade; **hO**nestidade e maturidade; **R**espeito e humildade; **D**adivoso e atento; **I**mpavidez e prontidão; **fiA**bilidade e sobriedade.

Explicitemos algumas considerações do papa sobre uma ou outra destas virtudes. Sobre as do terceiro grupo disse: «A espiritualidade é a coluna sustentáculo de qualquer serviço na Igreja e na vida cristã. É aquilo que nutre toda a nossa actividade, sustenta-a e protege-a da fragilidade humana e das tentações diárias. A humanidade é o que encarna a veracidade da nossa fé. Quem renúncia à sua humanidade,

renuncia a tudo. É a humanidade que nos torna diferentes das máquinas e dos robôs que não sentem nem se comovem. Quando temos dificuldade em chorar a sério ou rir com paixão, então começou o nosso declínio e o nosso processo de transformação de “homens” noutra coisa qualquer». Sobre as virtudes do ponto nº 8, iniciadas em italiano pela letra O (*onestà*), enfatizou: «A honestidade é a rectidão, a coerência e o agir com absoluta sinceridade conosco mesmos e com Deus. Quem é honesto não age rectamente apenas sob o olhar do supervisor ou do superior; o honesto não teme ser apanhado de surpresa, porque nunca engana a quem se fia dele. O honesto nunca domina sobre as pessoas ou sobre as coisas que lhe foram confiadas em administração, como o “servo mau” (Mt 24, 48). A honestidade é a base sobre a qual assentam todas as outras qualidades. Maturidade é o esforço para alcançar a harmonia entre as nossas capacidades físicas, psíquicas e espirituais. É a meta e o bom êxito dum processo de desenvolvimento que não termina jamais nem depende da idade que temos». E vamos concluir com duas das últimas virtudes a que o papa se refere: «A humildade, por sua vez, é a virtude dos santos e das pessoas cheias de Deus, que quanto mais sobem de importância tanto mais cresce nelas a consciência de nada serem e de nada poderem fazer sem a graça de Deus (cf. Jo 15, 8). [...] A sobriedade é prudência, simplicidade, essencialidade, equilíbrio e temperança. A sobriedade é contemplar o mundo com os olhos de Deus e com o olhar dos pobres e do lado dos pobres. A sobriedade é um estilo de vida, que indica o primado do outro como princípio hierárquico e manifesta a existência como solicitude e serviço aos outros. Quem é sóbrio é uma pessoa coerente e essencial em tudo, porque sabe reduzir, recuperar, reciclar, reparar e viver com o sentido de medida»<sup>79</sup>.

Todas estas virtudes estão enquadradas pelo “*super-remédio espiritual*”, a misericórdia, que se «tornou viva e visível e atingiu o seu clímax em Jesus». «A arquitrave que suporta a vida da Igreja é a

misericórdia. Toda a sua acção pastoral deveria estar envolvida pela ternura com que se dirige aos crentes; no anúncio e testemunho que oferece ao mundo, nada pode ser desprovido de misericórdia. A credibilidade da Igreja passa pela estrada do amor misericordioso e compassivo. [...] É determinante para a Igreja e para a credibilidade do seu anúncio que viva e testemunhe, ela mesma, a misericórdia. A sua linguagem e os seus gestos, para penetrarem no coração das pessoas e desafiá-las a encontrar novamente a estrada para regressar ao Pai, devem irradiar misericórdia. [...] Portanto, para sermos capazes de misericórdia, devemos primeiro pôr-nos à escuta da Palavra de Deus. Isso significa recuperar o valor do silêncio, para meditar a Palavra que nos é dirigida. Deste modo, é possível contemplar a misericórdia de Deus e assumi-la como próprio estilo de vida».<sup>80</sup>

E as palavras do papa remetem-nos, uma vez mais, para um aprofundamento do *paradigma da igreja dos pobres*, no amor, no perdão, na fraternidade: «É meu vivo desejo que o povo cristão reflecta, durante o Jubileu, sobre as obras de misericórdia corporal e espiritual. Será uma maneira de acordar a nossa consciência, muitas vezes adormecida perante o drama da pobreza, e de entrar cada vez mais no coração do Evangelho, onde os pobres são os privilegiados da misericórdia divina»<sup>81</sup>.

### **Em ordem a uma teologia ecuménica**

Comecemos por recordar que a alegria do Evangelho sentem-na, cheios de admiração, os primeiros que se convertem no Pentecostes, ao ouvir «cada um na sua própria *língua*» (At 2, 6) a pregação dos Apóstolos. Foi assim no começo da descida do Espírito Santo. Os tempos correram e já se tornam notórias as dificuldades desta caminhada de inculturação. Um bom exemplo foi a cristianização dos povos eslavos. «Desde 836, os dois irmãos Metódio e Constantino,

originários de Tessalónica, cidade rodeada de eslavos, estavam em acção na Morávia. Tinham aprendido a língua eslava na infância e faziam parte do escol intelectual de Bizâncio. Enviados em missão pelo patriarca Fócio, obtiveram êxitos apreciáveis na Morávia, porque celebravam a liturgia não em latim como os Francos, nem em grego como os outros bizantinos, mas em eslavo — que ainda era na época uma língua de camponeses, sem literatura. Contrariando deliberadamente a prática bizantina de então, o orgulho linguístico e as pretensões imperiais, os dois irmãos arvoraram-se em paladinos da igualdade fundamental de todos os povos perante Deus, bem como da liberdade dos países e seus monarcas, ligados unicamente pelo parentesco espiritual dos príncipes europeus. [...] Quando Constantino e Metódio, a caminho de Constantinopla, onde iam pedir ajuda, fizeram alto em Veneza, o papa Adriano II convidou-os de facto para o visitarem em Roma e tomou-os sob sua protecção contra a oposição dos bispos bávaros e francos orientais e contra os representantes da “tradição das três línguas”, que só queriam admitir na liturgia as “três línguas sagradas”, o hebreu, o grego e o latim. Constantino, gravemente doente, professou em Roma, adoptou o nome de Cirilo e morreu pouco depois. [...] Cirilo e Metódio merecem sem dúvida o título de “mestres e apóstolos dos Eslavos”. [...] Lançaram os alicerces de uma “*ecúmena*” eslava específica»<sup>82</sup>.

«NÃO HAVERÁ PAZ no mundo sem teologia do pluralismo religioso». Este *slogan* provém do “Fórum Mundial de Teologia e Libertação”, em ordem a tornar possível uma *Aliança de Civilizações e de Religiões* para o bem comum da humanidade. O teólogo espanhol naturalizado nicaraguense José María Vigil, responsável pela Associação Ecuménica de Teólogos/as para a América Latina, explanou as suas ideias numa entrevista registada na *internet*: «As religiões não dialogam; coexistem simplesmente». Daí advogar a necessidade de as religiões reflectirem para poder superar o bloqueio que actualmente as paralisa, isto é, “teologizar” sobre o



significado da pluralidade de religiões. E mais afirma: «O grande problema ou obstáculo para as religiões se falarem, dialogarem, se unirem ... não é externo, mas sim interno. É ideológico, teológico, epistemológico até».<sup>83</sup>

E Vigil explicita os seus argumentos: «Mesmo que duas religiões estejam em boa vizinhança, com frequência não dialogam, nem podem dialogar. Podem se levar bem e, no máximo, como se viu claramente em Assis, podem se convocar para rezar juntas em uma mesma cidade, mas em separado, e fazer depois uma fotografia todas juntas, mas só até aí. Diálogo religioso mesmo — perguntarem-se mutuamente a respeito do que pensam de si e das outras, tentar encontrar os elementos “homeomórficos” (que têm uma função semelhante) em cada uma delas e que talvez compartilham, se estudarem mutuamente, se perguntarem sobre o que poderiam e deveriam fazer juntas para animar a humanidade a se superar e a superar o momento actual —, isso, infelizmente, não está sendo feito. Estão paralisadas».<sup>84</sup>

Um dos grandes obstáculos reside no «complexo de superioridade, na convicção de ter a verdade total e não poderem apreender nada das outras, a consciência de serem cada uma “a única religião verdadeira” ou “a melhor”, ou aquela à qual todas as outras devem vir a se converter [...] e superar aquele “modelo de verdade” objectivista, metafísico, fixista, de verdades eternas “claras e distintas”».<sup>85</sup> Recordemos a reflexão de Juan Masiá Clavel explanada no Capítulo 4, ao relatar a sua experiência vivencial: «É mais fácil o encontro inter-religioso e intercultural a nível prático do que a nível teórico».

E Vigil enfatiza que «a paz não é só a ausência de guerra ... A paz não é um conceito negativo, mas extremamente positivo. Poderíamos dizer que a paz seria o *shalom* (judeu), ou o *shalam* (árabe), que não são conceitos negativos. Pelo contrário, são conceitos de plenitude: a paz é o resumo de todos os bens salvíficos».<sup>86</sup> Daí que este teólogo tenha afirmado: «Não haverá diálogo entre as religiões, sem uma visão pluralista». Esta perspectiva recorda-nos

a “configuração de todos os saberes”, de todas as áreas científicas, que nos levou para além do racional e a recuperar o cultural. Ou o holismo enriquecido que abordámos no Capítulo 10.

No que ao cristianismo diz respeito, o caminho do *paradigma ecuménico* implica um atenuar a intensidade do *paradigma imperial*. A Igreja carece da *harmonia* da fé em Cristo, mas não tanto da *unidade* da fé, que levou a um reforço do dogma e da infalibilidade. Mas carece ainda com mais empenho do esbater o *paradigma da sociedade de corte*, no caminho que o papa Francisco abriu para a Igreja Católica. E carece de canalizar os esforços de uma tal transformação no incremento do *paradigma da igreja dos pobres*, do serviço, da bondade e da caridade, em ordem a ir ao encontro dos marginalizados. José Mattoso bem o enfatiza: «A bondade pode ser praticada numa concepção laical, laicista mesmo. Não precisa de ter nenhum sobrenatural por trás. Mas o cristão tem essa propensão, se a cultivar. E tem o exemplo de Jesus Cristo que leva isso a um extremo que o Homem, só por si, não alcança». E quando questionado sobre se a *bondade* pode ser um ética comum entre crentes e não-crentes, responde: «Sim. Quando falo em Jesus Cristo, falo da minha concepção de Jesus Cristo. Pode haver colaboração entre um crente e um não crente na vivência da bondade».<sup>87</sup>

LANCEMOS AGORA o nosso olhar sobre a riqueza que algumas outras religiões podem aportar à visão religiosa da pessoa humana e da criação. Começemos pelo taoísmo chinês. «O Taoísmo ajuda-nos a ser conscientes de que, assim como no próprio Taoísmo, o *Tao*, o *Fundamento Divino* ou o *Absoluto* de toda religião pode ser chamado de “Tudo”. Além disso, o próprio universo ou cosmos em que vivemos pode ser chamado de “tudo”, um todo que, de facto, foi-se dando vitalmente por meio do processo do “Tudo em tudo”. Nesse processo, o Tao sai *ad extra* do seu modo *ad intra* eterno, para dar nascimento a toda a criação, particularmente aos seres humanos. O propósito do Tao *ad extra* é encher toda a criação com

o próprio Tao. Assim como o Tao dá vida a todas as coisas e as leva à fruição, assim também o fazem os Fundamentos Divinos em outras religiões. Em outras palavras: o processo do Tao *ad intra*, do Tao *ad extra* e do cumprimento do Tao “ad extra” pode-nos ajudar a repensar em uma jornada semelhante dos Fundamentos Divinos, de três etapas, nas outras religiões»<sup>88</sup>.

Prosseguindo na mesma senda, «o Taoísmo ajuda-nos a ser conscientes da grande importância de estar em *harmonia* uns com os outros. [...] “O Caminho (Tao) nunca está muito longe. Obtendo-o, as pessoas podem viver. O Caminho nunca se interrompe. Confiando nele, as pessoas tornam-se harmoniosas”. Como sabemos, o mais alto ideal da cultura chinesa inspirada no Tao é a harmonia. [...] Aparentemente, a existência de todas as coisas está sujeita a um processo de *mudança* e, no entanto, dentro desse processo de mudança, há um Tao contrastante e imutável, comparável a outros Fundamentos Divinos. Portanto, o Tao, como conceito já testado pelo tempo para a eterna norma do mundo, pode inspirar outras religiões a seguir confiadamente os seus próprios Fundamentos Divinos pelo bem de toda a humanidade e do planeta Terra»<sup>89</sup>.

A religião *hindu* também nos aporta uma visão holística e a harmonia religiosa. «Cada religião, cultura e língua tem o seu lugar no mundo. Cada tradição faz parte de toda a herança humana. A vida é ampla, e deveríamos passá-la sem obstáculos. O *pluralismo religioso* traz riqueza e beleza para a vida humana. Ele proporciona uma cultura adequada, em que cada tradição pode preservar as suas características únicas e poder agir, reagir, crescer e se desenvolver. Ele também detém a chave para a resolução dos conflitos religiosos. A *regra de ouro* é a base comum de todas as religiões. Para o diálogo entre as religiões e as culturas do mundo, um pré-requisito é a abertura de mentalidade. Isso exige o respeito por si mesmo e pelos outros e a coragem de enfrentar as diferenças. [...] Todas as religiões, juntas, expressam só uma pequena porção da Verdade

infinita. [...] Os tesouros latentes de cada tradição religiosa devem ser manifestados para o benefício de todos»<sup>90</sup>.

E o que é a “regra de ouro”? «Foram principalmente as religiões e as filosofias que concretizaram e sistematizaram esses parâmetros, e pode-se descobrir os traços comuns presentes na ética das várias religiões e filosofias. Um dos pequenos exemplos dessa constante nas religiões é a chamada “regra de ouro”, que perpassa os fundamentos das grandes tradições religiosas mundiais:

*Hinduísmo*: “Não se deve agir em relação ao outro de um modo que seja desagradável para si mesmo: é esta a essência da moralidade.” Mahabharata XIII 114,8

*Jainismo*: “Os seres humanos deveriam ser indiferentes às coisas mundanas e tratar todas as criaturas do mundo como eles mesmos desejariam ser tratados.” Suttrakritanga I. 11.33

*Religiões Chinesas*: “O que tu mesmo não queres, não faças a outras pessoas.” Confúcio, Diálogos 15,23

*Budismo*: “Um estado que não é agradável ou aprazível para mim também não será para ele; e como posso impor ao outro um estado que não é agradável ou aprazível para mim?” Samyutta Nikaya V,353.35-342.2

*Judaísmo*: “Não faças aos outros o que não queres que eles façam a ti.” Rabi Hillel, Sabbath 31 a

*Cristianismo*: “Tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmos a eles.” Mateus 7,12; Lucas 6, 31

*Islamismo*: “Ninguém é crente enquanto não desejar a seu irmão o que deseja para si mesmo.” Quarenta Hadithe de an-Nawawi, 13»<sup>91</sup>.

LÉON DIOUF, padre diocesano da arquidiocese de Dakar, explana alguns princípios de base para uma teologia do pluralismo religioso. Enfatiza ser «importante reconhecer a complementaridade mútua

das tradições religiosas, pela qual, de uma interacção dinâmica entre duas tradições religiosas, resulta um enriquecimento recíproco». Sem dúvida que há religiões que em si não comportam uma concepção de *transcendência*, e para quais esta perspectiva pode ser um enriquecimento. Enfatiza que «a plenitude escatológica do Reino de Deus é a realização final comum de todas as religiões». E «no diálogo inter-religioso, o intercâmbio deve ser feito com base na igualdade entre os fiéis das diversas tradições religiosas», pelo que concepções tal como a de que fora de uma dada Igreja não há salvação, não são caminho para um *paradigma ecuménico e inter-religioso*. Realça, e bem, que «as religiões são também obras humanas e culturais», o que nos leva a reconhecer diferenças significativas entre culturas ocidentais e orientais, a respeito da oposição dos contrários ou da sua complementaridade.<sup>92</sup> «Ninguém pode servir a dois senhores: ou não gostará de um deles e estimará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro» (Mt 6, 24). Será que esta asserção é apenas cultural e será sempre possível conciliar o serviço a Deus e ao dinheiro, ou uma tal complementaridade depende da quantidade de dinheiro? Quiçá a solução possa estar no *uso* em alternativa à *acção*, como referimos no Capítulo 7. Mas é em larga medida uma utopia, como Jesus bem nos avisou e o que acima referimos sobre os mercados financeiros cada vez mais o demonstra.

«Jesus não diz que uma metade da vida, a material e a económica, pertence à esfera de César e a outra metade, a espiritual e religiosa, à esfera de Deus. A sua mensagem é outra: se entramos no reino, não devemos consentir que nenhum César sacrifique o que só a Deus pertence: os famintos do mundo, os subsarianos abandonados que chegam nas barcaças, os “sem papéis” das nossas cidades. Que nenhum César conte connosco. [...] A exegese moderna não deixa lugar a dúvidas. Para Jesus, em primeiro lugar, está a *vida*, não a religião. [...] O que Deus quer é isto: uma vida mais

humana para todos, desde já, e a sua plenitude, a vida eterna. Por isso nunca se pode dar a nenhum César o que é de Deus: a vida e a dignidade dos seus filhos»<sup>93</sup>. Em larga medida, essa vida é o foco do *paradigma da igreja dos pobres*.

Em Setembro de 2003 houve grupo de estudiosos das religiões da Ásia, da Europa e dos Estados Unidos que se encontraram na Universidade de Birmingham, em Inglaterra, e concluíram pela necessidade de todas as religiões do mundo reconhecerem a sua validade mútua e desistirem de afirmar que uma religião é “a primeira e a única” ou a “melhor”. Alertam-nos ainda para o facto de «reivindicações de verdade absoluta poderem ser facilmente exploradas para incitar o ódio e a violência religiosos». E mais: «As religiões do mundo afirmam uma realidade/verdade última que é conceitualizada de formas diferentes. Embora a realidade/verdade última esteja além do alcance da completa compreensão humana, ela encontrou uma expressão em diversas formas nas religiões do mundo»<sup>94</sup>.

EM SUMA, não basta que as religiões sejam um travão ao conflito e ao confronto, é preciso que sejam um motor eficaz em favor da paz! A exortação apostólica do papa Francisco “*A Alegria do Evangelho*” parece-nos encaminhar neste sentido, se generalizada para além das religiões cristãs, quando proclama: «Este Povo de Deus encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria. A noção de *cultura* é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no povo de Deus. Trata-se do estilo de vida que uma determinada sociedade possui, da forma peculiar que têm os seus membros de se relacionar entre si, com as outras criaturas e com Deus. Assim entendida, a cultura abrange a totalidade da vida dum povo. [...] O ser humano está sempre culturalmente situado: “natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas”. A graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe»<sup>95</sup>.

Esta exortação apostólica prossegue no mesmo diapasão, quando afirma: «Se for bem entendida, a diversidade cultural não ameaça a unidade da Igreja. É o Espírito Santo, enviado pelo Pai e o Filho, que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita com a Santíssima Trindade, onde tudo encontra a sua unidade. [...] É verdade que algumas culturas estiveram ligadas à pregação do Evangelho e ao desenvolvimento do pensamento cristão, mas a mensagem revelada não se identifica com nenhuma delas e possui um conteúdo transcultural. [...] A mensagem que anunciamos sempre apresenta alguma roupagem cultural, mas às vezes, na Igreja, caímos na vaidosa sacralização cada um da sua cultura, o que pode mostrar mais fanatismo do que autêntico ardor evangelizador. [...] Não podemos pretender que todos os povos dos vários continentes, ao exprimir a fé cristã, imitem as modalidades adoptadas pelos povos europeus num determinado momento da história, porque a fé não se confina aos limites de compreensão e expressão de uma cultura. É indiscutível que uma única cultura não esgota o mistério da redenção de Cristo»<sup>96</sup>.

O que será o cristianismo do futuro? Numa espécie de testamento, o teólogo Karl Rahner aponta para uma vigência de um ecumenismo interno: «1) O cristianismo voltará a ser formado por pequenas comunidades, mas vivendo com maior entusiasmo e simplicidade a sua fé; 2) A adesão à crença não acontecerá por pressão sociológica, mas por um caminho pessoal, livre, maturado e esclarecido; 3) O cristianismo perderá relevância política e estratégia, mas ganhará espaço para afirmar o santo poder do coração».<sup>97</sup>

Se a crise da modernidade também abarca a religião nas sociedades desenvolvidas do Ocidente, «há, contudo, algo que os crentes não podem esquecer. Deus não está em crise. Essa Realidade suprema para que apontam as religiões, com nomes diferentes, continua viva e operante»<sup>98</sup>.

## O caminho da esperança

Longa será a caminhada em direcção a um *paradigma ecuménico e inter-religioso* por parte das religiões. Sem dúvida, haverá questões internas a equacionar e debater no seio das diferentes religiões. Mas um verdadeiro paradigma só se estabelece num contexto cultural. Julgo que se torna agora mais claro para os nossos leitores o relevo que, ao longo desta 1ª Parte, demos aos *paradigmas socioculturais* do cristianismo no decurso dos diversos contextos históricos.

Uma tal caminhada terá de ser sempre guiada pela *esperança*. E o papa bem o enfatiza em “Laudato Sí”, fazendo apelo a uma notável sugestão dos bispos do Japão: «Sentir cada criatura que canta o hino da sua existência é viver jubilosamente no amor de Deus e na esperança»<sup>99</sup>. «Manter desperta a esperança significa não se contentar com qualquer coisa, não desesperar dos seres humanos, não perder nunca o anseio de “vida eterna” para todos, não deixar de procurar, de acreditar de confiar. Ainda que o não saibam, os que assim vivem estão a esperar a vinda de Deus.” [...] Uma pessoa que mantém acesa a lâmpada da esperança é uma pessoa eternamente insatisfeita, que nunca está totalmente contente consigo mesma nem com o mundo em que vive. Por isso, precisamente se vê comprometida onde se está a lutar por uma vida melhor e mais liberta. Estes são os crentes “prudentes” [plenos da virtude de *sobriedade*] de que a nossa sociedade tanto precisa. Pessoas de esperança incansável. Homens e mulheres que sabem que o crescimento do nível de vida não é a última que apaziguará o ser humano. Crentes que lutam por um mundo mais humano, mas que sabem que nunca será pelo desenvolvimento dos nossos esforços, mas sim por dádiva d’Aquele em quem encontraremos um dia a plenitude»<sup>100</sup>.

Em ordem a sermos mais inspirados neste caminhada, recorramos mais uma vez a Pagola, quando escreve: «O episódio do tributo a César é iluminador. A resposta de Jesus diz: “Dai a César o que é



de César e a Deus o que é de Deus”. É um anacronismo erróneo ver nestas palavras uma separação entre política e religião” como se a primeira se ocupasse dos problemas terrenos e a segunda só dos problemas espirituais. O sentido é outro. Perguntam a Jesus pelos direitos de César, mas ele responde recordando os direitos de Deus, pelos quais ninguém tinha perguntado. A moeda imperial tem a imagem de César, mas o ser humano é a imagem de Deus, e a sua dignidade não deve ser submetida a nenhum César»<sup>101</sup>.

Não diremos que aquele entendimento sobre a separação entre política e religião seja realmente um “anacronismo erróneo”, pois nos situa no *paradigma imperial* e teve uma enorme influência no desenvolvimento da Europa e das suas culturas. Não obstante, o sentido que Pagola lhe confere, *enriquece* em muito o primeiro dos sentidos e move a Igreja do *paradigma imperial* para o *paradigma da igreja dos pobres*, onde se encontra o núcleo, a essência, da dimensão religiosa. É sempre nesta direcção que deve ser percorrido o caminho que pode levar as Igrejas a um pleno *paradigma ecuménico* em ordem a servir os famintos de pão, de trabalho, de caridade, de bondade, de paz, de compaixão, de verdade e mesmo de Sentido Último da vida.

## Notas

<sup>1</sup> Humanizar periferias para salvar cidades, *Expresso*, 11 de Abril de 2015, caderno de economia, p. 26.

<sup>2</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*. pp. 708-709.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 710.

<sup>4</sup> DALY, Herman E. – *Beyond Growth*, Beacon Press, Boston, 1996, p. 68; agradeço ao meu colega Winchil Vaz a indicação desta obra.

<sup>5</sup> *Id.*, pp. 40-42.

<sup>6</sup> LAWN, Philip A. – A theoretical foundation to support the Index of Sustainable Economic Welfare (ISEW), Genuine Progress Indicator (GPI), and other related indexes, *Ecological Economics*, 44 (2003) 105-118; *ISEW*= consumo privado + consumo público sem incluir gastos com a segurança – consumo público e privado com a segurança nacional + investimentos + valor dos serviços domésticos – custos ambientais – depreciação do capital natural.

<sup>7</sup> Termo proposto pelo sociólogo americano LESTER F. WARD em 1903, intimamente ligado à noção de patriarcado. Porém, não se refere apenas ao privilégio dos homens, mas também à forma como as experiências masculinas são consideradas como as experiências de todos os seres humanos e tidas como uma norma universal tanto para homens quanto para mulheres, sem dar o reconhecimento completo e igualitário à sabedoria e experiência feminina. A tendência quase universal de se reduzir a raça humana ao termo “o homem” é um exemplo excludente que ilustra um comportamento androcêntrico. Em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Androcentrismo>; acesso 25 de Abril de 2015.

<sup>8</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 313.

<sup>9</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 716, 717.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 718.

<sup>11</sup> *Id.*, p. 725.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 732; itálicos nossos.

<sup>13</sup> *Id.*, pp. 732, 733.

<sup>14</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*, p. 205.

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 171, 172.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 245.

<sup>17</sup> *Id.*, pp. 203, 204.

<sup>18</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, entrevista a JOSÉ MATTOSO em 22 de Abril de 2012; pp. 330, 331.

<sup>19</sup> FUKUYAMA, F. – *Ordem Política e Decadência Política*, pp. 16-21.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 21, 22.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 22.

<sup>22</sup> DIRLMEIER, U. – *Idade Média Arcaica e Alta Idade Média (séculos VI a XIII)*, p. 47.

<sup>23</sup> FUKUYAMA, F. – *Ordem Política e Decadência Política*, p. 23.

<sup>24</sup> GONÇALVES-MAIA, Raquel – *Causurum Cognitionis. O Conhecimento das Causas: a escola de Rafael Sanzio*, Editora Livraria da Física, São Paulo, 2015, p. 186.

<sup>25</sup> FUKUYAMA, F. – *Ordem Política e Decadência Política*, pp. 39, 40; itálico nosso.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 40.

<sup>27</sup> *Id.*, p. 50.

<sup>28</sup> MARUJO, A. – *Diálogos com Deus em Fundo*, p. 328.

<sup>29</sup> BEAUD, Michel – *O desequilíbrio do Mundo. Da Terra, dos Homens e do Capitalismo*, Terramar, Lisboa, 2007, p. 49.

<sup>30</sup> *Id.*, p. 112.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 116.

<sup>32</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>33</sup> STIGLITZ, Joseph E. – A secreta tomada de poder pelas grandes empresas, *Expresso*, 16 de Maio de 2015, caderno economia, p. 38

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> BEAUD, M. – *O desequilíbrio do Mundo*, p. 151.

<sup>36</sup> *Id.*, p. 130.

<sup>37</sup> Recensão à obra de Piketty em <http://www.publico.pt/economia/noticia/thomas-piketty-e-o-capital-no-seculo-xxi-1636132>; acesso a 5 de Maio de 2015.

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> PIKETTY, T. – *O capital no Século XXI*, p. 393.

<sup>40</sup> *Id.*, pp. 405, 406.

<sup>41</sup> *Id.*, p. 393.

<sup>42</sup> *Id.*, pp. 438, 439.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 439.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 440.

<sup>45</sup> AVILLES FIGUEIREDO, M. – O que disse Thomas Piketty, *Expresso*, 1 de Maio de 2015, 1º caderno, p. 34.

<sup>46</sup> FUKUYAMA, F. – *Ordem Política e Decadência Política*, pp. 53, 54.

<sup>47</sup> PIKETTY, T. – *O capital no Século XXI*, p. 886, itálico nosso.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 883.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 884.

<sup>50</sup> Discurso do papa Francisco no encontro com os trabalhadores na visita pastoral a Cagliari, em

[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130922\\_lavoratori-cagliari.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_lavoratori-cagliari.html); acesso em 6 de Maio de 2015.

<sup>51</sup> Em <http://www.ppor.org/produto/726/9782889151127/De%20a%20grande%20Guerre%20a%20crise%20permanente%20>; acesso em 25 de Junho de 2015, tradução nossa.

<sup>52</sup> Em <http://www.noticiasominuto.com/tech/405332/e-inevitavel-a-coexistencia-entre-robos-e-humanos>; acesso em 13 de Junho de 2015.

<sup>53</sup> DUQUE, João – De que iremos nós viver?, *Expresso*, 6 de Junho de 2015, caderno de economia, p. 14.

<sup>54</sup> NICOLAU SANTOS, *Expresso*, 13 de Junho de 2015, caderno de economia, p. 5.

<sup>55</sup> DUQUE, J. – De que iremos nós viver?

<sup>56</sup> *Id.*

<sup>57</sup> Em <http://www.publico.pt/economia/noticia/4-revolucao-industrial-comperda-de-5-milhoes-de-empregos-debatida-em-davos-1720750> ; acesso em Fevereiro de 2016.

<sup>58</sup> Entrevista a Francis Fukuyama, “A Europa consegue sobreviver a uma saída grega?”, *A Revista do Expresso*, 18 de Julho de 2015, pp. 48-53.

<sup>59</sup> *Id.*

<sup>60</sup> FRANCISCO, papa – *Laudato Sí. Sobre o cuidado da casa comum*, Paulus Editora, Lisboa, 2015, nº 54.

<sup>61</sup> *Id.*, nº13.

<sup>62</sup> *Id.*, nº 22.

<sup>63</sup> *Id.*, nºs 28, 31 e 185.

<sup>64</sup> *Id.*, nº 47; itálico nosso.

<sup>65</sup> *Id.*, nº 123.

<sup>66</sup> *Id.*, nº 150.

<sup>67</sup> *Id.*, nº 63.

<sup>68</sup> *Id.*, nº 162.

<sup>69</sup> *Id.*, nº 217.

<sup>70</sup> *Id.*, nº 233.

<sup>71</sup> *Id.*, nºs 7 e 9.

<sup>72</sup> *Id.*, nº 218.

<sup>73</sup> “A Cúria Romana e o Corpo de Cristo”, discurso do papa Francisco a 22 de Dezembro de 2014, em [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141222\\_curia-romana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html) .

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> *Id.*; itálicos nossos.

<sup>76</sup> *Id.*; itálicos nossos.

<sup>77</sup> No conjunto das dozes virtudes que o papa Francisco apresenta em língua italiana, as letras iniciais formam a palavra **misericórdia**.

<sup>78</sup> Discurso de Natal do papa Francisco proferido a 21 de dezembro de 2015; texto em [http://br.radiovaticana.va/news/2015/12/21/catálogo\\_das\\_virtudes\\_necessárias\\_texto\\_integral/1195837](http://br.radiovaticana.va/news/2015/12/21/catálogo_das_virtudes_necessárias_texto_integral/1195837).

<sup>79</sup> *Id.*

<sup>80</sup> Em [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) .

<sup>81</sup> *Id.*.

<sup>82</sup> KÜNG, H. – *Cristianismo. Essência e história*, pp. 232, 233.

<sup>83</sup> “Não haverá paz no mundo sem teologia do pluralismo religioso”, entrevista com JOSÉ MARIA VIGIL em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/39485-nao-havera-paz-no-mundo-sem-teologia-do-pluralismo-religioso-entrevista-especial-com-jose-maria-vigil> ; acesso em 1 de Maio de 2015.

<sup>84</sup> *Id.*.

<sup>85</sup> *Id.*.

<sup>86</sup> *Id.*.

<sup>87</sup> Antônio Marujo, “Diálogos com Deus em Fundo”, pp. 333, 334.

<sup>88</sup> CHENG WAI-LEUNG, John – A contribuição do Taoísmo à paz das religiões, em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/39356-a-contribuicao-do-taoismo-a-paz-das-religoes>; acesso em 1 de Maio de 2015.

<sup>89</sup> *Id.*; itálicos nossos.

<sup>90</sup> SESHAGIRI RAO, K. L. – Harmonia religiosa: a visão holística hindu, em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/39246-harmonia-religiosa-a-visao-holistica-hindu>; acesso em 1 de Maio de 2015.

<sup>91</sup> “A ‘regra de ouro’ nas religiões mundiais”, em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/24096-a-%60regra-de-ouro%60-nas-religoes-mundiais>; acesso em 1 de Maio de 2015.

<sup>92</sup> DIOUF, Léon – Princípios de base para uma teologia do pluralismo religioso, em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/39169-principios-de-base-para-uma-teologia-do-pluralismo-religioso>; acesso em 1 de Maio de 2015.

<sup>93</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*: pp. 214-216.

<sup>94</sup> Em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/39145-principios-basicos-do-pluralismo-religioso>; acesso em 15 de Maio de 2015.

<sup>95</sup> FRANCISCO, papa – *A Alegria do Evangelho*, Edições Paulinas, Prior Velho, 2013, nº 115, p. 82.

<sup>96</sup> *Id.*, nºs 117 e 118, pp. 83-85.

<sup>97</sup> TOLENTINO MENDONÇA, J. – O cristianismo está a morrer?, *Que Coisas são as Nuvens*, p. 136.

<sup>98</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*, p. 210.

<sup>99</sup> FRANCISCO – *Laudato Sí*, nº 85.

<sup>100</sup> PAGOLA, J. A. – *O Caminho Aberto por Jesus. Mateus*: pp. 240, 241.

<sup>101</sup> *Id.*, p. 218.

**PARTE II**  
**O DILEMA DE PROMETEU**

**J. OLIVEIRA BRANCO**

(Página deixada propositadamente em branco)

## PRÓLOGO II

### À VOLTA DOS MUROS DE JERICÓ

*«Pensar é reaprender a ver.»*

ALBERT CAMUS

Gosto de voltar aos temas fundamentais. Mas não para repisar o já dito. Precisarei sempre de lhes circundar os muros. Mais que uma vez. À maneira dos israelitas para entrarem em Jericó, como se diz no texto de Jos. 6, 3 ss. É a procurar que se descobre mais. Aclarado isto, posso dizer algo mais das interrogações que me desafiam. Desta vez, as do Dilema ‘tipificado’ em Prometeu. Sim, que não é só dele. É preciso, e vale a pena, olhar de perto mitos como o da criação, que é para ser «muito boa» (Gén. 1, 31), da ‘queda’, da Torre de Babel, o de Édipo, Prometeu, e muitos mais. Por que razão aspiram os homens (Gén. 3, 5) a ser «como Deus»? A propor-se uma torre «até ao Céu» (Gén. 11, 5)? E por que razão é dito que a ambição (natural) ia descobrir Adão e Eva... «nus»? E dividir e dispersar ingloriamente os de Babel? Édipo passa por muito entendido: decifra um enigma ‘esfíngico’; mas acaba cego e desgraçado. E a Tirésias, o cego, é que é concedida vidência e sabedoria. A Prometeu, que se ergue contra Zeus, resta a revolta e a tortura, sobre o abismo. Contrastes... enigmáticos!

A tradição, milenar, sente este ‘desconcerto’. E atribuiu aos heróis(?) dele uma conotação afinal negativa. A de um atrevimento desmedido. A Bíblia tem a percepção do problema. E os gregos

também. Com respostas diferentes. Estes chamaram-lhe *Nêmesis*. Com nome comum (a dizer a indignação pela *injustiça*, o horror do mal), ou com nome de deusa, bela mas implacável – significava a necessidade da compensação pela *Desmedida*, o contrapeso do Excesso (gr. *Hübris*). Ou seja: Por um lado, afirma-se a exigência de um *Dever-ser*, superior, face aos desequilíbrios das imperfeições do concreto. E por outro, vinca-se o inevitável da resignação. Na evidência de que... *não* se pode querer *tudo*.

Mas teria de ser (só) essa a leitura que cumpre fazer do ‘humano’? E será que as vítimas do ‘trágico’ foram (ou tinham de ser) perdedoras em toda a linha? Penso que não. Sentiram, tardias embora, as consequências da sua auto-suficiência – e deram-se conta da *insatisfação*.: Abriram-se a um outro estatuto. O de *chamados a crescer*. Viveram a experiência da necessidade da ponderação em face do risco. Quer dizer: Iniciaram um processo de auto-maturação. E isto revela, em expressão positiva (embora ambi-valente), a dinâmica dos desafios que fazem o homem. Na linha, humilde e realista, do *sempre-mais*. Nada menos do que isto!

Mas não foi mérito só dos grandes nomes da tragédia. É lição da vida e da cultura. Que tem de ser aprendida (a bem, ou a mal). O corajoso e “imortal” Aquiles... tem o seu ‘calcanhar’. É tão vulnerável como os outros mortais. A mitologia germânica recorda Siegfried. Herói invulnerável, também ele: Por se banhar no sangue do dragão que matara. Porém caíra-lhe nas costas uma folha de tília. O seu ‘ponto fraco’ equivale ao de Aquiles. Toda uma filosofia de subtilidade. A Fausto, que tudo pretendia desvendar, toca-lhe no fim a cegueira corporal. E aprende então que «só no íntimo brilha a clara luz». Mensagens expressivas!

Este reenviar de alusões antitéticas espelha uma antropologia – mais profunda do que o perfil trágico (como ele se vê aflorado). O género trágico é glória dos gregos: e é uma confissão, contrariada!, da perplexidade com que o homem *se* olha. Desencantado de



si! Mais do que a Édipo, o que os gregos execravam era o Destino. Que nos força a sermos ‘assim’... Mas não será *auto-demissão* isso de ‘descarregar’ sobre os fados? Ou os astros. Ou outro tipo de determinismo. Mais materialista, ou... crente. É de suspeitar de tudo o que possa servir de *alibi* da responsabilidade inter-pessoal.

E não é coisa só dos gregos antigos: É típico de uma auto-compreensão do homem. E até de certas teologias. Grande parte da relação tradicional do homem com a Divindade respira esta atmosfera. Também no cristianismo comum. Ou será que caracteriza a antropologia como tal? E a teologia como tal? Precisamos de o averiguar. E com consistência, e persistência. Precisamos de saber o que se deve pensar – fundadamente! – acerca do homem. Sem isso não podemos entender-nos quanto ao nosso lugar no mundo e quanto à responsabilidade por ele. É o que vamos ensaiar nos capítulos a seguir.

Em tema tão decisivo, não era eu que ia partir de um *a priori*. Seja ele o das convicções culturais, ou tradicionais, ou pessoais. Mesmo as da fé religiosa. Justamente porque respeito a fé, não vou excluir a acuidade do trágico, para os humanos. Mas não tomo esta por dimensão única. Vamos interrogar a Insatisfação, a Dinâmica do Êxodo, o anseio da Utopia, a dialéctica da Esperança. E (alguns) testemunhos da vivência cultural, e da fé bíblica. Uma e outra (se o são realmente) abarcam todas estas vertentes. Que todas elas são *reais*. Não cabe ignorá-las nem excluí-las de barato. É um percurso mais longo. Em questões destas, não cabe parar a meio caminho. E nem dar saltos mortais.

A Filosofia (grego *philós+sophia*: o aspirar à Sabedoria) tem de se entender, a si mesma, como *totalidade*. Embora isto ande por demais esquecido. Ernst Bloch tem razão ao afirmá-lo desde o início do seu (denso e extenso) *Princípio Esperança*. E é por isso que nem os impasses trágicos, nem os tropeções dos êxodos, nem as distopias do utópico (as da ficção política são só algumas), e nem os *des*-enganos das esperanças de terra a terra – podem

responder à *Insatisfação* do Humano. Eis a *nossa* Questão. A barreira dos ‘muros de Jericó’.

Um tema assim, podia seguir por vários caminhos. Começo por Prometeu. O alcance do símbolo vai muito além da noção usual. Já o deixei entender: A pergunta sobre o carácter precário do Humano não tem de se confinar à acentuação do ‘trágico’. Ou do ‘pecado’. A sabedoria convida a reconhecer que somos, e vimos, *do menos*. Quem o ignore, *exorbita*: desliga-se da ‘órbita’ que é a sua. Arrisca-se a ficar à deriva, no vazio. E perde a orientação das referências que nos possibilitam *crescer* para (o que constitui) a identidade: dinâmica. A experiência do limite também descobre valores. Não é só negativa.

É ‘no limite’ (o do possível!) que afloram as possibilidades realmente novas. Insuspeitadas. Não vou cingir-me só aos aspectos clássicos. Nem ficar por uma abordagem particular, de leitura psicológica. Era ainda dar azo a uma visão talvez subjectivizante. Prometeu, o homem trágico, é uma figura universal. Se exprime o desconforto dos humanos, é por um prisma real. Objectivo. Os ‘apertos da situação’ não são suposição, abstracta: Aludem à realidade do concreto de cada um e de todos os homens. Presto atenção ao ‘trágico’ por exigência do questionamento – filosófico, e teológico. Mas não vou absolutizar essa ‘bandeira’: Tenho de atender ao simbolismo, poli-facetado, que se vislumbra para lá dela.

Muito mais que o debate teórico, ou de abordagem académica, o que nos importa ponderar é o ‘Dilema’ em que estamos postos. Pelo facto mesmo da nossa condição, ontológica, de humanos. Na história. Com a, inegável, responsabilidade que temos, os de hoje – em relação aos do passado, todos os do presente, e os que vierem de futuro. Se o planeta está uma lixeira, e a ‘cultura’ pouco menos (ou será mais?), isto é *connosco*. O teor do viver que a civilização actual fomenta traduz uma leviandade e estreiteza de horizontes que *não pode* continuar. Os disfarces “culturais” com que os ‘senhores do mundo’ abusam da criação – acusam a todos. O nosso *Dilema* mede-se já por aqui.

O *porvir* conjunto *não* se afere só pelo passo miúdo do viver privado. O modo de viver entre todos condiciona o avançar do processo. Sofremos de muitas sedes – mas há que ter consciência da Sede que se exprime no fundo de todas elas. Tudo isto tem ressonância universal. A nível da ecologia física – e, mais ainda, da ecologia espiritual. Vai-se mostrando em todas as culturas, e todas as religiões. E repercute sobre o significado da criação no seu todo. Da ‘qualidade’ do humano depende tudo o mais neste mundo nosso.

A sede fundamental está dada *pela* condição criatural. E *este* é o tempo que nos é dado para o reconhecer: aos que vivemos agora. Quem não sentir a ‘sede’, pode morrer dela. É uma necessidade *vital* – que conta para o *porvir* dos humanos. A questão é (muito) mais existencial que só ‘doutrinal’. E muito mais universal do que só individual. O século a que pertencemos põe desafios frontais, muito concretos, a todos os membros da humanidade. Se houver Horizonte de autenticidade, haverá ‘condições de possibilidade’ de *humanização*. Onde não houver, a derrapagem acelera sem mais travão que os da interdependência sistémica. Se o planeta desertificar por inteiro – a nível climático, ou a nível espiritual – o problema é humano. Nunca o ‘enigma da esfinge’ – identificar um vivente de quatro pés pela manhã, dois pelo dia adiante, e três ao cair da tarde – podia ser a chave do Humano. É surpreendente como as modernas culturas materialistas, ou sensistas, aprenderam tão pouco com o materialismo grego. Acerca do homem. Tinham de se dar conta da sua *insuficiência!*

É indispensável que os homens e as mulheres de agora procedam com lucidez acerca dos impasses que decorrem da ‘unidimensionalidade’ (ou será miopia?) da civilização corrente. É *preciso* perceber o que está realmente em causa hoje a nível de humanização – e de *des-humanização*. O futuro, ou respeita e promove a *com-pessoalização* – ou não chega a ser (escolha de) *porvir*.

É quase irrelevante apelar à esperança *em abstracto*. Há que ajuizar da validade das Referências e conceitos, e encarar como

insuficientes os que o são. Onde a Esperança não chega a ser *atitude de vida*, torna-se ilusão. É urgente perceber se temos – e aplicamos – ou não a Chave que pode manter aberta a construção da história *como humana*. Se a ‘globalidade’ que se perfilha for tóxica, a desgraça será tragédia de todos. E para o reconhecer, nem se requerem tons apocalípticos. Basta entender que *precisamos* de cultivar o realismo, e de resolver as alienações pendentes.

E a sabedoria para ‘tanto’, depende de atendermos (ou não) à Perspectiva justa. Bloch soube situar a Questão; mas (como direi) falhou a Perspectiva. Anuncia a *docta Spes* (a Esperança lúcida), mas apontou a um horizonte que *des-ilude* o Humano. Os ‘aspirantes à Sabedoria’ (= filósofos) têm que ser humildes, mas *realistas*. Aspirar à Excedência do *Sempre-Mais*. Os descontentes de [19]68 reclamaram-no por todo o mundo. Mas sem lhe aperceberem o alcance (como se tem visto). O dilema agora é connosco. Se os do presente não viverem de Esperança – *válida* – nem nós nem os vindouros temos Porvir.

A Cultura, se o é realmente, *recria-se*: não se repete. A responsabilidade global dos contemporâneos, a este respeito, é a de uma ‘missão’. Que é, em si mesma, *cultural*. A urgir, com destaque maior, sobre os ‘pensadores’ (coerentes) e os educadores. Também nos *media* e na ficção. Confundir ‘profissão’ e *missão*, é um desastre. Tem faltado sabedoria para o ver. Também nas religiões. Perante a gravidade e urgência da questão, *deixa de haver espaço* para a resignação *desincarnada*, o adiamento estéril, o palavrisimo pseudo-preocupado ou ‘político’, a superficialidade populista.

Continuar por aí é abdicar da esperança. E ser conivente com o esvaziamento espiritual em curso. Se os humanos não *fizerem por* ganhar sentido, são absurdos. Nietzsche tinha visto: Se não houver ‘Inteireza’, todo o resto é ‘dividualidade’, alienação. *Sem Esperança não há viver*. E isto vale das pessoas, e da sociedade. Não é exagerado afirmar que o *nosso* mundo sofre de uma ‘crise de esperança’. Anda carecido de um salto *qualitativo*. Mas a Grande Aventura da

Criação e da história não se faz com recurso a “efeitos especiais”. Ou as pessoas e instituições, as religiões, e os estados, se empenham em cultivar de modo efectivo a *qualidade da Esperança*, ou o porvir do *Humano* será muito sombrio.

Quem pode esquecer que vimos do século dos genocídios mais sistemáticos de sempre? De crimes contra a Humanidade, em regimes fascistas e comunistas e não só. E de ódios tribais. Os do Ruanda e Burundi, dos Balcans, e outros, estão ainda frescos. O século do uso da fome, e da medicina, e da ciência como armas – manipuladas com objectivos políticos. E somos ainda (e seremos), um século com muitos milhões de fugitivos e refugiados. E quase outro tanto de escravos. Sim, escravos. Além da imensidão dos manipulados e dos segregados. Século da multiplicação de ‘Muros de vergonha’ entre povos. E de fundamentalismos, terrorismos, ataques militares a populações civis. E de mártires de opinião. E de religião. E de trabalho precário, e de desmantelamento de sistemas de emprego... Tudo isso a lesar, clamorosamente, a dignidade humana e a justiça social.

Como perfil humano de uma ‘civilização’ que se tem por adiantada, não é animador. Um mundo dito *global*, mas realmente dividido em *ghettos*. Sendo que os do lado ‘do sol’ não são menos *ghetto* (ainda que elitista e segregativo) que os ‘da sombra’. Em suma: Somos um mundo que *precisa* descobrir que a Esperança *não pode* ficar por um nome abstracto – desgastado pelo linguajar vazio mas ideológico, sem consequências positivas. *Precisa* – «como a terra sequiosa» (Salm. 143, 6).

Os crentes religiosos, e sobretudo os crentes bíblicos, se o são, partilham a certeza de que a *Esperança é um Caminho de encarnação* – a corresponder à *Promessa* de Deus. Mas todos, os crentes e os não-crentes, precisamos de descobrir o que *vale* realmente esta ‘convicção’. E saber se é legítimo, e se basta, alguém contentar-se com convicções de âmbito apenas privado. E sobretudo perante os condicionalismos da sociedade de agora.

Quanto mais agudas as dificuldades, maior a necessidade de que a Esperança se manifeste como interveniente. Renovadora. Refugiar-se alguém no seu ‘cantinho de sossego’ (por cá, ou para lá da morte) é o oposto da atitude que tem de ser a dos ‘portadores de Esperança’. A solidariedade e a co-responsabilidade, se animadas pela Fé, não são compatíveis com o acomodamento ao jeito ou às manobras da conveniência. Pelo contrário: Urgem tanto mais quanto o córrego do egocentrismo se tem tornado o modo de “viver” mais comum no nosso mundo.

Não presumo tornar a temáticas deste fôlego. Estou reconhecido por ter podido ainda equacionar esta, e do modo que tinha em vista. A integrar a problemática de conjunto destes 5 volumes que os dois autores escrevemos, e a aprofundar preocupações e esperanças que têm feito a minha vida. Há um tempo para (re-) pensar e buscar e partilhar horizontes – e os seus desafios. E um tempo para os meditar em silêncio. Na Esperança do Dia que trará a Maturação que nenhum homem pode alcançar por si. Os capítulos a seguir situam-se também nesta perspectiva.

Ao longo da escrita, fui dando mais atenção a uma prece, eloquente: «Não permitas que [...] a goela do poço se feche sobre mim» – *nós* (Salm. 69, 16). Imagem forte, que traduz bem o ‘Dilema’. De cada um, e da humanidade. Face a si mesma, à história, à Criação, e a Deus. E diz também muito da responsabilidade dos... ‘empoçados’. Manter o poço aberto (azul ou cinzento, um pouco de céu!) é condição de Vida. Deixá-lo ruir era o desastre. Não basta os crentes rezarem! Supor que Deus faça por Si o que é missão dos homens, será que é sinal de Fé? Há condições da Esperança que são conosco.

J. OLIVEIRA BRANCO

## CAPÍTULO 1 UM MITO QUE DIZ MUITO (I)

«*Efémeros! Que somos nós? Que não somos?*

*Sombras de um sonho é o homem.»*

PÍNDARO

‘Sombras’, diz o poeta. E muitas delas, herdadas e acumuladas. De ‘sonhos’, vários. E tantas vezes, de pesadelo. O mito de que se fala aqui é, já se vê, o de Prometeu. O tema, é uma visitação do humano. Um tema – o *nosso*, de todos: cada um – sobre o qual é tão descabido o optimismo *naïv* como o pessimismo derrotista. Mas o mito e o nome realçam só alguns ângulos: o humano não se limita a eles. E também nisto da ‘visitação’, há o *olhar* – e o que resulta do intuito do olhar. Dito de modo simples: Quando o homem investe de *signifocações*<sup>1</sup> um ‘sinal’, gera um *símbolo*. As ‘focações’, conscientes ou não, iluminam o signo material com um ângulo de visão. Que não tem de excluir outros.

Qualquer símbolo (não é só o de Prometeu) abre-se a múltiplas incidências. E destacar umas, não é render-se a um olhar uni-direccional. Um símbolo permite «recolher num núcleo (*noeud*) de presença uma massa de intenções significativas» que, antes de dar que pensar, dão que falar»<sup>2</sup>. É símbolo, mas não *monológico*: as ‘intenções’<sup>3</sup>, são de sujeito(s); e são ‘significativas’. Apontam a conteúdos. Focados pela intenção de sujeitos-pessoas. O homem confia naturalmente no *poder* da ‘intenção’ para criar *aqui* (isto é, na consciência) *significações* sobre

*isso aí*. É dizer muito de uma vez? Os símbolos não se esgotam num significado único. Praticamo-lo a toda a hora. E em todas as linguagens: da convivência, do trabalho, estudo, técnicas, negócios, lazeres, artes, religião. É por isso que os símbolos ‘dão que falar’ – e ‘que pensar’. Uma das missões da cultura é ir explicitando o que podem significar. Mas tudo isto depende da pertinência e validade das aplicações simbólicas.

Desde há milénios, Prometeu é uma referência célebre na nossa cultura. Mais pelas más razões; das boas, pouco se fala. Não faltam ‘focações’ do tema. E também na Bíblia. Mas aqui o paralelo é menos atendido. Apesar das diferenças, o paradigma é notório. A tradição bíblica mostra-o logo em Adão. *Adam* (hebreu: o homem, como espécie) é criado para (vir a) ser imagem e semelhança de Deus. Quando se lê que é senhor até de peixes, répteis e aves, não é de atender só ao utilitário. “Possuir a terra”? Há que afinar as ‘leituras’ rotineiras. «Criou-os masculino e feminina» (Gén. 1, 26 s: trad. de Martin Buber). Ao dar pela diferença dos animais, Adão mantém-se discreto; em relação à Mulher, exulta: “Esta sim, é carne da minha carne”<sup>4</sup>. Porém, ao descobrirem a sua ‘nudez’, é o desencanto. E a recriminação: A sua aspiração que se tinha por decisiva, e por bem sucedida, descobre-se dramática. “A mulher que Tu (Deus) me deste é que me enganou” (Gén. 2, 23; 3, 7.12). Do júbilo à derrapagem, é o esquema de Prometeu. Um padrão muito elucidativo.

Aqueles que foram plasmando esta ‘percepção’ (que hoje podemos ler em termos lapidares) configuraram-na em roupagem altamente simbólica. Em Adão como em Prometeu, ficar-se alguém só pela narração literal é perder o alcance da ‘lição’ (latim *lectio*, leitura), complexa, que nos é transmitida. Que há então por dentro disto? Qual o seu sentido? A pergunta irá acompanhar-nos como um fio condutor. Um *Leitmotiv*. E todos precisamos dela para ir mais longe nas interrogações acerca do homem. Mas não é chave exclusiva, que abraze todas as portas. E nem todas serão abríveis. O mistério do homem, jamais os homens o resolverão até ao fundo. O que



pretendo dizer é (só) uma tentativa. A par de muitas mais. Também eu preciso de interrogar a minha ‘estranheza’ por sermos *assim*.

É a pretensão de Adão ou Prometeu que é contraditória? Se sim, como é que o modo-de-ser do homem é compatível com as, tantíssimas, manifestações de ordem que se dão na criação? Ou serão as consequências, dramáticas, da nossa aspiração que são excessivas? Ou é o homem que se desviou/desvia da ordem e sabedoria do ‘resto’ da criação? A genialidade grega configurou isto nesse monumento de criatividade filosófica e literária que é o género trágico. E a genialidade bíblica? Penso que também; e que esta se revela mais aberta que a grega. São duas perspectivas diferentes, mas próximas. Ambas se detêm à beira de um ‘Abismo’. Transcendente. Nem uma nem a outra entram no Mistério. Anunciam uma resposta, mas como *Promessa*. Ambas são realistas: O viver (próprio) do homem inclui a insegurança de si. A visão grega sublinha a condição trágica.

Por concisão, anotemo-lo na síntese de P. Ricoeur: O mito «não é, de modo algum, uma falsa explicação por imagens e fábulas, mas um relato tradicional que versa sobre acontecimentos na origem dos tempos, e visa fundar a acção ritual dos homens de hoje e, genericamente, instituir todas as formas de acção e de pensamento pelas quais o homem se compreende a si memo no seu mundo». É uma noção do âmbito da antropologia e da história das religiões: Sim, das religiões. O Fundo-sem-fundo *não* se deixa dizer. Os símbolos primários (Ricoeur) ligam o homem ao Sagrado. Mas o tempo do mito e o da história *não* são homogéneos. «Para nós, modernos, o mito *só* é mito [símbolo secundário] porque já não podemos ligar esse tempo [o das origens] ao da história [...] nem associar os lugares do mito ao espaço da nossa geografia» (Id., *ibid.*). Em razão desta descontinuidade, o mito *não* é de olhar como ‘explicativo’: não está para o narrado (empírico) como a causa para o efeito<sup>5</sup>. Antes «revela o seu alcance exploratório e compreensivo» – «a sua função simbólica».

Para começar, havia que distinguir as noções. Que se irão *expli-*  
*cando* e aplicando no mais que há para descobrir. É que subsistem  
muitas deficiências quanto ao entendimento da linguagem mitológi-  
ca. Uma amostra: O ‘dinamismo’ é inerente à consciência. Se esta é  
finita, é inseparável do risco. Dito de outro modo: Para ser *humani-*  
*zante*, o crescer tem de comportar decisão ‘pessoal’: com o seu risco  
próprio. De não ser assim, a consciência seria... só como *software*  
de controle. Por mais que este evolua, ser homem *não é isso*. Onde o  
desafio seja Dádiva tem de haver capacidade de responsabilização a  
condizer. Sempre teremos de aprender (a contar) com este princípio  
condutor. Só assim o crescer acontece. Quanto mais horizonte, mais  
possibilidade de dinamização<sup>6</sup>. E não é só na Bíblia. Olhe-se a *Odisseia*.

Tróia pertence à história; Ulisses é lenda e mito. O astuto herói  
da conquista de Tróia, após 10 anos de cerco, é vítima de Poseidon  
(o imprevisível deus do mar): irá penar outros dez errando pelos  
mares. Ele «que suspirava pelo regresso e pela esposa» (*Odiss.* I). Foi  
alta a sua glória, terá de pagar o “preço” dela... Porquê? Os «traba-  
lhos» de Ulisses (e dos companheiros que foi perdendo) têm o seu  
paralelo com os tormentos de Prometeu. Com uma diferença: Ulisses  
suporta, não protesta. A tradição homérica conhece mas não explora  
a dimensão do trágico. Temo-los por ‘heróis’, mas estão sujeitos a uma  
Força superior, adversa. Porquê adversa, e inevitável? As perguntas,  
ajudam a aprender. O meu intuito ao começar por estes paralelos  
é alargar perspectivas. É que a figura de Prometeu é emblemática.

Na cultura dos povos não faltam figurações de um não-sei-quê  
de ‘indefinido’. Avesso nebuloso, mas real, da perfeição. ‘Sente-se’ à  
maneira de um poder ou atmosfera pernicioso. K. Kerényi diz: «uma  
barreira é uma fronteira entre nós e o além». Os antigos dão-lhe  
nomes: *Khaos*, o ‘Perigo’ originário, o ‘Génio maldito’ ou demónio  
‘mau’ (gr. *kakòs dâimon*), o ‘Inimigo’, o ‘Maligno’... A par da ‘fada  
madrinha’, quem não ouviu falar da ‘bruxa feia’? São veios fundos,  
que permanecem. Da alusão mítica, às figurações personificadas

primeiro, e depois abstractas (numa suposta desmitificação), e mitologizadas outra vez. Em sede de moral e de religião, e em sede de literatura infantil. E muito mais do que só infantil.

### 1.1 Uma tipificação

«O mito é o nada que é tudo». F. Pessoa é sobretudo intuitivo; Ricoeur, analítico. Para o que nos importa aqui, está a dizer: O mito, na sua expressão categorial, *não* determina nada de concreto; mas pelo significado formal é (omni-)envolvente. À primeira vertente do poeta, o filósofo chama «função de ausência»; e à segunda, «função de presença»: «Significar não é significar no vazio (*à vide*)». O Mito de Prometeu é um modo, notável, de o homem exprimir a sua inquietação maior. O homem – sempre em busca de ‘quietação’, e sempre inquieto.

O anseio de um *‘happy end’* não procede de um sentir acidental; ou de um folclore superficial. Há quem se divirta na noite de *Halloween*. Quiçá a esconjurar medos inconfessados; e quem venere, ou tema, os defuntos: como se adejassem por aí entre os vivos. E quem não abdique de interrogar sobre o grande mistério do Negativo. As ‘Trevas’. Há no homem, por mais tecnicizado ou ‘ilustrado’ que vá sendo, um *pavor do Escuro*. O infantil era liminar; este é denso e fundo. Metafísico. Tão irreduzível que muitos evitam pensar nele. Não é de estranhar: Se for *irremediável* a Noite, não resta senão o desengano. E a des-ilusão total. Mas de ser assim, todo o expediente de ‘fuga’ é engano. *Não* é solução. O lastro da questão está em haver ou não inteligibilidade para *viver com isto*.

Estamos mergulhados nela por inteiro. Todos. A experiência de Existir *não* é caminho de rosas sem espinhos. Os humanos, ainda que disfarcem, sentem-se na perplexidade. Mesmo quando encaram a vida como dom do ‘céu’, sabem que ela é inseparável de um

*custo* a suportar. Sempre impreciso, o ‘Perigo’ é ameaçador. Como nevoeiro denso e omni-presente. O ‘Informe’ acompanha toda a nossa vida, por dentro. Dei comigo um dia, onde vai ele!, a fazer um jogo de palavras (em alemão). Não tinha a ver com este contexto: veio sem mais. *Leben* (vida) – *Nebel* (nevoeiro)<sup>7</sup>. Ao apontar a inversão (fonética), vejo confirmada a intuição dos mitos antigos. As palavras podem sugerir muito mais do que parecem dizer. O homem está chamado a conduzir a vida – no meio do nevoeiro, mas com o olhar voltado para além dele.

Esse *Escuro* informe, terrível, imundo – qual mostrengo a escorrer «os medos do mar sem fundo» (F. Pessoa) – é inerente só ao homem ou à condição criatural? E é ameaçador, e omni-presente, porquê? Pouco mais sabemos hoje que os da pré-história. As tentativas de resposta variam, já a nível mítico. Mas é possível reconhecer nelas alguma tipologia. P. Ricoeur propõe quatro tipos fundamentais:

- 1) A ‘dramática da criação’. A origem das coisas é luta do ‘acto criador’ contra o *khaos* primordial. Nem os deuses subalternos, nas suas rivalidades, estavam isentos da envolvimento do caótico. A criação é salvação, libertação: ordenamento. Ao *celebrar* o Deus criador ‘repetia-se’ ritualmente esta luta. E neste drama decisivo, a proclamação cultural era essencial para assegurar a estabilidade do céu e da terra.
- 2) A ‘dramática da queda’. Numa cosmogonia acabada, é o homem que introduz o factor de irracionalidade. A salvação ‘sobrevém’ à criação. O drama pesa sobretudo sobre o homem. Envolve a Deus, cujo acto criador foi perturbado, mas afecta directamente os homens. Esta ‘antropologia’ não é apenas bíblica.
- 3) A ‘dramática do trágico’. Intermédia às duas anteriores. É a *existência* mesma que, de si, já é ‘queda’. O herói é *trágico*, como todos são. Nem um deus “soberano” pode nada. Só a força, opressão, do Destino se pode concretizar. A cegar,

ou obcecar, e a condenar o homem à “escolha” em que não pode senão afundar-se. É visão pagã. Neste esquema, não há saída. Salvação? Só a de se render ao carácter *necessário* de tudo. Como diz Espinosa (1632-77): «Não rir, nem chorar, mas entender»... o inevitável.

- 4) Ricoeur propõe mais uma dramática, distinta destas. Chama-lhe: «o mito da alma exilada». Que inspirou o desenvolvimento da filosofia grega. Ao dividir o homem em ‘alma’ e ‘corpo’, centra-se na dimensão interior e “neutraliza” a esfera da cosmogonia. Todavia, a meu ver, o drama subsiste. E foi até reforçado, quando o dualismo platónico (e a sua variante que dizem “cristã”) confundiu «o mito da alma exilada e o da ‘falta’ de um homem primitivo». Como se fora «um mito indistinto da queda. Quando estes dois mitos são profundamente heterogêneos e as afinidades secretas do mito bíblico da queda o ligam mais ao mito do caos e ao mito trágico do que ao mito da alma exilada»<sup>8</sup>.

Ricoeur conhece bem a temática. O seu pensamento, como estudioso destas questões, como filósofo e como crente cristão, tem-me ajudado mais a este respeito do que um sem-número de outros livros sobre o tema. Esta breve sistematização tipológica ajuda a situar os leitores correntes.

## 1.2 O limite insanável

O Médio Oriente – o remoto, da Índia à Mesopotâmia, e o próximo, de Israel à Grécia e Roma – tem sido a matriz da cultura ocidental. O nome ‘Prometeu’ (leio em Ernst Bloch) virá do sânscrito *pramantha*: redemoinho de fogo, nas labaredas. O herói que roubou o fogo aos deuses para o dar aos homens sofre as consequências

disso. E ‘o fogo’, ao que penso, foi antes de mais um bem de todo o grupo. E muito depois, o do *lar*. Da sua preservação e renovação (fogo sagrado, cultural, de todos) dependia a estabilidade do viver. No sentido social e religioso e doméstico. Âmbitos por então inseparáveis entre si.

O Mito não começou por aí. Mas certamente pela luta para a posse de alimentos, e das mulheres, e das armas, e dos filhos. Só muito mais tarde, o culto do fogo se tornou o símbolo e o centro da vida. Foi assim que o *lar* (‘lar-eira’: do lat. *ārea*) passou a ser o refúgio vital. Para os povos primitivos, tão importante quanto a necessidade de alimento. Gosto de o ver na linguagem dos Salmos bíblicos: “O Senhor é a minha fortaleza, o lugar do meu refúgio”. Está aberta uma frente (muitas!) de significação. Imagina-se qual não seria o temor de perder o fogo – esse bem – de todos. E se ocorria *sem* haver mesmo solução, qual não seria o desespero e o protesto.

Tomar a velha lenda ao modo de mera ficção, é miopia. Supor que não designa senão o levantamento contra os deuses, ou Deus, é (ainda) reacção primária. Pensar que o tema prometeico é incompatível com a esfera do ‘religioso’ ou que inverte e absorve por inteiro o alcance da religião (e directamente, das religiões bíblicas) é igualmente superficial. Leviandades de juízo. Com diversas ideologias a imporem uma visão deformada da antropologia.

Não venho pois falar de uma figura de lenda, a pairar entre as névoas das ‘origens’. Ultrapassámos isso logo de entrada. Se o mito é autêntico exprime uma percepção que é de sempre<sup>9</sup>. Prometeu é actual e concreto. É do mundo de *todos*. Os leitores que conhecem esta área temática, sabem do muito que está subjacente a afirmações como estas; por atenção aos menos ambientados, irei mais devagar: para poderem entrar no tema por seu pé. Como figuração mitológica, *Prometeu* é um símbolo – de ‘segunda linha’. Exprime

e interroga a espessura, real, daquilo que somos. Isso que é mais fundo que todas as variações de cultura ou época ou gosto particular. Quer no choque do adverso quer no desafio para além dele, o que é realmente significativo é-o *para além* do factual-material (1.0). De não ser assim, a presença de Prometeu não teria surgido, e perdurado, na trajectória da humanidade.

O mito do ‘Homem primordial’ é típico de muitas tradições culturais. Atribuem-lhe valias entre divinas e sobre-humanas. Quem saberia defini-las? A idealização dessa figura originária constitui referência paradigmática. Começa no divino; e só depois desce aos homens reais. “Desce” é um dizer benigno. Os mitos teogónicos (relativos à origem dos deuses) falam de «obras infames», lutas, ódios, vinganças. «Desde o início». Os deuses vencidos, são condenados. É o velho esquema. Até hoje. O Deus bíblico mostra-Se diferente: em sede de encarnação. “Ouvistes aquilo de olho por olho e dente por dente” (‘Código de Hammurabi’: ± 1750 a. C.; cfr. Êx. 21, 24, e a *shariah* islâmica); «Eu porém digo-vos»: Se alguém quer pressionar-te, faz por ser magnânimo, e digno (cfr. Mat. 5, 38. 41).

Os deuses vencidos, seriam eles os Titãs? ‘Os que estendem o braço alto demais’ (gr. *titáinontas*). Noutras versões, os Titãs não têm a ver com a desordem de raiz, mas com uma subversão: posterior à ordem inicial, e a envolver o ‘drama da criação’. É uma leitura retrospectiva: inferida *da* vivência dos homens. Ricoeur vê neste carácter ‘ambíguo’ das origens a aplicação do «drama post-divino» à antropogonia. Seja de tipo trágico, ou órfico, ou adâmico (1.3). «O Prometeu de Hesíodo, é quase um *Urmensch*, um ‘homem primordial’» (*sic*)<sup>10</sup>.

Com a evolução milenar das religiões da Índia chamam-lhe Purusha (entre outros nomes). «Mil cabeças e mil pés tem Purusha». «Purusha é tudo o que é e tudo o que será. Reina sobre a imortalidade». Na Índia, tudo é sagrado. E divino: «A quarta parte dele é todos os seres, e três quartos o imortal no céu»<sup>11</sup>. E o mesmo nome vale também para o homem. Um belo mito. Na cultura mesopotâmica,

a criação é a vitória do deus Marduk<sup>12</sup> sobre Tiamat (a deusa das águas destruidoras, e do abismo). Ao Homem primordial, no Irão antigo, com Zarathuštra (o influente, e intransigente<sup>13</sup>, reformador religioso), chamam Gayomard: vida mortal. No *Avesta*, o seu livro sagrado, tem o nome de Vivahvant: o Iluminador<sup>14</sup>. Nas culturas indo-arianas o Homem primordial recebe um nome ainda abstracto. Mas foi Ahriman, o Princípio do mal, quem trouxe a morte. Um ‘Prometeu’ mau, e intrometido. Na tradição escandinava, e na islandesa (dito Ymir), é um gigante. Nele se conjuga a frialdade do norte e a calidez do sul.

Sobejam impurezas... a (tentar) contornar a questão metafísica. A memória da Índia vai ficando longe. A ‘harmonia originária’ é vista como *insustentável*. Porque o homem sente em si a des-harmonia, o mito tem de a confessar, e interrogar. Na Suméria, a tríade dos deuses supremos – Anu (o do céu), Enlil (o do ar), Enki (o da terra) – fora gerada por Mammu: a deusa do oceano originário). Por partenogénese. Mais tarde, Enlil dará lugar<sup>15</sup> a Marduk; e Enki será chamado Ea<sup>16</sup>. Depois de criar os céus com os astros e impor (alguma) ordem aos outros deuses, Marduk anuncia: «Quero compor Lulla: ‘homem’ seja o seu nome». O homem terreno é criado para o serviço dos deuses. O dom da vida tem um preço, a pagar pelo homem. E Marduk pergunta: «Quem foi que criou a briga? [...] Kingu foi quem criou a briga, [quem] levou Tiamat ao tumulto». Depois de o prenderem, cortaram-lhe as veias. «Do seu sangue [de Kingu] misturou ele os homens»<sup>17</sup>. Um mito bem expressivo. Da ‘ambiguidade’ que impera no homem desde o início. A que se deverá a desafinação de origem?

Uma dualidade que se impõe a tudo, homens e deuses incluídos? Já se aludiu à questão (1.1). O mundo grego viveu disto. Não é por certo uma intuição vazia. Será a civilização, e a cultura, e todo o espaço do homem um dom dos deuses, ou um repto a eles?



Ou a Deus. Enfrentamento e afrontamento mútuo? O tema ressoa também na Bíblia (Gén. 3, 1-4.17): Caim ergueu (em termos de mito) uma cidade; Babel só virá depois. «E Deus disse: ‘São um só povo, têm todos uma só língua. E isto [a torre] é só o começo do seu agir’» (Gén. 11, 6). O homem precisa dos deuses, mas olha-os com suspeição. Mas será só isso? E por que razão?

Na Suméria, o drama é mais confuso. Enki, o deus das águas mansas, anuncia à sua mãe, a deusa da água originária (cfr. Gén. 1, 2b), que vai criar o homem; e confia a Ninmah (a terra-mãe) a missão de lhe imprimir a marca dos divinos. Ao celebrarem a decisão embriagam-se, e a obra de Ninmah saiu desastrada. Enki tenta por sua vez, e o que resultou foi “uma criatura que nem pode ficar de pé, nem dobrar os joelhos, nem estender a mão para o pão” (K. Kerényi). Belo e profundo. Embora sem autoridade moral, Ninmah amaldiçoa Enki, que aceita por merecida a maldição. Até ele, o deus da sabedoria, teme o poder da magia. A desgraça pode ameaçar também os deuses: Enki, precisado de quem lhe leve alimento, temia não ter um serviçal. Assim pensam os homens, de si mesmos e... dos deuses. Persiste pois a questão metafísica. Agora em nível superior: situada já nos deuses. É assim na versão de Ésquilo (525-456 a. C.).

O que se relata no mito de Adapa corre paralelo. Criado por Ea, Adapa é convocado por Anu (o deus do céu) para lhe dar os alimentos. E ambos são enganados por Ea: ao induzir Adapa a nunca comer nada em casa de Anu, vai enfraquecê-lo até à morte. Temor da magia. Assim se introduz a morte entre os homens. Tentativas de resposta. Ea, deus da sabedoria também ele, torna-se aí um deus de falsidade. E inimigo dos homens. É uma variante do tema de Prometeu. No confronto com os deuses o homem fica a perder; e a imagem dos divinos não sai a ganhar. Adapa julgou usar de prudência; e Eva também. Os dois são vítimas de um poder superior. Maléfico afinal<sup>18</sup>.

É típica nas mitificações antigas a desfaçatez dos deuses, entre si e para com os homens. Estão longe de ser todos benfazejos. Não são tidos por fiáveis. A descodificação disto não é fácil: tentativas, mas insuficientes. «Não há homem nenhum a quem Zeus não envie males mil», explica(?) Mimnermos, poeta de Kolofon (séc. VII)<sup>19</sup>. E não eram só os mesopotâmios e os gregos a pensar assim. É uma concepção muito enraizada: ainda hoje. Apesar de 3.000 anos de contacto com a Bíblia. «Se recebemos de Deus os bens, temos também de receber os males» (Job 2, 10). A citação, de tão repetida, torna a questão ainda mais desconcertante: Poderiam os males realmente provir de Deus?

As raízes fundas da antropologia ‘ancestral’ não desaparecem sob qualquer verniz. São facilmente reforçadas na vivência de cada geração. Merecem pois mais atenção do que a que têm recebido. Da criança ao adulto, da visão mítica ao arrastamento social, as análises mais racionais podem pouco. É que *o realismo da vida é penoso*. Muito antes de ser um juízo de índole religiosa, trata-se da ‘auto-compreensão’ do homem. Sentida já como questão *existencial*. E por não ser possível evitá-la, a tendência espontânea é a de o homem descarregar, como pode, o peso das suas falhas. Já aludi à ‘recreminação’ no *Génesis (1.0)*.

### 1.3 Quem procura, confia

Estarei com isto a reafirmar a leitura do Prometeu *mítico*? E logo nas páginas iniciais... Mas a que viria o mito, sem base prévia *de compreensão*? Se os homens configuram mitos, é por se reverem neles. Buscam uma saída *com sentido* para as questões vitais. A nossa condição inquieta-nos. Embora o ‘herói’ corporize uma figura compósita: Não o vemos definido de maneira unívoca.

O curso das ‘imagens’ pode ser linear; o das ‘significações’ não é (P. Ricoeur).

A ‘*legenda*’ (= o que *deve* ser lido) fala de um semi-deus e semi-homem (um Titã), ou de um deus, anterior e superior a (citando Ésquilo) «estes deuses novos»? Incluído o próprio Zeus, a quem Prometeu concedera (assim se gloria<sup>20</sup>) privilégios e honras. Ou será mais connosco? Como é que o Mito atende ao aspecto teológico, e ao antropológico? Em sede académica havia aí muito que analisar. Mas, em Adão e Prometeu, interessa-me ‘falar’ de problemas que são os *nossos*. Convém que, desde o início, dê ideia das demandas que trago. Os leitores têm direito a entender o que direi depois. Um mito, traduz assim as interrogações e a procura, profundas, de povos que alcançaram um elevado grau de entendimento. Mas a intuição e sabedoria deles dá prova de um pensar lógico diverso do nosso: é uma via vivencial. O saber da Verdade e da Bondade não se mede só pelo *logos* discursivo. Platão (428-347 a. C.) já o percebera.

Não irei centrar-me na linguagem dos mitos, nem pormenorizar o que a etnografia, os clássicos e a própria Bíblia acumularam. Sobre isto, as recolhas estão feitas e bastante estudadas. Pretendo olhar por dentro, e avaliar de uma pista que julgo subjacente. À maneira de condição de estruturação inteligível. O anseio de entender integra o mito. Também o *Génesis* o afirma (2, 17; 3, 5). Os homens, aspiramos a entrever (seria possível mais?) uma mundividência *de conjunto*. E o recurso ao mito mostra que o homem se sente “no direito” a uma explicação que lhe fale. E isto, porque nos faz *falta* perceber o ‘estatuto’ em que nos vemos nesta realidade. Por outras palavras:

Há no homem uma sadia confiança no real; e há os constrangimentos, inegáveis, que este impõe. E que *não* são apenas factuais. O homem problematiza-se, a si mesmo, no conjunto do real – e na convicção de que *faz sentido*. E sentido, no conjunto – de valia universal. Acreditamos naturalmente na ‘bondade’ inerente à realidade. Já na percepção do senso comum, o que se afigura expectável é que

toda a realidade seja, primariamente, *compatível* com aquela que nos concerne. É sobre este fundo de ‘bondade própria’ que, factualmente, descobrimos a ‘perturbação’ dela. A sabedoria primeira será, então, a de individuar a raiz do *desacerto*. No Ocidente, os mitos exprimem esta chave *positiva*. Correspondem à vida. E são um grande testemunho da evolução da consciência cultural. Todas as cosmogonias o confirmam. Também as da Bíblia. É uma visão *de conjunto*: mito-onto-lógica.

Sobre este fundo, positivo, e no contraste dele, o homem precisa de tornar entendíveis as distorções que sobrevêm. E acha que alguém, ou algum atropelo ou fatalidade, ‘torceu’ o real **(1.0)**. Ainda hoje é a explicação mais comum. Tal a importância da linguagem mítica. Onde a (ideia da) ‘matéria’ é pensada como veículo do mal, trata-se de uma concepção já *derivada*.

A Gayomard **(1.2)**, seguem-se dois casais de primevos dos humanos. A saber: Masjak e Masjanak, que provêm (nascem) das árvores, e os gémeos Yma e Ymeh, masculino e feminina. Também a cultura escandinava refere dois pares de gémeos, provindos do gigante primordial. De Niflheim, nórdico, e de Muspelheim, meridional, deriva o Homem primordial, origem de todos os homens. E a tradição védica conhece Yama e Yami: primeiro casal a procriar e... a conhecer a morte. Uma sequência (nexo?) que não é incomum. E os mitos da Índia arcaica mencionam a luta entre os deuses primeiros. Um velho tema. Os *deva*<sup>21</sup> vencem os *asura*, seus irmãos (que serão depois demonizados). E os homens, ficando privados do fogo sacrificial, não obtêm a protecção do deus soberano<sup>22</sup>. Será Agni, o deus do fogo (cp. latim *ignis* e o eslavo antigo *ogni*) a compadecer-se dos homens. Vê-se que o Mito de Prometeu tem antecedentes.

Os pormenores aqui são acessórios: nomes de línguas longínquas, pouco nos dizem. Retenha-se o elemento simbólico. Exprime uma raiz de *não-identidade*. Um modo da ‘di-visão’: a quebra da

harmonia original “própria”. E a di-visão pôde ser atribuída aos ‘imortais’. Leio em Ricoeur, a este respeito, uma palavra misteriosa: «*Le divin devient, à travers colère et souffrance*» (ob. cit., II, p. 363). A ambivalência não fica fora da história das religiões<sup>23</sup>, e repercute mesmo na Bíblia. Admiti-lo é alargar também ao divino a esfera do trágico. Os gnósticos (os do tempo do helenismo, e os da era moderna) andariam por aí. É levar a questão – e os seus impasses, insolúveis – à agudização máxima. É estranho? Até a procura de inteligibilidade pode ser trágica. Mas este *não* tem de ser um parâmetro só negativo.

A ‘dualidade’ também pode significar complementaridade, dinamismo. Auto-superação. Fonte, de sinal positivo ou a abrir-se a ele. Pode até admitir as duas dinâmicas: a do negativo e a do positivo. Em suma, ser dialéctica. *Alargar* as perspectivas da questionação e da procura foi sempre um pressuposto metodológico tido em apreço entre gente capaz. Seriam bem estreitas as concepções dos mortais se a ‘ordem do ser’ ficasse confinada apenas no factual. No (supostamente) já-dado. ‘Prometeu’ não parou aí. Também nisto é um símbolo.

Ésquilo sublinha como paradigma universal a condição trágica. «A tragédia grega não é, de todo, um exemplo em sentido indutivo. É o revelar repentino e inteiro da essência do trágico. Compreender o trágico é repetir em si mesmo o trágico grego: não como um caso particular da tragédia mas como a origem dela: o seu início e expressão autêntica»<sup>24</sup>. Mas nem Hesíodo nem Ésquilo criaram o mito. Os mitos que a cultura histórica conhece são já muito elaborados. Desenvolvimento de outros mais recuados. Com serem muito antigas, as intuições relevantes dos grandes mitos são menos explícitas. O que *não* lhes retira significado e dimensão. São tentativas, porfiadas, de o homem ir além de si mesmo.

A debilidade dos ‘efémeros’, de si insustentável, apela ao inevitável veredicto do deus maior. Ou a um poder acima dele. Para os gregos, as Moiras (*Moirai*) e o Destino. «Não há para o homem pior mal do que a força do Destino» (Sófocles, *Ájax*). O ‘Destino’ e a ‘Inevitabilidade’ (*Anánkê*) – aquele, desde o alto, e esta, de fora e dentro – que margem de autonomia deixam à humanidade? «Ó gerações dos mortais,/ como a vossa vida ao nada/ se me iguala»<sup>25</sup>. Trata-se de uma debilidade ôntica: constitutiva. Como mostrei filosoficamente, pela análise da contigência, no volume anterior<sup>26</sup>. É isto que aflora também através da roupagem mítica. Prometeu não contesta Zeus sem motivo: qual adolescente... a afirmar o seu espaço. Era demasiado vulgar. Nem todos os prometeísmos modernos o ponderam (2.6). Onde quer que o mito se apresente há que situá-lo no alcance do seu género próprio. Para o homem se entender a si e ao real, no que mostra de realmente áspero. Eis o centro da questão. E se ele é incompreensível para nós!

#### 1.4 A condição de ‘morrentes’

A esta luz, o *protesto* de Prometeu ganha mais significado. Um grito de revolta, contra a vingança de Zeus, e de solidariedade e ‘compensação’ para com os homens. O grito é o nosso, pela mediação do herói mítico. Não é a dependência em relação aos deuses que aflige. É o estatuto de desvalia irremediável, gratuita?, dos «efémeros» (gr. = os que duram ‘por dias’: os homens, «os mortais»). A fatalidade físico-biológica, partilhamo-la com os animais. Embora custe, não é ela o que mais perturba<sup>27</sup>. A condição existencial de *morrentes* (não é só quando ‘moribundos!’), esta sim inquieta e tortura. Muito mais que as bicadas da águia a esse Prometeu. Que suporta um castigo, atroz e longuíssimo, mas *não* é morrente. E nem mortal. Tinha de ser apresentado como figura ‘mítica’. Olha de cima a morte: «Que hei-de eu reçar, se não foi determinado pelo Destino que eu morra?»

(linha 933). O herói da ‘condição trágica’ *não é ele*: são os mortais. É a nós que nos *dói* o estatuto intrínseco dos morrentes, já-mortais.

A força de significação *real* da tragédia está pendente desta *transposição* – pela força do símbolo. Sem ela, os dons “conquistados” para os homens, representados no ‘lume’ da racionalidade, ficavam um tema menor. Se bem entendo, a tragédia como os gregos realmente a sentiam não chega a ser explicitada na saga de Prometeu: é apenas simbolizada. Estarei eu em oposição a Ésquilo? O texto põe o herói a dizer: «Fiz que os homens deixassem de se preocupar com a morte» (l. 248). Mas essa é uma esperança ilusória!

Penso que o ‘Pré-vidente’ – por imortal – supondo embora saber tudo da sucessão cronológica, *não podia* saber o que é o *sentir existencial* dos ‘efémeros’. Ainda que declare logo a seguir (l. 250): «Insuflei-lhes cegas esperanças». A não-mortalidade do ‘herói’ é pois uma *incongruência* na construção da tragédia, ainda que indispensável no drama. Sendo o Titã ‘imortal’, temos de perguntar se, depois de enganar Zeus, não está a iludir também ‘os mortais’. Não por querer prejudicá-los, mas por outra razão: Todos os dons que nos alcançasse seriam *inadequados* para trazer aos homens uma esperança, válida, de imortalidade – como *vida*. Não ‘de sombra’. Tal como à entrada no ‘Inferno’ de Dante, toda a esperança fica para trás. O Pré-vidente, *não* podia ignorar que a sua Dádiva *não* resolvia a angústia maior dos mortais. Sobre isto, o Mito – ou seja, o homem – é incapaz de uma resposta.

Consciente ou não, é um *minus* na construção dramática. Que ainda assim, cabe tomar por simbólico. Estamos sempre defrontados com uma ‘distorção’. Ou do todo da realidade: incluídos deuses e titãs. Ou da realidade intrínseca ao homem. E não há uma solução evidente para estes ‘desacertos’. Já os clássicos o perceberam. Mas exprimiam-no com certo pudor: envolvendo-a num manto de projecções antropomórficas. Eloquentes; e mais ou menos diáfanas (como neste caso). Por mais ‘bens’ que o homem alcance enquan-

to mortal, nenhum é suficiente para o tornar feliz em definitivo. Em estrita lógica materialista, é uma aporia insolúvel.

Parece que, ao frisá-lo assim, estou a desdizer da tônica positiva que sublinhei acima (1.3). Mas não é isso. Estou a considerá-lo pelo ângulo apenas-humano. O do materialismo pré-socrático, do materialismo moderno, e contemporâneo. Vista apenas a esse nível, a questão era um impasse sem saída. E no entanto, o testemunho geral é que, no âmago do seu *Existir*, ninguém se resigna. Embora alguns digam que sim. Há um protesto de fundo, existencial, que grita mais forte que as opiniões apregoadas. Esta ‘resistência’, ôntica, é muito significativa. A humanidade vai entrando (mais, menos...) na era do ‘juízo crítico’ (e do progresso sustentável). Mas não pode nunca ter-se por tão evoluída que... alguém se julgue acima do ‘estatuto de realidade’ comum a todos. É, quase, um dito *naïf* (ao modo do ‘senhor de La Palisse’). E contudo – em tempo de tantos titanismos, vanidades, pretensões elitistas, oportunismos sem pudor, e utopismos sem lastro – não faltam privilegiados... esquecidos de Prometeu. Fechados sobre si. Faz falta algum novo Ésquilo que nos ajude a repensá-lo hoje. Quanto maior a unilateralidade (cegueira focal?) dos prepotentes, mais a cidadania desperta precisa de atender às derrapagens da condição humana. O que supõe sensibilidade ao Absoluto. O Mito tem a ver com tudo isto.

Afloram aqui todas as grandes questões sociais e políticas da história. A era da adultidade racional dispõe de mais instrumentos de análise. *Não* altera a condição dos ‘mortais’, mas ajuda a perceber que as (pseudo-)mitificações, hoje tão apregoadas, sendo testemunho da *fome* do espírito, como ‘alimento’ são vazias. Apesar de algum *minus*, há em Prometeu mais consistência que a desta alienação no vazio.

Para o ‘sentir existencial’, a morte das plantas e animais *não* é vista como problemática. A do homem sim. Para nós, as outras



quase dispensam justificação; a nossa, *carece* dela. De saber sentido, sabemos que o ‘horror da morte’ (por muito biológica que seja) nos é tão íntimo como os refegos da alma. O limite que a morte impõe é-nos tão interior como repugnante. E implacável. Não há saber teórico que possa anular este *sentir*. A questão é intrínseca à vivência de cada um e todos os ‘mortais’. Se as várias culturas desenvolvem uma “configuração” (seja mítica ou raciocinada) neste contexto de tensão, é de concluir que o fazem a tentar entender isto de ser-homem. É deste esforço que toda a cultura vive. No Mito de Prometeu, não é diferente. Vai nisto um repto frontal aos amorfismos instalados.

Na visão do Mito, o suplício de Prometeu há-de terminar. O nosso, é-nos intrínseco. O *desacerto ôntico* persiste até à morte. Mesmo para quem a deseje. É natural o ‘arrepio onto-lógico’ de o assumir. É que somos... apenas homens. *Sofrentes*, e *morrentes*. Os nossos parâmetros são de aperto (latim: *angustus*: cp. angústia). A tipificação da mitologia (1.1) não deixa muita largueza. Daí a minha pergunta:

Haverá nisto algum *lume*, não negativo, que nos possa iluminar e animar? E será possível descobri-lo através desta problemática? Eu penso que sim. Se bem que “cólera e sofrimento” (1.3), podendo ser pertinentes, por si só *nada* resolvem. Para «passar além do Bojador», tem que se «passar além da dor» (F. Pessoa). A ‘revolta’ de Prometeu não dá para olhar a um ‘além’. Penso que lhe faltou isto.

É abissal a diferença entre as imperfeições dos ‘deuses’ e a Elevação do Deus bíblico. O grego típico não via os ‘divinos’ como capazes de Santidade, Magnanimidade, Bondade, Generosidade. Teriam poder e majestade, física. Mas só. O Deus que os Profetas bíblicos e o *Génesis* transmitem é *Outro*. (Apesar de algumas roupagens míticas, ainda impuras). Há crentes, e não-crentes, que não dão atenção a isto. Como se a mera referência ao nome ‘deus’

dissesse o mesmo em todos os casos. Ou tivesse de ser aceite, ou rejeitada sem mais exame nem fundamentação.

### 1.5 Meandros de um mito

Com esta ampliação do campo de visão, é possível olhar o drama com mais compreensão. Segundo Hesíodo, de início não houvera divisão entre os deuses e os homens. Na primeira das 5 idades do homem (de ouro, prata, bronze, a dos heróis ou semi-deuses, e a nossa), deuses e homens viviam como irmãos. Não havia esforço, contendas, sofrimento. A quebra da harmonia ia dever-se a uma ‘queda’. Que é tida por inevitável. Isto é comum a várias culturas: da Índia a Platão, e à Bíblia (Dan. 2, 32-34). Chegava ao fim o reinado de Khronos, a era da perfeição graciosa (mas... não inocente).

Em Hesíodo, a separação entre deuses e homens ainda começa em bem. Celebram-na, oferecendo juntos um touro em sacrifício. Mas Prometeu, o oficiante, divide o animal em duas partes, desiguais. O que há na mais pequena são ossos... embrulhados no brilho da gordura. Sabia que o novo soberano do Olimpo não ia resistir ao engodo. Não é só da Bíblia (Gén. 25, 30 ss) a lição do “prato de lentilhas”. A boa carne, disfarçada sob o «bucha do touro», destinou-a para os mortais. Ludibriado e ofendido, Zeus «encheu-se de ira até ao mais íntimo»<sup>28</sup>: a retaliação foi violenta. Privou os homens do fogo. Mas Prometeu não desarma: rouba do céu (ou do sol) o dom recusado. Sabe que errou (linhas 260, 266), e não verga. «Apoderei-me da nascente do fogo [...] que se revelou mestra de todas as artes» (l. 109 s). Não é pois só o fogo. É a cultura. As técnicas, a aritmética, a navegação, a astronomia, a metalurgia, e os segredos da adivinhação (l. 443-507). Em suma, todas as artes necessárias à vida comum.

Mas não a ‘arte do estado’ (ou da *pólis*), irá Platão distinguir. Esta, diz, rege-se pela ordem celeste: do direito e da moral. É

própria de Zeus, e só ele a concede. Será Hermes, o mensageiro dócil, a trazê-la aos homens; não um rebelde a roubá-la (cfr. Platão, *Protágoras*, 320 c-321 d). Platão reafirma a soberania de Zeus e o seu ‘dom’ aos homens – mas está realmente a mitificar o poder do estado.

Aliás todos os titulares de poder se reivindicam de ‘mestres’. Até da verdade, justiça, moral... Eles é que sabem o que *deve ser*<sup>29</sup>. Melhor do que Zeus! Uns “consagram” o que fazem do poder político, outros do financeiro, do económico, mediático, informático, etc.. Não faltam prometeus, interessados no ‘fogo’. O que já aí vai de ‘aplicações’, ideológicas e pragmáticas, do Mito tradicional. A gramática do poder serve-se de regras diferentes da gramática do bem.

Que outro *lume* de sabedoria faltará ainda aos homens? E que retaliações não irá custar a ousadia? E também aqui cabe atentar no “castigo”. Sintoma da ‘má consciência’ dos homens – pela posse (indevida?) do ‘lume... arrebatado dos céus’? É intrigante a imagem que o Mito mostra do homem.

O ‘Portador do fogo’ (gr. *Pür-phóros*) vale, também nisto, como símbolo. Sabendo o que o esperava, que razão terá decidido o ‘Pré-vidente’ a incorrer na vingança do senhor do Olimpo? É só o começo do ‘dilema’. «Por ter amado em demasia os homens» (l. 125). Suportará o destino sem abdicar de si, arrostando o ódio de Zeus. Até nascer quem o liberte (contra a vontade de Zeus) 30.000 anos depois. E ‘liberte’ *para* quê? Como se vê, há mais dilemas a considerar. Mas é cedo para isso. «Por valer aos mortais, eu próprio vim cair na desgraça» (l. 267). Os mortais: «e como eles eram pueris antes de eu os tornar inteligentes e senhores da razão». E crédulos, e ignorantes de todas as técnicas, e de toda a esperança! «Eu [é] que descobri tudo isto para os mortais» (l. 443, 470). Será suficiente? E foi um ‘descobrir’ ou um ‘reconquistar’ o que falta aos mortais? Estamos

só no início. Para já, percebe-se que o antagonismo é um *a priori* da tragédia. E mostra o homem a *sentir a existência* como ‘exposta’. Dependente de poderes que o transcendem. E projecta o seu enleio e protesto no Prometeu revoltado (2.6).

Zeus mandou Hefestos<sup>30</sup> agrilhoar e cravar o Rebelde numa penedia do Cáucaso. Sujeito a tortura permanente: de dia, uma águia devora-lhe o fígado, e de noite este é refeito: para ser de novo devorado. Lembra o suplício de Sísifo, e o de Tântalo (7.1). A imaginação dos homens é fecunda, e inesgotável, nisso de torturas. E por pior que seja o suplício que inflijam, também eles (como Zeus) não abrandam.

Esta é a mais célebre das antigas tradições relativas ao ‘roubo do fogo’. Descobriram-se analogias no Irão antigo, e entre os celtas, caldeus, germanos, etc.. O roubo das sementes dos cereais, aos deuses, é uma das versões. Que vão do Velho ao Novo Mundo, dos dogon a ocidente do Sudão aos algonkin, índios do norte da América. A par de Platão, de Plotino e de autores dos primeiros séculos cristãos (2.6). Quem sabe até onde vão estas raízes.

Subjacente à tragédia, descobre-se uma rivalidade profunda entre os deuses e os homens. Vemo-la polarizada em forma clássica na oposição entre Prometeu e Zeus. Qual dos dois mencionar primeiro? E qual o menos trágico? Aos olhos de Ésquilo, a tragédia de ambos é uma ferida... mútua. Remetê-la para a força (cega e irresistível) do ‘Destino’, não esclarece nada. Só manifesta o ‘testemunho’ do trágico. Irmão de Atlante (ou Atlas, o gigante que sustém o mundo aos ombros) e de Epimeteu (‘o que vê *epi*’, só depois, o Imprevidente) – Prometeu é ‘aquele que vê *pro*’: para diante). E vê «com exactidão». Gozando de antevisão, e de mais astúcia e racionalidade que os deuses, é alvo da inveja deles. E de Zeus. Será por isso, ou terá inveja do poder de Zeus? O Mito não decide. Apenas traduz a

convicção dos ‘mortais’ de que a origem dos males é ‘desordem’ – poder perverso, superior – a que ninguém escapa.

Zeus tomara o poder sobre os deuses, destronando Khronos (= Senhor do tempo), o deus soberano anterior: Khronos tinha devorado(!) Metis (= Sabedoria), a primeira das suas muitas esposas, grávida de Atena, e os filhos que ele mesmo gerou. Soubera que um deles o suplantaria. Só escapou Zeus, que a mãe conseguira sonegar, vindo depois a reaver os irmãos (já engolidos) e a afastar o pai. Freud não perdeu a pista. Que interpretou a *seu* modo: em termos de *libido*. A nostalgia da protecção do ventre materno, a contestação do pai (até ao seu assassinio, simbólico), a busca de sublimações – tudo isso conflui, obscuramente, numa *arkhê* (gr. origem) remota.

Cruento embora, o Mito de Prometeu é realmente expressivo. Mas numa significação muito mais ampla. É no ‘tempo’ que nos fazemos, e desgastamos. Nele está o agora e o embora. Se o existir é autónomo, tem de comportar riscos. A existência finita é, de si mesma, inseparável do *risco* (1.0).

A usurpação por Zeus suscitou a reacção de uma parte dos deuses: queriam opor-se «pela violência». Como sabedor do futuro, Prometeu tenta conciliar os revoltosos. Não sei se a sua é... largueza de ‘teófilo’ ou se mera lógica do inevitável. O Mito abunda em meandros, ambíguos. Porque os deuses não lhe deram ouvidos, Prometeu toma o partido de Zeus – «que de bom grado me acolheu». Quem estaria a iludir quem? O velho Khronos irá penar longamente com os seus partidários nas trevas do Tártaro<sup>31</sup>. Depois de aproveitar os conselhos, «o rei dos deuses recompensou-me com estas cruéis penas». Novato no poder, privilegiou quem quis, «mas não fez nenhum caso dos infelizes mortais». Podemos enfim descortinar o Prometeu ‘filantropo’.

Até mesmo Zeus se deixa alienar pelo poder! «Pretendia, pela destruição de toda a raça, gerar uma nova. E ninguém se lhe opunha a não ser eu. Eu é que tive essa ousadia», protesta. «Por me ter apiedado dos mortais, a mim foi-me recusada piedade» (l. 200-242). A retaliação tinha de vir. Mas Prometeu faz-se mais inocente do que é. Será uma razão justiceira que o leva a enganar Zeus, no sacrifício fraudulento? Confirma-se que havia tensões. O antagonismo vinha de antes. O Mito conota uma linha *antropológica* mais do que teológica. Mostra que o homem *não* se julga culpado de (ter de) suportar o que os deuses lhe impõem. Considera-se vítima de injustiça. É o homem a rever-se em Prometeu.

No entanto, isto *não* pode ser tomado de maneira linear **(1.1)**. Sobrepõem-se nestas menções vários estratos semânticos. Há os de carácter teogónico ou cosmogónico, e os de cunho antropogónico. Nos primeiros, a origem dos males é atribuída à oposição entre os deuses. Que uns ficam ‘do céu’, e outros ‘da terra’, ou das profundezas da terra (deuses ctónicos). Os males podem provir de poderes que não se dobram a qualquer ordem: como os titãs. Na Bíblia, o ‘yahvista’ fala dos «gigantes»: heróis de eras antigas (Gén. 6, 1 ss); e a cultura clássica, alude a medos «irresistíveis». O tal ‘Escuro’ que nos envolve **(1.1)**. Basta lembrar os terremotos, as emanações vulcânicas, as inundações. A par do deus das águas fecundas ou ‘do céu’, há o dragão das águas turbulentas (Tiamat). A ameaça de monstros, como a ‘Quimera’ que cuspiam fogo invencível e o Cão de 50 cabeças, o Leão de Nemeia, a Hidra de Lerna, etc. espelham pavores ancestrais. Numa geografia de instabilidade telúrica, e nada sabendo de física elementar ou do choque das placas tectónicas – não era difícil o imaginário do Oriente Médio povoar-se de figuras assim. A evocação dos combates de Hércules, o Libertador, e do ‘bicho de 7 cabeças’ não se apagou da memória cultural, e popular. O temor do desconhecido é paralisante. Prometeu e Hércules simbolizam esperança e coragem. Aquele é mais simbólico; este, não gozando de ‘pré-vidência’, mais realista.

Os estratos de cunho antropogónico evocam um ‘poder maligno’ (1.0). Ésquilo exprime-o em dimensão trágica. E com ousadia. Na sua má-vontade, Zeus era trágico. E Prometeu, no seu altruísmo, também. Já o orfismo, mais contido, vê no ‘corpo’ a causa dos males: matéria oposta ao ‘espírito’ (cp. Platão). A tradição do *Génesis* irá carregar a expressão do dito ‘poder’ sobre «a serpente». Que estaria esta figuração a dizer? Do texto como tal, não vem resposta inequívoca. Um símbolo, já vimos, que teve nas culturas antigas, significações muito variadas, e até opostas: nem todas negativas<sup>32</sup>. E do afã de dar nome a esse ‘poder’ até à sua personificação em um Génio (*dâimon*) perverso, o passo pode ser curto. Curto e, *a posteriori*, plausível. Mas foi um passo já tardio. Só nos últimos livros do Antigo Testamento (AT) o nome se torna mais explícito. Nestas áreas, a semântica é mais complexa que nas versões comuns.

## 1.6 O efeito Prometeu

Confirma-se que as grandes questões são equacionadas à maneira do homem. Espontaneamente, cada um interroga pelo seu prisma. E antes de mais pelo prisma que é vivido. É essa abordagem elementar que a filosofia irá depois aprofundar. E olhando de perto, fervem as interrogações. Numa visão ampla, o de Prometeu é um Mito riquíssimo. Haverá sempre mais que sondar sobre a compreensão do homem e da realidade, também a da esfera religiosa. Trata-se de um prisma tão marcado que parece uma constante. Não é que seja o único ângulo, mas surge tão vincado que anda sobreposto a outros, mais básicos. A saber: *Na existência e na história dos homens, uma aspiração que se tinha por legítima e se perfilava como prometedora, vem geralmente a revelar-se dramática*. Por visível paridade com o Mito em apreço, ocorre-me chamar a isso ‘efeito Prometeu’.

Será uma versão da ‘lei de Murphy’, de que falei em volumes anteriores? Se for, só sublinha a questão. Também isto precisa de ser analisado: importa perguntar o que há por dentro deste ‘desacerto’. A Bíblia conhece-o bem. «O número dos nossos anos? Setenta, ou oitenta para quem vá mais longe. E na sua maior parte, sofrimento e miséria» (Salm. 90, 10). E não é só na dimensão individual. A afirmação vale igualmente da dimensão social e histórica. Porque também nela a distorção se sente – e se agrava. São assim os ‘nossos’ anos – de todos. Mas porquê esta regra? Que ‘razão’ pode haver para isto?

A pergunta não nos dá tréguas. É como um fio condutor. E um acicate existencial – e histórico, e filosófico – a impor que se leve mais longe a indagação. Apesar da idade, não posso calar-me diante dela. Mas não é chave suficiente. Jamais os homens resolverão plenamente o mistério do humano. A respeito de Adão ou de Prometeu, e de toda a gente – ficar-se alguém pelo factual empírico, ou bastar-se com o relato material de um mito, é perder-lhe o significado e o alcance<sup>33</sup>. O homem *não* é um sujeito *inerte*, que pudesse ser reduzido a uma passividade resignada ou neutra. É sim consciência *inteligente e reactiva*. Na tradição hebraica e bíblica e noutras culturas distantes entre si, os que foram plasmando a percepção disto exprimiram-no em roupagem caracteristicamente simbólica. E tantas vezes, de modo lapidar.

É vulgar estas componentes do humano serem descuradas na abordagem “religiosa” corrente. Vemo-lo no budismo, no cristianismo, no islamismo tradicionais. Mas não bastam boas intenções. Antes de recorrer a antagonismos extra-humanos, importa sondar o que há a nível antropológico. O Infinito *não precisa* nem de absorver ou diminuir o finito nem de ser disfarçado sob a capa de elaborações mitificadas (1.4) da nossa ignorância. Mesmo a da ciência. Pensar em termos de *ou* a fé *ou* a razão (em mútua exclusão), como no rigorismo de Lutero e Kierkegaard e no imanentismo em voga, seja



dito ‘científico’ ou não, é desvirtuar quer a fé quer a razão. Redunda em recusa da Inteligibilidade (de maiúscula).

A ‘complexidade’ que somos *não* tem de impedir ou desmotivar *de* querer *saber mais a fundo*. O fideísmo investe numa antropologia e numa teologia inadequadas. E como tal, é caricatura da razão e da fé. Aliás o que eu venha dizer é só uma (tentativa de) ‘aproximação’. A par de outras. Cada uma valerá segundo a consistência das razões em que se apoia. Quem não precisa de interrogar a estranheza de sermos *assim*?

Um ponto sensível do Mito, já anotei, é a ‘filantropia’ de Prometeu: por «toda» a humanidade. Preferências dos “divinos” por uns e não outros, abundam na mitologia helénica. Em Prometeu, ao invés, o ‘amor pelos mortais’ é universal (2.4). O que chegou até nós, de Hesíodo e de Ésquilo, não dá para ter uma noção bastante de como os antigos entendiam esses relatos<sup>34</sup>. Resta-nos o ‘efeito’ que expõem: Ao modo de então, atribuíam-se o mal dos homens à parcialidade de um deus, poderoso e arbitrário. Era a saída mais fácil. Mas são antropomorfismos. Insuficientes. O relevo, como era vivenciado, tinha de ir para a inevitabilidade do *Destino*. Um Poder fatídico, cego e injustificável, que se impunha mesmo aos deuses. E cuja razão-de-ser nem os poetas e filósofos questionavam. Muito menos o povo. E como poderiam? Se ainda hoje pouco mais avançados estamos. No que foi ficando, por *este* ângulo, pesam muitos ‘simulacros’, e ‘ídolos’. Mesmo quando se usa o nome do Deus bíblico ou corânico. Prevalece a rotina e o acomodamento de uma visão *parcelar*. Não raro carregada de inconsistências e contradições.

Não basta o conjunto de significações que a tradição acumulou. Pessoas que em tantos aspectos da vida se regem pela probidade e a coerência, como podiam sentir-se a contento se metidas num imenso *puzzle* desconexo? E também não basta o que a fenomenologia

(facial) do Mito possa mostrar. Sendo Prometeu o que vê ‘para diante’, a que vem o seu protesto pelo suplício? Depois do que observei sobre a não-mortalidade de Prometeu (1.4), é outra incongruência da estruturação dramática. Ele não ignorava as consequências da sua decisão. Há que reparar nisto. Uma é a lógica ‘matemática’ da racionalidade impessoal, e outra a lógica da vivência. A do gosto, e do des-gosto. A abordagem mítica nunca é só mito-*lógica*. Se fosse friamente racional, seria muito mais pobre.

Acho notável que o Mito insinue alguma expressão disto. O intelectualismo grego, mesmo dos grandes filósofos, não dava atenção à lógica afectiva. Ora Prometeu tem que aprender *por si* o que é sofrer. Dor, marginalização, angústia, tortura, abandono, solidão. Tormento indizível. É assim que o protesto prometeano se torna eloquente. Os humanos podem compreender, porque *sentem*. O viver *não* se resolve num teorema, frio, de geometria. Quantas ‘falhas de nexos’ (racional!) se iluminam já assim. Do labutar quotidiano ao rumo da história. Dá para justificar seja o que for? Claro que não. Mas esta é outra questão, e grande mistério. São incidências de relevo. Valem para quem exerce a consciência e a sensibilidade, lúcidas. E são decisivas para a cultura do humano. A questão *existencial* por excelência não pode ser ignorada. Os dogmatismos são ‘fechados’. E como tal, são suspeitos. Desde logo, suspeitos de auto- e hétero-atrofiamento. Raiz de muitos factores de alienação – social, e individual. Vemo-lo cada dia.

Já de si, a *insuficiência* das interpretações usuais oferece estímulo para o ajuizar crítico. Seja nos mitos clássicos ou em propostas ideológicas, na política, na economia, nas teorias filosóficas, nas tradições religiosas. Porque tudo neste mundo é imperfeito, cada situação e época *requer problematização atenta*. Só assim se descobrem margens de aperfeiçoamento ulterior. Nunca exaustivo. A qualidade do humano tem de se aferir pela

lucidez do demandar. Ser homem é ser *insatisfeito*, sempre. Sinal do dinamismo do espírito.

O Mito *não pode* apresentar o homem ‘perfeito’. O Prometeu do relato *não* é sequer o homem ‘típico’. Haverá herói trágico que o seja? Ainda que o revistam de roupagem mítica. É mais uma ambivalência (há outras) a desafiar a hermenêutica. Foi Prometeu a enganar Zeus? Em protesto pela usurpação que este impôs, e pelo abuso do poder: «severo como um monarca novo» (linha 36). Ou seria o Titã (deus de mais pergaminhos?) a vingar-se de ser postergado pelo usurpador? Verticalidade e sentido de justiça, amor aos homens (= filantropia), ou orgulho ferido? A virtude, a um passo da vulgaridade. Há elementos para juízos vários. A tensão trágica, efectiva, *não* é a mesma segundo seja uma motivação ou a outra<sup>35</sup>. Nenhum mito se esgota numa proposta unívoca.

De explícito fica a alegria (‘prometeica’) da vingança. Contra Zeus: «Sofrerá penas mais pesadas do que as minhas» (l. 931). A última ‘fala’ do texto é, ainda, ao modo de catarse. A protestar contra as «injustiças» infligidas. E contra os abusos do poder<sup>36</sup>: e a velha, e nova, perversão dos seus usufrutuários. Em suma: a crítica do ‘poder-pelo-poder’. Tudo isto, apontado à figura do próprio Zeus. «Parece-te que eu receio e tremo diante dos deuses novos?» (l. 959). Uma reflexão explícita (que acho notabilíssima para a época!) sobre as grandes deficiências do politeísmo grego; e não só. Mas no contexto grego, a teia de simbolismos ditos religiosos mostra-se mais grosseira que nas culturas orientais. Deixa ver uma projecção assaz medíocre dos terrestres. Só que em maior escala. Pode haver beleza em (algumas) concepções “religiosas” da velha Grécia; mas não há Grandeza. Como religião, nem parece de gregos. Ao menos a *Odisseia* mostrava um substrato de religiosidade assumida.

É assim que Ésquilo tira partido da revolta de Prometeu para se distanciar das impurezas e do antropomorfismo grosseiro da reli-

giosidade helénica, e da mentalidade tradicional. Denuncia o ódio, a fraude, a injustiça. Se versasse fenómenos avulsos, relativos só ao ‘demasiado-humano’ (como em filmes ou novelas vulgares), tinha ficado insignificante.

Temos aí os problemas do homem no mundo. O tema e a obra são paradigmáticos. Um monumento alto, na história da cultura. Não é sem razão que os grandes clássicos são admirados. No *Prometeu*, a ‘condição de desgraça’ proclama o homem vertical. A própria *desgraça*, mais do que ser confronto e ‘provação’, é um repto à transcendência. Será este o ‘por quê’ último da nossa questão?

### 1.7 Apertos, e Anseio

Mas na tragédia grega há também os desafios do confronto. Obscuro e inefável. «Nem a piedade ela mesma seria trágica, se não proviesse deste temor do destino que une a liberdade a uma transcendência» (Ricoeur, ob. cit., II, p. 364). O génio trágico vive de uma filosofia *de fundo*. Antropológica, e teológica.

Na angústia dos apertos e anseios da figura mítica do Agrilhado, é a questão metafísica do homem existencial (1.1) que se perfila. Sintomaticamente padronizada no estatuto vivencial do *morrente* (1.4). Sempre ‘em vias de’ morrer, e contudo apostado em viver de modo *inteligente* a realidade. A agarrar-se a titanismos de utopia, mas cravado na dureza da penedia. De um modo e do outro, diante de si o *abismo*. E como náufrago, deita mão a tudo. Se é crente de uma religião lúcida, sabe que a fé não dá soluções de evidência empírica. Cada um – crente ou não – está sempre confrontado consigo, com todos, e com uma ‘Instância Suprema’. Que em absoluto nos transcende<sup>37</sup>. De cada lado, um abismo. Tal como na tragédia

de Ésquilo, assim na vida. E na história. A condição trágica *não* se esgota na esfera do individual.

O Cáucaso ou Calvário – o de cada um, e o de todos – estão cá dentro. Mais ainda que a medula dos ossos. Vestem a alma. Ésquilo percebeu. É por isto que a tragédia e o mito *não* são ficção. Estão centrados na condição própria do homem. E em razão dela, no enquadramento da realidade objectiva (1.4). As alusões aos ‘divinos’ surgem em função disto, e não como derivadas do estatuto de Zeus e dos outros ‘imortais’, ou das paixões e vinganças entre eles. Contudo, nenhuma consistência narrativa, por mais notável que seja a sua densidade dramática, consegue exprimir a *vivência* de uma pessoa concreta – na sua concreta situação. A verdade de Ésquilo não se deve à narrativa como tal. É-lhe anterior: Tem lugar na vida e na história dos homens concretos. O ‘herói trágico’ é o homem real.

É a pretensão de Adão ou Prometeu que é contraditória no fundo? Se sim, como é que este *desacerto* – o de ‘ser homem’ – se conciliará com as, inúmeras, manifestações de *ordem* que se dão na criação? Ou será a nossa aspiração e ‘missão’ – ter de ser homem! – que são *excessivas*? O que nos animais é equilíbrio bio-psíquico, nos homens é *insatisfação*. Mas por que terá de ser *desequilíbrio* no homem o que na *phüsis* (gr. ‘natureza’) se afigura como ordem e sabedoria? Uma pergunta terrível. Mas inevitável.

O génio grego *sentiu* a questão. E configurou-a em monumentos de *inquietação* filosófica e literária: o género trágico. Virá daí o recurso aos factores *alógicos* com que o Mito antecipou as tentativas dos filósofos. A genialidade bíblica pôde intuir uma via de saída. Teológica. Inviável ao intelectualismo grego. Mas também a abordagem bíblica mostra a *incapacidade* de o homem chegar a uma solução *própria*. A limitação, a labilidade, a culpa, o pecado são ‘apertos’ *nossos*. Os cristãos de referência luterana ou calvinista

são muito sensíveis a esta matriz trágica (3.1). Nem a visão grega nem a fé bíblica disfarçam o Mistério *do homem*. E nele, o Mistério do carácter ‘opaco’ do sofrimento. Porém, há que dizer: Apesar dessa componente ‘negativa’ da sua debilidade, o homem sente a *negatividade* como *des*-ordem. Chamamos-lhe *o mal*. Sentimo-lo por contraste com o positivo (1.3). Há realmente um ‘Mistério abissal’ a envolver-nos. Que sentido poderá ter este des-fasamento?

Ambas as genialidades, a grega e a bíblica, se deparam com o ‘Abismo’. Sem lhe desfocarem a ambi-valência. São duas perspectivas diferentes, mas profundas: uma e outra intuem que há um *Mistério*, impenetrável. E perante ele, limitam-se a antecipar uma resposta: longínqua. E só como ‘promessa’. Retorna pois toda a questão. Agora, mais desafiante: não é só em modo conceptual. Sobre este Fundo – o da *promessa*: anúncio de um por-vir de outra ordem – é o existir humano que está realmente confrontado com uma pro-vocação. Mas, na *insegurança* do homem, como é que este desafio faz sentido? E seriam os homens (mortos, ou vivos?) libertados, depois de terminar o suplício de Prometeu (1.3)? As duas mundividências solicitam para uma *fé*. Que não é possível de iniciativa do homem, mas é *proposta*: Oferecida, para ser aceite. A grega porém fica muito aquém da hebraica. Esta, avança uma explicitação positiva. Uma ‘Salvação’. E de *que fé* cabe falar?

É de presumir que a pergunta sobre a ‘libertação’ não tivesse hipótese *positiva* na visão, desencantada, de Ésquilo e do seu público. Para os gregos, a condição humana era definitivamente trágica (1.4). Nenhum fogo a salvaria. O existir, seria como que um ‘inferno’... sem esperança (ao modo de Dante). Visão ainda reforçada pela concepção grega do ‘tempo circular’: o mito do Eterno Retorno.

O ‘Abismo’ surgia assim ao modo de transcendência esmagante. Para falar de “fé” neste contexto, só apelando a uma imensa,

sobre-humana, *Coragem de viver*. O texto de Ésquilo não chega tão longe. Era o modo possível ao pendor ‘intelectualista’ grego. E a Nietzsche. E aos materialismos de todos os tempos. Todos eles insuficientes como anúncio de uma ‘Transcendência positiva’. Aberta. Capaz de creditar e dar sentido ao *desafio de* (continuar a) *viver*. Não há rasgos de titã que possam chegar a este *Lume*. A ‘fé’ dos gregos (como a dos ateus) não o podia saber. Só a fé bíblica. Que é *Dádiva*, e não ‘conquista’.

O tema não se esgota. Nem pela temática, nem pela necessidade de resposta válida. O dilema dos parágrafos precedentes continua da maior actualidade. Se o homem *não* pode viver ‘agrilhado’ na *incompreensão* de si, tem de haver outra solução capaz. Haverá quem ache suspeito este remeter, hoje, para uma *fé*: uma Luz de Salvação, pessoal. Um Libertador. Pois, se estamos numa análise filosófica, onde cabe aí a fé? Eu penso que a alusão a um Salvador ocorre aqui por força de uma ‘evidência’. Explico: As ideias movem o mundo, mas o nível teórico *não* é suficiente para convencer pessoas, e iluminar a história dos homens. Requer-se *adesão existencial*: envolvimento com-pessoal. Valha-nos o exemplo de Karl Jaspers (1883-1969) com a sua atenção à *fé filosófica*.

Outras tentativas de resposta têm sido sugeridas. Que solução trazem, pode inferir-se do panorama de um mundo de egoísmos ‘sem alma’. Muito progresso tecnológico, muita produção de riqueza, à custa de imensa especulação e de assimetrias sociais sem conta. Um mundo de des-humanidades. Seria possível ignorar a grande e radical *questão do sentido* do homem – e a sua relevância efectiva? É com isto que estamos confrontados, todos, pela consciência mesma de existirmos. Na história<sup>38</sup>. A questão continua a impor-se à angústia e à interrogação de pessoas das culturas e sensibilidades mais diversas. A ilusão vazia que globaliza e ‘embrulha’ a actual civilização é a prova provada da urgência da questão. Na solidão

de si, cravado na penedia da sua tortura interior como Prometeu, cada um/a *precisa* de se entender com isto.

Podemos olhar as duas vertentes – realidade ou irreabilidade de uma saída válida – à maneira de espelhos: fiáveis, ou deformantes. Os contrastes contribuem para apurar a visão. Vale a pena reparar na proposta do Mito e naquilo que ela releva acerca de outras dimensões da realidade que somos. Vale desde logo como propedêutica. Estamos situados em níveis *incontornáveis* do humano. De cada vez que se comenta ou reivindica o ‘efeito Prometeu’, vem ao de cima o afã de auto-afirmação da humanidade. São tentativas (não raro desajeitadas) de o homem assumir a postura e o direito a *crescer*, que sente ser-lhe constitutivo. É, sempre, a pergunta *crucial*:

Porque é que este impulso intrínseco nos acarreta custos tão pesados? Na existência individual, na sociedade e na história. É como se ao primeiro *homo* que arriscou caminhar de facto como *erectus* lhe sucedesse fracturar uma perna logo ao descer da árvore... Mas se ‘a evolução’ é a lei geral do criado (*DE*), por que razão haveria de ser penalizado o progresso do homem? Que é que levará então a que ‘o efeito’ seja assim? Nem se pode ignorar a questão, nem há que temer a pergunta.

## Notes

<sup>1</sup> Ia a escrever *significações*, mas por troca fortuita de tecla digitei assim. Não vou perder a deixa.

<sup>2</sup> RICCEUR, Paul - *Philosophie de la volonté*, vol. II, Paris: Aubier, <sup>2</sup>1988, p. 174. São minhas as traduções de que não mencionar edição em português.

<sup>3</sup> Assim diziam, em sentido activo, os filósofos e teólogos medievais. Do latim *intēdere*: tender *in* (para).

<sup>4</sup> Estamos em presença de um ‘mito’, não de um relato ‘histórico’. Tem pois de se atender ao simbolismo, em vez de olhar a um facto como efectivamente ocorrido. As culturas ocidentais levaram tempo a descobrir que se trata de hermenêuticas distintas.

<sup>5</sup> E é por isso que «excluir a sua intenção etiológica [= causativa] é o tema, necessário, de toda a desmitologização». RICCEUR, *lug. cit.*, 168 s. Sublinhado de origem. Qual a diferença entre símbolo e mito? Os ‘símbolos primários’ são «significações analógicas que surgem espontaneamente e dão de imediato um sentido»:



impureza é um análogo de mancha; pecado, análogo de desvio; e culpabilidade, de peso. O mito é «como um símbolo desenvolvido em forma de relato, e articulado num tempo e num espaço não coordenáveis com os da história e da geografia segundo o método crítico» É um símbolo secundário. ID., l. cit., p. 181. E Ricœur exemplifica: ‘Exílio’ é um símbolo primário da alienação do homem, não um mito; a descrição da expulsão de Adão e Eva do Paraíso «é um relato mítico de 2º grau que põe em jogo personagens, lugares, um tempo e episódios fabulosos». «O exílio do Éden é um mito» (*ibid.*).

<sup>6</sup> É comum falar-se da queda ou ‘pecado’ original sem levar em atenção os longes da paisagem. Este parágrafo do texto resume todo esse fundo do quadro. Ricœur (1913-2005) deixou uma notável análise fenomenológica e antropológica, e teológica, a este respeito. Cfr. ob. cit., sobretudo o vol. II.

<sup>7</sup> Em todas as línguas há casos de vocábulos assim. Em termos materiais, não é senão uma coincidência. Mas esta ficou-me gravada.

<sup>8</sup> RICŒUR, l. cit., pp. 319 ss. As citações finais são de pp. 320 s.

<sup>9</sup> Era tentador investigar sobre isto em termos de filosofia do conhecimento, mas não é para aqui.

<sup>10</sup> RICŒUR, l. cit., p. 352. Tomei do filósofo algumas alusões deste parágrafo.

<sup>11</sup> Cit.: KERÉNYI, K. - *O testemunho antropológico do mito*: GADAMER, H.-G. e VOGLER, P., (Org.), *Nova Antropologia*, vol. 6, vers. bras., EPU-EDUSP, S. Paulo: 1977, pp. 218-234. Para esta e outras aporções a seguir reporto-me a este estudo de um especialista com vasta obra neste campo.

<sup>12</sup> Diremos mais adiante que Marduk já é um sucessor de deuses anteriores.

<sup>13</sup> Há tradições que, ainda quando tidas por ultrapassadas, continuam a marcar a fundo os povos. Latinos, ou nórdicos, do leste asiático ou das grandes regiões africanas, etc.. Não é difícil notar que as mentalidades vinculadas pela história do Médio Oriente, de Zarathustra a Mani e a certas características do islamismo (dos primórdios até hoje), revelam alguma continuidade desta intransigência dita “religiosa”.

<sup>14</sup> Mais antigo, o Rig-Veda (na Índia) diz Vivasvant: o Irradiante.

<sup>15</sup> Terá passado a *deus otiosus*? Este designativo refere-se a uma evolução bem conhecida da história das religiões. Um deus que deixa de ter eco entre os seus fiéis, deixa de ser significativa para eles. O seu nome pode manter-se por algum tempo, mas como “ocioso”: sem função. E vai sendo substituído por outro “deus” que obtém mais adesão do povo. Aludi a isto em *O Deus que não temos*, Lisboa: Bizâncio, 2008. Cito: *DQN*. Não penso que o tema (ainda que muitos o ignorem) tenha perdido actualidade: também na era do secularismo.

<sup>16</sup> ELIADE, Mircea - *Histoire des croyances e des idées religieuses* (1976). Uso a vers. alemã: *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg im Br.: Herder, 1978, I, pp. 177 ss. Cito *Grel*.

<sup>17</sup> Poema da criação *Enuma eliš* (“Quando lá no alto os deuses...”).

<sup>18</sup> É muito amplo o leque de significações que os antigos atribuíam à ‘serpente’. Maléfica, ou benéfica. No poema *Enuma eliš*, a “Grande Serpente” ameaça fazer do mundo um caos; na epopeia babilónia de Gilgamesh, é ela que arrebatou ao herói (“2/3 de deus e 1/3 de homem”) a planta da vida. Noutras tradições, a serpente é símbolo da renovação da vida: abandona a pele antiga e reaparece como que rejuvenescida. Concepções muito variadas, e longe do contexto em que se lê o cap. 3 do *Gênesis* (que só se torna explícito nos últimos livros do AT). Eugen Drewermann apresenta a sua interpretação destas significações, pelo prisma exegético, psicanalítico e filosófico, na obra em 3 volumes, *Strukturen des Bösen* (1977): “Estruturas do mal”.

<sup>19</sup> Cit.: ELIADE, *Grel*, vol. cit., p. 241. Kolofon na Jónia, na região de Éfeso.

<sup>20</sup> ÉSQUILO - *Prometeu agrilhoado*, vers. port., Lisboa: 2001, Edições 70, linha 440. Citarei no texto. As outras duas tragédias deste autor sobre o tema (*Prometeu*

*libertado e Prometeu portador do fogo*) perderam-se. Para leitores menos familiarizados, refira-se a genealogia dos grandes deuses: «Nós somos três irmãos, que Kronos gerou com Rhea: /Zeus, eu próprio e Hades» HOMERO, *Iliada*, XV, 187 s: Fala de Poseidon (Okeanos: Oceano). Prefiro escrever ‘Khronos’ (a aspiração do χ grego é um som distinto do *k*, como o *j* espanhol é diferente do *g*); mas em citações devo respeitar a grafia original.

<sup>21</sup> Cp. “divino”, e o iraniano antigo *daēva*, e o ingl. *devil*. Mas não parece que o nome ‘deus’ (gr. *theós*) venha daí. Os entendidos apontam outra raiz (de onde também o eslavo antigo *dukb*, respiração, e *duša*, alma) a designar sopro, espírito [dos mortos]. O que faz pensar que de início o nome ‘deus’ se atribuía a defuntos divinizados (ELIADE, *GreI*, vol. cit., 179).

<sup>22</sup> Esta componente ritualista tem sido sublinhada pelos estudiosos como típica, mas não única, das religiões arcaicas. Mas nem só na Índia, ou só no passado. A cultura indo-ariana continuou a venerar o fogo. O cristianismo reteve só um vestígio disto: na noite pascal, e no Pentecostes. O estudo da permanência de factores ancestrais nas religiosidades e irreligiosidades do presente ainda não se esgotou.

<sup>23</sup> O contexto da afirmação é de filosofia das religiões em geral. Para a visão dos antigos, a esfera do ‘divino’ não designa só os deuses, determinados mais ou menos racionalmente, mas também a irrupção «repentina, irracional, invencível» de um Poder inevitável «na vida emocional e volitiva do homem» (II, 359). O Poder do Destino ou das Moiras. É assim que Ricoeur pode dizer que «o divino ocorre através da fúria e do sofrimento».

<sup>24</sup> RICCEUR, vol. cit., p. 355.

<sup>25</sup> SÓFOCLES, *Rei Édipo*: (1186 ss). Cito da vers. port. de ROMILLY, Jacqueline de, *A tragédia grega*, Lisboa, 1999, p. 89. Na vers. de Sófocles de que disponho, o recorte literário deste passo do Coro é menor.

<sup>26</sup> Cfr. o nosso *A Dinâmica da Espiral. Uma aproximação ao mistério de tudo* (DE), Coimbra: Imprensa da Universidade, 2013, pp. 278 s, 514 ss.

<sup>27</sup> Para o ‘morrer’ como tal, podia evocar-se o dilema de Epicuro (retomado por vários materialistas, entre eles Feuerbach): Enquanto vivo, o morrer não me atinge; e quando eu morrer, já não dou por isso... Não passa de um sofisma, visivelmente grotesco. Se o arrazoado fosse pertinente, em termos *existenciais* não passava de vulgaridade.

<sup>28</sup> Cit. de Hesíodo, *Teogonia*, 535-557, segundo KERÉNYI, ob. cit., p. 231. No que o mito deixa ver como ‘falsidade’ de Prometeu podem ressoar costumes ancestrais: os caçadores da Ásia central ofereciam aos deuses a cabeça e os ossos dos (grandes) animais caçados: Cfr. ELIADE, *GreI*, vol. cit., p. 239. Ao contrário de Ésquilo, que acentua o choque (a vincar a tragédia), Hesíodo mostra Zeus, «o sábio infinito», a aperceber-se do engano.

<sup>29</sup> Maquiavel e seus epígonos não precisaram de inventar: só tiveram de olhar a práxis de sempre e compendiar as regras de efeito assegurado.

<sup>30</sup> O artifice dos deuses, com forja sob o Etna.

<sup>31</sup> Até que Zeus, mais maduro e sereno, estabeleça enfim Khronos como rei do Elíseo. No *Prometeu libertado* (perdido: só há testemunhos indirectos), Zeus rendia-se enfim ao sentido da justiça e da bondade.

<sup>32</sup> Cp. nota 18 supra. Ainda hoje é um símbolo com significado positivo na área farmacêutica.

<sup>33</sup> Só um exemplo: Que se diga que Eva foi criada de uma “costela” de Adão (Gén. 2, 21 s) soa estranho a quem não saiba que no paraíso sumério (privativo dos deuses), quando o deus Enki se queixa do peito, é gerada uma deusa, Nin-ti, para curar a costela de Enki. Na língua suméria, *ti* tanto significa costela como vida ou vivificar. Cfr. KERÉNYI, ob. e estudo cit., p. 225. «Adão chamou à sua mulher Eva

(vida), pois ela tornou-se a mãe de todos os vivos» (Gén. 3, 20): o parêntesis integra a tradução ecuménica alemã *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* – versão a que geralmente recorro (ou pelo menos consulto) para as citações bíblicas.

<sup>34</sup> E nem sabemos o crédito que pode merecer a informação em que apoiavam.

<sup>35</sup> Para a acção dramática não interessava a Ésquilo ser mais explícito.

<sup>36</sup> E se isto é digno de nota nesta tragédia. A crítica ao zelo do 'Poder' (personagem do Prólogo), que sempre foi «cruel e petulante», e à subserviência de Hermes, o «lacio dos deuses»: «Não trocava a minha desgraça pela tua servidão» (l. 955, 966). Notabilíssima esta denúncia da alienação aos jogos e conveniências do poder.

<sup>37</sup> Com alguma intuição (pobre) da sua incompreensibilidade e soberania, os gregos chamavam-lhe 'Destino' e 'Necessidade'. Nem todos lhe dão o nome 'Deus', ainda hoje, mas designam-no de outros modos. Que, por serem humanos, são (em si) ambíguos.

<sup>38</sup> A leveza com que uns aceitam o que chamam "a história" mas não passa de uma deriva de interesses financeiros e políticos e de arrastamentos culturais, e com que outros usam falar da "Providência" (só a das horas boas...), não escapa à suspeita de selectividades 'de conveniência'. Se uma análise não for isenta e sólida, é inadequada. E quiçá contraproducente.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 2 UM MITO QUE DIZ MUITO (II)

*«Olbei dez mil quadros, vi mil,  
estudei cem, compreendi dez.»*

JOSÉ AUGUSTO FRANÇA

E não é impossível que o final da epígrafe, apesar da competência do seu autor, seja excessivo. No Mito como na Realidade, há sempre mais por descobrir. É isto que faz a grandeza da Arte, da Ciência, da Filosofia, e da Teologia. De maiúsculas. Importa sempre *olhar* além do que julgamos ver. Várias das alíneas a seguir integravam o capítulo precedente. Dada a extensão que já levava, decidi reparti-lo em dois. Ficamos, os leitores e eu, mais à vontade para o que (me) falta dizer. Não tenho em vista um estudo exaustivo da figura e do mito de Prometeu: apenas afloro incidências que situem a questão que temos de interrogar. A do sentido<sup>1</sup> antropológico, e metafísico, e teológico, do ‘efeito Prometeu’ (1.6).

As intuições relevantes dos grandes mitos, por serem mais antigas, são mais imprecisas. Mas não são superficiais. São tentativas porfiadas de o homem se entender a si próprio e à realidade. Tudo isto nos incita a reflectir. É assim que a saga de Prometeu cuida de dar conta (mítica ainda) da nossa condição. É uma ‘tentativa’ de racionalização. Se os gregos se interessaram por teologia (ainda que mítica), foi em função das incidências que tinha para os «efémeros» (1.5). O lugar central, mas sujeito à consistência narrativa e cénica do relato, respeita à condição do homem – no enquadramento da

realidade *vivida*. As alusões aos ‘divinos’ estão em função disto, e não directamente do estatuto de Zeus e dos outros deuses, ou das paixões, atropelos e vinganças entre eles.

## 2.1 Nos desfiladeiros do concreto

À ideia de ‘travessia estreita’ de montanha, geralmente agreste, junta-se a de anseio (1.7). O grito da *carência*<sup>2</sup>. E a estas valências semânticas e filosóficas soma-se a premência do protesto e da dor. É *do* concreto que a ‘garganta’ grita. E grita *por* um Além, a contrastar o aquém. A “teologia” que transparece nos mitos gregos, e em todas as religiões *ab infra*<sup>3</sup>, é relativa aos homens. A precariedade e a morte são ‘gritantes’. Ignoro o que os animais antecipam sobre o seu morrer<sup>4</sup>; porém sentir o impasse que é o de *eu*, cada qual, morrer, disto sabemos. Um pouco. Mas desta vivência, Prometeu *não* é sequer ‘vidente’ (1.4).

A tradição grega arcaica, com respirar uma concepção *material* do mundo, sem qualidade além-morte, ficava fechada num horizonte imanentista. Ao tempo de Ésquilo, não cabe invocar concepções culturais e filosóficas de épocas posteriores: Platão e Aristóteles não tinham nascido ainda. Mas os grandes tragediógrafos ousaram olhar com frontalidade questões metafísicas incontornáveis. Como a do carácter implacável do ‘Destino’ (1.1, 1.3). O estatuto de ‘sem-alternativa’ *pesa* sobre os homens: Prometeu ‘agrilhado’. Se o Destino atingisse só os deuses, ao modo dos gregos, não era connosco. Os despiques dos divinos entre si, não importavam muito aos helenos ou aos romanos<sup>5</sup>. Está de ver que a ressonância do Mito não se esvai em fantasias dessas. Se ficasse por aí, o discurso de Ésquilo era vago. No espelho do Mito, é o homem que se revê – buscando entender-se.

Por áureos que sejam os êxitos, não há verniz que possa diluir a questão antropológica (1.0). Pode por vezes apagar-se, à superfície: mas é ilusão. Mais conscientes ou alienados, a nossa condição

ressoa sempre. Pelo menos, em vibração de fundo. O apogeu dos helenos passou. E o dos romanos. E de todos os impérios. É a lei da criação, e da história. Lembro-o a pensar na era actual. Quando tudo parecem (áureas) facilidades, começa a pesar a espessura do real. Lei incontornável, e iniludível, da temporalidade.

A verdade do Mito subsiste, mesmo sob modalidades diluídas, mas o seu significado intrínseco é radical. Pode ver-se nisto uma referência à Religiosidade, enquanto relação dos povos ao Transcendente (2.4). Quer seja explicitada como tal, ou não. A compreensão da ‘tragédia’ também envolve esta dimensão. Tanto no tempo de outrora como no de agora. Trago aqui estes padrões, subjacentes a culturas diferentes, porque ajudam a perceber o sentido do Homem. E da ‘religiosidade’. Quando se emprega um termo como este no uso habitual, fica em geral uma ideia confusa. Mais genuína ou menos, mas sempre imprecisa. Expressões como “uma certa religiosidade”, dão para tudo. Do mais indefinido ou supersticioso ou fanático, ao mais respeitável e sincero. Por ser assim, importa distinguir os conceitos.

Para designar a *religiosidade de fundo*, transcendente, chamo-lhe *fontal*. Não cabe confundi-la com a religiosidade vaga ou de carácter estreitamente utilitário. Fontal: isto é, relativa à Nascente Originária. E a viver dela. Está presente em toda a manifestação genuína da religião. E pode exprimir-se até em formas “religiosas” de tipo funcional-existencial. Ainda que, na objectivação categorial, se possa perder o sentido da relação *fontal*. Sob este nome ou outros, é uma distinção fundamental: A religião ou é *aberta*, ou fechada.

Exemplo clássico da amplitude da religião fontal terá sido a assimilação da mulher à terra de semear e à Terra-Mãe. E da relação sexual à hierogamia (= união sagrada) do Céu e da Terra, deuses das origens. Os dois exemplos convergem na mesma linha de significação. Para esta visão religiosa, das culturas ancestrais, aquilo que a

sensibilidade moderna tem por mais próximo-privado era expressão do Sagrado mais universal. A actuação da fecundidade (e por ela, do amor), era percebida como a sintonia por excelência com o Divino. A celebrar a perpetuação da realidade ideal das Origens. Na sua irradiação máxima, 'religião *aberta*' portanto. Terá sido o tantrismo indiano a promover o florescimento maior nesta linha de assimilações religiosas. Míticas, e místicas, e plásticas. O homem moderno nem entende que se fale de religião neste contexto. A nossa civilização e as categorias ocidentais do 'religioso', também não entendem. Não foi só o puritanismo vitoriano. Dos turistas que vão à Índia e visitam (entre tudo o mais) certos templos cujas imagens representam com «exuberância» (M. Eliade) a panóplia da sexualidade, quantos podem abrir-se às condições de compreensão do que lá se exprime?

Este contraste de mentalidades é um indicador directo dos estrangulamentos da cultura ocidental. E das suas indigências de horizonte. Ser-pessoa, confunde-se com 'possuir'. Ter, poder, dominar, gozar... Até nas acepções mais vulgares destes verbos. Bem explícitas aliás no pan-sexualismo dominante. O afã do hedonismo individualista, do egocentrismo, do elitismo classista, etc. perverte a 'pessoalidade'. O carácter de pessoa afunda-se no egoísmo mais crasso. Um mundo assim é um mundo *fechado*.

Em termos de (crescimento para a) identidade *humana*, e de perspectiva de futuro para a sociedade, *não* é miúda questão. Embatemos nisto a toda a hora. Já no silenciamento – ou no protesto – dos 'prometeus despossuídos'. Até a mentalidade dos *explorados* se torna presa da forma-de-pensar dos exploradores. Um empobrecimento trágico. Não basta o poder. E nem sequer o saber. Há falta de Sabedoria.

Quanto mais integradas as dimensões do homem, mais *unificado* pode ser o existir de cada um. Consigo e com os outros. É isto a



*com-pessoalização* do homem todo (cfr. *BC*). Há tradições religiosas que caem num extremo, o do “espiritualismo” abstracto; e tradições secularistas que caem no outro, o do materialismo opaco. Uma e outras, desvirtuam o objectivo primeiro de toda a *cultura*: a integridade humana. O ‘titã’ contemporâneo gloria-se da planetarização (= globalização), e esquece quase sempre a *com-pessoalização*. Aquela é-nos (mais) extrínseca; esta tem de ser essencial. Algum dia se falará do trágico desta miopia.

E isto *não* é um indicador accidental. Como se a crítica das lacunas desta nossa ‘era cultural’ fosse descabida – e o *homo technicus*, esse sim, fosse objectivamente pleno e perfeito. Ora é evidente que há no homem, todos os homens, uma desafinação ou desequilíbrio, um ‘desgarramento’ interior. E não há modo de escapar a isto. A integração ou unificação das pessoas é um ideal, para o qual estamos *em tensão*, mas impossível de alcançar *ab infra*. Por acção apenas do homem. Há personalidades que se elevam a níveis de grande nobreza humana. Num esforço de auto-educação<sup>6</sup> realmente notável. E há pessoas, de grande perfil religioso, a quem é feito o dom (= graça, correspondida) de uma elevação admirável na relação com Deus e as outras pessoas. Conversão Ihe chama a Bíblia: atitude continuada; Iluminação, diz-se de Buddha; Santificação (recebida!), é o nome entre cristãos<sup>7</sup>. *Não* é só por acção do homem. Nem por seu esforço nem por dom recebido pode o homem chegar ao ideal da *plena unificação* de si. Há uma *ex-centricidade* funda, conatural ao humano.

Mas por mais prometeano que seja o tormento interior, ele *não* é meramente negativo. Como depois se dirá (4.0 s). Apesar do ‘desacerto’, constitutivo, a relevância maior da dimensão religiosa é a de ser *integrativa* do humano-essencial. Transcendência e imanência, ser e dever-ser, interioridade e exterioridade. O nosso mundo tem perdido muito do sentido desta integração autêntica de todas as dimensões do humano. Sentido, que é irredutível a qualquer hori-

zontalidade de uma ‘realidade nua’ (de significação). Tudo o que se dá no homem ou ao homem, se há-de ser *humano*, não pode ter-se por apenas factual<sup>8</sup>. Tem de ser ‘real’ e receber razão-de-ser. Falei disto em *BC*. «Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente ‘natural’: está sempre carregada de um valor religioso» (Eliade, *SP* p. 127).

Além destas, são inúmeras as homologias do género. Tão comuns que «parecem impor-se espontaneamente ao espírito». E há outras de simbólica mais elaborada. «A assimilação do ventre ou da matriz à gruta, dos intestinos aos labirintos<sup>9</sup>, da respiração à tecelagem, das veias e das artérias ao sol e à lua, da coluna vertebral ao *Axis Mundi*, etc.» (*SP* 177). Eixo do Mundo, *universalis columna* [do céu], Escada de Jacob (Gén. 28, 12), ou o ‘Monte Sacro’ de qualquer geografia cultural – a unir, e sustentar, o céu e a terra. Há em todo o mundo testemunhos disto. De si mesmas, a Transcendência e a Imanência *não* têm de opor-se. Não podem ter-se por mutuamente excludentes. Ao contrário: co-implicam-se. Reconhecer isto é ‘religiosidade genuína’:

O homem a *viver* a presença e a sintonia do Divino; e a agir no agora como *imitatio Dei* (imitação de Deus). À imagem das suas expressões mais amplas. Da cosmogonia à realização plena de tudo. O homem, todo o homem, como ‘Sacerdote das Origens’, a actuar o Acontecer e a Consumo do mundo. É pois uma Religião de total *inserção*, co-envolvência e participação existencial. Um tema riquíssimo.

Vai aqui assinalado, consoante a escala, o melhor (4.1; Cap. 10 ss) da Utopia intra-histórica e a Plenitude meta-histórica do Reino de Deus. Mas como voltará o mundo ocidentalizado a aperceber-se disto?

Faz falta perceber que não é a largueza do olhar que pode intimidar, mas a estreiteza. Tudo isto é muito diferente da visão individualista

da tensão dramática – de cada um a viver para si... no confinamento do ‘ser-para-a-morte’ (M. Heidegger: 1889-1976). Se o que lembrei da religiosidade *fontal* é entendido por um ângulo só de interiorismo, há que integrá-lo. Pela ‘incarnação’. O homem antigo tinha uma percepção muito mais rica acerca da (sua) realidade. A religião como tal é *aberta*, não fechada. Se a modernidade deixou perder esta *largueza* de perspectiva, a situação tem que interpelar a todos.

E esta visão larga, de universal inserção, é também muito diferente da que transparece nos rituais *extrinsecistas*, mais ou menos fragmentários (e avulsos), que se observam nas práticas religiosas desde há muitos séculos. Será tudo bem intencionado, mas é periférico. O homem moderno vive *no* profano. Mesmo quem é religioso, em geral vive como se *fanum* não significasse templo<sup>10</sup>. Não é o termo latino que conta, mas a atitude de vida. ‘Profano’ é tudo o que decorre diante (*pro*) do templo. Em *relação com* ele. A evolução da cultura ocidental levou para outros rumos. Geralmente, os agentes religiosos falam de ‘religião’ no estreito sentido cultural<sup>11</sup>. Jesus contestou sempre esse estreitamento. Não admira que as religiões (marcadas por este cunho europeu), dificilmente alcancem mais do que ‘apor’ à profanidade estabelecida alguns traços, parcelares, do religioso. Externos, como um verniz... E isto, na ‘era do vazio’, globalizado. Não pode dar. Daí a pergunta, premente, que tem de ser feita tanto em sede cultural como religiosa<sup>12</sup>: Como corrigir esta dispersão? Se a resposta não for pela religiosidade fontal, não sei por onde possa ir.

## 2.2 Perenidade do mito e secularização

Secularização é a aplicação (coerente) do respeito que é devido às ‘realidades terrestres’. É a afirmação e promoção dos valores que lhes são próprios: no reconhecimento das leis a eles inerentes. Estes

valores são ditos ‘seculares’ (do latim *saeculum*, mundo). Em virtude da Criação, tudo na natureza, na sociedade, na história, nas ciências, nas tecnologias deve ordenar-se para as *peçoas* – em função do bem comum de todo o género humano (13.2). É doutrina do Concílio Vaticano II (1962-65): Esta exigência de autonomia «é plenamente legítima» (GS 36. 26). Expressão da ‘consistência’ metafísica de todas as criaturas. Como tomada de consciência, é um passo positivo na maturação do humano e no respeito da dignidade criatural. Presta atenção a um ideal de grande elevação e qualidade. Sempre aberto.

Parece um critério simples, desejável e ao alcance de toda a gente de boa vontade. É um desafio universal: a todas as culturas e sociedades da história. Mas a nossa civilização dista muito de o entender assim. A secularização nasce da consciência do carácter específico de ambas as dimensões – a do *fanum* e a do *profanum*. Não cabe nenhum fundamento sólido para excluir a relação religiosa. Há razões válidas<sup>13</sup> para o homem e a mulher de cultura atenderem à ‘dimensão transcendente’ e imanente – *na* realidade mesma do concreto. É isto a religiosidade fontal.

Noção muito diversa é a de ‘secularismo’. Este rejeita a especificidade do *fanum*. Em vez de um mundo ‘aberto’, limita-se a uma visão fechada do mundo. Recusa a dimensão transcendente: não vê no real mais significado que só o empírico. Uma visão secularista, rotunda, não iria além de um tecnocratismo frio. Será difícil que alguma se proclame tão *impessoal*; mas não faltam factores e tendências a pender para esse extremo. Na vida privada, e na vida pública. Numa visão unidimensional do homem, e numa ‘atmosfera’ monocromática. Por essa via, o “progresso” (apenas material) só pode ser *opaco* em termos de humanização. O anti-humanismo *não* procede da Transcendência, mas da negação dela.

Confirma-se que o tormento de Prometeu tem muitas vertentes. Na sua densidade, ou debilidade, a resposta do homem afecta a todos os homens. E toca todas as criaturas. O seu protesto pode

não ser ouvido, mas o clamor é imparável. Há intuições, de grande relevo, que o afirmam.

«Toda a criação tem gemido em dores de parto», à espera de ser libertada (Rom. 8, 20 ss). «A criação está sujeita à caducidade» («ao poder do nada»: diz outra versão, francesa, também à minha frente). «Não porque o tenha querido, mas por acção de quem a sujeitou». E quem é? Aquele que não só a vinculou a nós mas «também lhe deu esperança». Paulo fala de um desígnio de Deus. É muito significativo: A “esperança” deste planeta está associada à do homem. E por quê *assim*? Cheio de mistério, tudo.

Não faltam manifestações do ‘efeito Prometeu’ testemunhadas na Bíblia, na história das tradições antigas, e na da modernidade. Veja-se a clivagem recente da cultura. Ou seja: do homem. Quer se olhe em sede de secularização ou de secularismo, o drama é indisfarçável. Como M. Eliade viu. «Para o homem a-religioso, todas as experiências vitais – assim a sexualidade como a alimentação, o trabalho como o jogo – foram dessacralizadas. Isto quer dizer em primeiro lugar que todos os actos fisiológicos são desprovidos de carácter espiritual, desprovidos portanto de dimensão verdadeiramente humana» (*SP* pp. 177, 176).

Em que fica então o carácter (religioso ou não) da tragédia de Prometeu? A pergunta não se deixa evitar. Porque a resposta não pode vir de “soluções de superficialidade”, precisamos da reflexão acima, a preparar o caminho. A facilidade de um tempo “áureo” – ao incluir a ignorância e o alheamento das doutrinas teológicas e a redução dos deuses a efabulações culturais – parece não abonar a favor da religiosidade no tempo de Ésquilo. Mas é à primeira vista. Se assim fosse, nem ele nem os outros tragediógrafos tinham escrito as suas obras. E nem o público de Atenas os teria celebrado, nem a cultura posterior continuaria a admirá-los até hoje. Eles

perceberam a universal actualidade da tensão trágica. E com que mestria e agudeza a exprimiram. Quer dizer: A dimensão mítica não estava morta. Nem nesse tempo, nem agora. Se os mitos morrerem de ‘facilitação’, há-de ser de morte *muito* lenta!

Entra aqui a compreensão da *Religiosidade* que temos esboçado (2.1): sentido forte. Como *inserção total*, envolvência e participação existencial. Podem os helenos ou os romanos, no culminar da sua aura histórica, ter obliterado o carácter divino dos seus deuses. O êxito cega; o tempo do infortúnio é mais propício à reflexão. Convida a um ‘êxodo’ interior. Sob o peso da desgraça incontornável, é mais fácil ao homem deparar consigo e com as questões de si. Não está ao alcance de todos viver aureamente: nem sequer nos tempos áureos. A pompa de uns tem de ser paga por outros. É justo? Se o homem não pode descarregar a culpa disso sobre os deuses – *inconsistentes* – então a ‘grandeza’ que ele tem de cultivar *em si* próprio torna-se um imperativo implacável. Não lhe resta senão aguentar o peso do ‘fatal’. É a isto que levam os secularismos em curso. Como é que a filosofia da *pólis* (política) pode não o ver?

A força da tragédia grega, se bem ajuízo, está aí também. «Não há homem que possa fugir ao destino que lhe foi marcado» (Sófocles, *Antígona*). Se os deuses são inanes, o homem tem mesmo de *se* ver na condição de ‘herói trágico’. E será que *pode ficar só assim?* Estou a referir os séculos de ouro da Grécia: mas a temática abrange todo o homem. E mais, em todas as épocas de crise da história. E em concreto, esta nossa. Apesar do amorfismo cultural, esvaziamento moral, derrapagem social-económica e do secularismo sem grandeza que aí vai. Ainda que não consciencializada, a saga de Prometeu nunca foi só do passado.

Para o público de um teatro grego, a frontalidade da tragédia era percebida sem atenuantes. Antes de mais, porque *morrentes* – «que não têm qualquer esperança» (1 Tess. 4, 13). As palavras de Paulo, uns 500 anos depois de Ésquilo, traduzem com vigor a percepção

*desesperada* de um mundo *sem* saída (11.2). Cruamente confinado com a morte. E se era pessimista a visão grega a este respeito! Ainda que a ficção poética represente a condição dos mortos como “sombras” vazias, e arrepiantes, nas trevas do Hades. Tão fundo debaixo da terra como alto é o céu acima dela. Que é que ficava, de real consistente, para os vivos? Ao arrojado Ulisses, a ‘sombra’ do defunto Aquiles não deixa dúvidas: “Antes me queria escravo de um homem pobre na terra que senhor sobre todos os mortos” (*Odisseia*, XI). Dá uma ideia de como os (ainda-)vivos se viam. Não são raros os clássicos para os quais a sorte (boa) do homem seria não ter nascido<sup>14</sup>. Foi nesse tempo, e é ainda hoje. Para quem não vê mais perspectiva que a do mundo *fechado*.

### 2.3 A existência trágica

Tentamos sondar o (sentido do) trágico, sabendo bem que *não* é transparente. A tragédia clássica, ao protagonizar um caso, retrata a natureza do mortal. O *fundo*, que lhe é mais conatural. A acção dramática incarna uma questão *metafísica*. Enfrenta uma problemática filosófica intensa. A do existir do homem. Confrontado – na sua fragilidade – com um Poder, para nós incompreensível. É este o significado atribuído aos deuses. São figura (mítica) daquela lei, ‘excessiva’!, que se exprime no estatuto da condição humana. Como em tantos outros casos da vida, e da literatura. Heidegger, vimos, sublinhou esta inerência desolada. Só que se “esqueceu” de analisar (como cumpre a um filósofo) duas vertentes: 1) A *relutância*, profunda, dos humanos quanto à morte. 2) As pistas, ou sinais, de *transcendência* que objectivamente se dão nos Existentes que somos. *O morrer como tal é ‘natureza’ – e é repugnância*: Como assim?

Ainda quando a morte seja olhada como ‘saída’... de um viver mais penoso. «Mais vale morrer de uma só vez que ser infeliz todos

os dias», lamenta a atormentada Io (linha 750). Quantos o repetem como ela: sem remédio. Io, «a virgem de cornos de vaca», não tem modo de escapar à situação em que um deus malévolo a colocou. Prometeu não é o único a sofrer-lhe as iras. Vê-se que a vingança, e crueldade, é a lei dos ‘imortais’. E a pobre só era culpada de, «há tanto tempo», não se prestar ao «leito nupcial de Zeus» (l. 649 ss). Este quis raptá-la, mas a esposa (Hera) vingou-se na ‘resistente’. Ironia, ou cinismo? Perseguida «por um moscardo de ferrão agudo», vê-se forçada a fugir-lhe: em desesperada correria por toda a geografia conhecida dos gregos<sup>15</sup>. Nesta errância sem tréguas, Ésquilo põe-na a deparar-se com o suplício de Prometeu. Um modo de reforçar a tensão dramática, com as recriminações de ambos contra Zeus. O ‘Pré-vidente’ vai anunciando a Io «um mar assustador de funesta calamidade» (l. 746). Terá muito que suportar antes de Zeus lograr a fugitiva... Em discurso menos frontal (ela não vê ‘de antemão’), a infeliz resume a sua sorte. Preferia a morte à tortura de ter sempre de fugir. Leva o mesmo ‘viver condenado’ que Prometeu carrega. Com uma diferença: ele protesta, ela queixa-se.

Na era pré-trágica, não era assim. Estou a ver onde é que Platão, largas décadas depois de Ésquilo, podia ter intuído a ideia de uma existência *luminosa*, prévia ao ‘encarceramento’ do homem-alma espiritual no corpo. A influência do orfismo, a somar-se à dos pitagóricos. Tudo fora dotado, divinamente, de proporção e harmonia. As ‘almas’ eram perfeitas e imortais. Mas perderam essa beleza e felicidade, e o homem viu-se condenado. Agrilhado a um corpo. Uma variante da dramaticidade da existência: trágica.

Não é uma hipótese que eu tenha de ficcionar. Platão já deu azo a este paralelo. Quando, no *Górgias*, lembra outro dos grandes tragediógrafos: «Não me admirava se Eurípides afirmasse uma verdade quando diz: ‘Quem sabe se o viver não é um morrer, e o morrer um



viver?’ e que nós [os viventes] estejamos realmente mortos agora». Daí o seu conhecido jogo de palavras – *sôma* (gr. corpo): *sêma* (gr. campa). Está lá, explícito. A hipótese tem o seu significado. Enquanto mortal, o existir do homem é trágico. Afinal, apesar de valioso, o ‘lume’ que Prometeu trouxe aos humanos *não* dá para os libertar.

Qual será então a sede da verdadeira realidade? O ‘dualismo’ é *uma* tentativa de tornar entendível o homem e o mundo. Do Indo para ocidente, teve imensa repercussão na história da filosofia, e das ideias, e das religiões. A versão conhecida sob o nome de Platão esvazia a densidade do concreto: e de tal modo, que *não* corresponde àquilo de que a nossa vivência dá testemunho. A di-visão dualista entre o sensível e o inteligível não pode ser provada. Até Platão afirma que para si é uma “crença”. Ainda bem que o diz.

Se um tal dualismo, a desvalorizar o concreto, houvesse de ser a expressão ontológica do real – então tudo seria ainda mais trágico que no pior desamparo das tragédias gregas. De um lado, a plenitude de essências puras, eternas e inteligíveis; e do outro, o ‘vale de lágrimas’ dos coitados, atirados para o degredo.

Não deixo de admirar a gnoseologia de Platão, mas a influência do orfismo na teorização platonista arrasta a ideia de uma desolação sentida. Sob a capa de um “espiritualismo” etéreo, deixa-se a existência mundanal enfiada numa ‘caverna’ sem luz<sup>16</sup>. O homem, entregue à condição de ‘agrilhado’. Decaído, e pendente de uma (improvável) auto-conversão das trevas para o dia.

E digo ‘improvável’, porque uma Idealidade *toda-já-feita* (hiperurânio) tornaria tudo imutável. Explicava-se o perfeito, mas não o *imperfeito*. Onde a Perfeição fosse ‘acabada’, como seria possível a realidade e a consciência abrirem-se a um *Mais*? O homem, ‘encadeado’ em corpo terreno, *não* poderia sequer vislumbrar a possibilidade de ir além do estar-acorrentado. Nas sombras da caverna. Mas se a (suposta)

*pré-existência incorpórea fosse imperturbada, também o remanescente dela, na existência do ‘prisioneiro’ corporal, seria (ao menos principalmente) acomodada. Em suma, estagnada. «Sem o contraste da utopia não há Viver», escrevi em DE (p. 482). Viver uma realidade inerte não é Viver. Por mais anamnese (= o recordar como tal) que houvesse da pura Beleza-Bondade, acedida no ‘mundo inteligível’. Se é que sim! A imperfeição do nosso mundo, a despertar ‘reminiscências’ do Ideal? Mas como? A perfeição hiperurânica, aí suposta, não implicava a noção de progresso ou anseio de melhor. Se bem ajuízo, o resultado no mundo ‘cavernoso’ só podia ser a resignação à passividade, não o movimento. Em suma: Face a toda a vivência do homem concreto, tudo isso era um contra-sentido.*

Vivemos no ‘limitado’, e *precisamos* disso. A experiência vivida do bom senso ensina que tudo o que é dado ao homem tem de vir *inacabado*. De outro modo, não adiantava: Só damos valor real àquilo em que nos empenhamos a fundo. *Precisamos de lhe dar feição nossa, de aprender por nós*<sup>17</sup>. Aprender à nossa custa é condição para ir mais longe. Isto não decorre tão directo do *Prometeu*. Mas, indirectamente, sugere uma ‘chave’ para o tema.

É uma referência relevante para o nosso percurso. Numa criação que obedecesse à teoria platonista, o movimento e o progresso *não* tinham cabimento. Os deuses gregos só conhecem o poder e o prazer. Mais ainda que no dualismo platónico, ignoram o gosto (e a humildade) do criar intelectualivo, do realizar, do fazer-crescer. Um mundo de ‘essências eternas’, tinha que ser imutável. Nele, *não* valia a pena agir. Os gregos deram disto duas versões: o mundo sensível, da matéria dita eterna; e o Mundo Inteligível, das Ideias definitivas. De imutáveis, um e outro seriam ultimamente *inadequados* ao homem. E além disso, um tal imobilismo, sem dinâmica de crescimento, implicava uma ideia desalentada do “criador”<sup>18</sup>. Seria

quicá à maneira daqueles pais (ultraperfeccionistas) que impedem os filhos de... errar e crescer.

Para entender alguma coisa do Prometeu-homem, e em especial da razão-de-ser das limitações que são as nossas, não se pode ir por vertentes *inadequadas*. É na procura, de todos, que se abre caminho.

## 2.4 Pandora e o começo dos males

No dizer de Ernst Bloch, o *Prometeu agrilhoado* é «a tragédia central dos gregos». As outras abdicam dos titãs. Veremos depois onde Bloch quer chegar (5.5). «Os homens viam, mas em vão; ouviam, mas não entendiam» (verti do alemão; na vers. port. cit.: linha 449 s). Por Prometeu nos veio o 'lume'. Mas para o herói, terá sido uma consagração ou maldição? Já adiantei a este respeito uma dúvida. Disse (1.6) que o seu amor pelos mortais 'parece' ser universal. Não digo 'é'. Como assim? O Titã figura um inconformado com a ordem dos costumes e da religiosidade estabelecida, ou é um visionário? Quer ser o salvador da humanidade, iniciador dos saberes e técnicas, paladino da civilização, ou é um optimista mal sucedido? Acho a imprecisão intrigante. E a isto, há que somar a boceta de Pandora. É bênção para os homens ou o agravamento das suas desgraças?

Pelo ângulo do Olimpo, Prometeu é um rebelde. Por saber que Zeus é vingativo, tinha de *antever* que a ousadia lhe traria o (seu) castigo, no Cáucaso, e o da humanidade. Valeriam os homens o seu gesto, e o tormento? A resposta que temos é que o 'Pré-vidente' seguiu em frente. O Mito dá testemunho da alta estima que o homem tem de si mesmo. Olhando por um ângulo mais objectivo, a interrogação mantém-se: A porfia do Titã foi um bem ou um mal para todos? Pelo menos desde Platão que a pergunta se levanta.

A consciência mitológica não ia perder *este* reflexo da tragédia. Já se lê em Hesíodo. Posto que os homens são os beneficiários da

ousadia de Prometeu, a ira de Zeus não os deixa impunes. Mandou Hefestos fazer (de barro) a primeira mulher: Pandora – o ‘dom-todos-os-dons’. Mas para ser o mal-todos-os-males do homem. Mais uma vez, a falsidade e vingança de Zeus em acção. O Pré-vidente não se deixa enganar; porém não consegue dissuadir Epimeteu (= o que não vê a tempo, mas só ‘depois’) de cair no logro. Pandora traz consigo a malfadada boceta<sup>19</sup>. Quando a abre, soltam-se sobre a humanidade todos os ventos de mal. Quando a fecha (segundo Hesíodo foi Zeus, arrependido), só ficou dentro a esperança<sup>20</sup>. Por interposta Pandora (qual ‘serpente’ no Éden), os homens são ludibriados. E Prometeu *não* pode evitar que a maldição de Zeus chegue a todos. O Mito não disfarça uma “lição”, muito enraizada: Entre deuses e homens, vigora a desconfiança mútua. Uma regra impiedosa. Arcaica, mas ainda vigente: “Deus castiga sem pau nem pedra”. Como provérbio de ‘crentes’, é horrendo de dizer: *horribile dictu!* Os deuses cedem a paixões, simpatia, ódio... E desconhecem por inteiro o perdão.

A um olhar atento não passa despercebido um certo paralelismo entre Eva e Pandora. Também no *Génesis* a origem de todos os males da humanidade é atribuída à mulher. Testemunho vulgar da sociedade patriarcal. Cabe perguntar se nas sociedades matriarcais não correria a versão inversa. Só por si, a possibilidade da hipótese já obriga a relativizar os pressupostos literalistas, directos, da roupagem mítica. O que aliás não infirma a mensagem consignada no fulcro do Mito. Com efeito, é notório que:

- 1) O homem *não* aceita *sem mais* a ‘fatalidade’ do mal. E do erro, do sofrimento, das desgraças. Ainda que inerentes ao nosso existir.
- 2) O mal *não* se justifica por si próprio. Seria um absurdo, metafísico. Daí que o homem seja levado a supor um ‘solavanco tectónico’. Ou ainda mais profundo: ‘de nascença’. A marcar

já *as raízes*. E não será isto um absurdo como o anterior? Veja-se que não é só o horror ao sofrimento: é uma repugnância metafísica. Mas releva de um contraste *positivo*. Que seria de nós sem a sensibilidade à *dor* e ao *mal*?

3) Zeus e Prometeu e Pandora, o cap. 3 do *Génesis*, e versões de culturas de todos os continentes<sup>21</sup>, são modos de descrever esta profunda questão metafísica – nuclear no Existir do homem.

A consciência do Existir – «Sou e sofro» (cfr. *BC*) – requer explicação capaz. Com a abordagem dos gregos ou outra, com muito, pouco ou nenhum ‘heroísmo’, a situação trágica nem é efabulação lendária nem passatempo de eruditos. Eva, a ambição algo ingénu; Adão o influenciável, ‘que vai depois’; Prometeu o filantropo reactivo; Pandora a desastrada (ou insidiosa)... Quadros que centram a perspectiva num mesmo ponto (de ‘fuga’). E há também Job. E todo o homem. O fiel, o temente a Deus, o torturado ‘sem quê nem para quê’ (eloquente o dizer popular!). Tão protestativo como Prometeu. Ou muito mais. Job *não* protesta contra um deus mítico: é figura poemática, mas contesta o Deus vivo<sup>22</sup>. Tal como o orante do Salmo 44. Ernst Bloch chama-lhe «o Prometeu hebraico».

A protestar ou resignado, o homem está submetido ao enfrentamento da limitação: e *precisa* de dar, a si mesmo, ‘razão’ deste estatuto criatural. A antropologia é inseparável da metafísica e da teologia. Mas estamos apenas no início da problematização. Limito-me a aflorar tópicos que nos ajudem a situar. É cedo para conclusões.

Acho muito pertinente a observação de Eliade: «É a experiência do sagrado que funda o mundo, e até a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia»<sup>23</sup>. A cultura parcial considera o mito, o sagrado e a religião como coisa ‘do passado’. Fundamentam o *mundo vivido*. Porque me dirijo a qualquer leitor e não só a crentes, devo explicar: Eliade, uma referência mundial em história das religiões, afirma-o de todas as épocas – e explicitamente da

contemporânea. A ontologia (metafísica do ‘que é’) e a metafísica geral (a do ser e a do dever-ser) não se referem às coisas neutras: à realidade nua. Linhas antes, anotara: «Um homem unicamente racional é uma abstracção; jamais o encontraremos na realidade». Acrescento: É o homem todo que age e reage em tudo aquilo que faz, e não apenas o ‘segmento racional’, o *homo cartesianus*. Há que recuperar da deformação dualizante da filosofia da Idade Moderna.

Isto ajuda a esclarecer o cunho próprio do mito. Eliade *não* quer, nem pode, significar «que as mitologias sejam o ‘produto’ do inconsciente, porque o modo de ser do mito é justamente *que ele se revela como mito*, quer dizer que ele proclama que qualquer coisa *se manifestou de uma maneira exemplar*». Mas (como é devido numa análise filosófica) não vou abdicar das várias frentes da nossa questão. O mesmo Eliade, uma pág. depois, explicita: «As ‘mitologias’ privadas do homem moderno – os seus sonhos, os seus devaneios, os seus fantasmas, etc. – não conseguem alçar-se ao regime ontológico dos mitos, justamente porque não são vividas pelo *homem total*, e, por consequência, não transformam uma situação particular em situação exemplar». É uma deficiência grave, a empobrecer a compreensão do *homo technologicus*. As consequências disto são muito pesadas, a todos os níveis. Não me surpreende: A derrapagem cultural do nosso tempo verifica, também ela, o efeito Prometeu.

## 2.5 Tragédia e religião

Os deuses nunca estão ausentes da tragédia grega. Há pois razão para se falar da dimensão religiosa da tragédia – no sentido que destaquei. Religiosidade vivida, e ‘desesperada’. Para o herói trágico, os deuses estão tão envolvidos como ele num drama sem solução actual. A *esta* luz, a tragédia move-se em sede teológica. Mistério incontornável, e/ou absurdo? Pergunta essencial. Metafísica

de primeira água, e teologia *de fundo*. O protagonista da tragédia é sacerdote do ‘Sagrado mais sagrado’ (2.1). Até sem o saber: Por ser este (o Sagrado em si mesmo) um parâmetro *inefável*, *não* é passível de ser dito. Quer o afirmemos de Prometeu ou do mais desconhecido dos atormentados/as da vida. E há mais.

À luz da menção à ‘religiosidade de inserção total’ (2.1), mais expressiva em eras pré-modernas, tenho de pensar que a representação cénica da tragédia (num anfiteatro de Atenas, Éfeso, Siracusa...) envolvia uma celebração realmente *religiosa*. Tendo por sacerdote o actor protagonista. E por concelebrantes todos os espectadores a vivenciar a tensão trágica. Ou não exprimisse ela *a questão de fundo* da existência. Mas se houver todo um público a abstrair deste meta-enquadramento, aí teria de duvidar que a dinâmica do *Prometeu* (a obra) chegasse à sua expressão teológica. Veja-se que o afirmo no contexto da densidade mítico-religiosa que referi (2.2). A dimensão mais *própria* da realidade – mítica, metafísica, religiosa, teológica – do *Existir* como tal *nunca* é efeito da materialidade das formulações ou dos rituais. A sua acuidade, intensiva, não se deixa reduzir a exterioridades.

Onde se supõe o oposto, é sinal de abordagem inadequada. Ou, no mínimo, extrinsecista. A tomar o sucedâneo pelo ‘essencial’<sup>24</sup>. *Não* é por aí que pode iluminar-se a questão do *Existir* (acepção forte). E como ela, também a do sentido, último, da realidade. Quer dizer: A questão metafísica *maior* é incontornável. Na sua densidade, trágica, podíamos designá-la (como Hegel) de “Sexta-feira Santa metafísica”. Mesmo para quem (diga) descrever da teologia. Está enraizada no nosso *Existir* como homens.

Mas repare-se que escrevi ‘se houver quem chegue a abstrair’ do essencial. Não julgo que seja possível. À parte os casos de grande alienação ou subdesenvolvimento. Onde couber aprofundamento real

do *Existir*, aí há religião e metafísica *em-acto*. Exercidas talvez de modo imperfeito e não consciencializado. Pode não ser a religião e a metafísica ‘dos livros’, mas é a da vida. Onde não houver aptidão para *entrar* em si, duvido se possa falar de condições de aprofundamento existencial. Não vai nisto um juízo do concreto, mas um princípio referencial – sobre a seriedade do Existir. A intensidade *própria* das questões máximas da condição humana é de tal modo intrínseca que vivê-la é já situar-se a nível metafísico e religioso.

Este tipo de abordagem parece longe dos hábitos mais correntes. O que se usa chamar religião, e filosofia, e mesmo teologia, soa muito diferente desta *densidade de fundo*. Que posso dizer dessa disparidade de ajuizamento? As categorias de uso sociológico, mesmo quando se têm por esclarecidas e ponderadas (criticamente, como é devido nestas áreas), são categorias adoptadas de tradições de muitos séculos. E adaptadas lentamente, segundo as habituações e desgastes da sociedade em que se inserem. São efeito, também, da ‘entropia social’.

A nossa análise não ignora este pendor comum. Mas não se rende a ele. Reconhece e valoriza a atitude vivencial de cada pessoa.. E aqui, em face dos *seus* desafios mais medulares, o extrinsecismo é um engano. A desviar a pessoa do Centro de si mesma. Abraão, Prometeu, Sócrates, Jesus ou o sofredor mais anónimo/a – cada um está *perante si* próprio. E *perante a questão do sentido* de tudo aquilo que temos necessidade de olhar como sendo, ou não, a ‘ordem do ser’. No rumo e desconforto que leva ao monte Mória (Gén. 22, 1-19), ao Cáucaso ou ao Gólgota, cada qual *vive-se* ‘exposto’ (sem reserva) ao *Absoluto*. Mas *não* se tome isto como sinónimo de ‘dolorismo’. Estou a sublinhar a densidade real, a validade *positiva*, do ‘carácter de pessoa’. A pessoalidade *própria* de todos e cada um dos Existentes.

Se isto não é *a Religião*, o que seria ela? Não andaremos todos muito iludidos, ou distraídos, do essencial? *Noli foras ire*, percebeu Agostinho: “Não precisas de sair de ti”. Faz falta olhar até



ao *Centro*. Tenho pois de reafirmar: Se o protagonista concreto vive sem tergiversar a ‘sua’ tragédia, aí a vivência é religiosa e metafísica. Na acepção forte.

Há uma dimensão do *Sagrado* em quem está às portas da vida. A criança indefesa. E às portas da morte. O/a doente *irremediável*. O condenado à espera da sua hora. Estes são exemplos mais vinculados; mas não é só no limiar da vida. O *Sagrado* é uma dimensão intrínseca de toda a gente. Objectiva (mas não coisificável). Ainda que enevoadada, não é por menos compreendida (ou menos falada) que se desvanece. Como da Religião, assim do *Sagrado*: *Não* é confundível com a linguagem sobre o sagrado.

Repare-se que ‘*viver* (cada um) a sua tragédia’ não tem a ver com disposição ou sentimentos. Estes variam consoante a circunstância e a situação. Existir não releva só do momento psíquico. É o estatuto constitutivo da *pessoa* como tal, na sua densidade própria, que estou a significar. Trata-se da efectiva condição ôntica – na unicidade de si e com os outros. O que é decisivo é a, minha, densidade *com-pessoalizante*<sup>25</sup>. E a isto, acresce um ‘*sobretítulo*’ ainda mais específico. O desamparo e a angústia dos *pobres* (os ‘diminuídos’: explorados, marginalizados, injustiçados...) são, objectivamente, expressão da Presença Transcendente. Presença que *não* se deixa elidir, mesmo que não reconhecida.

Esta *sobretitularidade* não se confunde com o tema homónimo da fé bíblica. Que é a Dádiva sobre-natural: Deus como Graça. Não é só o ‘herói’ trágico que é *pessoa*, é toda a gente. Mas o *supertítulo*, natural, diz mais que o carácter de pessoa, *comum* a todos por estatuto criatural<sup>26</sup>. Por que é uma qualidade ‘acrescida’ à condição de homem: A meu ver, é a situação (ôntica) em que ficam as pessoas ‘amarguradas’. As que *sofrem*, atormentadas pelas injustiças e pressões da convivência e estruturas deste mundo.

A Bíblia chama-lhes «pobres». A condição trágica é coextensiva a todos; esta, é ‘privilégio’ da maior parte.

Chego lá por análise filosófica, embora na fronteira comum com a teologia. Quer por uma vertente quer pela outra, no meio das dificuldades, não é fácil reconhecê-lo como ‘Graça’. Compreendo que o leitor/a pergunte pelas ‘provas’ disto que digo. Para os cristãos, há uma outra Fonte: a ‘Revelação’ – enquanto iniciativa e Dom de Deus: que vem até nós pela mediação da Fé *testemunhada*. Como transparece do NT e da comunidade crente. Quanto a esta minha abordagem filosófica, para crentes e não-crentes, posso evocar o teor discursivo dos dois autores neste e nos quatro tomos que o precedem<sup>27</sup>.

E seja em sede de filosofia ou de teologia, sempre hei-de reconhecer que toda a *ideia* que uma criatura (não é só o homem) faça de Deus – o Deus Vivo – *não pode* ser senão ideia *finita*. Incapaz portanto de traduzir a *Realissimidade* do Absoluto: Deus Ele próprio. O finito é, intrinsecamente, limitado. Jamais lhe será possível atingir o *Infinito*. Em sede de reflexão filosófica, ou de fé inteligente, é um critério de que *não* cabe abdicar<sup>28</sup>. Por maior que seja o nosso esforço, ou os Dons que os ‘finitos’ recebam de Deus. Confio em *Deus*, o ‘de provas dadas’; mas a nossa finitude é definitiva. *Nunca* teremos capacidade para ajuizar da *Sua* Realissimidade Absoluta e do Alcance do *Seu* Agir. Tudo o que se possa dizer (ou conjecturar) a Seu respeito será, sempre, mais *pela negativa*. Num contraluz da Sua Luminosidade, *inalcançável*<sup>29</sup>.

Para aqui, importa antes de mais deslindar os equívocos comuns. Desta precaução, elementar, depende a pertinência ou não dos juízos<sup>30</sup> dos mortais a respeito do *Mistério Absoluto* – a que se dá o nome *Deus*. A ‘cultura da dor’ ganhou expressão em inúmeras correntes religiosas, ou morais. No espaço bíblico e fora dele. Chamo-lhe cultura porque é cultivada, socialmente. Conta com um factor de compensação – psíquica, e social: Quem prevarica tem ‘obrigação’

de suportar, ou se auto-impor, um castigo. De “reparação”, em nome próprio ou de terceiros, pelo erro cometido. A teologia cristã deu-lhe o nome de “satisfação” (a Deus)<sup>31</sup>. O dolorismo também se deve ao exacerbamento de ‘reforços’ como estes. É assim que pesa na inquietação de muitos crentes. E na imagem pública da religião. Arrastando confusões em várias frentes. São ‘compensações’. Bem intencionadas, mas voltadas para o sujeito (pecador), em vez de centradas em Deus – o Senhor de Transcendência Absoluta e Misericórdia Infinita.

Não é de estranhar que a imagem (caricatura) que muitos atribuem a Deus mereça crítica. É que um “deus assim” não difere muito do Zeus (do texto) esquiliano. Para o tema que focamos, importa saber se a condição ‘trágica’ implica mesmo a via dolorista<sup>32</sup>. Cristãos, budistas, hindus, etc. precisam de o meditar. É notório que o texto do *Prometeu* põe em relevo o sofrimento<sup>33</sup>; mas *não é* dolorista. Nisto, o sofredor concreto faz diferença do ‘herói’ literário. Há muita gente com elevação interior, capaz de proceder por amor ao próximo e correr riscos por um ideal – sem decair na comiseração ou no dolorismo. As grandes religiões, e não só<sup>34</sup>, têm sido alfores admiráveis de pessoas assim. Ao ponto de a sua ‘filantropia’ configurar uma referência-tipo, tanto ou mais válida e consistente que a do herói mítico. Os cristãos podemos afirmar que a concretização mais sublime do ‘amor ao homem’ está dada em Jesus. Que reconhecemos como *o Cristo* (gr. o ‘Ungido’) de Deus. E se o *efeito Prometeu* é marcante na Sua vida! Pertence, como todos os homens, à realidade histórica objectiva (1.0). O carácter histórico da Sua vida, e dos Evangelhos que a testemunham, é reconhecido por estudiosos crentes, e (muitos) não-crentes. A Pessoa de Jesus afirma-Se com uma significatividade aquém e além do mito: é real e Transcendente.

O Mito de Prometeu, repito, não é dolorista. Contudo, uma das convicções mais radicadas (na imagem) do cristianismo corrente tem sido. A ideia de que é “vontade de Deus” que as pessoas *sofram* é um óbice, de enorme ambiguidade. Aceitá-la pelo ‘valor soante’

tem mais de negativo que de positivo. A seriedade das consciências é digna de respeito; mas isto não significa que possam ter-se por objectivas, justificadas e aceitáveis todas as concepções (e distorções) que se apregoem sob o nome de “religião”. O tema importa às autoridades religiosas, e às da sociedade civil. Não passa semana em que não haja notícia de casos de fanatismo ou terrorismo, autoritarismo, masoquismo sob a capa de “religião”. Ideias extremamente equivocadas. Em si, e nas consequências<sup>35</sup>. O ‘dolorismo’ como atitude, pode traduzir grande veneração pela Paixão e Morte de Cristo ou ser descompensação do foro psíquico, perturbação escrupulista grave, ou sinal de forte distorção na imagem de Deus ou da sociedade. São clamores a pedir ajuda esclarecida, não adesão cega. Áreas que requerem competência, em vez de credulidade.

Zeus não passa de um nome, no contexto da cultura clássica. Ter como real a sua duplicidade e vingança, seria primarismo cultural. E atribuir a Deus – Deus! – arbitrariedade, susceptibilidade, ou gosto pelo sofrimento, é projecção não menos primária. Supor que a Plenitude Absoluta imite os erros dos mortais e seja atingível (ofendível) por eles, é simplismo inaceitável. É quebrar a coesão do juízo lógico e admitir que a Perfeição em Plenitude seja compatível com uma coisificação absurda. Dito de Zeus, já era *feito*.

Pior quando debitada (e a esmo) da boca de quem se diz crente do Deus bíblico! Inquieta-me esta linguagem de absurdo. E estou só a aludir ao de leve ao que se diz *sem pensar*. Como se fora ‘boa doutrina’. Tenho que duvidar da teologia implícita nessa “piedade”, embora bem intencionada. Dediquei a vida a fomentar em alunos e leitores o apreço pela ‘justeza’ do pensar. Quotidiano, filosófico, teológico. Ainda que sejam precisos séculos para recuperar dos atropelos ao bom-senso, à coerência e à fé, é por aqui que se vai

ao humanismo. Tragédia, e prometeica!, é quando a alienação na rotina pode mais que a lucidez. A visão dolorista, chamem-lhe embora “vontade de Deus”(?), é *inconsistente*. Já em si, já em relação a quem sofre – ou se faz sofrer.

Em si, a suposição *ad intra* é implosiva. Anula tudo o que a sensatez, a filosofia, a Bíblia e a teologia podem ensinar acerca de Deus-Bondade. E *ad extra*, é explosiva. E caricata. Um deus que quisesse o sofrimento pelo sofrimento, ou tivesse de fazer vítimas, era *impensável*. Os ateus que o rejeitam, nisto são sensatos. Para quem *pensa*, crente ou não, tal ideia só pode ser tida como indigna e escandalosa. Ou doentia. Dão pena essas contradições. Um ‘Deus-amor’ que só perdoa depois de ver sangue? Há que aprender a ler a Bíblia. E ter a sabedoria de *pensar* antes de falar. São arrastamentos que *não* se meditam a fundo. É assim que a habituação persiste<sup>36</sup>. Piedosa? A força da gravidade do *negativo* é real. É mais outra incidência do ‘efeito Prometeu’. Que *não pode* continuar a ser tida por banal.

## 2.6 Prometeísmo e verdade

Mas reconhecer, ainda não é clarificar. Importa perceber a razão por que tem sido ‘assim’. É estranho que essa ideia – de pessoas sinceras e religiosas, inteligentes – ainda persista em expressões que afirmam que Deus ‘quer’ o sofrimento. De culpados, e inocentes. E do Seu Filho. E logo se invocam passos como 1 Cor. 1, 18 ss: «A linguagem da Cruz, para os que se perdem, é loucura; para nós que somos salvos, é Força de Deus». Há que situar cada passo bíblico no seu contexto. Aceitar e admirar a ‘Sabedoria de Deus’, não é atribuir-lhe contradições clamorosas. Quem *lê* (segundo) a Bíblia, tem de ver que a Palavra da Escritura aponta bem mais fundo que o imediato das “respostas” de superfície.

Confio que há um *sentido* para o ‘efeito Prometeu’. Mas não julgo possa ser ‘dolorista’ a via justa do Sentido. Curvo-me (como deve uma criatura) diante da advertência: «Os Meus Pensamentos não são os vossos pensamentos» (Isa. 55, 8 s). Admito que a *Sabedoria em Plenitude* seja ‘desconcertante’ para o ajuizar *finito*. A Sua resposta, relembro, nenhum dos finitos a alcança. Perceber *Quem é* a Absoluta *Sabedoria* por Si Mesma – no Mistério Infinito do Seu Desígnio – seria ousadia mais prometeica que qualquer outro prometeísmo. À nossa inteligência, repugna que a ideia da ‘dor pela dor’ seja (tida por) honrosa para Deus e os homens. Com insatisfação humilde, continuo a procurar.

Penso que a ‘encenação literária’ como tal não vai tão longe. Ajudará a descrever o drama metafísico; mas não julgo que possa corporizar a *densidade* da inquietação metafísica. E a da religiosidade fontal (2.1). Para isto requer-se dimensão *existencial*. A abordagem racional pode levar a uma conclusão ‘teorematizada’, mas não à ‘convicção feita *pessoa*’. Na Oferta de Isaac (Gén. 22, 1-19), o Abraão que se entrega por inteiro a Deus é uma pessoa, *não* uma personagem cénica. E o ‘Prometeu que respira ódio de bradar aos céus’, também. Se a tortura em que está não se traduzisse em protesto contra a injustiça e arbitrariedade, tudo o mais soava a frágil. E o Elias, pronto a chacinar os servidores de Baal, no monte Carmelo (1 Reis, 18, 20-40), igualmente. E mesmo que as três narrativas não tenham suporte histórico real (como é provável), a densidade religiosa dessas situações-limite *podia* ser vivida. Quem tipificou a tensão profunda de situações assim, perante o Deus Vivo, sabe-o por si. No caso de Abraão, é patente<sup>37</sup>. Nos outros dois, fica mais implícito.

Quem está ‘de fora’, pode não ver aí nada de religioso, ou talvez o seu oposto. A atitude religiosa não se deixa avaliar *de fora*. A fenomenologia das religiões só a pode ‘descrever’ – na base de manifestações exteriores. A religiosidade fontal, é *transcendente*. Do «zelo» de Elias no Carmelo, não ousou dizer senão a minha

dificuldade de compreender. Se nos vemos na pele de Prometeu, entende-se algo mais. O ‘protesto sofredor’, no que tem de mais genuíno, implica dimensão religiosa. Embora escandalize crentes de fé timorata. Aludi a isto em *PJOB*. Porém, quando se atende ao grito *extremo* (também ele ‘prometeico’) de Jesus a morrer na cruz (Marc. 15, 34), não há dúvida: A situação-limite está lá. E numa tensão tão ‘violenta’ (não vou evitar o termo) que condensa a atitude dos três protagonistas.

A linguagem dos homens *não* é suficiente para traduzir a *intransparência* do sofrer. E mais, se quem sofre é inocente. O seu grito vai de encontro a (ou contra?) o Céu. *De fora*, ninguém está à altura de ajuizar. Para analisar em sede *pessoal*, requer-se imersão existencial na esfera do Transcendente. Ainda que nunca se possa chegar à Raiz da ‘pessoalidade’ como tal.

Estas páginas sondam o significado do mito em apreço. E também descobrem deficiências. A visão ‘teológica’ transmitida pelo mito grego, é rude. Ambição, cobiça, egoísmo, falsidade, invejas, crueldade, injustiça, rivalidade, ódio, vingança... Deuses e homens, presa uns e outros de ludíbrio mútuo, e com razões (fáceis) para a desconfiança e o ódio. Projecções antropomórficas, impuras por demais. A lembrar maus vizinhos, de um bairro (muito) pouco social. Uns com poder de sobra, e outros com inveja. E chamou-se religião aos ritualismos que emolduram isto! Como podia o homem aceitar este ‘espelho’? De ficções baratas, não se faz caminho. Sócrates tinha que discordar dessa “religião”. Acusado de *impiedade*, foi condenado à morte. E ele, honra lhe seja, bebeu a cicuta! Tudo isto é denso de símbolos.

Quem ousará dizer que a tragédia vive e morre num género literário? Ainda hoje tudo isto dá que pensar. *Não* é por ocorrer o nome “deus” que acontece ‘religião’. É urgente recuperar a distinção.

A Religião (de maiúscula) ou envolve as pessoas, *integralmente*, ou não é tal. Ressalvando sempre a intenção do sujeito, que é foro da consciência, vê-se que as codificações, os ritos, e as suas institucionalizações, podem decair em ‘simulacros’. Mais hipostasiados ou menos (segundo as carências psíquicas e as tradições sociais).

O contexto profundo do ‘trágico’ *não* comporta simulacro. Mas onde houver homens, irá sempre haver ídolos. Por ser total e incontornável, o risco é *prometeico*. Já não é só a ‘construção’ do tema que tem de ser sólida. Psíquica, dramática, metafísica, e religiosa. É a condição do *humano*. Ou tem consistência ôntico-existencial, ou não tem. Sem o penar de Prometeu, o existir era um mero deixar-andar. De alienação. Mas olhemos Job<sup>38</sup>. É a densidade da atitude que vai esculpindo a verdade do homem. Se Jesus não tivesse a cruz de homem, teria o calvário de todas as nossas reticências a Seu respeito como homem e como Deus.

O Prometeu do Mito exprime, a seu modo, uma universalidade-tipo. Todo o homem, como Existente, tem de enfrentar instâncias heterónomas. Só assim criará auto-nomia. Não surpreende que este carácter simbólico (e não só anímico) de ‘verticalidade’ seja apelativo. E para sensibilidades diversas. Há o Prometeu protector dos homens (ou seu ‘criador’), e o Prometeu que é castigado pelo bem que fez; há o que é bem-intencionado mas mal sucedido, o que sofre mas não verga, o paciente, o revoltado, o que se ergue contra qualquer ‘poder’, o que arrosta os deuses, ou Deus, o que se mantém idêntico a si mesmo face ao que está mal, etc.. Nestas facetas se inspiram muitas reacções ditas prometeicas.

Sem a *resistência* intrínseca (do “herói”), não se passaria de palavras. Por isso, o texto abunda em expressões de protesto. Zeus é «o tirano», «aquele que muito odeio»: há-de sofrer «penas mais pesadas do que as minhas» (l. 958, 1005, 931). Afirmacões fortes,



mesmo entre helénicos. O prometeísmo transparece em numerosas expressões da modernidade – na filosofia, na literatura e nas concepções da sociedade. Não raro a contestar a imagem de Deus como a religião corrente a exprime. O que L. Feuerbach (1804-72) chama «a essência do cristianismo» é uma dessas expressões, vulgares. E por um prisma – a alienação religiosa – que *não* tem a ver com *o essencial da religião*. Ou da fé do NT. Convém pois discernir:

- 1) A posição mais vulgar vê no Titã o contestador do Céu. Que a revolta anti-Zeus seja, sem mais, transposta para o Deus bíblico e se torne “programa cultural”, configura uma grosseria. Desde logo intelectual. Ao jeito de extrapolações, absurdas. É como estender o braço para o ramo de uma árvore sem fruto. Ramo de fácil alcance, e objectivo nulo. Por ser Zeus uma efabulação vazia, o protesto prometeico é inútil. E descabido. Na cultura moderna, e mais para quem for ateu<sup>39</sup>, qual é a lógica de protestar contra o deus-nome *vazio*? Ainda que julgue ser o dos crentes? Só como reacção subjectiva? Também nos mitos há que distinguir a folhagem e o porte da árvore. É à ‘substância’ que se tem de olhar. Já os grandes tragediógrafos, e Platão, o sabiam. Temos muito a aprender na cultura dos clássicos.
- 2) Entre o protesto contra o Zeus do ‘pantheon’<sup>40</sup> helénico e a contestação de Deus, como vimos, não cabe equiparação. De comum com o teísmo (de fé teológica, e de fé filosófica) fica só o designativo “deus” – mas sem uma significação unívoca. Isto é: *não pode* ter o mesmo significado. Essa (ou outra) “divindade” pagã não passa de figuração mítica<sup>41</sup>. No fundo, é uma suposição imaginativa: tentativa (abstracta) de individuar um poder ou instância basilar. Ditos supremos, mas *insuficientes*. Porque efabulados. Não-absolutos. E imperfeitos. E até grosseiros. Há ateus que o reconhecem sem dificuldade.

- 3) De si, isto não esvazia (todas) as críticas. Que têm os seus ângulos de pertinência. Admito que, aos olhos de certos ateus, materialistas e talvez alguns agnósticos, o Deus da tradição religiosa não ande longe da... figuração de Zeus. E aos olhos das mitificações dos crentes – cristãos, judeus, muçulmanos, e outros. Mas *essa não é*, de modo nenhum, a imagem *pura* do Deus de Jesus Cristo. Também os crentes precisam de quem os ajude a reconhecer a banalização e as falhas de entendimento habituais. Uma das razões funcionais dos ateísmos em curso é servir de contraste à rotina usual. Para que os ‘fiéis’ descubram as deficiências quanto à *sua* imagem de Deus e às incoerências da relação (religiosa) para com Ele.
- 4) Face a qualquer modalidade de ateísmo, terá sempre de se perguntar *qual é* o “deus” que está a ser negado. Aprendi a olhar com respeito as críticas ou divergências que possam ser pertinentes e sinceras. E os protestos genuínos. Sobretudo quando doridos. Podem significar um reconhecimento efectivo de uma Realidade Suprema que excede – infinitamente – os homens, o cosmos e toda a ordem/desordem do ser. Mesmo que o protesto seja a ‘responsabilizar’ esta Referência Última.
- 5) Entendo pois que é outra a atitude do ‘prometeísmo *exigente*’. Quem se choca das *imperfeições* que os homens atribuem a “Deus”, pode não se opor a Deus-Ele-mesmo. Estará sim contra as ideias distorcidas que os crentes se fazem de Deus. É indispensável uma visão crítica – sólida – a depurar as expressões que usamos acerca de Deus: Os que praticamos religião, e os que não. O conhecer finito, por mais que se esforce – nem será nunca bastante apurado nem pode elevar-se à Realissimidade (cfr. *BC*). O *prometeísmo* crítico é um factor de autenticidade intelectual, e religiosa. O Deus Vivo e Verdadeiro – que é a *Seu* modo: o do Absoluto Transcender – *não é* passível de ser dito por *nenhuma* linguagem finita.

Das muitas imagens que a Bíblia mostra a respeito de Deus, as que prevalecem exprimem grande elevação e dignidade: Transcendência e Santidade. Ainda que ao modo de um ‘balbuciar’ humano. E é assim que podem “representar” um Deus ‘ofendível’, quando a Absoluta Transcendência só pode estar *absolutamente além de toda a ofensa*. Na Bíblia, a Criação surge pela *Palavra*. Não é artesanal, através de tentativas ineficazes, ou de quezílias entre os “divinos”. Uma diferença abissal. Mas digo ‘muitas imagens’: não digo ‘todas’. É que também lá vemos um vasto conceptuário (sobre Deus) ao modo das culturas da região. Como são os, tantos!, dizeres antropomórficos; e as concepções utilitárias da religião. Muitas ainda persistem.

Entre elas, destaca-se o entendimento mítico, ou astral-mítico, de um Deus, senhor exclusivo dos astros e do tempo. De toda a *phúsis*. E das vontades e das guerras, e dos pormenores da *pólis* e da história. É a ideia vulgar que, ainda hoje, se faz da “omnipotência” de Deus. E da (função da) oração. Trata-se de uma questão filosófica, e teológica, muito delicada. Que em geral se vê evitada. Em *PJOB* (pp. 671-700) perguntei se será pertinente – acerca de Deus o Senhor – uma ideia assim. O apuramento do conceito de Omnipotência ainda precisa de séculos de reflexão exigente. A quem lê com atenção serena, será visível que a Bíblia revela um esforço persistente de purificação dessas visualizações antropomórficas. Alarguei a análise da questão básica em *DQN*. Falar acerca de Deus requer um esforço filosófico, e teológico, jamais terminado. Se até para falar das realidades finitas ele é preciso! Também estas excedem o homem.

Neste sentido, será indispensável sempre algum ‘rasgo prometeico’. Que *não* se acomode às rotinas e demais deslizamentos psico-sociais. Requer-se disponibilidade permanente para o juízo (de aprofundamento) crítico. Em todos os campos. É a boa atitude da modéstia socrática: “Sei que nada sei”. Tenho razões para afirmar (analisei-as nos volumes anteriores) que na ‘árvore’ há fruta

de qualidade. Porém mais dentro, para lá da folhagem ao alcance da mão. Quer isto dizer:

Não são suficientes as explicações só de carácter empírico. E menos ainda, as efabulações vazias. O fundo, essencial, *não pode* consistir nas capas do superficial. A condição existencial, que é a marca do homem, não cabe entendê-la como maldição de um destino impessoal, ou de um “deus” malévolo. Ou como a perversão, absurda, da ordem do ser. A *raiz* que aflora no ‘Prometeu nos confrontos da dificuldade’ sugere um ‘fuste’ arbóreo sob a ramagem. E por ser isto tão apelativo, aqui estamos a interrogar mais.

É natural que as abordagens de cunho ‘prometeísta’ sigam, historicamente, por outros ângulos. E em direcções díspares. Algumas invertem aspectos relativos ao Prometeu do Mito. Ora a diabolizá-lo: a origem dos males do homem (2.1). Plotino (±205-270 d. C.) faz dele o criador da matéria: com a marca negativa que tem na visão grega e neoplatónica. Ora a canonizá-lo como salvador. Ou o *Salvador*. Até na acepção distintiva do NT. Como ‘Figura’ de Cristo. Para Tertuliano (160-220) e Lactâncio (240-320), «o verdadeiro Prometeu é Deus», Criador e Salvador. E outras querem hominizá-lo. A “auto-suficiência” do homem moderno, “super-homem” sem o ser. De Francis Bacon ao romanticismo, Shelley, Goethe, ao vitalismo de Nietzsche, ao materialismo marxista – e a outros utopismos. Em geral, sem suporte filosófico atendível. Nas suas variantes, Prometeu é a força do espírito imparável do homem. Que não teme romper fronteiras e domínios que lhe eram vedados. Um símbolo atraente, para o titanismo dos séculos recentes.

Fiz a minha análise de Nietzsche, em *DQN* (pp. 300-420). E quanto a E. Bloch, direi adiante (caps. 4 e 5). A estes, podiam juntar-se os ‘baptizadores’ do Titã (parágr. anterior). Não vou deter-me nisto. Basta-me um ponto-chave, de ‘carácter formal’: *Não* há generalização

(seja qual for o conteúdo ou objectivo) que possa valer à base de um atropelo à lógica. Tomar um tópico parcial e ampliá-lo como se fosse a base de caracterização integral do herói, é objectivamente uma extrapolação. No caso vertente, ou em qualquer outro. Nas ciências (física, medicina, economia, etc.), na filosofia política ou do direito, e na teologia. Tem de criticar-se Feuerbach por um vício idêntico. Não há intenção que possa valer à custa de falácias. E isto não significa negar o interesse de comparações, metáforas ou alegorias: Quando se inscrevem num campo de fiabilidade pertinente, e fundamentado.

A par desta, devo lembrar outra objecção a *esse* procedimento de base. É mais acessória, mas ainda significativa da *ambivalência* que envolve o Titã. *Pūrp̄hóros*, ‘portador do fogo’, diz-se em latim *Lucifer*: ‘portador da luz’. Ou do lume (1.5). No contexto cultural deste Mito, é nome adequado. Porém, o que era designação positiva deu lugar a um símbolo negativo: Satanás. Era interessante estudar os factores de cunho teológico e sociológico que pesaram nesta inversão semântica. Apenas o refiro. Hoje é altamente improvável, seja qual for o discurso, que se empregue o nome de Lúcifer aplicando-o a Prometeu, o ‘benfeitor dos mortais’. A transição de significado *não* resulta de antagonismo dos conceitos iniciais, e sim de um paralelismo na concepção das figuras – Prometeu e Diabo. Ambas simbolizam alguém que se ergue contra o Excelso e ‘se atravessa’ (cp. gr. *dia-bolos*) no caminho dos homens.

Preferiu-se acentuar o negativo, em prejuízo da atenção à Dádiva *positiva*. Pendor assaz frequente nas matrizes culturais e religiosas do Ocidente. É o mesmo paralogismo: Tomar *um* aspecto, restrito, como se fora a especificação de um *todo* muito mais complexo. Foi uma deturpação do significado inicial, e etimológico, do nome ‘Lúcifer’. Quem realmente trouxe a ‘luz’ foi Jesus. Para os crentes cristãos, Verbo Eterno, Luz que «ao vir ao mundo ilumina todo o homem» (Jo. 1, 9). Nem a cultura nem a religião ganharam com a *inadequação*. Um desvio duplamente inaceitável. E miopia das... ‘boas intenções’.

## Notas

<sup>1</sup> Digo 'sentido', real, e não só 'significado' para o sujeito que sou eu.

<sup>2</sup> É um tema básico. Central em todos os nossos livros desde *O brotar da Criação* (BC), Lisboa: Univ. Católica Editora, <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>1999.

<sup>3</sup> Digo assim a distinguir das religiões que nascem a partir de uma 'revelação', credível.

<sup>4</sup> Talvez seja mais do que supomos. Recordo (de um documentário) a mudança de expressão, e sentimento, de uma família de elefantes ao descobrir na floresta ossadas de um dos seus.

<sup>5</sup> Os poetas, já os arcaicos de raiz popular, e mais tarde os filósofos de rasgo viram mais fundo.

<sup>6</sup> Um conceito hoje muito desvalorizado. Lembro que 'educar' tem a ver com o latim *edūcere*: conduzir (*dūcere*) a partir de (*ex-*), para mais alto. É um verbo 'activo': desenvolver *ab intra*.

<sup>7</sup> É um equívoco vulgar, dos *media* e de muito mais gente, confundir 'canonização' com Santificação. Aquela consiste em reconhecer oficialmente que alguém levou vida especialmente virtuosa (enquanto viveu) e 'inscrever num cânon' (regra, ou lista) o seu nome, propondo-o à veneração dos crentes. Nos primeiros séculos do cristianismo, era uma honra prestada apenas aos que morriam pela fé: mártires. A Santificação é dom e obra só de Deus – para todos, durante a vida terrena. São noções inconfundíveis entre si.

<sup>8</sup> Eliade explicita a 'integração' humanizante que venho a expor, aplicando ao que se passa na esfera do trabalho: «O trabalho agrícola é um ritual revelado pelos Deuses ou pelos Heróis civilizadores». Porém «comparemo-lo com o trabalho agrícola numa sociedade des-sacralizada: aqui o trabalho tornou-se um acto profano, justificado unicamente pelo proveito económico». «Esvaziado de simbolismo religioso», torna-se 'opaco'. «Não permite nenhuma 'abertura' para o Universal, para o mundo do espírito. [...] Tudo quanto os Deuses ou os antepassados fizeram, tudo o que os mitos contam a respeito da sua actividade criadora, pertence à esfera do sagrado e, por conseguinte, participa do *Ser*». ELIADE - *O sagrado e o profano* (cito *SP*), p. 108. Maiúsculas de origem.

<sup>9</sup> Dei-me ao pormenor uma vez (metades de século passam depressa!) de percorrer a geometria rigorosa do labirinto da catedral de Chartres. Nem sei por que o fiz: atraiu-me. Levei-o sem pressa até final, intrigado de ter começado. Dessa experiência claro-escuro, fui descobrindo que no 'ensarilhado da vida' se assinala o Arcano do Rumo e da Meta. Que transcende o particular. Está aqui, mas não se vê. Mais tarde pude ler alguma coisa sobre o carácter sagrado (e talvez místico) destas representações simbólicas, e ver imagens de outras mais antigas, de povos de culturas muito diferentes.

<sup>10</sup> Dá impressão que os responsáveis da acção religiosa, desde os inícios da modernidade, também o ignoram. Que '*fan*, *fanático*, *fanatismo*' derivem deste étimo, é um aspecto secundário. Mas pesado de desvios semânticos a exigirem reflexão lúcida. No que é «religião pura» (Tiag. 1, 27) e no que são as suas deturpações, há muita coisa que é preciso repensar. Com exigência intelectual e atenção aos veios profundos da antropologia e da teologia. Neste campo qualquer equívoco é um engano. Grave. A pressão islamista labora em confusões em que os cristãos também caíram. No fundo, as religiões são ambivalentes – como tudo no homem. A fé, a cultura, a sabedoria precisam de entender que não é com violência ou com justaposições extrínsecas que se pode responder ao Desígnio de Deus e às angústias, pobreza e desesperos dos homens e das sociedades. Ao longo dos séculos houve hiatos e desfasamentos entre as religiões e a vida. Não é só no catolicismo ocidental.

<sup>11</sup> Haverá milhões de turistas, todos os anos, a visitar catedrais e outras igrejas quicá sem ouvirem uma referência ao Sagrado, ou acerca de Deus.

<sup>12</sup> Não sofre dúvida que a religião faz parte da cultura dos povos. Por isso, uma cultura que marginaliza a religião é uma cultura empobrecida. Os séculos recentes têm conhecido muitos ‘paradigmas culturais’ a que esta observação se aplica. Com largo prejuízo para os valores do humanismo integral. E são as pessoas de cultura e de religião que, em primeiro lugar, têm de aperceber-se desta correlação. Em termos de antropologia, é tempo de se falar disto sem preconceitos.

<sup>13</sup> As bases destas conclusões foram estabelecidas nos volumes anteriores. Os leitores sabem que procuro fundamentar as minhas afirmações. No entanto, seria excessivo repeti-las de cada vez que lhes faço menção.

<sup>14</sup> E isto, apesar de o mesmo Êsquilo achar que Zeus não castiga ninguém inocente. Ou Sófocles: «Quando é que viste os deuses honrarem os malvados?» (*Antígona*).

<sup>15</sup> Da Europa corre para a Ásia: no estreito do ‘Bósforo’ («a passagem da vaca»: l. 733) em alusão ao seu tormento. E erra por um amplo golfo que será chamado «Íónio, como memória da tua [de Io] passagem» (l. 840 s).

<sup>16</sup> O que se torna aí difícil de justificar é a possibilidade da “revolução na caverna”. Platão explica a lucidez do pensar, invocando a anamnese. É um recurso tão gratuito como o era o apelo à pré-existência.

<sup>17</sup> Quando crianças, quantos brinquedos não sucumbiram a isto. Às vezes, num ápice. É de admitir que não seja tão negativo.

<sup>18</sup> Já o frisei em *BC* e *DE*. Relembra-lo entre pessoas cultas é redundante hoje. Mas estou grato aos paladinos da teoria da evolução: Jean Baptiste Lamarck, Alfred R. Wallace, Charles Darwin, etc.. Perceberam que a mundividência fixista *não* faz sentido. O que é estranho é a compreensão dinâmica da criação ter surgido tão tardia.

<sup>19</sup> Do latim *boxetum*, e daí o ingl. *box* (cp. lat. *bucca*, boca) e o alemão *Büchse*.

<sup>20</sup> Repare-se na ambiguidade: a esperança um mal?, a esperança um bem? Se é infundada, ou indefinida ou paralisante e acomodada, será alienante. Um mal. Se é fundamentada, dinamizante, motivadora e comprometida e realizadora, é um bem. A humanidade ainda está longe de lidar bem com este tipo de distinções.

<sup>21</sup> Aludi a isto no nosso livro *O Deus que não temos* (DQN).

<sup>22</sup> Dedicámos-lhe *A pergunta de Job* (PJOB), Lisboa: Univ. Católica Editora, 2003.

<sup>23</sup> Eliade, *SP*, p. 216. De onde também as cit. seguintes, com sublinhados de origem (como é de norma).

<sup>24</sup> Mas é um fenómeno frequente. E típico: há imensa gente a falar de religião – tanto contra como pró – por ângulos manifestamente extrínsecistas. Mesmo quem parece não ter a menor ideia do que seja a vivência religiosa, julga-se apto a emitir juízos indiscutíveis...

<sup>25</sup> A reflexão que tenho feito sobre a filosofia da *pessoa* humana atravessa os volumes de co-autoria, e *Uma via para a Manhã*: (UVM), Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2010, além de outros escritos.

<sup>26</sup> A exemplo dos grandes mestres como Tomás de Aquino (1225-74), faço por discernir planos e conceitos que são formalmente distintos.

<sup>27</sup> Não sendo viável seguir todas as perguntas que surgem de cada nova incidência, a solução mais directa será a que decorre do rigor de método e da análise e fundamentação que temos seguido nesta série de estudos. Não era possível (cp. nota 13 supra) retomar a cada passo da escrita a exposição acumulada nos milhares de páginas que escrevemos.

<sup>28</sup> A Fé ‘pela qual’ (*fides qua*) os cristãos aderem a Deus e a Cristo *não* é um mero sentimento, de adesão cega: é sim assentir fundamentado e ponderado com inteligência. E por isto, distingue-se das ‘crenças’: ligeiras. E, ainda mais, das credences ou credulidades. A ‘fé humana’ é relativa: e mais ou menos falível. E os

diversos tipos de fé ‘religiosa’, igualmente. Os critérios de ‘credendidade’ acerca de Jesus (o fundamento para ‘dever ser crido’) segundo o NT são de ordem diferente dos critérios de ‘credibilidade’ (margem para ‘poder ser crido’) de outras religiões. Ressalvada sempre a capacidade de ajuizar e as condições culturais do sujeito (em qualquer religião). E mesmo a Fé mais reflectida e bem fundada, porque de humanos, nunca se pode dizer absoluta. É que a ‘fé’ envolve sempre um salto para além das evidências do raciocínio lógico. “Fazer fé” em alguém é intrinsecamente um Acto de *entrega* – de mim como pessoa falível – à *pessoa* que eu ‘julgo’ de confiança (para o merecer).

<sup>29</sup> A esta atitude (de humildade socrática) dá-se o nome de ‘teologia (pela) negativa’. À qual corresponde, em filosofia, o que chamei ‘metafísica (pela) negativa’: visível no texto. Falei disto em *A Dinâmica da Espiral*.

<sup>30</sup> Em culturas de tradição anticlerical forte (fruto também de séculos de clericalismo vincado) são vulgares as deformações e as reacções, pavlovianas?, de ambos os lados. Qualquer pretexto pode ser ocasião de desgaste e desafeição em relação à menção do nome “Deus”, às instituições religiosas ou à mundividência laica. Não abundam os estudos de análise histórico-sociológica de conjunto acerca deste fenómeno, mais típico em países latinos.

<sup>31</sup> Supõe um enquadramento ‘teo’-lógico que hoje requer mais análise. Aflorei o tema em *DQN*.

<sup>32</sup> Digo a ‘condição trágica’, não o relevo subjectivo que lhe é dado por prismas particulares.

<sup>33</sup> Em termos que, a meu ver, haviam de ser mais vivenciais. Fica a impressão de que Êsquilo descreve como ‘de fora’ o sentir do protagonista.

<sup>34</sup> O Dom da Generosidade não corre por canais ‘exclusivos’.

<sup>35</sup> E têm de ser olhadas com serenidade de juízo lógico, maturidade política, discernimento crítico, sensatez preventiva, e a indeclinável bagagem cultural e filosófica. Quanto mais forem as tensões na sociedade, maior tem de ser a *interdisciplinaridade* a cultivar. Em ordem a um juízo mais objectivo. Nem os agentes políticos, ou policiais, escolares, judiciais ou religiosos nem ninguém, pode presumir de competência bastante em todas as áreas.

<sup>36</sup> A questão tem sido inevitável nos nossos livros. Por isso estudei, em *A pergunta de Job* e *O Deus que não temos*, os lugares bíblicos evocados nessa linguagem. O «tomar [cada um] a sua cruz», o «dar [Jesus] a Sua vida em resgate», etc.. E apoiei a minha reflexão em biblistas competentes. Também os tradutores da Bíblia estão sujeitos aos arrastamentos culturais comuns. Recordo só um passo, ‘exemplar’: Isa. 53, 10 ss. Em português (versão recente) diz-se: «Mas aprouve ao Senhor esmagá-lo [ao Seu Servo: o NT aplica-o a Jesus] com sofrimento para que a sua vida fosse um sacrifício de reparação». E a Nova Bíblia Espanhola reforça, na mesma linha: «O Senhor quis tritirá-lo com o sofrimento e entregar a sua vida como expiação». A versão ecuménica alemã é mais sensível: «Porém o Senhor agradou-Se do Seu esmagado (Servo), salvou Aquele que deu a sua vida em sacrifício de reparação». O parêntesis “(Servo)” não é meu mas do texto da tradução. Afirma um entendimento teológico mais profundo. Com efeito, Deus agrada-Se do Servo – que suportou Ele mesmo ser ‘esmagado’ pelos homens – não é o mesmo que ‘Deus esmagar’ o Servo. Sem poder ir à língua original do texto e a outros testemunhos de proximidade, não me compete ajuizar destas versões. Mas penso que a literalidade material não é o único critério a considerar para uma tradução fiel. Será que a sensibilidade *religiosa* do Profeta como decorre do conjunto dos seus textos é de molde a atribuir a Deus a “acção de *esmagar*” alguém? E ‘alguém’ com o perfil espiritual que o texto reconhece no «Justo». Problemas de grande complexidade. A tarefa dos tradutores de textos antigos, e da Bíblia, é muito difícil e delicada.



<sup>37</sup> E como Sören Kierkegaard o soube exprimir bem! Cfr. ID., *Temor e tremor*.

<sup>38</sup> Não o da tradição vulgar mas o Job vertical de que fala o livro bíblico, como mostrei no vol. homónimo.

<sup>39</sup> Digo assim, à luz do que escrevi nos volumes precedentes. Há quem se diga ‘ateu’ porque recusa noções de Deus mais ou menos distorcidas (ou caricaturais) que vê, ou julga ver, da parte dos crentes. Um facto reconhecido pelo Concílio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 19-21). A recusa pode decorrer do seu respeito (não desgastado) por uma Instância real – muito pura – de Verdade, Bondade, Equidade, em suma, Perfeição. Não são realmente ateus.

<sup>40</sup> Prefiro este vocábulo à designação ‘panteão’ – à qual se colou a marca semântica de ‘depósito de ossadas’. E aqui, refiro-me ao Zeus (efabulação) do comum dos gregos, não à Instância Divina venerada pela religiosidade profunda de alguns. Sócrates reflectiu sobre o carácter transcendente desta «piedade» (= religião).

<sup>41</sup> Ainda que traduza anseios do existir humano, cuja *intensionalidade* merece consideração.

(Página deixada propositadamente em branco)

### CAPÍTULO 3

## O PESADELO DE NABUCO

*«Tu, ó rei, és o rei dos reis [...]. És tu  
a cabeça de ouro» da estátua que viste.  
Ela ruiu: desfez-se toda em poeira.*

(DAN. 2, 37 s. 35)

Um título invulgar, mas acessível. A alusão ao Livro de Daniel (Dan.), na Bíblia, dá a pista. Um livro de sonhos, visões e motivações. Roupagem figurativa, a destacar a Soberania do Deus bíblico sobre o presente e o futuro. E a contrastar a vanidade (= carácter *vão*) dos “deuses” pagãos. Zeus era uma simbolização; o Deus Verdadeiro como é defrontado, e afirmado no Livro, é o Senhor. Também sobre os donos(?) da história. Temos aí, por várias incidências, a tensão do trágico. Num prisma de transcendência.

Abrevio o nome de Nabucodonosor só a título prático. Os nomes originários da Mesopotâmia eram (para nós) pouco articuláveis<sup>1</sup>. Já os gregos, e a Bíblia, o sabiam; e a ópera de Verdi ajudou: A melodia do ‘Coro dos cativos’ tornou-se popular. O tempo de Nabu-kudur-uzur II (605-562 a. C.), ou Nebukadnezzar, deixou marcas<sup>2</sup> no império neobabilónio. Foi guerreiro temido dos povos da região, com repetidas incursões contra Nínive, Egípto, Síria, tribos árabes, etc.. Israel era caminho, na ida e na volta<sup>3</sup>: No seu reinado, Jerusalém foi sitiada e tomada mais que uma vez (597 e 586 a. C.). Da segunda, os seus notáveis, e gente de armas e armeiros, foram deportados para a ‘Terra de entre os rios’.

Vejo aí também o ‘efeito Prometeu’. Nabucodonosor é figura histórica, não um mito (1.1); mas o seu “sonho”, como consta de Dan., ganha ressonância mítica. E um simbolismo mais rico: É que apresenta «*pela primeira vez*», esboçando-o «com sentido», «o conceito de *história mundial*». Uma noção talvez intuída a partir da cultura persa. E um tópico fecundo de filosofia e teologia da história. Em eco às míticas 5 idades do homem (1.5), decalcadas sobre os avanços na tecnologia dos metais. «A história nunca é um acontecer isolado, operado pelos homens, mas sim um acontecer de conjunto que Deus realiza»<sup>4</sup>. O desígnio de Deus diz respeito à humanidade toda. ‘Histórias’ parcelares, são história fragmentada.

Não vou demorar na pseudo-questão de individuar os “impérios” supostamente aludidos no sonho de Nabuco. Não leva a nada: qualificar reinos deste mundo não é de certo o objectivo do texto bíblico como tal. E no que vai de história, de leste a oeste, de norte a sul, não houve nem irá haver só quatro ou cinco. Qual podia ser a razão inequívoca para seleccionar uns e abstrair de outros? E o critério para averiguar que certa selecção e não outra é que está definida na intenção objectiva do texto? Veleidades como as do chamado “Quinto Império”, são tão lastimáveis como a ‘fixação’ em fados caseiros. Casos de particularismo a mais. E um destino *já feito*? O juízo crítico tem de estar acima de suposições dessas. Venham do Bandarra, do Padre Vieira, do racionalismo de António Sérgio ou do exoterismo de F. Pessoa.

A Bíblia, a sustentar ‘messianismos domésticos’? Que teriam tais pretensões a ver com o cap. 2 de Daniel? É falta de perspectiva – e de hermenêutica. Todos os povos têm os seus mitos. Porque precisam deles. Prometeu, ou Aquiles e Ulisses; Sansão, David, Judas Macabeu; Rómulo e Remo, César; Carlos Magno, Rolando, o rei Artur, Siegfried; Viriato, Colombo, João II e o «homem do leme» (seja quem for, mesmo ‘Encoberto’) a defrontar o mostrenço do fim do mundo... Todos eles, e os seus povos e países, têm ‘calcanhares de Aquiles’. Na mitologia dos nacionalismos, utopias

dessas refugiam-se no passado: por temerem o presente. Ainda que devaneiem do futuro. A Utopia *não* é ‘devaneio’. Partindo do que se sabe da história dos homens e meditando sobre o (que possa ser) Desígnio de Deus para *toda* a Criação, que razão preferencial podia, com fundamento, ser reservada *só* aos portugueses? Não somos o povo bíblico. E nem este estava em função de si próprio. Podemos prescindir de mais comentários.

Tenho reparado numa subtileza do texto de Dan 2. Será por ‘arrastamento ideológico’ que põe o protagonista Daniel a usar a lógica dos cortesãos? A incidir, também ele, na distorção que venho a contrastar? Há-de haver aí outra lógica. Penso seja um traço de provocação, incisiva. Isto tem um significado bem mais profundo que o vulgar saber-viver cortesão<sup>5</sup>. É, implicitamente, um juízo de Deus. “Daniel” é figura exemplar: um servidor de Deus que incarna uma missão *profética*. O Livro visa encorajar a fidelidade dos judeus, sujeitos a um rei estrangeiro. Que os forçava a repudiarem a observância da Lei bíblica e a identidade de Israel. Se o titular do poder – seja rei ou qualquer outro – se tornou *cego* para o estilo bajulador da (sua) corte, *abdica* da clarividência. Cedo ou tarde, irá cair.

A esta luz, já se vê que a dita ‘provocação’ será *inútil* para usufrutuários do poder: Não vai alterar a situação das (suas) vítimas. É uma reflexão que me ocorre por vezes, em contextos do concreto. Com Pandora de permeio ou sem ela, são os pequenos que têm de suportar os abusos e erros dos “grandes”. E se isto tem sido trágico na sociedade! A tragédia não se esgota num paradigma simbólico, ou num protagonista mítico. Incarna realmente em todos os oprimidos. O que reforça a pergunta.

Por que havia o “destino” (dito ao modo secularista), ou Deus (segundo os crentes) de querer *assim*? Querer que a história – que de facto é gerida na perspectiva dos poderosos – seja para manipulação dos ‘diminuídos’. A moldá-los ao jeito dos grandes. É certo que os factores sociais configuram a relação dos homens: Marx foi

sensível a isto. Mas a nossa pergunta vai mais longe. Se a história é *realmente assim*, se a ‘ordem do mundo’ é – em definitivo – *anti-humana*; se tudo isto é por força de um Poder Transcendente Último – então seria a própria ‘ordem do ser’ a *negar* a inteligibilidade. Os bem-instalados chamam sempre “razão” ao que *lhes* convém<sup>6</sup>. É por isso que as proclamações de ‘humanismo’ que não o olhem criticamente enfermam de *abstracção*. Dou-me conta da importância desta problematização. Há ‘negadores de Deus’ que *se* defrontam com ela; e agnósticos que (sem ousar negar a Deus) se sentem perplexos. Por esta vertente, o *inconformismo* de Prometeu tem um significado *positivo* inegável.

Arvorar bandeiras de prometeísmo contra Zeus (2.6) não resolve nada. É como afirmar um ‘Deus’ só do Além. É distorcer o Seu Nome. E partir da sensibilidade social de Marx para fazer dele um novo Ésquilo, é irrealista. Demasiadas contradições. E os marxistas, onde dominaram povos, acumularam pesadelos de anti-humanidade. Usaram o poder com as perversões mais atrozes dos regimes totalitários. «Quem é pior, Satan ou Belzebu?» – pergunta levantada, em França, por uma antiga prisioneira de campos nazis e campos comunistas<sup>7</sup>. Tão des-humanos os de um lado como os do outro. Nem uma ideologia nem a outra resiste a um juízo crítico isento, e filosoficamente capaz. Não é possível aludir à história do séc. XX sem protestar pelo *anti-humanismo* dos fascismos de direita e de esquerda. O trágico é uma presença constante na vida dos homens e na história de todos os tempos.

O ‘pesadelo de Nabuco’ comporta perspectivas mais vastas que a ficção de uma ópera “burguesa” de 1842, o tempo em que Marx delineava as suas ideias. Um Ésquilo de agora, com engenho e arte à altura (e bastaria um só?) teria campo para muito mais que o da antiguidade. Não advogo a redução da história a uma visão de tragédia (cfr. *PJOB*); mas é de perguntar por que razão tem o ‘trágico’ de estar presente na história. Já deixei entender (1.3) que o móbil do género ‘tragédia’ é a *porfia*, não a resignação.

E há outra distinção, inevitável: Nem a filosofia nem a teologia podem identificar Deus com o “Destino” fatal. A exceção foi o Extremo Oriente até hoje, e o Próximo e Médio Oriente antigos. Influência que pesou no mundo grego, e reaparece no islamismo. Ecos geográfico-culturais da astrologia arcaica. Nesta mundividência, o curso da história seria *irreformável*. Que contraste cultural e que expressiva luminosidade e fecundidade revela a imagem bíblica de *Deus como Pessoa!* Esta distinção favoreceu o amadurecer da humanidade. O que foi essencial para a riqueza do humanismo ocidental.

Esses ‘arcaísmos’ não cabem no sonho, bíblico, de Nabuco. São estilhaçados pelo anúncio de uma dimensão escatológica – de ordem transcendente (Dan. 2, 44). Mas antes de olhar para aí, temos de olhar por *dentro* e sondar o significado de 1º grau. Dan. 2 proclama o carácter precário da história. E afasta a ideia de um progresso *indefinido* na humanidade. É uma proposta irreduzível ao “tempo circular” dos gregos (1.7). Ainda vinha longe a definição de *contingência*, mas a perceptividade hebraica estava já a descobrir o que é ‘ser contingente’. Já intuía em profundidade o que é próprio da debilidade da *phúsis*, e da *psychê* (o homem) e da *pólis* (na história). O ‘titanismo’ de modernos e post-modernos é uma concepção que já se via relativizada no séc. III e II antes de Cristo. Há muito que os profetas ensinavam o povo a voltar-se *para diante*. Faltou isto ao Nabuco do texto. É um dos contrastes que venho a sublinhar.

### 3.1 Suficiência pés-de-barro

O rei tivera um sonho, que o perturbou: perdeu o sono (v. 1): e o sobressalto não se vai com o raiar do dia. Se esqueceu o sonho ou não o percebeu, é irrelevante aqui. Dan. não pode ter-se como testemunho histórico: foi escrito vários séculos após o Exílio, muito

depois dos casos que evoca. É outra a narrativa. A referência do nome configura um propósito religioso, e cultural. Este “Daniel”, dito deportado hebreu em Babilônia, representa um modelo da fidelidade bíblica – dirigido aos judeus da Palestina que vivem sob perseguição. No reinado de Antíoco IV Epifânio (175-164 a. C.). Um estrangeiro, herdeiro regional das conquistas de Alexandre Magno, que agravou a helenização, forçada, da vida judaica. Uma fase muito dura para o povo de Israel. Sob o nome de Nabuco, é Antíoco IV que vemos contrastado; e sob o de Daniel, estão os crentes a quem o Livro quer renovar a certeza da fidelidade de Deus. O Prometeu grego é figura mitológica; o Daniel do texto é um ‘padrão’ profético. Aquele, evoca as simbolizações de que falamos antes; este, propõe um rumo de vida – e uma base para entender e construir a história.

«Cheio de inquietação» (Dan. 2, 3), Nabuco convoca adivinhos, videntes, astrólogos, decifradores de mistérios. São ditos «caldeus». O designativo chegou à época do Renascimento, pela fama que lhes atribuíam. Tempos, um e outro, de muitas credulidades: à margem do espírito crítico. Como ainda hoje, para muita gente. Se não lhe desvendam o sonho e o que ele significa, terão pena de morte: «irrevogável» (v. 5). No relato, é um modo de vincar a tensão dramática. E insinua a perturbação do rei. Será encenação ‘apologética’ ou angústia de pesadelo? (3.2, 3.6). Para os judeus crentes, é tempo de todas as humilhações: Por ser ‘poder’, o rei tinha direito(?) a ser autoritário. Impensável contestar-lhe a “legitimidade”. Se ainda hoje há quem respire essa mentalidade, o que não seria então. A história ensina muito sobre os desvios e atrasos de cada época. Para se aprender, é preciso reparar nisto hoje. Merecem admiração aqueles que olharam, e lutaram, para a frente. A da verdade a fazer.

O próprio Daniel, dito com acesso ao rei (v. 16), teme a sentença. Um maneirismo dramático e apologético: enfático. Demasiado construído, em função do objectivo do autor. Mas nisso o texto não precisou de inventar. Tira partido, por contraste, do autoritarismo estabelecido.



Os ‘caldeus’ convocados, não sabem que responder. Daniel invoca o Deus Único, louva a Sabedoria do «Senhor do Céu» e pede aos seus companheiros, hebreus deportados como ele, que rezem também (2, 18 ss). Irá dizer ao rei o que ele pretende. Dirá até mais. E magnânimo, pede benevolência para os «sábios de Babilónia» (v. 24).

Reafirma a fé bíblica: «No Céu há um Deus que revela os mistérios, e dá a saber ao rei o que há-de acontecer no final dos dias» (v. 28). Desde há milénios, na Índia, era conhecida esta linguagem, apanágio de todos os adivinhos. Mas a Bíblia faz distinção entre a fé de crenças *ab infra* e a Fé no Deus Vivo. A ‘escatologia’ de que se fala no texto não se funda na credulidade cega. O Livro de Daniel não é o primeiro testemunho da sensibilidade escatológica (gr. *eskbatós*: último); mas inaugura na Bíblia a linguagem típica da literatura apocalíptica. E sobre esta, irão acumular-se séculos de confusões e terrores.

A estátua do sonho, colossal em grandeza e esplendor, tem cabeça de ouro, peito e braços de prata, corpo de bronze, pernas de ferro, e os pés em parte de ferro e parte de barro: que não fazem liga. Mas quando a cabeça esquece os pés, não está mais segura que eles. Lição de permanente actualidade. Um dos dons mais notáveis da linguagem sapiencial é a força das imagens. Um tópico, simples, e a questão está posta com justeza e frontalidade. A lição do carácter *efémero* de tudo neste mundo. Quer se refira a um rei ou aos que são pisados no chão. Mas se não há nisto novidade para ninguém, por que será que é *questão*, para todos? Falta ‘lume’ a Nabuco. Daniel não lho traz, a ele, mas aos fiéis de Israel.

O Mito significa-o em versão sapiencial: linguagem mais expressiva que os juízos conceptuais. Ainda hoje é coloquial falar de ‘grandezas’ com pés de barro. Agigantadas ou não. Quando um pedregulho se desprende da montanha, «sem que intervenha

mão de homem» (2, 45), vem por terra a imponência da estátua e do que ela representa. Todas as suas partes, por igual, se desfazem em poeira. Seja que o símile se aplique às idades do homem ou não, afirmar este nivelamento por igual, é imagem eloquente. Sobre a natureza e a história. Ainda que a mensagem *não* termine aí, continua terrível. E sugere, em modo profético, um suceder (de “poderes”) através de solavancos: a anunciar uma quebra arrasadora. Um desfecho não-linear, mas a deixar entrever um propósito (de) conjunto. Seja qual for a grandeza que reis e potentados se atribuam, ultimamente *não* podem nada. Sempre estarão perante ‘o nada’ de si, e a Soberania ‘do Alto’. Grande reflexão. Se se der por ela – perseguidores, e perseguidos.

Há em Dan. 4 outro sonho, de teor aproximável. Mais individual: sem aplicação à filosofia da história e à teologia escatológica. Para os judeus da época, a mensagem era clara: Sob a figura de Nabuco é denunciado o proceder do rei Antíoco IV: nas suas consequências. Mas aqui, deixa aberta a possibilidade de tornar ao bem. Após um tempo em que seria destronado e devastado, se aceitar a conversão – a Justiça de Deus é tão real como a Sua Bondade – tornará a reinar. Este ‘sonho’ figura uma árvore que se tornou «sempre mais poderosa: as suas pontas tocavam o céu» (4, 8). Supõe-se acima de tudo. Até que um «Vigilante do Céu» a atinge como um raio. Só ficará o cepo e as raízes: não está ainda tudo perdido. «Todos os viventes o hão-de saber: Acima do poder dos homens, está o Altíssimo» (4, 14). No texto, Daniel revela a Nabuco o segredo do ‘sonho’: «É uma decisão do Altíssimo sobre o rei» (4, 21). E é de notar que o relato está posto na boca do próprio Nabuco, depois de passada toda a provação. Por ter entendido, louva como “convertido” o Deus Altíssimo. E proclama-o aos «habitantes de terra» (4, 32).

Uma narrativa ‘edificante’. A ideia retoma uma profecia (Ezequiel, 31), aplicada ao poder do faraó<sup>8</sup>. Nos dois casos, o significado é mais restrito que em Dan. 2. E mais acessório para o nosso per-

curso. Porém só à primeira vista. É que nem o faraó nem Antíoco aceitam a mensagem<sup>9</sup>. O *choque* do ‘trágico’ mantém-se. São parábolas que falam mais à multidão dos oprimidos que ao poder dos opressores. A pergunta não se deixa evitar – e é universal: Por quê este ‘desacerto’ constante?

Que o relatado em Dan. 2 fosse uma elaboração ‘exemplar’, já dissemos. O que requer atenção maior é a mensagem central. Intensa e complexa. E nisto, o relato *não* é menos incisivo que os mitos antigos. É mais recente e elaborado, e não menos carregado de intenção significativa. A significação escatológica é essencial. E não cabe cifrá-la na visão catastrofista: há aí muito mais do que só apocalíptica.

Repare-se. Anunciar desgraças a quem as vai suportar, não é fácil. E sobretudo a quem é poderoso. O mensageiro tem de ser subtil. “Tu ó rei és o maior”: Tudo, «em todo o mundo habitado», está na tua mão (2, 37 s). Os exageros de regra, enroupados ao estilo oriental. Em todas as cortes do mundo a linguagem da subserviência é a mesma. Quem tinha de perceber é que não vê. Nem as hipérboles dos cortesãos despertam os ‘iludidos’ da presunção de si mesmos. Quando começam a agradecer-se de si e do poder, começa a ruína. *Incipit tragœdia*: é o início da tragédia. Nietzsche não o diz neste contexto, mas tem cabimento lembrá-lo. Há os que morrem antes de ela culminar; e há os que teimam em afundar-se com o barco. De tão iludidos, só se vêem a si mesmos! Grande lição de filosofia política. E moral.

Nabuco, esse continua a ‘dormir’. Anunciam-lhe o desastre, e ele a ocupar-se de honrarias e benesses (2, 47 s): a favor de Daniel<sup>10</sup>. Como se a mensagem não exigisse toda a atenção. A observação é acessória no relato, mas vejo nela a denúncia da *insensatez*, De quem prefere o auto-engano. Com a agravante de que o problema (de Nabuco) é universal. Como não pasmar? No conjunto da resposta de Daniel, tipifica-se a ‘cegueira do poder’. Que atinge, com frequência, níveis demenciais. No desprezo total dos outros

que vão no barco<sup>11</sup>. Razões adicionais para lhe chamar ‘pesadelo’. E não é só no poder político.

Os casos têm-se multiplicado na história recente. De certo, pela circunstância de haver hoje mais informação que no passado. Para saber se é o peso da mesma ‘constante’, era preciso um critério de validade objectiva-e-formal. Inalcançável pelo homem. A ruína da estátua será também a da ‘cabeça’. Como em Prometeu, o ‘traçado’ é inevitável. Uma afirmação forte, a que temos de voltar (3.4). O de Nabuco (Dan. 2), insisto, não é (só) um pesadelo privado. A ‘figura’ do potentado neobabilónio podia (se é que sim) permitir-lhe uma ilusão. A grandeza do reino, *too big to fail(?)*, distorce o seu juízo. E a valia do ‘império’ que levantou. É tão actual isto! Os ‘pés de barro’, são os seus. É, afinal, um *iludido* mais. Já o era antes do sonho. Julga poder muito, e não vê nada. Não há poder no mundo que subsista para sempre.

### 3.2 Desafios do trágico

De tão evidente que é, se Nabuco não vê é por *não* querer. Pendor muito comum, e meandroso. Temos-lhe sofrido as consequências, tanta vez. Todos os poderes da história, do mais modesto ao mais ambicioso, são *friáveis*. Sujeitos à usura das paixões, e do tempo. Antes de ser um juízo moral, ou apenas sociológico, é um dado *ôntico*. Quero dizer: Tudo o que é deste mundo, homem, animal, planta, coisa, seja meio ou ‘fim’, tem um começar, um durar e um findar-se. Integra um ciclo, finito. Vale até para as estrelas, e o cosmos no seu todo. Soa quase como um truísmo vulgar. Mas será supérfluo reparar nisto?

É uma referência de filosofia essencial. Realista. *Não* há grandeza no universo que tenha ‘riqueza de ser’, capaz por si de superar esta regra *ôntica*. Fácil de formular, e muito difícil de consciencializar. O vulgar é cada qual tentar iludir esta vivência: existencial. Outra

mazela do ‘traçado’ que nos define. Se “traçado” se pode dizer. Como os outros mortais, Nabuco *não* entende. O seu nome (de *Nebû* ou *Nabû*, o deus da sabedoria) não lhe abre os olhos. Ainda que a história fale de um rei poderoso, o texto apresenta-o bem menos seguro. «O meu espírito anda atormentado» (Dan. 2, 3). Aceitaria ‘qualquer’ proposta que o tranquilize. Fosse real, ou suposta. Que será aí *mais* fiável, a parábola sapiencial ou o relato mítico?

O motivo da inquietação de Nabuco podia não ser reflectido, mas a razão da sua perturbação está lá. Que isto decorra do relato, e tão expressivamente, é notável. O pedregulho que tomba do monte nem tem que vir ‘de fora’. Traduz, simbolicamente, a *carência intrínseca* que é a condição de criatura. E está, igualmente, em expressão colateral: O ouro do topo da estátua, não adianta mais que os outros materiais. Incluído o menos qualificado: o barro. Em relação ao *definitivo*, a falibilidade é a mesma. Uma imagem em cheio. À estátua grandiosa, e ao monte, logo se liga a ideia de um penedo, assombroso. É a associação típica. Mas podia ser uma pedra vulgar, a rolar pela encosta. O que conta aí é a *desproporção* do efeito: Tudo, igualmente, se desfaz. Mera poeira, tudo isso<sup>12</sup>. É assim relativizado o valor em que são tidos os metais apreciados e a estátua no seu todo. Tudo inconsistente – face ao que vem *depois*.

Um símbolo requer condições de entendimento. E tanto mais, quanto mais denso for o significado. Ouvido ou lido com realismo infantil, não se lhe vê o alcance. Mas como proposta de reflexão, ganha densidade. O ‘sonho’ reafirma a *intrínseca* friabilidade de indivíduos e instituições. E digo ‘reafirma’, porque ninguém a ignora. Ser à maneira de homem é *saber-se* constitutivamente falível. Em *todas* as facetas do que vamos sendo. E como o homem, assim tudo (o que é ou pode ser) na nossa experiência empírica. O atropelo espontâneo de um pedregulho impõe a ruína da “estátua” – porque ela, de si mesma, era *já* ‘poeirável’. Por inteiro. Qualquer pessoa o sabe. O valor reside na coragem de o olhar de frente.

E sabemos-lo não só de modo conceptual. Antes de se apresentar por um processo lógico (o do pensar e do dizer), já o descobríamos na experiência vivida. E é sobretudo a con-vivência que nos conduz a reconhecê-lo. Tal como a ‘pedrada’ do sonho, *salta* quando menos se espera. E põe à vista outras vertentes da realidade. Mas há tanta maneira (e desejo) de nos dis-traírmos! A pedra, ao rolar, só confirma o estatuto da estátua como ‘já-ruinável’. Face a esta inevitabilidade, é mais cómoda a ilusão dos nabucos<sup>13</sup>: que é, por isso, ‘interessada’: enganadora. Julgar-se alguém insubstituível – na história, numa organização, país, cultura – supondo-se “eternizável” (no tempo!), é um equívoco. Crasso. A esta luz, nenhum convencimento ‘prometeico’ poderá aceitar-se como de isenção suficiente. A força simbólica do Mito torna-se mais perceptível quando o concreto se deixa iluminar por ela.

Em linguagem filosófica chamamos *contingência* a este estatuto de desvalia-falibilidade – constitutiva. É um poder-ser, sem ‘ter que’ ser. É este o traçado de fundo (3.1) que entretece todo o estatuto criatural. O concreto brota neste ‘campo’. A vivência desta experiência, básica, descobre o que chamo *a carência*. No singular: Carência intrínseca<sup>14</sup>. Temos de a admitir como *a* estruturação ontológica que *define* o modo-de-ser, essencial, da inteira condição criatural. Porém a ‘contingência’ *não é* mero vazio-de-ser. São incontáveis as *perfeições* das criaturas, para ainda se cair nessa confusão. Mas é uma equivocação vulgar.

Talvez sejam ‘legião’ os que não usam reflectir sobre esta *in*-consistência *radical* de tudo o que é contingente. Porém ela faz-se *sentir* em qualquer atitude consciente de si. É o que chamamos *vivência transcendental*. Numa análise filosófica atenta, *não é possível* ignorá-la. Por mais seguro que alguém suponha o materialismo. Ou o ateísmo. Ou as evidências científicas sobre a “suficiência” da

matéria e a autonomia do cosmos (cp. Cap. 5 nota 6). Em filosofia, a indagação tem de ser ‘consistente’. E conseqüente: Não pode ficar-se por etapas intermédias. Directa ou indirectamente, tenho voltado a esta problemática decisiva nos tomos anteriores (por exemplo, *PJOB*, 552 ss).

O homem é dotado de, alguma, consciência. Não absoluta, nem pura. *Existir* é o nosso modo de vivermos na *carência* e em confronto com ela. Seria Prometeu contingente? Como figuração mítica, não é sequer ‘existente’. Mas incarna a contingência: representa todos quantos podem ser sujeito de algum limite ou de uma pena. O que resulta ambíguo em Prometeu é o carácter “semi-divino” que lhe atribuem. A contingência vale de cada uma das criaturas – a seu modo. Mesmo se mitificadas. Na época em que os gregos aludiam a semi-deuses e titãs, a filosofia estava ainda longe de chegar à noção de contingente. Anotado isto, torno a Nabuco: De tão óbvio, nem pergunto se ele podia julgar-se acima deste estatuto ontológico. Mas relembro o *carácter imediato* do ‘sentir’. Poderia Nabuco não *se sentir* contingente? Ele ou outro. Pessoa vulgar, político, jornalista, banqueiro, ídolo de multidões, oportunista, terrorista, ou o que for. Poderá alguém, normal, não se dar conta, e não ‘confessar’ (para si, desde logo) esta *falibilidade* criatural, constitutiva? *Não* pode. Se recusa a ‘consciência’ disto, só reafirma a *inconsistência* da sua atitude. E no entanto, o deslize envolve desde as pessoas e as instituições até às codificações sociais. A componente do ‘trágico’ *não* precisa de ser ficcionada. Está patente na nossa ‘fragilidade’ conatural.

Trata-se de um nível *ôntico* efectivo. Mais básico que o da eticidade. O sentir-se bem ou mal consigo é posterior ao ‘sentir-se’ a si. Referia eu a *carência* como ‘sentida’ – no imediato de si mesmo. A necessidade de *consistência* é uma referência incontornável. Anterior a qualquer elaboração reflexa. É a mais directa de todas as experiências do homem, como tenho defendido.

### 3.3 Onde há sentir, há o ‘sentido’

Se Nabuco nega a sua limitação, *não* tinha de negar. Se está na posse das suas faculdades, *não pode não sentir a sua vivência imediata*. Por isso afirmei (3.1) que ele dormia. O seu engano ‘é cavernoso’ (na linguagem de Platão). É fácil a gente andar a ‘dormir’... Iludir-se a respeito da *inconsistência* de ser – a contingência – radical em nós e em todas as criaturas. Enaltecer o *ego* e as suas pretensões, inverter ou escamotear as fragilidades, é propensão espontânea. De tão ‘nossa’, dir-se-ia até *insignificante*. A imediatidade da auto-*insuficiência* criatural não é acessória: é-nos constitutiva. Há quem desvalorize estes temas; e quem julgue poder assim afirmar melhor a sua religião. E quem os agudize, supondo com isso infirmar a religião. Abordagens descabidas. Porque a questão é anterior à apologética e à pseudo-apologética. É uma implicação da *inteligibilidade*, básica. Não debato um acidente factual: trata-se de uma questão filosófica maior. E será *inconsciência*, ou obstinação?

O filósofo Johann G. Fichte (1762-1814) soube ver que a consciência, no que lhe é mais próprio, tem de se entender como afirmação da «qualidade de Eu» (= Egoidade). E tudo o que *não* tenha este carácter – Fichte chama-lhe ‘não-Eu’ – só é entendível graças ao ‘Eu’. Este, com afirmar-se como Eu, distingue de si tudo o mais. E lendo bem, percebe-se: Segundo Fichte, o que é central, para entender seja o que for, é a ‘Consciência’ na qualidade de *Eu* (só e sem mais): Consciência Pura<sup>15</sup>. Por ser assim, cada consciência – justamente porque o é – tem de ser *inseparável* do seu ‘conteúdo’. Se bem que distinta dele.

Descobria-se enfim que o *côgito* (= consciência) *não* é um ‘moinho de ideias’ (mesmo sem elas). Começa assim a superar-se o erro de Descartes (1596-1650), e a influência que exerceu<sup>16</sup>. Nunca o homem suponha que vê tudo: Olhe-se para Nabuco. Prescindo dos pormenores da teoria de Fichte: aqui, bastem-nos umas implicações,



simples, a partir dessa base. Do exposto segue-se que nenhuma consciência pode ser inteiramente ‘fechada’ sobre si. Se fosse mesmo *vazia*, era não-consciência.

Fichte esteve a um passo de chegar à doutrina da ‘intencionalidade’: a con-sciência é-o *com* algo. E à filosofia dialógica: as pessoas são-no *com* alguém. Fichte passou-lhe muito perto, mas ao lado. Houve que esperar até, respectivamente, Edmund Husserl (1859-1938) e Ferdinand Ebner (1882-1931). A estes se devem duas das doutrinas filosóficas de maior interesse e das mais prometedoras do nosso tempo<sup>17</sup>.

Ora sendo a contingência uma vivência tão intrínseca e auto-evidente, a que se deve a (persistência da) ilusão? E a *dobrez* (ôntica, também) que leva a desconhecê-la? Como é que são ambas tão entranhadas em nós? É um dos factores de irracionalidade (inegáveis) no homem. Que pensar disto? Como havemos de *nos* entender a nós próprios neste quadro estrutural? Julgo que uma, possível, ‘pista’ de resposta seja esta: A acomodação ao dado (disso-aí), com ser ‘*sentida*’, *não tem que ser consentida*.

Quer dizer: Porque a carência é ‘*sentida*’, *não é possível* que a experiência dela seja nula. Ainda que não atinja logo o limiar consciencial, está lá. E gera efeitos: acumulativos. É assim que ‘sentir’ o *vivido* na carência, revela o indivíduo-consciência na sua expressão directa. Prévia a qualquer juízo lógico-discursivo<sup>18</sup>. É a imediata experiência de si: como *limitado*. E mais: Sentir algo ‘como limitado’ já implica dar-se conta de (outro) algo que *excede* o limite. A *estranheza* do ‘limitado’ deriva deste contraste com o que é sentido como limite. Ainda que *não* se pense nisso. E só é possível, porque o sujeito é realmente constituído *também* por uma dimensão capaz de intuir algo que *transcende* o limite<sup>19</sup>. O final do recolhido não era jogo de palavras. Se o sujeito consente, e se acomoda ao limite, *não tinha que consentir*.

Porque precisamente ao ‘sentir’ o algo *mais* (para lá do limite), já lhe é dado contrastar – embora de consciência não-clara – o carácter *limitado* do vivido. E se é chocante este pendor para o auto-engano! Se o peso da limitação é ‘sentido’, já revela a consciência como ‘abertura’ para mais-além. Este *sentir* não é de sensações, mas de uma intuição funda. Onde antes (3.2) escrevi ‘sentir’, ainda digitei ‘reconhecer’; mas são noções distintas. Em ambas se diz a *consciência* – a dar-se conta (em si) *de* algo outro. É isto a intensionalidade. O sentir é imediato; e o *reconhecer*, supõe (já) um conhecer: é pois um *reagir*. Um agir ‘de 2º grau’: menos imediato. As palavras falam, e importa reparar no que dizem.

Com o seu cunho próprio, cada língua conjuga muita elaboração social-cultural e linguística<sup>20</sup>. Ainda que dois vocábulos sejam equivalentes, podem não exprimir o mesmo. Acerca do mal humano, Paul Ricoeur escolheu dizer *aveu*. A meu ver (3.2), o ‘confessar primeiro’ dá-se no limiar do espontâneo: é *vivencial*. Precede a reflexão, e nem precisa de palavras. Já o confessar de si-para-si, é um passo segundo. Ou seja: *não é* vivência tão imediata como o peso da carência<sup>21</sup>. Que, enquanto *sentida*, é ‘confessar’ tácito. O que é *sentido* em acto é anterior ao que exprimo para mim. O que o rei pensasse sobre isso e o que se lê em Dan., só vem depois.

O apelo de Nabuco às artes dos “caldeus” diz ansiedade (Dan. 2, 3). Temor de uma ameaça que *não* pode controlar. É senhor de um império, mas à mercê de um Poder misterioso. O sonho tornou-se pesadelo. Sente-o, na *sua* vivência directa. Ninguém entra, nunca, dentro da experiência de outrem. O que os outros sabem são reacções exteriorizadas. Todo o confessar-para-outrem é *relativo* ao ‘sentir’ próprio. Os outros, ainda os mais chegados, estão de fora. A justeza do decidir e a verdade do ‘sentir’ devem corresponder-se. Onde isto não acontece, é sinal de que intervêm factores de *incongruência*. Quando o decidir pesa menos que a imediatidade vivencial – ou vice-versa – há *inadequação*. O problema é que o homem nunca é

simples. Pese embora a Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, o *ideal* do Dever-ser não nos é plenamente transparente<sup>22</sup>. A perturbação de Nabuco (3.0) diz muito.

Se Ricoeur designasse o sentir de-*algo-que-falta*, ainda cabia aplicá-lo à carência: ôntico-lógica. Mas ele *não* vai por aí. Desde a 1ª página do seu volume situa o ‘confessar’ logo no «domínio da falta» (II, p. 9). E interpreta-a ao modo como os crentes a vêem<sup>23</sup>. Faz disto o ponto-chave para o *conceito* antropológico. O da consciência de auto-*insuficiência*<sup>24</sup>. Em resumo: A minha análise indaga do fundamento *ôntico* da consciência gnoseológica (finita): em alemão diria *Bewusstsein*. A de Ricoeur assenta na consciência de nível *moral*: em alemão, *Gewissen*<sup>25</sup>. E ele é muito explícito no que está a significar. Partiu de uma visão moral (ulterior) acerca do homem, para a (sua) leitura onto-antropológica<sup>26</sup>. Respeito-lhe o esforço interpretativo, mas tenho de discordar do seu critério – e da aplicação que faz.

Eu entendo que na vivência gnoseo-ontológica – a carência ôntica em relação ao *Tu* – *se dá* a base *primordial*, de onde subir depois para a antropologia. Ao invés, para Ricoeur ser homem é ser já-caído: radicalmente faltoso. Para mim, é ser-carecido: mas não forçosamente caído. Noções inconfundíveis. Falta e carência serão sinónimos no abstracto do dicionário; na linguagem de Ricoeur, são-no também no concreto.

Ricoeur leria o Salmo 36, 3 no óbvio sentido bíblico: O ímpio «vê-se a si mesmo por um olhar lisonjeiro demais para [que pudesse] conhecer e odiar a sua falta»<sup>27</sup>. É óbvio’, para o olhar crente. Também aceito como crente o sentido bíblico; tenho é de o situar no quadro das distinções que se impõem. Por um lado, não posso *pré-supor* a uma análise ontológica uma interpretação catastrofista da criação: esse pessimismo antropo-teológico envolve uma (re)petição de princípio<sup>28</sup>. E por outro, devo notar que *não* tem cabimento

pretender que a ‘impiedade’ (a recusa da atitude religiosa<sup>29</sup>) só seja pensável ao nível da fé bíblica. O arrastamento de Ricoeur resulta da teologização que seguiu. E não precisava de ir por aí. Já o vimos a evocar padrões de simbolismo «mais arcaico» (II, 171: cp. supra nota 23). Repare-se:

É o mesmo Ricoeur que escrevera, com perspicácia e clareza: «O conceito de pecado original não está no começo mas no termo de um ciclo de experiência viva, a experiência cristã do pecado<sup>30</sup>; e além disso a interpretação que ele [o conceito de pec. original] dá desta experiência não é senão uma das racionalizações possíveis do mal radical segundo o cristianismo» (*sic*) (II, 168). Contudo, não se tome isto de modo simplificado. Ricoeur sabe que «toda a condição humana aparece colocada sob o signo da penibilidade» (II, 387). Sobre isto já comentei em *A pergunta de Job*: «É a dificuldade própria do ser *homem*. Se um judeu do AT desenvolvesse uma ‘reflexão ontológica’ sobre a contingência, acho que tenderia a apresentá-la como *penosa*. Ora como se sabe, o discurso bíblico é *vivencial* mas não negativo. A fé em Deus é *confiante*. É a experiência da fé que permite descobrir a Dádiva de Deus como *Boa Nova*, e a existência (comunitária) – e logo a criação no seu conjunto – como lugar de Salvação» (*PJOB* p. 559). E em conformidade a isto, também para Ricoeur, «não é o pecado que define o ser-homem» (II, 391)<sup>31</sup>.

Eram pois dispensáveis as confusões que tive de apontar. A ‘penibilidade’ da condição do homem radica na contingência; mas esta *não* se identifica com o pecado. A ‘bondade criatural’, é-o em virtude do Desígnio de Deus. Também a contingência se insere na finalidade última do Seu Reino. A bondade das criaturas não se dá ‘apesar’ da contingência: acontece sim *na* contingência, e ‘através’ dela. A proposta do ‘*Ou Ou*’ – tão radicada entre os cristãos evangélicos (e noutros) – *ou* a realidade natural do homem ‘corrompido’, *ou* a graça sobre-natural de Deus, *não* é justa nem acerca do homem nem de Deus. Em suma: É uma tentativa extrema de lidar com o mistério do homem. Ao pô-la

em termos de mútua exclusão – ‘*Ou, Ou*’ – torna-se *ininteligível* quer a abordagem racional quer a abordagem da fé. Ricoeur sente o problema. Mas não tinha de erigir em ‘constrangimento teológico’ uma questão que respeita a *todo o homem* e não só a uma visão pessimista do crente cristão: O modo de *se* entender *consigo* mesmo e com a índole da criação. É uma questão difícil – que pode ser iluminada pela fé bíblica, mas *não* tem de ser reduzida a essa ‘interpretação’ da fé cristã (cp. supra: cit. Ricoeur II, p. 168).

O sonho de Nabuco não é objecto da reflexão de Ricoeur. E é tardio demais para testemunho mítico ao nível de análise que Ricoeur se propõe. Trago-o aqui pela explicitação que nos permite. O relato de Dan. *não* fala de nada que insinue uma ‘impureza’ ou ‘culpabilidade’ moral, ‘falta’, ‘pecado’.

### 3.4 Ruinável, ou (já) arruinado?

Como Ricoeur, penso que o ‘desacerto’ *já* estava no homem. E que é fundo. Como se leu acima, a propósito da visão de Nabuco: A feição, original, da estátua *já* era ‘ruinável’ (3.2). *Adam*, o homem, já era ‘falível’. No texto de Gén. 3, a apresentação é mais acurada; mas ainda de cunho mítico: o homem, dito perfeito por criação, vai cair *depois*. E a queda, é sua. Já nos mitos da Mesopotâmia, Deus é o Senhor – mas *não* é o culpado dos nossos males. Esta distinção permitirá, mais tarde, ligar a ideia de pecado à de queda. E será precisa muita maturação cultural para se ver que a limitação é «imediatamente sinónimo de fragilidade humana. *Esta* limitação, é o próprio homem». Quanto ao fulcro da citação, concordo. Quanto ao todo enunciado, tenho de discordar.

É que a ‘limitação’ *não* é própria só da fragilidade humana, mas de *toda* a finitude. Contingente, toda ela. É-nos dado um leque de ‘possibilidades’, activas e passivas, com hipóteses de realização

e de frustração, de êxitos e sofrimentos. Daí, o trágico. O “traçado” (3.1) é pois ao modo de um ‘campo’, virtual, que vamos ensaiando e descobrindo. Traçando. É esta a condição, fenoménica e ótica, das criaturas. Em sede relacional, individual, cultural, e histórica. Tudo isto é já tão sério, que não vejo razão para o supor ainda mais trágico. O próprio Ricoeur não pensa o homem «directamente», mas «como o ‘misto’ da afirmação originária e da negação existencial»; e remata: «*O homem, é a Alegria do Sim na tristeza do finito*» (II, 156). Merece o meu sublinhado; mas é a sua verdade que importa. Um recorte de antologia. Com uma reserva: No contexto de Ricoeur, o segmento final levanta-me suspeitas. Com efeito:

Por que teria o pulsar existencial de ser, por si, ‘negativo’? O homem, porque transcendente e contingente, sempre se ‘sente’ solicitado pelo *Lume* do Ser. É sustentado e dinamizado por ele. E é por isto que sempre terá de *se sentir carência e insatisfação*. É na *tensão* deste contraste que a ‘limitação’ pode ser *reconhecida*. Tudo isto integra a ‘forma’, a *dinâmica da espiral*, que estudámos no livro homónimo. Também em Prometeu e em Nabuco se vê a experiência desta *dobrez*. Ora, será legítimo identificar ‘limitação’ ou ‘falibilidade’ (a da contingência) com ‘culpa’ e ‘pecado’? *Confundir* ‘queda’ e ‘culpa’ e ‘pecado original’ com *a condição contingente*? Há aí aspectos que andam insuficientemente atendidos. Apesar de visíveis já no texto do *Génesis*. Lido mais ao modo (suposto) de relato “factual-histórico” que de narrativa de feição *simbólica*. Com grave prejuízo para a sua compreensão. Ainda bem que Ricoeur viu este equívoco. «O mito da queda é [tanto ou] tão pouco a pedra angular da concepção judeo-cristã do pecado quanto a figura de Adão, que o mito coloca na origem da história do mal humano, ficou uma figura muda (*muette*) para a quase-totalidade dos escritores do Antigo Testamento»<sup>32</sup>. Um testemunho insuspeito. Mas insuficiente para resolver o teologismo em causa.

Há conotações diferentes, no teor por que Ricoeur e eu falamos da *falibilidade* do homem. Ao dizer «falibilidade», ele designa o

«poder de falhar»: chama-lhe «fragilidade». E que ‘poder’ é este? Em boa análise fenomenológica, distingue a «complexidade crescente [ – ] da *ocasião* à *origem* e da origem à *capacidade*». «A limitação torna o mal apenas possível». Ora da ‘possibilidade’ à realidade vai «um salto: é todo o enigma da falta» (II, 157 s). Com isto, estou de acordo. Mas aí, é falta-carência. No conceptuário filosófico que se exprime na linguagem comum, os adjectivos compostos em *-vel* (latim: *-bilis*) e os substantivos (em *-bilidade*) significam a ‘possibilidade’ de exercer a acção (do verbo). E a questão retorna logo a seguir. Depois de aludir a Parménides, Platão e Descartes, Ricoeur afirma: «O homem, tal como a filosofia o toma no início do seu itinerário, está desencaminhado (*égaré*) e perdido; esqueceu a origem. O enigma é o próprio salto do falível ao já caído». Aceito o último asserto; o que vem antes requer distinção. Riqueur refere o ‘salto’, mas antepõe-lhe um ‘transviamento’ formal. Aliás só meio-declarado: «O originário é portanto o original [*sic*], o padrão, o paradigma *a partir* do qual posso engendrar todos os males em *pseudo* [...]» (II, 159 s). O homem... já virado ‘do avesso’. Mas poderia ser isso?

Entendo que todas as criaturas – *porque contingentes* – são potencialidade (= estão ‘em potência’) para a acção (do verbo). Mas Ricoeur *não* atende à ‘possIBILidade’: centra-se sim na *position* do mal. No ‘facto’ de este *estar aí* – já-posto *ab initio*. «A fragilidade não é só o ‘lugar’, o ponto de inserção do mal, e nem mesmo só ‘a origem’ a partir da qual o homem decai; [a fragilidade] é a ‘capacidade’ do mal». E capacidade, no sentido forte. Quase dá para dizer ‘*pré-ferente*’: que já previamente leva (latim *ferens*) o sujeito. É por isso que onde Ricoeur diz «decai», eu digo ‘*pode* decair’. São afirmações bem diferentes.

«Dizer que o homem é falível, é dizer que a limitação própria de um ente que não coincide consigo mesmo é a fraqueza originária

de que procede o mal». Há um certo cuidado em atenuar a aporia, mas logo acrescenta: «E contudo o mal não *procede* desta fraqueza senão porque ele se *põe*» (sublinhados de origem). O que parece, em Ricoeur, uma análise ontológica ao modo da que fiz sobre a contingência de *todas* as criaturas (3.2), veicula aqui a ideia de uma, prévia, virulência efectiva do ‘mal’: à qual a fraqueza do homem servisse de ocasião. Para Ricoeur, o facto de o mal ‘se pôr’ (a sua *position*) significa que a «capacidade» para o mal está aí – já-dada. «É a partir do mal como posição que se descobre o aspecto contrário do mal como *accomplissement de la faiblesse* (II, 162: sublinhados de origem).

Como traduzir? Cumprimento, efectuação... do que é oposto à Bondade de Deus? E é de dizer ‘da fraqueza’ ou *na* fraqueza? Ao dizer como diz, confirma os meus reparos. A queda, seria inevitável. E que concepção de Deus é essa? Derrotado pelo ‘mal’, ou envolvido nele... contra a Sua intenção! Que é a de o homem ser «semelhança» de Deus. Se há uma referência a marcar o AT, e sobretudo o NT, é esta do homem-imagem. E como se concilia essa *position* negativista – 1) já filosoficamente, com a positividade do Ser? A bondade *ôntica* de tudo o que é ou pode ser. 2) E teologicamente, com a afirmação bíblica de termos sido («todos») tornados justos, renovados em Cristo (Rom. 5, 18; Gál. 6, 15; Apoc. 21, 5)? E por Sua Graça «superabundante» (Rom. 5, 20). Tem que se atender à consistência intrínseca do que é dito. A verdade do Desígnio de Deus (o Reino) é de ‘transparência’: Deus a ser tudo em todos (1 Cor. 15, 28).

Não, a ‘fraqueza’ em causa é a da contingência antes de mais. Esta faz (o todo de) cada homem – mas *não* é pura negatividade. Ricoeur, e quem pensa como ele, precipita-se. Repito pois: Trata-se de falta como carência, ou culpa? E se é de ‘culpa’, será logo em sentido *moral*? Qual é afinal a noção de “pecado original” que vai induzida na versão vulgar – e na de Ricoeur? É indispensável saber de *que* ‘fraqueza’ e de *que* ‘mal’ se fala aí. Sendo versões diferentes,



diferente será visão da existência dos nabucos que somos. Uma existência “armadilhada”... pelo Criador? Ou por um outro ‘mais forte’?

«Culpabilidade não é sinónimo de falta. Toda a nossa reflexão protesta contra esta identificação que arruína as tensões essenciais à consciência de falta» (Ricoeur: II, 255). Dito assim, a abrir capítulo, parece de aceitar. Mas fico a pensar. Acaba por não ser tão líquido. Pouco depois, escreve: «A culpabilidade *compreende*-se por um duplo movimento a partir de duas outras ‘instâncias’ da falta: um movimento de ruptura [...] que faz emergir uma instância nova – o homem *culpável* – e um movimento de retoma». «Pelo qual esta experiência nova se carrega do simbolismo anterior do pecado e mesmo da impureza». «Para exprimir o paradoxo para que aponta a ideia de falta, a saber[,] o conceito de um homem responsável e cativo, melhor[,] de um homem responsável de ser cativo». É o conceito de *servo-arbítrio* (p. 255 s: sublinhados de origem: tive de segmentar o único e ininterrupto período de Ricoeur). E após um subtítulo: «Consideremos este duplo movimento pelo qual a culpabilidade se liberta (*s'affranchit*) da impureza e do pecado e recolhe deles o simbolismo originário» (256). Que quer isto dizer?

Por trás desta linguagem (vou só ao essencial) aflora a posição típica da Reforma: O homem *não* dispõe de livre-arbítrio<sup>33</sup> a não ser pela graça de Cristo Redentor; no estado próprio da nossa natureza, é só “arbítrio escravo”. *Servo*: do mal. E «a culpabilidade é a tomada de consciência desta situação real». O essencial da culpabilidade «está já contido nesta consciência de estar ‘carregado’, carregado de um ‘peso’» (*sic*) (p. 256). Isto é: Não há liberdade natural. Liberdade, só por Cristo. Ao contrair impureza *ritual*, o homem sente-se carregado de uma ‘falta’ de que *não* é autor. E pelo ‘servo-arbítrio’, descobre-se «culpável» – *não* em razão da penalidade, mas pela consciência da responsabilidade «de ser cativo»<sup>34</sup>. É relevante esta distinção de penalidade e responsabilidade. Mas não retira o que venho a frisar. Ser ‘falível’ *não* impõe que se falhe sempre. Sou

culpável, na medida em que sou falível: mas isso *não* faz de mim já um *culpado*. Que ‘responsabilidade’ seria essa? Era a libertação da “impureza ritual”, a surgir à custa de uma ‘psicologização’ da consciência moral. Para quantos vivam na perspectiva da fé bíblica. Tenho assim de perguntar: Poderia valer na perspectiva dos outros homens? É um ‘custo’, a exigir demais.

Onde ficou o Ricoeur que falava do conceito de ‘pecado original’ como (não sendo senão) «uma» das racionalizações possíveis do «mal radical»? E ‘racionalização’, «segundo o cristianismo» (II, 168: cp. 3.3). Em vez de «aprofundamento do sentimento do pecado», vejo aí antes uma redução *psicologista*. Como podia a consciência moral e a consciência bíblica (crente) *preceder* o ‘sentir’ existencial? É contradição a dobrar. A distinção de Ricoeur entre a culpabilidade como dimensão subjectiva e o pecado como dimensão objectiva tem alguma pertinência. Parcial. Releva de uma visão que *esvazia* a densidade *pessoalizante*. A da relação dialógica do homem a Deus, e a si mesmo. Visão acerca do Mistério de tudo, da Graça, e do pecado.

Admito possa conduzir a «um aprofundamento do sentimento do pecado» – para quem *já* viva em condições para tanto. A nível da existência, e a nível da fé bíblica. É um ‘aprofundamento’, mas só possível num estádio (consciencial-cultural) muito superior ao ‘sentir’ *imediate*, primordial, que destaquei (3.1 s). Pretender, como Ricoeur, que «o sentimento do pecado é sentimento de culpabilidade; [que] a *coulpe* (culpa) é a própria carga do pecado: a perda do vínculo à origem enquanto re-sentida (*ressentie*); [que] neste sentido a culpabilidade é a interioridade realizada (*accomplie*) do pecado» (II, 257) – entendo que é abstrair da Positividade do Ser e Amor de Deus. E é redutor da condição do homem. E da ‘ideia’ (que faz) acerca de Deus Criador e Salvador. Além de envolver uma insistente (re)petição de princípio<sup>35</sup>.

Não. Deus *não precisa* que se enalteça a Sua Bondade, degradando os coitados dos filhos de Adão, e degredando-os no estatuto de (previamente) “culpados” da sua contingência natural. Como se não tivesse possibilidade de ser Criador *senão* nesse ‘continente da culpa’... O fideísmo representa um longo esforço por tornar entendível a condição do homem. Nisso, é meritório. Mas como se vê, não lida bem com o homem e com Deus. E com a razão e a fé.

### 3.5 O terror de Nabuco

O homem, apesar de ‘sentir’ (de modo vivido: **3.2 s**) a *inconsistência* da “suficiência” terrena, ‘consente’ na irracionalidade. Temos valorado estes dois verbos. Compendiam a questão antropológica. «Tu ó rei és a cabeça de ouro» (Dan. 2, 38). Viste a estátua a desfazer-se em pó: «como a moinha na eira». Varrida pelo vento de verão, sem rasto nem vestígio. E «a pedra que destruiu a estátua tornou-se num monte tão grande que encheu toda a terra» (2, 35). Em tempo de crenças e temores (**3.0**), um sonho assim é tido como um ‘sinal’. Não admira que Nabuco *se* sentisse tomado de Terror sagrado. E nem a angústia o impede de ‘consentir’ (2, 48 s). Continua a ocupar-se da moinha: as honrarias da corte (**3.1**). Pendor (não culpa!) comum a todos afinal. Nabuco é um exemplo paradigmático do nosso *desacerto*.

Porquê este pendor, tão vincado, para o irracional? Ricoeur, a par do seu fideísmo, percebeu este «*quid proprium* que faz o trágico da tragédia». «O trágico propriamente dito não surge *senão* quando o tema da predestinação para o mal – para o chamar pelo nome – embate contra o tema da grandeza *heróica*». O destino tem que «sujeitar à prova desde logo a resistência da liberdade, [...] a dureza do herói e por fim tem que o esmagar». «Para que nasça a emoção trágica por excelência» (II, p. 361).

Isto, que é dito a propósito de Ésquilo, parece faltar no sonho de Nabuco. Mas só à primeira vista. Venho a mostrar que está lá. Embora em registo *soft*. Não se vê o resistir de um herói ‘duro’, mas apercebemos-lhe a obstinação. A emoção trágica é o eco de uma questão real. O *quid* próprio da tragédia, o ‘destino’ trágico, já conta, no mínimo, com o pender irracional do ‘herói’. Por isso, Ricoeur nem tinha de apelar à moral dos crentes bíblicos. Se vê «predestinação para o mal», já aí tem o problema em *sede natural*-antropológica.

Este comentário, eu sei, agudiza a questionação. Mas não o vou omitir. O que os pensadores da Reforma põem em destaque a respeito desta componente de ‘irracionalidade intrínseca’ (no humano) é pertinente<sup>36</sup>. Mostram-se mais sensíveis às realidades angustiosas do homem neste mundo. Mas o ângulo por que o interpretam, julgo-o inadequado. Aprecio a sua inquietação – e toda a procura de hipóteses de solução para a problemática. Posso até compreender que a dramática da vertente ‘teologista’ interogue a vertente ‘trágica’ pelo seu modo de ver:

Se a condição humana é tão desgraçada, não será por ser (radicalmente) destituída de *Graça* logo na origem? Note-se que digo ‘procura de hipóteses’, não conclusões em definitivo<sup>37</sup>. O problema não é que Ricoeur (ou outro) pense desse modo. É sim que a condição do homem, além de trágica, seja tida por super-trágica. E a de Deus, também. São muitas distorções.

Além desta, há mais aporias (= passagens inviáveis). Só que *não* se resolve uma irracionalidade reforçando-a de outras do género. Como é o caso quando a carência-falta (ôntica) é identificada com a falta-pecado. Se o nosso estatuto criatural fosse *assim*, não havia senão o *absurdo*. Se Deus é o Senhor da Sabedoria e Bondade e Justiça Infinitas, a situação ‘faltosa’ – e a ‘pré-destinação’ a

ela – teria de ser obra de um *dieu méchant* (mau)<sup>38</sup>, *culpado* de tudo isso. Mas quem era aí afinal o ‘Criador’? E *não* havendo um deus maligno real, a ‘falta-pecado’ só poderia ser uma *culpa basal*. A ‘contingência’ do homem – e a de todas as criaturas – a ser pecado – já de si mesma! Nem ao Senhor, o Absoluto, isentavam desta ‘culpabilidade’. Haverá quem possa não ficar perplexo perante uma “solução” assim?

Objectivamente, é uma teologização que enferma de pessimismo *antropológico*, e o inscreve num pessimismo *teológico* radical. À custa, como se viu, de conceptualizações insustentáveis. Mas se a ‘culpa’ já vai inserida *de base* na estrutura essencial do homem, é de todo *involuntária*. Ou até *inconsciente*. É contraditório falar aí de *culpa*. Como é contraditório supor que Deus *quer* uma criação injusta *a radice* (de raiz). Onde os inocentes nasçam “culpados”. Por aí, *não há* saída. Este debate – *ex absurdo* – permitiu-nos ‘verificar’ o rumo que trazemos. A nossa procura pode prosseguir. *Sentir* a limitação como ‘carência’ é uma resposta espontânea. *Reconhecê-lo*, é sinal de bom-senso basilar. Antes de se tornar confissão do crente bíblico, é já atitude vivida: de inteligência prática. E isto, por prioridade ontológica, e lógica.

Por este ângulo, tem aqui cabimento o que lembrei (2.1) sobre a *religiosidade fontal*. No entanto esta ‘vivência fontal’ da nossa *condição precária* – pessoal e social – *não* elide nem resolve as objecções que levantámos à posição de Ricoeur. ‘Sentir’ a contingência criatural e vivê-la como experiência ontológica de maldição e culpa e pecado (*pré-destinados!*), leva ao desespero, *não* à ‘religião fontal’. Seria uma condição *trágica* extrema. E sobretudo, se consideramos na ‘carência’ a dimensão dialógica<sup>39</sup>.

Em contexto *dialógico*, é válida a seguinte reflexão de Ricoeur:  
«Do princípio ao fim[,] o pecado é uma grandeza religiosa e não moral» (ob. cit., II, p. 212). Este sim, é um entendimento profundo.

Mas ‘o pecado’ – ou a des-graça – *não* é a vivência *mais* básica. Ainda que soe estranho a concepções divulgadas. Todo o homem, e toda a criação, em tudo o que é e faz – só pode ser *devant Dieu*. Eis a nossa «situação *real*» (II, 171). Religião *fontal* pois. Onde a situação seja assumida.

Mas ser «diante de Deus» é relação *pessoal*: dialógica. Não é um estar cômico, ou ‘de réu’. A dimensão fontal da religião não se confunde com a ‘ontificação’ da noção de pecado que temos discutido a propósito de Ricoeur. Fazer coincidir a falta-*carência* (natural) com a falta-*pecado* em sentido bíblico-teológico, equivalia a *absurdizar* o Agir Criador. E todo o Desígnio de Deus acerca das criaturas. Se fosse desse modo, *nada* faria sentido – para todos aqueles que *não* chegam a uma consciência integralmente clara e cumpridora da fé bíblica. Nem depois de Cristo. Já que as ‘desgraças’ não acabaram após a Sua Incarnação. Supor uma tal mundividência (teológica, filosófica ou apenas prática) é paradoxal. Pobre de um ‘deus’ que não tivesse Sabedoria e Valia para muito melhor que isso! Em suma:

Pelo facto mesmo de ‘sentir’, Nabuco *não* tinha de ‘consentir’ no (seu) engano. Ele, ou Pascal, Kierkegaard, Karl Barth, Ricoeur. E toda a gente. De cada vez, e sempre, que erramos. Os luteranos e os calvinistas exprimem isto com veemência. E muitos ateus angustiados, também. ‘Sentem’ o impasse. É que o *trágico* – está em todos nós. Como é que ‘isto’ *pode* fazer sentido? O escândalo do mal torna-se ainda mais intolerável quando se pretende “justificá-lo” por uma suposta ‘pré-destinação para o mal’ (v. supra: Ricoeur II, 361)<sup>40</sup>. Numa reflexão antropológica, ou ontológica, ou teológica, as razões têm de ser sustentáveis. Não temos de exagerar grandezas nem fragilidades: ir por aí era reforçar cegueiras que envolvem, por demais, toda a sociedade. Deturpam o juízo intelectual, e a justa relação com *toda* a esfera do ser. Com Deus, com os homens e as demais criaturas do nosso mundo.

### 3.6 “Cá se fazem, cá se pagam”?

Para se clarificar esta questão radical, cuidemos de averiguar o que significa, ou não, o ‘pesadelo de Nabuco’. A noção do Pavor ante o Terrível (desconhecido e ameaçador) é um elemento de primeira ordem na vivência do Sagrado, e na gênese do processo mítico. A análise fenomenológica de Ricoeur captou isto: *l’Impur se venge*. Há um vínculo invencível a ligar «a Vingança à impureza». Vínculo que «é anterior a toda a instituição, toda a intenção, todo o decreto; é tão primordial que é anterior até à representação de um deus vingador». Isto, não se pode ignorar. Embora o Livro de Daniel nada diga.

«Esta inelutabilidade, já o homem a confessava muito antes de professar a regularidade da ordem natural». Segundo isto, o homem teria começado a exprimir a ordem do mundo «na linguagem da retribuição». Ou seja: Onde vê sofrimento, acha que é punição. Por ter havido ‘impureza’ (3.4), contraída. Mesmo que não conscientemente. O sofrimento será pois entendido como «expição vindicativa» (Ricoeur: II, p. 192). Nos primórdios, seria uma força determinante: ainda impessoal. Como que uma imposição do real. Não dependeria de nenhuma intenção ou vontade de ‘algo divino’. Seria tão-só inerência directa da ‘impureza’ como tal, por violação de certas regras. Muito mais tarde, codificadas como tabus. Se sofres, por alguma coisa é. Ainda se ouvem variantes. “Cá se fazem, cá se pagam”... O povo não olha aos meandros e subtilezas de análise – da grande literatura, da fenomenologia, da antropologia. Faço eco disto em *PJOB* (p. 657): «Quem é pecador, não pode ser senão sofredor».

Será legítima a generalização? À medida que houve maior evolução cultural, foi ocasião para uma teodiceia (= ‘defesa de Deus’): Se sofres, a culpa não é de Deus mas tua, ou da ordem das coisas. E este pendor, com a reflexão filosófica e teológica sobre Deus, veio a questionar a mesma teodiceia. Por ser Deus o Absoluto, toda a ordem e desordem das coisas está na Sua mão<sup>41</sup>. São esforços de

‘racionalização’ – face à angústia que todo o homem vive existencialmente. Como se a *phüsis* fosse uma ‘lei moral’. Ou uma instância, já de si, dotada de consciência moral. É ainda mitificar a ‘natureza’: Considerá-la divina, ou quase-divina. Inteligente, infalível, sábia, soberana... Não foi só no tempo do romanticismo.

A compreensão do homem é curta demais, e quem sofre dor e angústia é sensível. Mas será grosseiro supor uma “omnipotência... *mecânica*”: um Deus cuja vontade dê para ‘tudo o que quiser’. Até a contradição? E é gritante, escandaloso, o sofrimento dos inocentes. Os autores do ‘Job’ babilônio e do Job bíblico contribuíram para «dissociar o mundo ético [...] do mundo físico do sofrimento» (Ricoeur: II, 193). Há mais testemunhos disto na Bíblia. Lembro só o que se relata das perseguições ao profeta Jeremias<sup>42</sup>, e a condenação e morte de Jesus. Para quem sofre, a dissociação nunca será bastante.

A questão irá durar tanto como o homem. Também da parte dos crentes<sup>43</sup>. «A condição *trágica* apresenta-se ainda mais acentuada pela dimensão da fé» (*PJOB*, lug. cit.). A condição existencial dos crentes é idêntica à de toda a gente. Nesse volume, largo, levámos a reflexão até onde nos foi possível. Apesar de, em questões tão árduas, o finito *não poder* explicar em modo plenamente racional a condição sofredora, *não* é honesto abdicar da procura da verdade também nesta frente. O obscurantismo pietista e o fundamentalista (superficiais um e outro) atropelam tanto a razão como a religião. É claro que não cabe ‘inteligência da fé’ onde esta não seja inteligente.

A chamada ‘ordem da natureza’ só pode ser *muito* mais complexa do que as conceptualizações a seu respeito. ‘Ordem’, pelo prisma de quê – ou de quem? O homem como ‘a medida’ da *phüsis*? Ou de *toda* a esfera do Ser? Aflori isto em *A dinâmica da Espiral*. Mesmo a ideia de ‘impureza’ física<sup>44</sup>, e os velhos tabus (incluídos os de cunho “religioso-legal”), e as inúmeras superstições (ainda em



curso) – tudo isso traduz a presença e a interiorização, individual e social, dos *medos e inseguranças de fundo* vividos pelo homem. Mas são concepções demasiado lineares para que fosse possível aceitá-las sem ponderação *crítica*. Modos de o homem (tentar) conviver com aquilo que não chega a entender.

Os factores de dor física podem explicar-se, até certo ponto, na base de teoremas acerca da *phüsis*. Levou milénios até a humanidade o ir vendo. Mas com isso, nada se entende ainda do sofrimento. Afectivo, moral, espiritual. Em sede existencial, *não* há teoremática nem explicação *capaz*. Nem os esquemas da matéria nem as figurações míticas explicam a condição *trágica*.

Estabelecidas estas distinções e correcções, percebem-se um pouco mais as razões deste *espinho* que acompanha o ‘sentir’ criatural. Mas não se trata só de carências categoriais. Somáticas ou psíquicas. A experiência existencial da (nossa/minha) condição contingente é concreta – mas transcende tudo o que é particular. Quem se dá conta de si como ‘existente’ (é a vivência transcendental) não pode senão *sentir-se insustentável*. Inescapavelmente: Zero de “consistência” *própria*. A pairar, por si – *ou* sobre o vazio do nada, *ou* na dependência radical do *Absoluto*. Este sim, a Plenitude Autónoma da Sustentabilidade.

O Nabuco do Livro de Daniel não podia exprimir isto. Não tinha por si senão o ‘sentir’: no quadro das credulidades de então. O seu Temor e sobressalto são compreensíveis. Fosse a estátua (olhada como) alusiva à sua pessoa ou não, a estranha composição de materiais díspares já era inquietante. E a destruição, inesperada, desse misto de esplendor e confusão – tudo reduzido a pó – tinha de lhe aparecer terrível. Percebe-se que um *choque*, de ‘Temor sagrado’ (3.5), o dominasse. E tudo isso lhe aparecesse como sinal de uma ameaça em vias de descarregar todo o seu peso de desgraças. Era rei

do grande império e sacerdote da ordem do mundo (na celebração do Ano Novo); mas face aos Arcanos do Mistério, não podia *nada*. O Terror deixa-o *desamparado*. Não é um efeito só apologético do relato (3.1). Em suma:

Para a questão filosófica, Ricoeur *não* tinha de apelar à noção de ‘pecado’ no sentido bíblico. Não é preciso recorrer à teologização da *contingência* do homem, e da história, e da natureza cósmica – para se ter uma percepção da sua sacralidade. Para isto, todos sabemos, basta o ‘espinho’ da *carência*. Na consciência, ‘sentida’, da limitação que é a do homem, e de tudo o que a ele respeita. Por inerência da *finitude*, a condição criatural *não pode* ser senão de perfeição *limitada*. Onde há con-sciência – capacidade de *se* olhar, a si, e comparar com o além-si – tem de sentir-se a carência como tal. ‘Pés de barro’ (3.1), pois que dúvida?

Se há consciência, há apercepção da radical *insegurança* de si. Porque há apercepção de um ‘além-si’. Ou seja: Há percepção da auto-*insustentabilidade* que é intrínseca ao finito; e há apercepção de que o além-si implica ‘transcendência’. Racional e propriamente, isto *não* tem de fazer questão. É o natural apercebimento da nossa finitude. E é, também, luz (alguma luz) de um horizonte que se abre *de além*. Uma largueza outra, para lá da (que é) ‘interior’ ao sujeito<sup>45</sup>. A con-sciência é, manifestamente, inseparável do ‘sentir’ a *insustentação* própria e do ‘sofrer’ o *desfasamento* e *insatisfação* do (insondável) *mais-além*. É a nossa *forma* de ser. «Sou e sofro» (F. Ebner: cfr. BC). Ricoeur segue a linha de pensar dos Reformadores, pesada de consequências: em filosofia e em teologia. Foram por aí, mas *não* tinham que ir.

A dimensão de ‘transcendência’ do espírito finito é expressão desta *presença do Mais*. ‘Sentida’ na *vivência do menos* (3.4). Vem daí o *temor metafísico*. O do Risco de (eu próprio) não obter esse *mais* e me perder... no nada. Isto, o Nabuco de Dan. podia senti-lo.

É um tema fulcral, em todos os tempos. Contudo *não* viu (só ele?) que nesta ‘desproporção’ está a porta *para além* do trágico da nossa condição. Na imediatez do ‘sentir’, Nabuco e Ricoeur e todo o homem, *ninguém tem que* ficar preso a ‘consentir’ no enraizamento do *menos*. ‘Podemos’ ficar, e ficamos. Tanta vez, cada qual a seu modo. Também isto é paradigmático na existência pessoal e na história de todos. Trágico é o auto-fechamento: a recusa ao *Mais*.

É este o, decisivo, confronto do limite que importa acautelar. Não a (relativa) negatividade da contingência. Falar de um ‘traçado’ inevitável, tem cabimento pelos padrões da literatura trágica. Mas *não* é a explicação em termos de análise filosófica. Sólida. E menos ainda pode ser a referência teológica última.

O estatuto da *contingência* (3.2) permite entender algum tanto da *instabilidade* ôntica. A *incapacidade* de ser, e subsistir, por força *apenas* de si mesmo. No mais fundo de si, o finito é entretecido *de* ‘nada’. E isto *não* depende de nenhuma vontade ou decisão categorial, por maior que seja. Faz parte da definição de tudo por inteiro, à exceção do Absoluto. Não é sequer pensável que houvesse modo de não ser assim. Se o (que chamamos) *Absoluto* pudesse ser de natureza contingente – semelhante à de tudo o mais – era contraditório *tout court*. E se o *finito* pudesse ser ‘absoluto’, também. Qualquer destas contradições excluía *toda* a inteligibilidade. Mas *se* assim fosse, nada absolutamente teria nunca chegado a ser viável. *Nada podia*, nunca, ter vindo ao ser.

É a força desta inferência *de fundo*, regra essencial da inteligibilidade, que torna possíveis os ‘traçados’ secundários que a condição finita vai descobrindo, e abrindo. Nos modos concretizáveis de ser. Muitos deles, na base das leis da ‘natureza’ – o conjunto da *phüsis*, *psychê* e *pólis*. E outros mais, como a maturação e *auto*-determinação das consciências individuais e das pessoas na história.

## Notas

<sup>1</sup> Nomes que soam diferente das versões gregas com que entraram na cultura ocidental. Pude alguma vez visitar na Alemanha, em Bonn, entre outras (em anos diferentes), uma excelente exposição com peças oriundas desses impérios. Quem saberá quantas se perderam entretanto! Um mundo inesperado – que os gregos viam como potência adversária, na geoestratégia de então.

<sup>2</sup> É do seu reinado a magnífica 'Porta de Istar' que se mostra num dos museus de Berlin.

<sup>3</sup> «Todos quantos vêm e vão, saqueiam» (Salm. 89, 42). São muito frequentes nos Salmos (44, 13; 74, 1-23; 79, 1; 102, 15; etc.) e noutros livros do AT as expressões de temor e de lamentação por essas invasões e devastação. Era natural pois verem em El, ou Iahveh, o seu 'Deus da guerra'. A depuração disto, pelos Profetas, será lenta.

<sup>4</sup> WESTERMANN, Claus e GLOEGE, Gerhard - *Einführung in die Bibel*, Stuttgart: Kreuz Verlag, (1957), 1994, pp. 316 s. Sublinhados de origem.

<sup>5</sup> Este -ão é dos que dizem muito. E mal vai quando não se lhe percebe a semântica... aumentativa.

<sup>6</sup> É por isso que a 'ciência dos economistas' requer sempre uma *sólida* crítica da economia política (isto é, da *pólis*). K. Marx soube vê-lo (embora por um ângulo restrito, o seu). As tensões da 'política' mundial (incluídas as da globalização) e as crises recentes à conta da ganância neoliberal, aí estão a mostrá-lo.

<sup>7</sup> BUBER-NEUMANN – Margaret: *Le Figaro littéraire*, 25.2.1950. Já o lembrei em *UVM*, p. 17.

<sup>8</sup> E sendo contra o Egipto, indirectamente é a favor do povo de Israel.

<sup>9</sup> Recordo a velha sentença: O sexo corrompe muita vez; o dinheiro muitas mais; e o poder, sempre.

<sup>10</sup> Pode haver um paralelo com Gén. 41, 38-41: José, 'revelador de sonhos'. Mas é dito que o faraó aproveita a sabedoria de quem lhos revelava. Esta sensatez ia na lógica do texto; mas não exclui 'exageros de apologética'.

<sup>11</sup> Há também os que têm maneira de escapar ao naufrágio. Sem querer saber dos demais. Quanto mais extremas as situações, mais chocante é. Quando chegarem os grandes naufrágios ecológicos do futuro, assim será (pois que dúvida?). As "ilhas" de excepção serão para abrigo dos privilegiados. É uma problemática já presente, e a agudizar-se. Um caso: os países ricos já começaram a adquirir enormes extensões de terras aráveis em países pobres... 'nas costas' das populações locais.

<sup>12</sup> Lembro que na linguagem bíblica o 'pó' significa desagregação, desvalia, inutilidade, morte.

<sup>13</sup> Todos os terráqueos, no mínimo. Cfr. a problematização que levanto em *A Dinâmica da Espiral* acerca de criaturas que, noutros planetas, cheguem à consciência intelectual.

<sup>14</sup> A não confundir com "carências" (no plural): insatisfações concretas ou frustrações psíquicas. São temas fundamentais, que analisei nos volumes de co-autoria anteriores.

<sup>15</sup> Anoto que Fichte não está a falar das consciências particulares, mas a analisar as condições que têm de admitir-se para que elas sejam pensáveis como tais. A esse núcleo de condições, capazes de justificar a inteligibilidade da consciência, dá o nome de 'Consciência transcendental', ou Pura.

<sup>16</sup> Leibniz (1646-1716) seguira por aí também: Um *côgito* "sem portas nem janelas". É típico do racionalismo mitificar a "razão". Como se o homem pudesse, só pelo raciocínio, conhecer *a priori* toda a realidade.

<sup>17</sup> Mas que ainda não foram levadas à floração filosófica e prática a que podem, e devem, chegar. Sobretudo a segunda. Cfr. o meu *UVM*. E como estas, quantas pistas haverá à espera de serem reveladas.

<sup>18</sup> Quiçá ao modo da resposta a estímulos (sensíveis): não têm de subir ao cérebro. São reacções imediatas.

<sup>19</sup> Para não quebrar a exposição, relembro em nota o que se entende por 'transcendente'. Sigo a etimologia, como de outras vezes. Transcender é ir além (*trans-*), e *transcendente* é aquele/aquilo que transcende. Tal como ascender é ir *ad* (para [cima]) e descender ou descer é vir *de* cima. E isto não tem que tomar-se em termos só espaciais. De cada vez que aprendo algo de novo ou olho mais por dentro, transcendo-me. Se o aperfeiçoamento é finito, fala-se de 'transcendência relativa'. Se é a Plenitude da Perfeição Infinita, designo-a 'Transcendência Absoluta'. O finito *não* a pode conhecer plenamente. É uma dimensão em profundidade: está presente em todo o real. Como digo no texto: 'ecoa fundo' em todo o concreto. A quem não se limite olhar pela rama.

<sup>20</sup> A pseudo-reforma (ortográfica?) a que ultimamente tem sido sujeita a nossa língua impõe-lhe por um lado uma alienação etimológica a que não fico indiferente. E por outro, um esmagamento cultural. Pelo desfasamento da comunidade de línguas com que é aparentada. Se a edição deste livro tivesse de seguir essa regra, seria por força de requisitos incontornáveis, não por vontade minha.

<sup>21</sup> Decorre do contexto directo em Ricoeur. Seguidor da linha dos cristãos evangélicos, crente da Igreja Reformada, é claro que não fala do penitente que se 'confessa': o *aveu* não é a 'confissão' dos católicos. Eis o seu contexto: «A experiência de que o penitente é testemunha (*fait l'aveu*) é uma experiência cega (*aveugle*): fica presa na garga da emoção, do medo, da angústia; [...] por este confessar (*par l'aveu*)[,] a consciência da falta é conduzida (*est portée*) na luz da palavra» (ID., ob. cit., II, pp. 170 s). Da 'palavra' falada e (sem o autor explicitar) da Palavra-Verbo de Deus. Estará a significar o 'penitente' que o é (com fé) perante si mesmo – e assim, perante Deus. O jogo de palavras *aveu-aveugle* parece traduzir um reconhecer para si: sem reflectir. Ora, como digo em texto, o 'sentir' próprio e directo é *anterior* a este auto-confessar já reflexivo.

<sup>22</sup> Mas é um desastre quando o sujeito não o 'sente' nem confessa. Ou por se deixar tomar dos vícios do auto-convencimento ou por não sintonizar as virtudes 'cardiais' do humano (do latim *cardo*: gonzo da porta). Que Platão conhecia bem: *República*, IV: 427d-431e. A sabedoria (diz mais que 'prudência'), a coragem (diz mais que 'fortaleza'), a justeza (temperança) e a rectidão (justiça). Mantém as pessoas e a Cidade "nos eixos". Não se trata só de uma avaliação teórica, mas de ordenar os homens e a *pólis*.

<sup>23</sup> Apesar de saber que é uma «experiência complexa» e de tentar reconduzir «a confissão dos pecados» a outras camadas mais fundas da experiência. Como: «a 'culpabilidade', no sentido preciso de sentimento da indignidade do núcleo pessoal» (*sic*); «o 'pecado', que engloba *todos* os homens e designa a situação *real* do homem diante de Deus, quer o homem o saiba ou o ignore» (*sic*). E o 'pecado', releva «de uma concepção mais antiga da falta, a da 'impureza' percebida (*conçue*) à maneira de uma mancha que infecta de fora» (II, 171). Não vou demorar nisto, mas tinha de justificar as distinções que faço no texto.

<sup>24</sup> Não me agrada ter de o dizer de Ricoeur. Porém a análise em que estamos tem exigências próprias, e a procura da verdade está acima do apreço subjectivo.

<sup>25</sup> É visível a diferença vocacular mesmo a quem desconhece a língua.

<sup>26</sup> «*Sou eu que me torno escravo; sou eu que me dou a falta que me tira o domínio de mim*» (p. 29). E para não haver dúvidas, afirmara antes que a falta, com ser um elemento fundamental, não é um elemento homogéneo com os outros que se mostram

na descrição fenomenológica do homem: a falta «não pode ser pensada senão como irrupção, acidente, queda». No homem, «a falta é um corpo estranho», «é o absurdo» (p. 27). Não é de estranhar esta acentuação do pessimismo ontológico, e moral. É próprio da sensibilidade antropológica evangelista incorporar a matriz teológica da Reforma na sua *forma-de-pensar* filosófica (1.7). Nisto, os católicos são (em regra) mais confiantes na 'bondade ontológica' da criação. E Ricoeur, ainda bem, não se furta à questão: «Pode parecer humilhante para o filósofo confessar a presença no coração do homem de um irracional absoluto. Não apenas de um *mistério* vivificante para a própria consciência, mas de uma *opacidade* central e de algum modo nuclear que obstrui os acessos até (*même*) da inteligibilidade e também os do mistério» (*sic*). Vale a pena reler. Confirma, e reforça, o que venho a observar. E continua logo: «irá o filósofo recusar a entrada em cena do absurdo sob pretexto de que é comandada por uma teologia cristã do pecado original?» (*sic*) (p. 27): RICCEUR - *Philosophie de la volonté*: I, *Le volontaire et l'involontaire*, (1950), Paris, Aubier, 1988.

<sup>27</sup> Verti do francês. A edição ecuménica alemã diz de modo mais directo mas, a meu ver, menos explicitado: «Ele [o ímpio] tem gosto em se tornar culpado e em odiar».

<sup>28</sup> Que a teologia e a filosofia no protestantismo ligam à sua interpretação do 'pecado original' (cfr. Gén. 3).

<sup>29</sup> Na etimologia ainda paira o eco, longínquo, da significação de origem: o que é devido para com 'os pais'.

<sup>30</sup> Experiência «que é ela própria aquisição da piedade judaica» (II, p. 170).

<sup>31</sup> Afirmação notável num pensador (cristão activo) da 'Igreja Reformada'. É o seguinte o contexto do passo citado: «Pôr o mundo como aquilo *em que* o pecado entrou, ou a inocência como aquilo *a partir do qual* o pecado se desviou, ou ainda, em linguagem figurada, o Paraíso como o lugar *de onde* o homem foi expulso, é confessar que o pecado não é a nossa realidade originária. Nem constitui o nosso estatuto ontológico primeiro. O pecado não define o ser-homem. Mais fundo do que o tornar-se pecador, está o seu ser-criado. É esta a intuição radical que o futuro redactor do 2º relato da criação (Gén. 1) consagrará como a palavra do Senhor Deus: "Façamos o homem como Nossa imagem, como Nossa semelhança". A 'bondade' da criação não é outra coisa senão o seu estatuto de 'criatura'» (RICCEUR, ob. cit., II, 391: sublinhados de origem). Também o citei em *PJOB*: p. 559 n 24.

<sup>32</sup> E prossegue logo: Abraão, o pai dos crentes, e Noé, o pai da humanidade post-dilúvio «têm mais eco na teologia bíblica da história que a figura de Adão que ficou de algum modo em suspenso até que S. Paulo a reanimou, ao pô-la em paralelo com o Segundo Adão, com Jesus Cristo» (II, 170).

<sup>33</sup> Isto na visão dos Reformadores; a minha é outra: cfr. *PJOB* 348-364.

<sup>34</sup> Ricoeur escreve «culpável», mas podia ter dito 'culpado'. Não o faz, porque o 'pecador' não sabe qual o juízo de Deus a seu respeito. E como não sabe, sente-se "responsável"(!) como «cativo» desta situação. Será uma "responsabilidade" *impessoal*, *objectiva*... – que não consigo entender em quem *não* tem escolha da *sua* situação.

<sup>35</sup> De nada serve uma "explicação" como esta: «Não é por acaso que em muitas línguas a mesma palavra [consciência] designa a consciência moral e a tomada de consciência psicológica e reflexiva; a culpabilidade exprime por excelência [*sic*] o afirmar-se (*promotion*) da consciência como instância suprema» (II, 258 s). Ora bem: Se a alusão traduz algo mais do que certa pobreza vocabular das nossas línguas, vale primeiro da consciência psíquica; e por analogia é que se estende à consciência moral. Com efeito, é *na* existência que se dá a moral. Supor o inverso é admitir um conceito de culpabilidade, sei lá?, "hiper-urânica". Uma moral aplicável aos homens... antes mesmo de haver consciência 'humana'.

<sup>36</sup> Digo 'pensadores' (a começar pelos teólogos) e não de outro modo, porque não é possível ignorar tudo o que o individualismo, o liberalismo económico e o

capitalismo – e as suas consequências na era moderna e actual – devem à influência protestante. A obra de Max Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que é já centenária, não perdeu pertinência. Veja-se a crise financeira e económica que atravessa o mundo.

<sup>37</sup> É sabido que por trás de Lutero, monge agostinho, está a leitura que S. Agostinho fez de Gén. 3.

<sup>38</sup> Uma categoria atribuída a povos primitivos, mas ainda vigente. Como estudioso dos processos mitogénicos de culturas pré-clássicas, Ricoeur pode reportá-lo assim. Era a explicação possível em ambiente arcaico. O ‘deus maligno’, visto como «unidade indivisa do divino e do satânico» (II, p. 361). O tema da ‘cegueira’ está presente já em Homero. Cegueira «que torna insensato» o herói. Como num «rpto», em que fosse des-possuído pelo deus ou os deuses (p. 358). «O mito do caos tende a dissociar um divino mais recente e de carácter ético e um divino mais antigo e brutal, e o mito trágico tende a concentrar o bem e o mal no cume do divino» (p. 360). Tal como a mitificação do *dieu méchant*, também a da ‘serpente’ no relato de Gén. 3 – e todas as reacções que, ainda hoje, culpam a Deus dos males do mundo – seguem este padrão. As pessoas simples, no seu sofrimento, e as eruditas, na sua inquietação, todos afinal incidimos em *mitificações* que carecem de muita reflexão e estudo aturado. Temas que não distam assim tanto da visão que se tem comumente sobre Gén. 3. Por certo um dos passos bíblicos mais difíceis de apresentar a quem não lê tratados de antropologia cultural e filosófica. Ricoeur não o ignora.

<sup>39</sup> Decorre de uma análise filosófica atenta. Cfr. o que escrevi sobre F. Ebner em *UVM*.

<sup>40</sup> Não era meu propósito alargar o debate sobre Ricoeur. Terei sempre que aprender das suas análises. E não é por discordar neste ponto que menosprezo a sua indagação. Mas há que precisar o tema, e os seus equívocos.

<sup>41</sup> Se uma ponte ou edifício de má construção desaba, a responsabilidade não é dos que morrem no acidente, mas de quem fez ou dirigiu o projecto. O símile já me foi apresentado em tom de objecção.

<sup>42</sup> Com valor profético, aplicável a todos os que sofrem pela sua verticalidade – e ao próprio Jesus.

<sup>43</sup> Em situação de grande angústia ou de pequeno desaire, lá vem o típico “Mas que mal fiz eu a Deus?”. Nem se mede o significado das palavras – e os pré-conceitos, ancestrais, que elas veiculam. O homem arcaico está muito mais presente do que se pensa.

<sup>44</sup> E a sexual, na génese das demais (RICCEUR, ob. cit.).

<sup>45</sup> Até os animais que vemos pressentem a sua morte. Sendo tão raras as carcaças com que deparamos, tenho de concluir que se escondem para morrer.

(Página deixada propositadamente em branco)



## CAPÍTULO 4

### A ‘FÉ’ DE UM MATERIALISTA

*«Toda a meta [...] deve ser primeiro pensada na cabeça.  
Mas a meta como Ideal distingue-se das metas vulgares  
pela tônica da perfeição: a esta, nada pode ser regateado.»*

ERNST BLOCH

Se tivesse de me ver numa ilha deserta, um dos livros que gostaria de ter comigo era *Das Prinzip Hoffnung, O Princípio Esperança*, de Ernst Bloch (1885-1977). E não como requinte de naufragado! Mal do naufrago que não olha *mais* longe. E. Bloch (EB.) foi o pioneiro fecundo, embora confinado, de um bom fermento de reflexão filosófica, e teológica. A sua indagação sobre a Esperança do homem<sup>1</sup> é um repositório imponente de cultura e de análise: condensado em 1628 páginas de texto apertado, na edição de bolso alemã<sup>2</sup> (em 3 volumes). Não é recente, mas é uma obra paradigmática. E como diremos, positiva a muitos títulos; mas não todos. Grande demais para ler? Há que alternar ritmos de leitura e de pausa. A quem se visse na (proverbial) ilha deserta, por suposto sobeja tempo para cultivar a esperança e sondar horizontes. Se quer sobreviver, a *âncora* é a esperança: um símbolo expressivo... a que falta movimento! Foi escrito (EB. refugiara-se nos EUA) entre 1938 e 1947, e revisto em 1953 e 1959. Apesar de compacto<sup>3</sup>, a leitura *prende*. Quase esqueço este formato austero. Não se pode é abstrair da densidade do texto – e de um critério

válido, para ajuizar dos conteúdos. E da visão materialista do seu autor. Suposto isto, nem é difícil acompanhar-lhe o ritmo. Tal a riqueza de informação, polifacetada, que oferece.

Nas suas páginas, cabe uma enorme cultura filosófica: acerca das mais diversas correntes. E muita decantação. Da história: antiga e recente. Da literatura: Homero, Laotse, Sófocles, Horácio, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, os irmãos Grimm, Dostoievski, Ibsen, Tolstoi, Tchekov... Da música: Palestrina, Bach, Mozart, Beethoven, Mahler, Wagner, Bruckner, Schönberg... Da pintura: Giotto, Brueghel<sup>4</sup>, Leonardo, Rafael, Rembrandt... Das grandes religiões: na antiguidade, na Bíblia, no cristianismo, em Maomé... Dos grandes místicos: Eckhart, Tomás de Kempis, Teresa de Ávila, Jakob Böhme, Pascal... E da teologia e os grandes teólogos: Fílon, Orígenes, Agostinho, Maimónides, Tomás de Aquino, Lutero, Thomas Münzer, Hermann Usener, Karl Barth. E muitos mais – nestas e noutras áreas. Tudo isto, pelo prisma da esperança. Com Bloch aprende-se a descobrir muito mais do que se via antes.

Desde que entrei a frequentar este ‘monumento’, tenho sempre de pasmar do fôlego imenso de Bloch. Espraia-se pela amplitude que se adivinha nesta amostra. Tem anotações profundas, e de grande pertinência, acerca de Jesus e de inúmeros passos bíblicos. Algumas podiam ser subscritas por figuras de nome célebre. Da cultura, e da sabedoria. É sabido que EB. inspirou a (nova) teologia cristã da Esperança.

Toda a esperança diz respeito a um ‘bem’ – por vir. É aspiração ao que ‘ainda não’ se tem. As esperanças que vão finalizando, deixam de ser ‘esperança’ (cfr. Rom. 8, 24). O que *já* se alcançou, como tal, deixou de ser (ainda) objecto do esperar. Posso desejar que *prossiga*; mas o ângulo do ‘por vir’ é distinto do já-obtido. Por outro lado, é de notar que as esperanças concretas (*spes quae*) o são por virtude da Esperança graças-à-qual (*spes qua*) são ‘esperanças’. A vida humana, e a história de todos, é impensável sem

o dinamismo *desta* Esperança. São referências da sabedoria comum. E chave no tema em que vamos entrar.

Se todas as esperanças concretas o são pela Dinâmica-da-Esperança (*spes qua*), é óbvio que esta como tal *nunca se deixa* categorizar em moldes de *um* ‘concreto’ da experiência *empírica*. Por conseguinte: Ou a Utopia da Esperança, por sê-lo, transcende tudo quanto é da condição do experienciável neste mundo – ou todas as propostas em contrário são suspeitas de contradizer a noção de ‘Esperança’. Não vejo que possa evitar-se este dilema fulcral. Contudo, a preferência de Bloch seguiu a via *inviável*. Optou pela aporia.

Sobre a *Esperança*, a frente de clivagem é esta: de um lado a abordagem (materialista) de EB., e do outro a dimensão que se mostra defensável. Bloch restringe o seu horizonte apenas ao campo da imanência material. E nem é que fale muito a respeito da matéria. O seu tema, propriamente, é o *ainda-não*. No âmbito de tudo o que importa ao homem. Na sua condição de limitado, mas sempre restringido *só* ao mundo material. Contudo, EB. não pensa no ‘materialismo’ sensista, à séc. XVIII. Atende ao *ainda-não* que ‘determina’ (toda) a dinâmica criaturante. A *des*-alienação (de qualquer forma de opressão) na história do mundo. Para ele, é a única dinâmica pensável. Neste sentido, evoca (a seu modo) um passo do Schelling tardio (1775-1854):

«Prometeu é o pensamento em que o género humano [ – ] depois de produzir a partir de si todo o mundo dos deuses e de voltar a si tornado consciente de si mesmo e do seu destino próprio [ – ] sentiu a infelicidade da fé nos deuses» (*sic*)<sup>5</sup>. Temos aqui o símbolo de Prometeu, o protesto contra a condição finita, o antropocentrismo prometeico, e o Feuerbach e o Marx da ‘religião’ como projecção/suspiro da criatura oprimida – e a história

como processo de consciencialização. Fica implícita, mas à vista, a redução do real apenas à efectividade da matéria.

De entre as referências que podem servir de ‘chave’ para ler Bloch, acho esta uma das mais explícitas. Trata-se de um *ainda-não...* de ponto-final. EB. nem o discute! A sua reflexão move-se *como se* baseada na evidência. Mas é uma posição *acrítica*. Quando aflora temas sensíveis para o ‘credo’ marxista, a sua reacção é... pavloviana. Um reflexo condicionado. Vemo-lo fiel aos seus princípios; mas incapaz de distanciamento crítico no tocante à ideologia, ou contradição, deles. Fiel a essa ‘coerência’ de base, tenta fazer a quadratura do círculo. Tem páginas belíssimas que, lidas isoladamente, seriam uma afirmação notável da dimensão ‘transcendente’ do homem. Ora, como se conjuga isto com o materialismo mais intransigente? É um ‘impossível’ rotundo. Este capítulo podia entitular-se *A utopia impossível*. Mas é assim que EB. entende a proposta da (para ele, *única*) utopia válida acerca da história. A de que o *Novum* e *Ultimum*, de toda a humanidade seja a *total* identificação da sociedade dos homens com os processos, *apenas*, da matéria. Tenho de ser claro: *Não* visa mais longe a esperança que Bloch propõe.

Se se abstrair disto, que é *fulcral*, temos um estudo de grande fôlego. Votado à visão dinâmica da Esperança. Que EB. porém *não pode* creditar como sustentável. Já em volumes anteriores o critiquei disso. EB. esforça-se por contornar o ‘trágico’ do humano; mas torna-o ainda mais saliente. O trágico da teoria marxista assolou meio planeta – e em algumas das piores expressões de anti-humanismo – ao longo da história do séc. XX. Mais que suficientes para ‘falsificar’ uma teoria. Bloch *não* fez corpo com elas<sup>6</sup>: a sua posição filosófica é muito mais aberta. Contudo manteve-se no quadro da mundividência imanentista de Marx. Embora no final da vida confesse «uma expectativa realmente acreditada (*wirklich*

*geglaubte*) do instante das coisas últimas». Como citei (*DQN*, p 549 n), de uma carta ao teólogo Johann B. Metz. Registo as suas palavras sem avaliar do ‘sentir’ que vai nelas. Não ajuízo da sua trajectória pessoal, mas da linha doutrinal que defendeu. Que pensar da ‘utopia da esperança’ no enquadramento de E. Bloch?

#### 4.1 As utopias não são a Utopia

A citação da epígrafe (*PrH* p. 189) já situa o tema e a questão. Na vida da *pólis*, o nome de ‘utopia’ vê-se aplicado com frequência a metas particulares. Não são raros os casos em que se lhes atribui um carácter de “ideal” (de minúscula e comas). Não há quem não tenha esperança de ter sucesso nisto e naquilo (e *assim*, ser feliz na vida). Tempo depois, pode ter mudado de opinião. Quantas “utopias” dessas dão (sem mais) lugar a outras; que também passam e esquecem. Individuais, sociais, de conveniência próxima, pragmatismo individual, empresarial ou político, etc.. É de todos os tempos; mas caracterizam esta ‘civilização do sucessivo’ – sem critérios de referência crítica<sup>7</sup>. Bastava esta observação, da experiência comum, para se concluir que eram ‘metas’ efémeras. E como tal, categoriais. *Relativas*.

À Utopia (de maiúscula), EB. reconhece a qualidade da ‘perfeição’. Não de uma perfeição de cunho particular mas *a Perfeição*<sup>8</sup>. Se define a «meta como Ideal» (epígr.), é a definitiva. Não é um objectivo temporário, substituível, reformável. Meta que ficar *só* por aqui, está em ordem a *outra* coisa<sup>9</sup>. A perfeição por-si-própria *não* é um ‘meio’. E dizer ‘definitiva’, tão-pouco é sinónimo de ser ‘fim em si mesma’. A imprecisão na linguagem vulgar, é acrítica; e na ciência, na filosofia, na teologia, é insustentável. E irresponsável. Veremos depois (5.3 ss) se a proposta de Bloch pode ou não reivindicar *consistência*.

Já se vê que o mero *wishful thinking* – ou o vago e inútil “eu queria mas...” (de quem não mexe uma palha<sup>10</sup>) – não tem nada a ver com o conceito de *Utopia*. Esses, só têm «desacreditado» o Ideal (*PrH* 164). Do mesmo modo que as facilidades ‘de conveniência’, as concessões ao particularismo, os pragmatismos de miopia, os entusiasmos *ad hoc*, e qualquer generalização abstracta.

A Utopia cria exigência séria. Vinha a propósito contrastar com ela as concepções correntes, mas não irei por aí: devo precaver a tendência de os meus volumes se alongarem mais que o previsto. Para EB, a Utopia só pode ter por horizonte o «possível-real» da Esperança, no contexto concreto da história (*PrH* 164 ss). Não é o particular transitório, o momentâneo, que é signifiante na Utopia. O que conta na Dinâmica da Perfeição é justamente a *antítese do efêmero*: a sumidade do Eterno no ‘instante’. Evitemos banalizar o ‘instante’: conceito apreciado por filósofos dignos de atenção. Este capítulo mostrará a explicitação que EB. lhe dá. «A partida para o Começar e o [que há de] pontual nela – o que se chama a origem e o fundamento do mundo – encontra-se no Agora e Aqui que ainda não brotou de si» (*PrH* 358). A noção-chave, é o «ainda-não». Logo depois prossegue:

«O seu ‘não’ [do ‘ainda não’] é que faz mover a história e afirmar os procedimentos da história na sua determinação, mas ele próprio [o ‘não’] ainda não se tornou histórico» (*ibid.*). Está a dizer: A Utopia tem de ser um *já* – que vale pelo *ainda-não*. Ou seja: *Que* a história avance, deve-se à Dinâmica da Utopia. Mas *o quê* dela, a realização do (objectivo) Utópico, ‘ainda não’ está finalizado. Nunca estará. Tem de se ir dando, sempre-ainda, na sociedade. Pela participação de eu-nós. Se não for assim, segundo Bloch, não cabe Utopia – e Esperança – que valha ‘realmente’. Condensso-o (por brevidade), mas aponto a ambiguidade que transvaza destas suas afirmações. Porém o ‘sempre ainda-não’ com que EB. especifica a ‘utopia’, e a ‘esperança’, confina a humanidade e a história *apenas* no horizonte

deste mundo<sup>11</sup> (cp. 4.0: último recolhido). Por isso usei minúsculas. Há meias-verdades que redundam em falsidade.

Bloch prevenira: «A noção da meta como Ideal» *não* suporta minoração ou afrouxamento. À perfeição compete ser *perfeita*. Como tal, não se *dá* ao desbarato, nem a acomodamentos (cp. epí-gr.). Admitir o inverso era perspectiva não de homem, mas «de rã» (*Froschperspektive*). Com isto, Bloch assinala claramente o contraste essencial. Como há-de ser então ‘o Ideal’, segundo ele? Vejamos.

Quando fala da Esperança, sabemos que *não* designa fitos particulares, metas vulgares, aspirações de pôr e tirar. Seriam “utopias” do efêmero. Interroga sim a Dinâmica que *move para além* de todas as ‘particularidades’. Que não se identifica a nenhuma, mas ‘sustenta’ – de dentro – o Impulso ilimitável, que transcende a todas. Em suma: Bloch fala da ‘Esperança graças-à-qual’ (*spes qua*) todas as esperanças o são. A *Esperança esperante*, já vimos (4.0), distingue-se da «esperança [*que é*] esperada»: *spes quae*<sup>12</sup>.

«Se não houvesse para o coração nada senão o momentâneo, era-te lícito dizer: À volta de mim e em mim tudo é vazio». Este passo de Jean Paul<sup>13</sup> é tomado por Bloch (p. 365) na *perspectiva da Esperança*: Se ‘o coração’ não se abre *senão* ao concreto do momento, fica no vazio. Enleado num agora *sem* horizonte<sup>14</sup>. Cada um a seu modo, Jean Paul e EB. acham que ‘fechar-se ao horizonte’ é impróprio do homem. O cavaleiro romântico vai lá por intuição; o da utopia apela a uma longa análise fenomenológica. Na qual insere a transcrição citada. Não é uma colagem *ad hoc*. EB. indaga o que significa o ‘não’, o ‘nada’, o ‘tudo’. Porque interessa à nossa temática, convém resumir o que tem de mais básico.

Não há só o ‘não’ de mera negação: há também o ‘não’ de «um aí». E este, como tal, não é fechado sobre si: «está referido ao ‘aí’ de alguma coisa para que está em tensão. O ‘não’ é falta de algo,

e fuga dessa falta». Dá gosto ler. É o não do 'não-acabado'. Com base numa análise de ordem diferente – *pessoalizante* – e independente de EB., chamei-lhe 'carência' (cfr. *BC*). Seja por uma via ou pela outra, *não pode* bastar a frente negativa. É que, na recusa do 'nada', tem já de estar presente a frente *positiva*. A meta da tensão. Que, como tal, implica referência ao 'todo'. Ainda bem que Bloch atende a isto. Chama-lhe «fome», «vazio», «indeterminado», «desejo» (*metafísico*, devo explicitar).

Trata-se pois do 'não' como repulsa do negativo: «*horror vacui*». «Partida para o começo» (*PrH* 356 s). Na repulsa do 'não' face ao 'nada', do desespero face à *aniquilação* (cp. latim *nihil*: nada), já se prenuncia (pré-anuncia) o início ('partida') em ordem à 'salvação'. «O vínculo do 'não' e do 'ainda-não' com o *Tudo* é o de uma Meta [...]. O vínculo do 'não' e do 'ainda-não' com o *Nada* não é o de uma Meta». (p. 361). «É o 'não' como '*ainda-não*' processual que faz da Utopia o estado de inacabamento (*Unfertigkeit*) do ser[,] ainda só (*erst*) fragmentário[,] de todos os objectos» (p. 360).

Com mestria, temos aqui esboçada fenomenologicamente a estrutura ôntica da esperança. Não admira que EB. se lembre de Pandora. «Esperança é o que resta ao homem: não é de modo nenhum o Bem já amadurecido, mas também não é de modo nenhum o Bem aniquilado. A tampa meio-aberta [da boceta] a prenunciar crepúsculo adventístico, [que] como a Esperança é *subjectiva e objectivamente* vista, é a boceta de Pandora do próprio mundo *inacabado* (*unfertig*), *enquanto campo vazio* (Hohlraum) cuja latência se mostra em cintilações: *cifras, intenções simbólicas positivas*». (*PrH* 389: sublinhados de origem).

«O 'nada' ou o 'todo' caracteriza a *latência* neste tender como [algo] para nós negativo ou positivo, sobretudo na frente mais avançada do processo material» (*sic*) (p. 357 s). Sem o último inciso, parecia



uma afirmação tão sustentável como as anteriores. Está à vista que não é. A explicitação de Bloch não tem que surpreender o leitor/a. Já havíamos anotado. Quando, um pouco antes, traduzi «partida» (*Start*), tive o cuidado de *não* dizer ‘ponto de partida’. É que Bloch olha a esperança como uma estrutura ôntica que vale *por si* mesma. Que vale mais até que o ‘não’, e o ‘nada’. Vale como o ‘todo’. E neste *todo*, tudo *está dado* já – porém como inerente à *matéria* enquanto tal. Não se ignore o horizonte de EB..

É este o efectivo entendimento que faz do que tem vindo a expor. Aí está o que significa aquele ‘na sua [da história] determinação’ que transcrevi acima. Para o autor de *O Princípio Esperança*, *não* é um inciso acessório. Que está isto a dizer? É o ‘não’ (do ‘ainda não’) que move a história e afirma os procedimentos dela (*PrH* 358) – no que têm de (já) ‘determinado’. Ou seja, em texto claro: tudo na história é *matéria*: *só matéria*. E portanto, também tudo no homem. Tudo, a inter-agir apenas segundo as leis intrínsecas da *matéria*. Tudo, no fundo, decorre de modo determinístico<sup>15</sup>. Como era de antever de uma abordagem materialista.

Por isso mesmo, e porque anda geralmente aplicada, sem análise, a partir da ciência – na filosofia e na história materialistas, e na mundividência vulgar – devo apelar a uma reflexão mais sólida. Não trato de opor um *a priori*, idealista (ou ‘espiritualista’), a outro *a priori*: o materialista. Cuido sim de apontar posturas acrílicas. É sabido (desde Kant) que o modo que o conhecente leva no ‘olhar’ é o que os olhos vão ter por horizonte. Vale para todo o conhecente: teria de valer para Bloch também. Mas será que sim?

- 1) Quem se posiciona para não ver *senão* pelo prisma que é da *matéria*, é claro que *não* considera outras hipóteses. Ainda que eventualmente mais amplas. É sabido que estas outras *não* entram na metodologia da ciência. A qual *só* trata de descobrir o que é verificável, ou falsificável, no *mundo material*.

Como postura no âmbito do empírico, é compreensível. Porém as “conclusões” ressentem-se desta restrição. Qualquer alargamento para fora do âmbito da ciência, *não é científico*. Mas será a ‘ciência’ a única medida possível do real? Que pode ela dizer sobre modos de Realidade que *excedam* o empírico? Nada. A ciência *não pode excluir* o que *não* alcança. Mas não é só Richard Dawkins a não ver isto.

2) E subsiste – ainda e sempre – a aporia de fundo de todo o materialismo. Esta: Se não há *mais nada senão* a matéria só-matéria, então esta *só* pode ser *total e intrinsecamente caótica*. Isto é: *Nunca* poderia ter havido um começo de regularidade, organização, base para alguma lei factual ou científica.

Em suma: Se a matéria apenas-caótica chegasse a desenvolver alguma ordem, seria esporádica e instável. Aliás, *não* podia nem começar a haver matéria. Ou energia. Não podia haver vida. Nem homem: capaz de consciência e percepção intelectivas. Nem *constância* na natureza como base das leis científicas.

3) Se o “*nada total*”, de vazio absoluto, começa a oscilar (vibrações quânticas?) e a originar algo de organização incipiente, e de estabilidade e continuidade, até chegar a um cosmos de tanta complexidade matemática e física como o que aí está – a que se deve isto? Quantas *contradições*, directas (e mesmo de termos), já vão supostas nessa hipótese. E nem entro na análise dos conceitos envolvidos.

Está de ver que a *possibilidade real* da ‘inteligibilidade’ já *não* é “puro nada”. Onde há ser há perfeição: e não é “o nada” por si mesmo que a *pode* fundamentar. Toda esta reflexão é uma consequência da análise da contingência (3.2). Duvido muito que haja materialistas que não ‘sintam’ esta aporia de base. É que ela é vivida existencialmente. E não se desfaz por abstracção. Como notei a propósito de Nabuco.

## 4.2 Que é que late na latência?

Ainda à mão, o bom dicionário dos meus primeiros anos regista o verbo ‘later’ (do latim *latēre*: estar oculto). Quando Bloch fala da «latência», refere-se aos processos «futuros» da história: ainda não concretizados. No ‘horizonte de expressão’ que é sempre, e só, o da matéria. Toda *já-dada*, e ‘organizada’ – desde sempre – segundo a Perfeição da «meta ideal» (EB.). O ‘processo’ do devir *não* será o resultado de procedimentos aleatórios, mas a *explicitação* infalível, o desdobrar forçoso do movimento, real, para a «*utopia*». Sempre-já necessariamente aí: apesar de *ainda não* patente. Da sua ‘determinação’ imutável, como regra *incondicional*, nada pode variar (cp. epígrafe). Dito em linguagem popular: “O que tem-que-ser, tem muita força”. Tanta, que nada poderia nunca ser diferente do que é, e irá ser. Atenda-se ao peso destes termos. De ser assim (se fosse!), é inevitável perguntar:

- 1) A que se deve então a ‘possibilidade’ – e todo o efectivo ser, e organizar-se – de tudo? 2) E a *força* mesma desse ‘determinismo total’? 3) E qual é a validade *última* da “esperança”? 4) Será lícito chamar “meta ideal” aos atropelos da história? E até aos da *phüsis*. 5) E por onde se afere do “ideal”? Não vi que Bloch pudesse responder a estas aporias. Mas será legítimo a um filósofo reduzir o real da perfeição-ser só ao dado “efectivo”, o do empírico-objectivo? Ou equiparar ‘ideal’ e ‘factual’.

Porque tenho apreço pela sua enorme bagagem cultural, patente na finura com que estuda muitos temas, lamento vê-lo cerceado a uma ‘forma-de-pensar’ que é *incompatível* com a perspectiva, notabilíssima, que ‘podia’ advogar acerca da *Esperança*. É visível que o seu confinamento não ultrapassa a concepção grega, arcaica, da “matéria eterna” – reconfigurada pelo padrão da dialéctica

marxista. É pouco demais, para um pensador do séc. XX. Ou serei eu que exagero? Vamos apurar a atenção. E que o leitor/a não se intimide: damos um passo de cada vez.

É possível que muitas formas-de-pensar sejam sintonizadas por ‘pré-empatia’. Um pendor apriorístico, que nem o sujeito sabe justificar. Ou de que nem dá conta. É tão comum. Mas depois de Kant, *não* é suficiente ficar por uma postura *acrítica*. E é desde logo inaceitável como base (metodológica) para uma abordagem filosófica segura. A comunidade científica rejeitaria liminarmente a pretensão de um aspirante a cientista que produzisse investigação apoiada só em moldes de ‘pré-empatia’. Ou que saltasse *fora* do seu campo de verificação-falsificação: concluindo à margem dos procedimentos metodológicos reconhecidos como legítimos. Mas é o que muita gente faz – uns como cientistas de ofício, e outros como filósofos – quando tira conclusões *infundadas* de (real, ou suposta) metafísica. Em especial, se relativas ao que se designa como ‘o espiritual’, ‘a religião’, ‘o Transcendente’. Sem o fundamentar de modo algum,

É por isso que temos de perguntar se a ‘fé’ materialista não é (tudo somado) muito mais cega que a fé dos crentes. Pelo menos, a fé do crente esclarecido é ‘adesão inteligente’. Procedo com base em fundamentos criticamente depurados (do gr. *krínô*: ajuizar) Daí que os reparos que faço acima sejam extensíveis a muitas ‘crenças’ a nível sociológico. Sejam religiosas, supersticiosas, astrológicas, desportivas, políticas, etc.. Uma consciência *desperta* não se deixa levar passivamente por fantasias, gostos, manias. Veja-se que a inteligibilidade *essencial*, a fé teológica *fundamentada*, a metafísica crítica, a fenomenologia analítica, e mesmo a reflexão da religiosidade existencial (3.5) *podem* enfrentar a prova do controle crítico.

O que não cabe é meter tudo no mesmo saco – ponderação e veleidades – como se fossem homogêneas. O procedimento *acrítico*

não honra ninguém. E envolve os fatores da mesclagem no mesmo atropelo metodológico e extrapolante aqui denunciado. É penoso ver Bloch a cair nesses viciamentos da lógica. Bem patentes nas generalizações e extremismos que se permite quando insiste em apelar aos *a-prioris* do materialismo. No caso, marxista. Nisso nem parece alemão. Essa distorção de base *não* serviu a Utopia, nem foi luz de Esperança. Se o homem fosse *apenas-matéria*, e o processo da criação e da história *não* fosse de abertura para além da *phüsis*, a utopia-como-valor ficava esvaziada em definitivo. É o próprio EB. a lembrá-lo (da pena de Voltaire): Se todos os esforços do homem além do seu círculo mais imediato caem no nada, a nossa situação era como a do náufrago que, em meio do oceano, ouvisse alguma voz etérea a dizer-lhe que *toda* a terra firme tinha desaparecido (*PrH* 1573). Era cinismo.

Será possível conciliar isto com a ideia blochiana da «determinação» da matéria, e da história – e da esperança? Não vejo como; e EB. *não* diz. No seu imanentismo percebo um eco do de Espinosa<sup>16</sup>. Para este, como racionalista, tudo está inelutavelmente determinado pela ‘necessidade lógica’. É o *panlogismo* como a regra absoluta. Presente e latente: *Deus sive natura* (“Deus ou a natureza”: sinónimos). Em Bloch, é o mesmo determinismo e panlogismo. Só que imposto pela necessidade “física”<sup>17</sup> da *matéria*. Se «os procedimentos da história» ainda não mostram o carácter já ‘determinado’ que é o seu, isso deve-se apenas ao facto, accidental, de ‘o futuro’ ainda não ter chegado ao ‘presente’ (cfr. *PrH* 358 s). Se é lícito adaptar o aforismo espinosano a EB., seria *spes sive materia*: a matéria ou a esperança são o mesmo. E a “utopia”, e “Deus”. Tudo *apenas e só* matéria, forçosamente toda já-fixada. Ainda quando latente.

O ‘ainda-não’ é, por definição, inacabado. E portanto sempre imperfeito: «selvagem, sauriesco» (*wild, saurierhaft*). Mas «*juntamente com isto, cada instante contém igualmente, como potencial,*

*o dado da consumação do mundo e os dados do conteúdo dela (enthält mithin ebenso, potentiell, das Datum der Weltvollendung und die Data ihres Inhalts). [...] A criação, que assim se renova, não é conservação no sentido do já feito mas conservação no sentido do fazer-se». (PrH 359: sublinhado de origem).*

Tudo pois ‘determinado’ (como matéria), e tudo «potencial». Porém, para EB., enquanto ‘acto’. «Contém» já quer a realização de tudo (*Weltvollendung*) quer os conteúdos dela. Perfeição cabal (não digo ‘acabada’). Bloch passa por alto o conceito de ‘potência passiva’ (possibilidade de *receber* perfeição) – que é realmente distinto do de ‘potência activa’ (capacidade de *actuar* perfeição). Era uma notável aquisição da grande filosofia, já de Aristóteles. Não julgo fosse um lapso de EB.: Se a matéria contém já a presença ‘activa’ (determinante-determinada, embora latente) da realização cósmico-histórica, então o «núcleo das coisas» é só *acto*. Logo ‘Acto Puro’<sup>18</sup>. E a dinâmica que nesse «núcleo» se exprime como «o essencial», real-objectivo, na «tendência-latência do processo é [...] a esperança» (p. 1625).

Porém – o que é aí ‘a esperança’? A do tudo-já-dado e sempre ‘já-determinado’? Chamar a *isso* ‘esperança’ soa a nominalismo. *Inconsistente*, e opaco. O *já-aí* (latente) é... ainda-não (real)?! No quadro do imanentismo só-material, fica a imagem de um Bloch em beco-sem-saída. Embora apostado na convicção de chamar ao *seu* impasse a Grande Saída! Plena, real e auto-suficiente. «Sem nenhum vínculo com uma Transcendência ou sequer [com] intervenções transcendententes» (*PrH* p. 1548). Assaz explícito.

Pode convencer? Para EB., o devir (= o processo) da matéria, só por si, não denota senão a «oposição ao efémero, à multiplicidade caótica, ao sem-sentido ou nihilismo». Porém, como se viu (4.1), o que designa por orientação *positiva* é o ‘ainda-não’. Ora bem: Esta «*invariância de direcção* para um conteúdo» (EB. a sublinhar), a que é devida? O que «no homem[,] e também no sujeito problemático»<sup>19</sup>

da natureza» (*sic*), tende ao ainda-não é que move «à absoluta cobertura da necessidade, e portanto ao sumo bem». Mas como *pode* ‘isso’ – que é contraditório – mover e garantir a ‘esperança’? É *isso* que<sup>20</sup>, «por força deste ‘motor’ como problema real objectivo, faz andar o porvir [-] sempre mais em ordem ao mundo não realizado (*unerfüllte*) do instante, com[o] meta intensionada (*mit intendiertem Endziel*)» (pp. 1565 s). Se a ‘intensionalidade’ fosse (só) assim, *não podia* levar a nada. Que está EB. a dizer propriamente?

Afirma que na dinâmica da realidade (para ele, só matéria: sempre efémera), o mundo é sempre *não-realizado*. E a ‘esperança’, não-cumprida (*unerfüllte*). É, afinal, esperança *inconsistente*. A ‘d direcção’ (do realizar-se) requer intensionalidade ‘positiva’ – mas esta só pode visar a uma ‘meta’ *sempre adiada*. Em suma (explicito eu), a ‘esperança’ é um processo, sempre e só, *ainda-não*.

E deixa *por* explicar qual a ‘consistência’ *real-objectiva* desse tender ‘invariante’, jamais cumprido. E a quem, ou a quê, se deve que haja uma ‘d direcção’, tensão-para. E que ‘motor’ pode ser esse, enquanto «problema real»? EB. *supõe* o que devia esclarecer e fundamentar. O bloqueamento ideológico não lhe permitiu reconhecer que – pensar e dizer desse modo *não* passa de ‘nominalismo’ vazio<sup>21</sup>.

Devo lembrar, como já na crítica a Ricoeur: Enquanto leitor privado, não me importaria o facto de Bloch defender estas ideias ou outras. Cada um defende as posições de que está convencido. A nossa questão não é que EB. batalhe pelo materialismo ou pelo (seu) imanentismo gnoseológico. A questão que realmente interessa, e a toda a gente, é *se* a realidade como tal – e a existência do homem e a história da humanidade – *pode ser* consistente, sustentável, inteligível, no caso de a hipótese de Bloch expressar a única e exclusiva justificação – de *toda* a esfera do ser. E do dever-ser. E do poder-ser.

Esta é não só a questão existencial por excelência mas «a questão absoluta» (cp. cit. anterior: *PrH* p. 1565). A isto, não posso ser indiferente: como pessoa que pondera, tenho de questionar. Trata-se de um debate essencial. Se tudo é *sem* sentido, de modo definitivo, não há senão nihilismo. O total esvaziamento de tudo quanto os homens alguma vez tiveram ou terão por positivo. E a completa indiferença (cinismo!) do que seria a ‘inteligência’ face ao total anulamento de *todos* os valores. Seria tudo para nada (*umsonst!*)! A ser tão negativo o ‘real-objectivo’, *não* havia ‘esperança’. Era a visão mais *desesperada* de quantas se pudessem imaginar.

### 4.3 A força do *esperar*

Veja-se que não bastam os ‘desejos’: são particulares. Conta sim o *Desejar*. «Se o nosso mundo de ovelhas [for] uma ovelhada [*sic*] e cada sonho [for de] um dia» – era um mundo de «amontoar desejos, mas não os realizava» (Jean Paul). O pensador romântico está na sintonia do idealismo: fala do ‘presente’, o da consciência, como memória do ‘passado’. A «olhar para trás», não para diante (*PrH* p. 154): «Não podeis viver, nunca, os vossos dias belos tão belamente como quando mais tarde brilham na recordação». Românticos ou desesperados, os passadismos não aprendem com a lição da mulher de Lot (Gén. 19, 26). É óbvio que EB. não pode ir por aí. Toma as citações de Jean Paul, mas só pelo teor literal (*PrH* 365): que adapta ao seu fito. Não era o materialista Bloch que ia deslizar para o idealismo (noético).

«A inconclusão do tentar é vertigem, é inferno»<sup>22</sup> (*PrH* 366). Traduzi ‘inconclusão’, para ser mais claro; à letra o que EB. diz é: ‘a infinitude, o carácter não-finito, do tentar é inferno’. Vindo dele, não será sem intenção. Posto em termos simples: Um procurar ‘sem fim’ redundava em frustração e absurdo. Se o ‘instante’ (4.4 s) for sempre e só fugidio, nunca chega a ser a meta do anseio. Fica



frustrado, vazio. Em boa linguagem filosófica, isto reafirma a intencionalidade da Esperança. Tender para *nada*, não é ‘tender’. Se o ‘esperar’ for vazio em definitivo, ou é ilusão ou desespero. *Não* era a *Esperança*. O nosso provérbio parece dizer o mesmo que Bloch. Mas será que a ‘filosofia do povo’ faz dele uma leitura só factual?

Há línguas em que salta à vista: ‘esperar’ (*sperare, espérer, hoffen, to hope*) – não é sinónimo de ‘estar à espera’ (*expectare, attendre, warten, to wait*). É estranho que as línguas peninsulares perdessem esta distinção e clareza<sup>23</sup>. Repare-se que o específico, formal, é dado pela atitude ‘esperante’: uma forma verbal *activa*. Porém a ‘Força’ do Esperar *não* se deve ao sujeito: só a consistência da *Meta Última* a pode incutir.

«Desejos são pré-sentimentos de aptidões que se dão em nós, pré-anúncios daquilo que estamos em condições de actuar». É visível nesta acentuação a marca *dinâmica*: do Goethe juvenil. Que a retoma em obras da maturidade. A distingui-la da acepção vulgar de ‘desejo’ (débil), está a atitude *activa*. E é por isso que EB. a invoca (*PrH* 137). Trago isto aqui para sublinhar o carácter *próprio* da ‘esperança’. Que não pode confundir-se com o mero aguardar que a fruta (espontânea) caia ‘de madura’. A esperança *não* consiste na expectativa de que um ‘desejo’ categorial se cumpra. Há “esperanças” que nem chegam à Esperança. Quer dizer: Intrínseca ao ‘desejar’ e ‘tentar’ *tem de haver*, efectiva, a «*Esperança esperante*».

Para se entender o carácter ‘formal’ (= constitutivo) da esperança, tem de se atender a estas distinções. Se o ‘procurar’ é destituído de meta ou não pode *esperar* senão um fito (indefinidamente) *inconclusivo*, então ou é anódino ou auto-engano. Se ‘tudo o que é realidade’ houvesse de ser *assim*, ficava anulado o suporte mesmo de todo o ser e agir dos homens. Sem *Realização* adequada, a Esperança era *ininteligível*: contraditória. Todas as teorias que o homem construísse

para debelar um modo-de-ser tão desesperado – *não* passavam de auto-ludíbrio. Bloch tem razão em recusar esta hipótese como ‘última’.

Porém, na sua opção imanentista, recusa igualmente aceitar a (possibilidade de uma) Consumação, *positiva*, em nível de ‘ordem transcendente’. Nível em que *não* caiba continuidade linear com as imperfeições do mundo empírico. É um âmbito só viável por Dádiva da Pessoa-Transcendência, Realissimidade de Ser, Bondade e Beleza em Plenitude, Fonte e Meta-Realização de todo o tender-e-tentar que dinamiza a finitude dos finitos. Ora isto, para um materialista, é *impensável*. Eis o fulcro de todo o debate. E não é só. Com efeito: Da opção de EB. resultam consequências filosóficas que *não* podem ser ignoradas, ou olhadas ao de leve. A ‘saída’ de EB. foi equiparar a Utopia (de maiúscula) com a realidade da matéria-sem-mais. Promovendo esta ao estatuto de ‘Supremo Acto’: Matéria eterna. Mas *que pode* ‘a matéria’ (cósmica, e contingente) *garantir* por si mesma? E contudo não julgo que Bloch – ou homem algum – por mais materialista que se diga, *possa* pensar assim realmente.

É claro que EB. não se demora nisto como se fossem temas de literatura filosófica ‘em abstracto’. O problema da esperança *nunca é impessoal*. Mesmo quando abordado em sede filosófica. A questão que debatemos é universal, e muito directa. Existencial-ontológica. Há muito mais heróis que os da literatura épica ou trágica, e da filosofia abstracta.

Há sempre gente concreta, pessoas que sofrem na carne e no espírito a opressão do quotidiano. Um quotidiano de vida esmagada, cansada e ameaçada, sem saída. A tentarem equilibrar-se na corda bamba, uma vida inteira. Quantas vezes sem horizonte (empírico) ao menos até ao próximo passo. E depois? Não sabem de todo. E que apesar de todo o desgaste e angústia e mesmo revolta, ‘tentam’ cada dia com afinco. É sinal de que uma *Esperança mais forte* os sustenta. Tremo, e com admiração, só de o mencionar.

Contudo EB. *não* se rendeu (na sua obra) à *dimensão do Transcendente* como tal. Obrigava-o a discutir a sua afinidade marxista. Mas enalteceu-a nos ‘heróis marxistas’. É o seu drama de homem. E o da obra, como tal. Quando fala de “transcendência”, é numa acepção confinada. Só no âmbito das forças da matéria. Por isso defendeu hipóteses filosóficas *insustentáveis*: contraditórias. Mas não se lhe pode atribuir indiferença pela *questão absoluta*. Nisto é digno de apreço. Que a meta da sua procura fosse votada (ou determinada) pelo impasse de um vazio sem saída, foi trágico. Ainda bem que soube intuir, nesse ‘ideal’, a motivação luminosa da Utopia – da *Heimat*. A «Pátria» da Identidade (como se tem explicitado em línguas latinas) ou da “Realização”, dinâmica, da Liberdade. Mas faltou-lhe reconhecer que o ‘objecto da esperança’ (da *Heimat*), na da *sua* perspectiva *não* corresponde a um conceito consistente.

Ver como EB. *sente* o impulso interior para ‘voar alto’ e, apesar disso, *consente* em ficar preso sobre o ‘barranco’ materialista faz lembrar um tormento prometeano – intelectual. Abundam declarações suas, num sentido e no outro. Não vejo como poderia conciliar as duas concepções. Já quanto à matéria – ora a implicar perfeição de ‘acto puro’ e auto-suficiente, ora a significar a imperfeição ‘sauriesca’: que não ousa negar nela – já quanto à utopia de uma *Heimat* (cp. o ingl. ‘*sweet home*’): sempre *inalcançável*. Tão depressa afirma a espessa materialidade do imediato (corpóreo) como a «função utópica» do Ideal. Uma e outra, constituídas da mesma e única *materialidade*, crassa, do imediato-e-utópico.

É visível que esta é mesmo *a questão filosófica*, incontornável, da valia e validade da *Esperança* como tal. O problema de Bloch reside em atribuir à matéria-come-tal o estatuto ontológico de ‘plenitude absoluta de perfeição’ – a excluir qualquer entidade capaz de *Transcendência* real-verdadeira. Apesar das (supostas) asas, a “esperança” a que EB. se reporta – *não pode* mesmo voar.

Bloch incarna ele mesmo um sonho (pesadelo!) de um ‘Prometeu’ sem saída. Que se precipita, qual outro Ícaro desafortunado, num mar de vazio. «O desejo constrói e produz algo real (*Wirkliches*), só nós somos os jardineiros da mais misteriosa das árvores que há-de crescer. [...] Diz respeito a nós e não sabe para onde vai, só nós próprios é que lhe somos alavanca e motor [...] até que as nossas sombras mais íntimas se tenham submetido e se cumpra a realização dessa noite vazia [mas] a fermentar (*die Erfüllung jener hoblen, gärenden Nacht*), em cujo âmbito todas as coisas e homens e obras continuam a constituir-se»<sup>24</sup>. O paraíso na terra? Apenas para... vindouros, sempre *por vir*. Não tenho de contestar quem já passou a morte: Mas tenho de exprimir (neste como noutros passos) a insatisfação que sinto da inanidade de uma “promessa” assente em bases insustentáveis. Mas devemos prosseguir a nossa análise.

#### 4.4 Que é que irrompe no ‘agora’?

*O princípio Esperança* é um percurso imenso ao longo do qual Bloch vai desdobrando o leque do quotidiano, mitos, medos, lendas, anseios, fobias, estupefacção, desamparo, a morte e o além-morte, o bem e o mal, o sagrado, o divino, o demoníaco, o ‘eterno feminino’, a perplexidade, a carência... Em suma: a experiência do género humano. Do amor, beleza, dever moral, vingança, guerra, paz, fome, felicidade, saberes, artes, história, filosofias, religiões, meditação teológica, vivência mística, etc.. Através de tudo isto, Bloch vai sondando e interpretando a grande e indesmentível Utopia de que a humanidade tem vivido. E de que precisamos para viver. O dinamismo que alimenta esta infatigável ‘procura’ dos homens, é a *Esperança Esperante*. Devo escrever de maiúscula. EB. captou, como poucos, aquilo que é a consequência mais específica (da insatisfação-transcendência) do espírito humano.

Por isso, sempre me será, incompreensível que EB. se confinasse ultimamente na mundividência do imanentismo. Que se limitasse a olhar o homem exclusivamente pela dimensão corpórea. Deixando escapar, como Gilgamesh, a planta maravilhosa que podia assegurar a Vida (Cap. 1, nota 18) – apesar do mundo e da morte. Sem a Transcendência do Espírito, o lume da Esperança, que soube descobrir e tão motivado o trazia, tinha que extinguir-se no espessura da materialidade.

Tenho visto EB. como que fixado na *crux* de duas fidelidades: uma a do seu quadro materialista, outra a de uma percepção mais penetrante e subtil da condição humana: de fundo. Mas noto que o mesmo Bloch, se mostra muito mais perspicaz a respeito desta do que nas limitações daquela. «Há isto de aberto (*dies Offene*) no homem» (p. 335). Porém não devo, nem quero, atribuir a Bloch modos de pensar que não sejam os seus. Pretendo sim aprender, também com ele, a ponderar melhor sobre a complexidade da nossa condição e da problemática inerente a ela.

Antes de haver (actos de) ‘abertura’, há já o *estatuto constitutivo* do homem como ‘ser aberto’. É assim que, em todo o ‘agora’ humano, está já intrinsecamente envolvido algum *ainda-não*. E este, não é nem pode ser meramente mecânico. Cumpre observar que EB. esquece isto, logo páginas depois, ao falar da total e incontornável ‘determinação’ (dialéctica) da *matéria*. Já vimos (4.1) que a dialéctica significa inteligibilidade, dinâmica. O materialismo, se coerente, teria de negar tudo o que é ‘ideia’ e ‘organização’.

Porque ao *humano* como tal pertence o *carácter de aberto* – no qual se dá o devir, o sonhar, o planear e realizar – *não* cabe afirmar que possa ficar ‘encerrado’ num qualquer determinismo: rigidamente imposto pela matéria. O ‘agora’ vivido é obscuro (*gelebtes Dunkel*) (p. 334): e «no homem», não pode dar-se senão assim. «O

agora do Existir [*Existere*] que tudo move [...], é o que há de menos experienciado. Pulsa permanentemente por sob o mundo, é o que constitui tudo o que se torna real, mas ele agora é o que menos se tem realizado» (p. 341). Porquê? Por faltar distanciamento para ‘olhar dentro’. «O agora-vivido é o mais imediato, e por isso o menos vivível» (p. 334). O agora-vivido não pode «ser percebido por nenhum dos [nossos] órgãos sensoriais» (p. 338). Uma boa reflexão. Ora afirmar que ‘é assim’, é reconhecer no humano – e exercer por si – uma real *profundidade* de consciência. Que, de modo efectivo, *transcende* o nível da materialidade-como-tal. É pois afirmar (em outra linguagem) a dimensão espiritual como própria do estatuto do humano. Porém EB. *não* aceitou a lógica destas implicações.

Contemplar a intensidade do ‘agora’ (vivido) permite a Bloch analisar mais a fundo o *instante*. «Viver é estar-aí, não é um gostar [aqui e agora, um ‘experienciado’] precedente ou subsequente». Devo explicitar: ‘Estar-aí’ – *no dentro*. No âmago mesmo do viver-*me*. «Viver é colher o dia, no sentido mais directo e radical, é a atitude a ter em concreto no ‘agora’».

É nesta linha, de ‘profundidade’, que Bloch entende o horaciano *Carpe diem* (colhe, e aprecia, o agora). O dito do grande poeta latino é lido em variadas sintonias. A mais corrente, tinha de ser a mais banalizada e deturpada. EB. *não* vai por aí. «*Carpe diem* [gozar o presente] num desfrute apressado e sem preocupação parece muito simples e vulgar, e no entanto é tão raro que um verdadeiro ‘colher’ nem chega a ter lugar» (p. 341). «O toque (*Berührung*) mais verdadeiro do ‘instante’ só se dá em vivências fortes e em pontos de viragem intensos do Existir» (p. 342). Não me canso de meditar na riqueza de significado que a dimensão do *Viver* põe em relevo no concreto – como o *instante* a pode trazer. Bloch já tinha citado este passo de Kierkegaard: «Perante o Absoluto, não há senão

um tempo: o presente; para quem não acerta o seu tempo com o Absoluto, não há Presença do Absoluto» (cit.: *PrH* 208 s).

Visão profunda, esta. A partir daqui podia fazer-se uma boa explanação sobre o nível da reflexão de Bloch, e o nível da irreflexão hoje tido por normal. E vinha a propósito comentá-lo com relevo. Mas excede o nosso objectivo. Para quem quer entender e pensar, está dada a tónica. A seriedade do *Existir*, humano, tem-se visto deturpada nesta civilização globalizada, do efémero, com a maior inconsciência e irresponsabilidade. É deveras preocupante o alheamento e apatia que se vê hoje acerca desta maneira de “viver”. Mesmo por parte de quem tem missão de perceber as tendências em campo e iluminar o futuro dos povos. Por este rumo, com *que* ‘esperança’ se pode contar? *Viver* não é, não poderá ser, um «imaginar utópico» (*PrH* p. 207) – a afundar-se irremediavelmente no vazio.

O mais *próprio* do humano é o carácter de ‘ex-centricidade’. Quer dizer: Em nós, o centro estático (se o há) e o centro dinâmico não coincidem. O ponto de equilíbrio, a havê-lo, está muito mais do lado do *por vir* que do lado do *sido*. É o ‘Mistério’ do homem que somos. Tenho procurado atender a isto, e partilhá-lo, ao longo da vida. Bloch também o diz: O nosso é um viver «anelante»<sup>25</sup>. «Aquilo que impulsiona o agora, lança-se (*stürzt*), perduravelmente, para diante» (p. 335). Mas ‘perduravelmente’, a que título? O *menos*, como menos, só pode ser em tensão (= intensionado) para o *mais*<sup>26</sup>. Relembro que EB. está a falar de «nós», e *não* do infra-humano nem do tempo físico.

O que move o ‘agora’ humano é um *centro de gravidade* que ‘inclina’ ou irrompe em permanência para a frente. Ora este ‘para diante’ solicita-nos *enquanto possibilidade*, e não como ‘já determinado’ aí. E por ser assim, «a nascente caracteriza-se pelo *obscuro do agora*, no qual há-de surgir o realizar». É para este que a esperança nos encaminha (p. 336).

Explicita-se pois a outra vertente da Esperança. Que é a tensão (aspiração) a algo que *não é evidente*. É relativa a um ‘ainda-não-dado’. O Escuro do agora vivido é escuro realmente. Vejo nisto uma das marcas da ‘transcendência’. E o que (nos) possibilita sentir-lhe a obscuridade só pode ser a ‘luz’. Ninguém reconheceria aquela, se não pudesse contrastá-la por esta. É graças à segunda que se torna viável suportar o confronto da primeira com *coragem* (do latim *cor*: coração). Bloch, muito pertinente, convoca um passo de Platão – a vislumbrar o ‘fogo’ que irrompe, repentino, no «instante». Justamente: é ‘lume’, é ‘repentino’ (Platão a dizer), é ‘instante’ vivido. Mas para se ter luz e rasgo, e rumo para avançar, *não é preciso* (digo eu) roubá-lo ao céu. Quem mergulha ‘dentro’, sem se confinar no *ego*, vê mais longe. Já lembrei Agostinho (2.5): “Não tens que sair de ti”. Soube aprender deste Platão: «Isso de [tão] especial, entre o movimento e o repouso, não pertence ao tempo; [já que] nele e a partir dele o movido passa a repouso, e o que é repousante passa a movimento» (Platão, *Parménides*, 156 d-e; cit: *PrH* p. 340).

É uso falar-se de ‘esperança’ ora ao modo de ‘pro-jecto’, ora como anseio vago ou longínquo. Demasiado coisificado aquele; demasiado indefinido este. Nos dois, fica de lado a densidade *esperante*. Sobre isto, que é decisivo, Bloch soube olhar dentro. Viu que no obscuro, vivido, do agora pode irromper um ‘lume’ *sui generis*. Cujas densidade marca o viver humano. Trata-se do ‘instante’. Em sentido intenso e dinâmico. Inconfundível com a neutralidade, indiferente, dos momentos do tempo cronológico: idênticos em todos os fenômenos físicos ou biológicos. Pretender reduzir o *instante* a um efeito da ‘determinação’ da *matéria* é contradizer a pertinência da reflexão e da análise (que condensei) do mesmo Bloch.

No entanto, segundo ele, «o *Carpe diem* ou o Presente [o já] do conteúdo final absoluto está na mesma base que o sujeito do Existir» (p. 347). Isto é: ‘Ainda não’ está realizado. Claro: É *em esperança*. Ao invés dos pensadores ora lembrados, EB. *não* considera o



Supremo Bem ou Fim Último Absoluto como sendo em Si Próprio e em Eternidade. Quer dizer: em Plenitude. Presente sempre a Si mesma, *sem* intrínseca mutação ou transição. Para EB., ‘isso’ não passa de um ilusório hipostasiar ou objectivar de projecções (dos crentes), sem qualquer fundamento. E é certo que *não é possível* à mente finita pensar *realmente* ‘isso’ de Plenitude Absoluta, Eternidade-Deus *em Si Próprio*. Nenhuma criatura tem capacidade de pensar e de conhecer, de esperar e de amar, senão *ao modo do conhecente*, finito, que é cada qual<sup>27</sup>. E para ele, ‘a mesma base’ – no ser cósico e no ‘Existir’ subjectual – é a *materialidade*. É por ela que EB. mede o *Existir* humano. No fundo, todo o imanentismo materialista *anula* o homem. Por conseguinte:

Quando Bloch enaltece o ‘instante’, há que entender o que isto *pode* ou não dizer. Terá de ficar encerrado no quadro de uma perspectivacão ultimamente imanentista, ou poderá significar uma mundividência transcendentista? Como a que tenho exposto (e fundamentado) de modo explícito. É difícil pensar que EB. tivesse em vista só a impressividade do momentâneo. Que, típica do epicurismo vulgar, *não* vai além do interesse superficial: periférico. Não era de pensar que o nível intelectual e cultural de EB. se prestasse a estas confusões. E mil e muitas páginas depois, lá está expressamente:

Tudo o que há de propriamente perdurável (4.4) concentra-se no ‘instante’. «O vulgar *carpe diem* [desfruta o que vier] resulta, quando muito, em resignação: de tal maneira que não pode aplicar-se ao instante» (p. 1563). Porém, *não é isso* que Bloch quer significar. É sim o «*Carpe aeternitatem in momento*» (*ibid.*, sublinhei): A *densidade* do ‘eterno’ no *Instante*. Vivido no ‘obscuro’, mas presente-agora: como ‘ainda não’ realizado. É isto a Vivência, Forte, da *Esperança*. Percebe-se por que emprego maiúsculas. Viver o Agora pelo ângulo *intensivo* de ‘Eternidade’: *sub specie aeterni* (Espinosa).

Para exprimir esta ‘intensidade’, Bloch dá como exemplo (e na mesma frase) «a proximidade da morte, na sua força de pura concentração». A valorização que Bloch faz do *Instante* como ‘con-centração’ leva-o a aproximar *esta* vivência da dos grandes místicos: No ponto focal da comunhão (*Unio mystica*), o Mistério-Deus. O tema surgira muito antes: O Ápice da Perfeição, dá-se no Instante (alemão *Nu*, latim *Nunc*: cfr. p. 340). «O Deus da Mística era [*sic*] *Deus deste Nunc aeternum* [Agora eterno], e por conseguinte o altíssimo Deus do Instante. E nele, Agora é Sempre, Aqui é Ubiquial [= em toda a parte]. De tal modo que até os opostos ‘Deus’ e ‘Não-Deus’ se consumam»<sup>28</sup>. [...] Deus morre enquanto nasce como Agora eterno» (p. 1537: sublinhado de origem). Justamente: o Agora que é o *Instante* vivido. E EB. invoca o testemunho (de escritos, reconhecidos) de nomes grandes da Mística cristã: Hugo e Ricardo de S. Victor, Mestre Eckhart, Ruysbroek, Thomas Münzer, Teresa de Ávila. Também Tomás de Aquino e o próprio João Baptista são convocados. Não entro no pormenor dessas referências. Restrinjo-me a um comentário geral:

O recurso de EB. a expressões das mais sublimes da interface ‘Divino-humano’, para apoiar a *sua* hipótese, mostra-se um tipo de argumentação assaz equívoco. A *supor* aquilo que pretendia provar – e a eliminar, depois, o fundamental do sentido cristão a que tinha apelado para argumentar. Sim, é isto que EB. faz. Não haver «mais nenhuma alteridade [Divino-humana, Deus e Não-Deus], tem sido a gigantesca ilusão antecipatória de todos os místicos; mas ainda assim é um *phantasma utopicissime fundatum*»: fantasia fundada de maneira utopíssima (p. 1537). Ou seja: Para EB., o Deus da religião é tão-só um indício “utópico” da ainda-subjectividade do homem ‘imperfeito’. Chamam-lhe ‘Deus’, mas é uma «falsa transcendência» (p. 1193). É penoso ver Bloch a meandrar por atalhos impraticáveis. E que são, desde logo, metodologicamente deficientes.

#### 4.5 Se a cabeça não vê, de que valem os olhos?

Neste ponto, vem a propósito relacionar um passo de Bloch com o nosso provérbio que fala de ‘cabeças e sentenças’. Escreve ele: «Tantas cabeças, tantos sentidos. Assim é e será, mas divide. Só deixa de dividir quando as cabeças fecham os olhos, isto é, quando se instala um estado de credulidade arrebatada» (p. 1537). Mal era se não ‘dividisse’ e não fizesse pensar. A crítica é certa; contudo não se vê que EB. a aplique a si mesmo. E como temos observado, fez-lhe falta.

Goethe, no *Fausto*, retrata o homem na porfia do ‘perguntar’: «É certo que já sei muito, /mas queria saber tudo»<sup>29</sup>. Vamos olhar mais, na linha do nosso tema. Também *O princípio Esperança* se empenha no afã do ‘demandar’. Mas EB. já envolve na demanda uma “resposta” *pré*-assumida. E não admite questionar(-se) sobre ela. Na reflexão de ambos, Goethe e Bloch, transparece algum paralelismo. De motivação e de metas. Penso que, eventualmente, a convergirem. Como vias que seguem o mesmo rio, por margens opostas e de perfil diferente, buscando-lhe a nascente. E a foz. Aliás é patente o apreço de EB., como alemão culto, pelo grande poema de Goethe. Daí a ideia deste símile, que não é só incidental.

Bloch retoma, várias vezes, um verso famoso do *Fausto*. *Verweile doch, du bist so schön*. Em tradução simples: “Oh, Beleza!, não te vás”! Como a dizer: ‘Fica – ou então, não me deixes aqui’. (Tenho-o na memória, de há largos anos). E também se lê no Evangelho: Pedro no Tabor (Marc. 9, 5a), os discípulos de Emaús (Luc. 24, 29); e em tantos contextos da vida. Para cotejar Bloch e situar os seus comentários, fui localizar o verso de Goethe. Oportunidade para rever muitas páginas, mais relidas umas que outras: É o verso 11582. Logo antes das palavras últimas de Fausto. Estas: «Já pressinto a grande felicidade, /agora aprecio o supremo Instante» (*Faust*, v. 11585 s). Em cena juntamente com Mefisto<sup>30</sup>. O poeta joga com a ambiguidade

desta figura: é ela que é apostrofada... Mas com reserva: Goethe mostra Fausto 'no limite'. A meditar no que fora a sua vida. Ambição, procura, inquietação (Goethe e Heidegger usam o mesmo termo: *Sorge*, o 'Cuidado'), e cegueira. «Os homens são cegos a vida inteira» (v. 11497). É este «o último passo da sabedoria: /Só merece a vida e a liberdade / quem as conquista dia a dia» (v. 11574 ss). Aí está: A intensidade do Eterno, no agora do *Instante* vivido.

K. Jaspers (1883-1969) falava das *situações-limite* como aquelas em que é dado ao homem entrever a Transcendência *tout court*. Não as restringe só à proximidade do morrer. É outra linguagem para exprimir – como Goethe, Kierkegaard, Bloch – a con-centração do *Instante*. O dinamarquês sabe que a vivência, como tal, é irrepetível: podemos recordá-la, mas já não é o 'mesmo' Instante. Bloch podia não andar longe.

A Dádiva transcendente é 'única'. Quando Jaspers na sua linguagem filosófica alude à *Transcendência* (de maiúscula), é a designar Deus. O Absolutamente Transcendente. Sempre-além de *tudo* o que pode ser acessível aos finitos.

É um dos méritos de Bloch ter recolhido esta 'herança'. Reconhece a validade do 'Instante' e acentua a sua dimensão intensiva. Tanto mais que é este o *seu* drama filosófico, e (é difícil não o pensar) existencial: *Sente* que esta intensividade se dá *na* Vivência da Esperança, mas *não consente* em fazer incidir as implicações disto na valoração da sua 'fé' imanentista. Há quem receba intuições destas, e quem não se aperceba delas. Bloch não é, nem de longe, caso único. Mas nem todos/as ousam, ou se dispõem a, uma reflexão mais penetrante. Como foi a sua: apesar de unilateral. EB. julga chegar à «concentração do ser» – no humano-só-imanente. O 'sujeito' a coincidir com o 'objecto' e vice-versa. Segundo EB., o 'instante' é isso: «o Admirável» – da e na matéria (pp. 1549 s).

Eu não vejo como possa fazer sentido. Nem mesmo lógico. Tentemos ainda uma diligência a ver se nas menções de EB. ao *Verweile* (Fica!) é possível entender mais.

Nem em Goethe nem nos místicos, o *Instante* pode ser olhado como ‘abstracção’. Segundo Bloch, o Positivo da Perfeição só pode consistir, e ter consistência, no ‘Agora’ eterno. Mas atenção: como foi dito, ele fala do “eterno” *no finito*. E enquanto “determinação” da *matéria*. EB. frisa-o (*PrH* p. 340) linhas depois do passo de Platão que já lemos (4.4).

E o ‘Instante’ vale por si: a Novidade, o ‘Repouso’, a Paz, a Admiração que traz (*das Positivum des Staunens*: p. 352) são a sua expressão. Derivam da sua manifestação. Assim, o ‘Fica!’ é já *resposta*. O que deixa ver alguma distinção em relação à *Foco original* (intensivo), do ‘Instante’. A Transcendência própria do *Foco* deve pois distinguir-se da transcendência das reacções ‘respondentes’. EB. não terá chegado a esta distinção, mas ela é importante.

E há mais. «*Se falta alguma coisa, a Beleza do Instante deixa a desejar*»: fica de fora (*steht aus*) (*PrH* p. 1192). Bloch a sublinhar. Leio, e re-paro. Se dito dos ‘momentos’ comuns, as maiúsculas estão a mais; dito do ‘Instante’, pertencem-lhe. Mas poderia o Instante, intensivo, ‘deixar de fora’ algo da sua Perfeição? Tudo o que Fausto procura, na sua «viagem dialéctica» (*ibid.*) pela experiência do humano (no mundo empírico), tinha que ser *insatisfatório*: ‘Procurar’ não é (idêntico a) ‘alcançar’. O sujeito e o objecto desta procura *não* podem coincidir realmente. Em rigor de conceitos, tudo o que é contingente tem mesmo que ‘deixar a desejar’. O aforismo em cursivo *não pode valer* do Transcendente Absoluto como tal. Deste, por definição, *não* é afirmável que lhe *falte* Perfeição. Por conseguinte, o ‘Instante’ (sentido forte) será – sempre e só – um ‘lampejo’ da Plenitude da Beleza e Bondade Suprema.

O dito de Bloch parece uma tautologia linear; porém é difícil de sustentar como formulação ‘aceitável’. O olhar apressado, ou pré-conhecido, precisa de despertar – pela atenção crítica. E isto vale de toda a esfera do finito. E da humanidade. E do que eu sou e penso, escrevo e faço. EB. tinha de confrontar isto com a pretensão imanentista. E com a sua hipótese sobre a Utopia, e sobre a Esperança. À luz da análise que temos feito, é inegável que lhe *falta* ‘alguma coisa’. Horizonte de perspectivação, condições de pensabilidade e de sustentabilidade, rigor lógico, controle auto-crítico. É penoso ter de o dizer.

Mas não é por isso que o lembro aqui. É sim pela questão-base que nos interpela. «O ‘*Detém-te*’ (Verweile...), *dito do Instante, caracteriza a Utopia por excelência* (kat'exokhen) *do ser-aí*. Por toda a parte falta ainda o Instante que dá o repouso: o ser-aí que ‘se detém’ como objectivante» (p. 1192: sublinhado de origem). – Mas como *pode* ser assim?

Além do que observei nas páginas anteriores, julgo que há no passo citado algumas concessões. De expressão, e de lógica. O ‘Repouso’ (de maiúscula), sabemos da cita de Platão no *Parménides*, “não pertence ao tempo” (4.4). Não é o ‘ficar parado’, voltado para si. «Se fosse isso, Fausto não tinha ido além da cave [ou tasca] de Auerbach» (*ibid.*: alusão a uma cena de *Faust*, I). Mas já sabemos como EB. pensa: Quando fala do *ser-aí*, incluído o humano, entende-o à maneira de ‘ser como natureza objectivante’. E *não* enquanto ‘Existente’ que se assume na corporalidade mas em abertura à transcendência. A meu ver, a ‘chave’, aqui, está neste participio presente: o sujeito, homem, como *auto-actuante*. Ora supor (como EB. faz nesta cita) que o ‘Instante’ pode encerrar-se num “ser-aí” ao modo do ‘coisismo materialista’, torna-se um contra-senso. Se fosse *apenas* ‘determinação material’, Fausto nem teria ‘saído de’ (*aus*) onde estava, para a viagem do *Procurar*. E nem Bloch, para o seu monumental *Princípio Esperança*.

É estimulante sondar as subtilidades (recônditas) de pensadores que cultivam o *pensar*. Mas há que atender ao modo *como* pensam. EB. não cede no seu imanentismo ôntico-materialista. Da ilha deserta... talvez desse para perscrutar mais. É como se EB. tentasse uma teoria da *dupla verdade*. Ao modo do academismo medieval: que admitia a verdade de Aristóteles e a da fé; inclusive na hipótese de se contradizerem sobre um tema comum!

Bloch sustenta a verdade da Utopia da Esperança sempre-além – e a da realização da história segundo o materialismo marxista. Mostrei que a consciência de ‘Existir’ é – *carência*. E como tal (sou eu a dizer, com os termos de EB.), *não* é o ‘Existir’ de um «Infinito inadequado [eu diria: ‘indefinido’ – ] como mero ‘ir por diante’ formal, eternamente vazio» (*schlecht Unendliche als ewiges leeres, formelles Fortgehen*)<sup>31</sup>. Se o fosse, era um ‘ainda-não’ sempre adiado: *sem* esperança.

Por mais que os marxistas teóricos e outros materialistas repitam o mote de Marx sobre a “naturalização do homem e a humanização da natureza”, o que isso *pode* exprimir é *inconsistente*. Se o humano se cumpre e finaliza pela redução da “meta ideal” da história *apenas* à espessura da matéria (físico-biótica e social-empírica), então a utopia e a esperança *não* passam do ‘provisório’. Mas é um ludíbrio: Olhe-se a mitificação. De toda essa «teoria do valor, nada se perderia a não ser a falsidade do afirmar como real-objectivo: incluído o suposto ser realíssimo do ‘Ens realissimum’. Já que são hipóstases míticas – e não realidades» (*sic*) (p. 1575). A redução do homem à ‘natureza’ deixa-o sem qualquer dimensão que sobreleve o patamar constitutivo das forças dialécticas da materialidade.

O ‘Ente realíssimo’ (designativo que a Escolástica reservava para Deus) não significa em EB. senão as forças próprias da matéria. E aplica-lhe a «determinação» que critiquei (4.1). De uma penada,

EB. *riscou* todo o fundamento real da Esperança. Fica só uma “espera” *sem* saída. Se não há resposta *real*, o homem é ‘o desesperado’. A sua condição seria mais trágica que a de Prometeu. A bondade, o gosto da beleza, a criatividade, a liberdade, a moral, a cultura, a arte, a religião, a ciência, etc., tudo o que o senso comum tem por mais *positivo* não passaria de pseudo-denominação. Um paliativo... ‘faz-de-conta’. Mero nominalismo.

Mas nem o mesmo Bloch partilha de tal *esvaziamento* – em nenhuma destas vertentes. Nem mesmo no tocante à ‘religião’. São inúmeras as páginas de *O Princípio Esperança* a confirmá-lo. Porém *não* consegue unificar as suas contradições. De ser essa – e é – a “humanização” (desesperada) que propõe como *a* solução e salvação, última e definitiva, dos homens, da história, da *phüsis*, da evolução de todo(s) o(s) cosmos<sup>32</sup>, pobre utopia essa!

Mesmo quando usa expressões das mais consagradas (latim incluído), da Escolástica a Kant, EB. não perde ocasião de firmar a sua rejeição da ‘Realíssimidade da Perfeição-Ser’ como Auto-Subsistente. Mas é um esforço (de todo) *inconsistente*, repito. Já que no contexto blochiano-marxista, o da equiparação do homem à ‘natureza’, física – nem sequer a menção (segundo EB., hipostasiada) da Pessoa Absoluta, Deus, *pode* ultimamente assegurar ao homem *senão* aquilo que resulta da matéria *só*-matéria. O homem *não* teria mais dimensão que a das forças (dialécticas) estritamente *da* matéria.

«Na verdade, *o próprio todo não é nada senão a identidade do homem que retorna a si com o seu mundo realizado para si*» (p. 364: sublinhado de origem). «A meta (*Ende*: fim) da latência [4.1 s] no sentido mais positivo possível é o Sumo Bem[.] Mas este não o seria se, na sua mais elevada subjectividade, não tivesse *in spe* [em esperança] também a mais alta objectividade, quer enquanto



exigência intrínseca quer como materialidade perfeita» (*sic*) (p. 1576). Aí está o discurso (directo) de Bloch.

Que *pode* isto significar realmente? Significa que todo o homem, concreto, se realiza na história como *nivelamento na* materialidade total. Adeus sonhos, e aspirações, e utopias. Adeus consciência, e identidade, e esperança. Se é desolador termos de o apontar, bem mais perturbador é ter sido defendido e proposto por um pensador digno de atenção por tantas outras vertentes. Se é esta a chave de ‘todo o real’, pobres dos terrígenas! Se não tivessem alcançado consciência intelectual, eram uma espécie biológica como as outras. E sem horizonte de (auto-)questionação, não seriam tão lastimáveis. Se toda a dinâmica do *ser* tinha que dar nisto, era o cúmulo do absurdo. E do desespero. A isto, nenhum Prometeu poderia jamais valer. Qualquer “teoria da esperança” era um rotundo sem-sentido. Mas é inegável que somos capazes da *inquietação* cognitivo-afectiva e moral, e social. Não raro de modo insuficiente – mas somo-lo.

Bloch ponderou mal os seus pré-supostos. Se não fora a reivindicação (da ‘fé’) materialista, a sua atenção à complexidade dialéctica do *concreto* do ‘Existir-na-história’ merecia outro apreço. Ele percebeu que *a Utopia vive da Força, já-aquí, do Sempre-além*. Correcto. «O ‘não’ como ainda-não procedimental faz da utopia o estado real do inacabamento» (*PrH* 360). Aqui, a formulação levanta-me reservas. É que a Força do Ideal define um estatuto, *essencial*; e o modo ‘procedimental’ é, apenas, uma condição de acesso. Dito como está, já arrasta uma significação instrumental: está ‘em função de’. – De quê? Se EB. o diz da ‘utopia’ (como escreveu), tenho de duvidar que esteja a tomá-la como razão-de-ser última. *Finalizante*. Destaquei, desde o início do Capítulo, uma distinção (de que EB. prescinde com frequência): Se fala de “utopias” de teor empírico, a citação será aceitável a *esse* nível. Não pode é ser aplicada à Utopia como tal (maiúscula). Neste caso, o ‘ainda-não’ tem de valer formalmente.

Isto é: tem de reger-se pela dinâmica do Espírito. Significar uma *intensionalidade transcendente*. Por conseguinte:

Não tem cabimento aludir só a um “estado real do inacabamento”. E nem pode ser suficiente. Não é só pelo *negativo* que o *Ainda-não* se caracteriza. E há também o que lembrei quanto à aporia-base de todo o materialismo (4.1). *Esta* abordagem de EB. é, portanto, uma visão menor da ‘utopicidade’. *Não é por aí* que pode definir-se o carácter próprio, constitutivo, da dinâmica da *Utopia* como tal. O ‘Ainda-não’ vale em razão da *tensão* (activa) a um *Mais*. A validade da Utopia (sempre-Dinâmica) que Bloch intenta descrever como razão da Esperança Esperante *não pode ser tal* se não for efectiva referência a um *MAIS não-relativo*. Quer dizer: a um *Real-Absoluto*, e não a um ‘meramente pensável’ (um vago conceito, sempre adiado). Fundamentei isto, largamente, logo no nosso primeiro volume: *O brotar da Criação*.

Como temos analisado, o prisma de EB. é *inadequado*. E no quadro do imanentismo da matéria, tinha que o ser. E o mesmo tem de se dizer de qualquer confinamento que recuse as possibilidades de uma ‘Excedência’ *realmente transcendente*. De infinito Dinamismo *positivo*. Todos sabemos que nada de ‘finito’ poderá, jamais, ser medida do Infinito. Às “utopias” finitas, é inerente esse ‘inacabamento’ (cp. cit. anterior). E seria irremediável, se o homem fosse ‘apenas-matéria’. Num contexto de imanentismo materialista – que poderia o tema da Esperança prometer, e trazer, de realmente «*Novo*»?

Esta pergunta, mais do que amarga era trágica: se não pudesse ter proposta consistente. Para toda a humanidade, e toda a criação. Porém, se Bloch sabe – e realmente sabe, e *sente*<sup>33</sup>– da Esperança esperante em ordem a uma «Meta como Ideal», então por que há-de ‘consentir’ em reduzir a *carência e o anseio* humano *apenas* a um

processo taxativamente ‘determinado’ – a nível da matéria? Ele que tão bem falou da Esperança.

Não sei como possa evitar-se o ‘dilema’: Ou é válida a Utopia do Ideal como Força real e transcendente – ou tudo no homem não passa de “utopias” no enquadramento de qualquer materialismo. Uma ‘teoria da esperança’ – a de EB. ou outra – meramente ‘categorial’ nunca poderá corresponder às dimensões do Humano. Sobre isto não cabe ‘regatear’ (epígr.). A “esperança segundo Bloch.”, tão-só uma utopia (de minúscula)? De onde viria então a *inquietação* dos ‘mortais’? E a do homem Bloch? Qual *pode* ser a ‘esperança’ diária de um sentenciado que “vive”, sem ilusão, anos a fio no corredor da morte? Em rigor, todo o homem está numa situação comparável. Se – para onde quer que se volte – não tiver mais horizonte senão a ‘cela do nihilismo’. Vazio e absurdo. De que vale fantasiar ‘hipóstases de esperança’... indefinidamente adiadas? Se a ‘utopia’ se “abre” *apenas* sobre um sucessivo adiamento de uma (vaga) meta que *nunca* o chegue a ser – *não pode* ser tomada como razão-de-ser última. Relembro: Uma ‘esperança’ que o fosse, só, de um indefinido ‘ainda-não’ – era esperança-de-nada. Não-esperança. Pelo rumo do imanentismo estreme, não se vai a mais. *Não dá* para tornar ‘consistente’ nenhum conceito. Por mais beleza que lhe atribuam, *não* era ‘isso’ que o tornava concretizável.

Poderia a perspicácia de EB. não o ver? Há-de ter-lhe faltado ânimo para o confessar. Certamente porque incompatível com os parâmetros da sua ‘crença’ marxista. Por qualquer destes ângulos, o seu é um impasse mais opressivo que libertador. Trágico também como testemunho de uma fase da história dos homens: no séc. XX. Custa-me ter de formular assim a questão. Mas não devo disfarçar a nudez, rude, do enredamento blocheano. Penso que nem a Criação como um todo, nem os homens em geral, e nem o próprio E. Bloch mereciam uma teoria tão desoladora. Até porque há uma questão filosófica, e teológica, de grande fôlego na base da problemática que teve a coragem de abordar. Como direi no capítulo a seguir.

## Notas

<sup>1</sup> A abrangência do tema faz lembrar as *Sumas* dos escolásticos medievais. A *Summa theologiae* de Tomás de Aquino é a mais citada, mas de modo nenhum a única.

<sup>2</sup> BLOCH, Ernst - *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (1959), stb, <sup>3</sup>1976. Citarei: *PrH*.

<sup>3</sup> Permite-se encher 8 ou 10 páginas seguidas, e mais, sem um único parágrafo. E quando vem algum, é raro conceder aos olhos mais de 1 cm de folga... para logo avançar acaso outras tantas até ao próximo parágrafo! Uma edição, com disciplina alemã.

<sup>4</sup> Bloch escreve 'Breughel'; mas trata-se visivelmente de Pieter Brueghel, o Antigo (1525-69): com alusão explícita ao(s) quadro(s) que pintou tendo por tema *A Torre de Babel*.

<sup>5</sup> *PrH*, p. 1432, citando SCHELLING, Friedrich W. - *Werke* I, p 482.

<sup>6</sup> Foi professor em Leipzig de 1949 a 1957, na Alemanha Oriental (perdeu a cátedra por se tornar 'persona non grata' ao regime comunista) e em Tübingen desde 1961. Emigrara para a Alemanha Federal em protesto pela construção nesse ano do Muro de Berlim.

<sup>7</sup> Um olhar mesmo ligeiro pelos conteúdos da 'grande' comunicação social, da música 'de consumo', das 'redes sociais' – é suficiente para dar ideia da extensão da superficialidade e do vazio das utopias que são propostas ao público. Como imagem da "cultura geral" de agora e indicador da qualidade do "humanismo factual" vigente na sociedade contemporânea, o panorama requer atenção a muitos níveis. Desde áreas interdisciplinares de estudo, a movimentos cívicos, grupos de reflexão cultural, e política, instituições civis, e religiosas. O bom-senso, a sabedoria e o amadurecimento das consciências e da sociedade não se obtêm por decreto. As questões mais sérias da humanidade não se resolvem pelo alheamento, nem pela alienação. Não o perceber em tempo útil e de modo correcto, é negativo. Desde logo em termos de humanismo e de qualidade vital.

<sup>8</sup> É uma reflexão ontológica. A condizer com a experiência, e a Bíblia: «De qualquer perfeição, pode ver o limite; porém a Ordem que é a Vossa[, Senhor,] não conhece fronteiras» (Salm. 119, 96: num modo de dizer entre a versão do alemão, francês e português). Nem todas as línguas dispõem de homofonias a combinar o (mais) literal 'mandamentos', 'vontades', 'decretos' com o conceito de 'Ordem' – o estatuto próprio do *ser* e do *dever-ser*. O singular pode ser mais denso que os plurais. Esta conjugação permite unir a acepção 'moral' das traduções em uso à densidade 'ontológica' de um conceito essencial. Vinha também a propósito dizer 'Desígnio'; mas pode envolver a conotação (vulgar entre nós) de algum "voluntarismo" atribuído a Deus. A necessidade e/ou conveniência de opções como esta torna desejável um vasto debate interdisciplinar. Não julgo bastante a literalidade de um texto quando não é de molde a clarificar o *significado de fundo* implicado na Bíblia e o que o homem de hoje pode (a)perceber.

<sup>9</sup> Com as locuções anteriores, tento dar ideia da expressão alemã que Bloch emprega para caracterizar a Utopia como 'meta de Ideal'. Que *não* pode ser elidida (*unaufhebbar*). Um termo que integra – com cunho essencial – a linguagem filosófica desde Hegel. Diz-se da 'síntese' – que orienta, recupera e coroa o inteiro processo dialéctico. Como *Plenitude Dinâmica* (e não como ponto de chegada estático). Quem tenha noção da filosofia hegeliana entenderá isto melhor.

<sup>10</sup> Cfr. Tiag. 2, 14: Que adianta alguém dizer que tem fé, se isso não o leva a agir conforme a ela?

<sup>11</sup> Pode ser necessário na 'ciência da história'; mas não é suficiente na compreensão filosófica da história.

<sup>12</sup> Uma linguagem bem acunhada. Inspirada aliás directamente, e de há muito, na dos teólogos acerca da fé.

<sup>13</sup> Nome literário do escritor alemão Johann Paul Friedrich v. Richter (1763-1825).

<sup>14</sup> Em linguagem filosófica, desde Sören Kierkegaard (1813-55), o «Instante» é intensamente denso, e profundo. Jean Paul intuía isto.

<sup>15</sup> Assim era ao tempo de Marx (1818-83): nem se sonhava a, posterior, física quântica. Para esta, todas as leis físicas são afinal probabilísticas. No fundo é uma outra “determinação”, de molde diferente, a presidir à matéria.

<sup>16</sup> Aludir a Espinosa não me faz considerá-lo um precursor do marxismo. O monista Baruc Espinosa (1632-77: filho de judeus portugueses) foi interpretado quer em sede de idealismo (mesmo absoluto: «ou o espinosismo, ou filosofia nenhuma», como se lê em Hegel), quer em sede de materialismo marxista. Há nos textos mais que atender do que só essas ‘leituras’.

<sup>17</sup> ‘Necessário’, em linguagem filosófica, diz-se daquilo que *não pode* ser senão assim como é. Não pode sequer pensar-se a hipótese de ser diferente. Um exemplo: Os ângulos internos de um triângulo, por necessidade lógica (na geometria euclidiana), ‘têm que’ somar 180°. Não vou entrar aqui na consideração das geometrias não-euclidianas e na questão das lógicas polivalentes. No texto escrevo ‘necessidade física’, já que um materialista, em rigor de termos, não poderia admitir a coesão das ideias (a necessidade lógica) senão como derivação das forças “físicas” da matéria. Segundo o conhecido princípio de Marx: «Não é a consciência que determina a vida [‘vida’ = apenas matéria], mas a vida que determina a consciência». Já lembrei a ‘aporía de fundo do materialismo’ (4.1). É por ser *contraditória* (em si mesma) esta sua abordagem que o meu comentário no texto tinha de referir primeiro o ‘panlogismo’. Afirmar como ‘sentido’ o materialismo, é já confessar de *modo vivido* uma especificidade própria do Inteligível.

<sup>18</sup> Sob este nome, consagrado pela reflexão de milénios, designava-se (só) a Absoluta Perfeição: Deus.

<sup>19</sup> É já determinado (como matéria), mas ainda-não alcançado: a história futura e, como ela, a esperança.

<sup>20</sup> Em geral, o estilo de Bloch é bom; mas também pode ser denso, como aqui. Faço a versão literal possível.

<sup>21</sup> Linhas depois (mesmo parágr.), vemos um pouco mais do que lhe vai na mente: «O que é pensado como sumo bem – que, antes era chamado Deus, e depois reino de Deus e por último reino da liberdade – decide não só da meta ideal da história humana mas também do problema metafísico da latência da natureza» (p. 1566). Pretende afastar a ideia de Deus como hipóstase vazia, e afinal ‘hipostasia’ uma ideia (de matéria) suspensa do vazio. A ideia de um “sumo bem”... sempre-nunca.

<sup>22</sup> Gosto de pontualizações como estas. Mesmo desfocadas, obrigam a pensar. Podiam ocorrer a qualquer, mas só quem repara se apercebe delas.

<sup>23</sup> Ganhámos o provérbio “Quem espera desespera” e alguma ginástica mental, mas a língua empobreceu.

<sup>24</sup> BLOCH, E. - *Geist der Utopie* (1918), cit.: *PrH* p. 1622 s.

<sup>25</sup> Anelo é um desejo ardente. Traduzir *gierig* por ‘ávido’ ou ‘cobiçoso’, era parcial, e rude; e por ‘insatisfeito’, limitava o vigor da expressão. Gosto de aclarar as minhas razões, para o leitor/a poder ajuizar por si.

<sup>26</sup> Acho aceitável também verter o ‘precipitar-se’, ‘tombar’ (do verbo alemão *stürzen*) por ‘irromper’. Em português ou alemão, diz-se de pessoas ou de coisas. A pedra do sonho de Nabuco ‘precipita-se’ monte abaixo (3.1); E... fulano ‘precipitou-se’ (irrompeu) sala a dentro perturbando a reunião.

<sup>27</sup> Quanto a isto, a afirmação citada continua pertinente. O problema está na “justificação” que EB. dá logo a seguir: A base, ou fundamento, a que se refere é o

«foco [-fogo] não iluminado [sic], que na designação não-mitológica de 'Agente' é o núcleo da matéria a auto-desenvolver-se» (p. 347: sublinhado de origem).

<sup>28</sup> Recorro a este verbo para o conceito alemão que EB. exprime com o termo de Hegel para dizer a 'síntese' (o vértice, supremo, do processo dialéctico). Quem conhece a filosofia hegeliana entende o que vai nisto (cp. nota 9 supra).

<sup>29</sup> GOETHE, Johann Wolfgang v. - *Faust*, München: Goldmann Verlag, <sup>2</sup>1981: v. 601.

<sup>30</sup> Talvez não haja alemão que, comumente, diga por extenso: Mefistófeles. Como é sabido, é a figuração poemática do diabólico. «Sou o Espírito da Negação, sempre!» (v. 1338). Segundo o *Online Etymology Dictionary*, o estudioso K. J. Schröer propôs (em 1886) como possível etimologia do nome 'Mephistopheles' o hebreu *mepbitz*, destruidor + *topbel*, mentiroso (cfr. Job 13, 4). Ocorre dizer como os italianos: *Si non è vero, è ben trovato*.

<sup>31</sup> A frase continua, e não vou omitir o último segmento: Nem é isso («o eterno vazio»), «nem é o incondicionado do porfiar, um infinito contéudico (*inbaltlich*) que, se lhe chamam Deus, deve achar-se algures numa transcendência alheia» (p. 1193). 'Alheio', 'estranho', 'impróprio' – de alienação e de heteronomia. Tudo isto se cruza etimológica e filosoficamente no conceito alemão de *fremd*. O qual, como o *schlecht* (mau, mal) do texto, pode também dizer-se no jeito do nosso coloquial 'errado, descabido': inadequado.

<sup>32</sup> Digo assim, no contexto do que escrevemos no volume anterior: *A Dinâmica da Espiral*.

<sup>33</sup> Se não, nem teria escrito sobre ela.

## CAPÍTULO 5 A QUESTÃO VIVA

«Melancolia, a gravura de Dürer, desenha o Medo.  
Com a ajuda da mitologia, mostra-o como um Abismo,  
possível e sem fundo. Cair nele é destroçar-se.»

ERNST BLOCH

A questão a abordar aqui, não é só de interesse prático. Ou só intelectual-abstracto. E não se fica pelo debate académico. É a questão do *sentido*. A da ordem ou desordem – inteligibilidade – de tudo. Para nós, começa por ser a questão do *ser-homem*. Toda a gente. Quem atinge este nível consciencial, sabe que isto é uma inerência *própria*. Ainda que custe a assumir. Digo ‘começa’, porque abarca *tudo*: não se esgota no individual. Se o homem não faz sentido, tudo é absurdo (Sartre). O seu alcance, em ressonância de acumulação e dispersão<sup>1</sup>, é universal. A questão tem a ver com a criação. E com o Criador. Porque a quis a chegar ao homem, arriscou-se a entrar na história que fazemos! Um risco – e um desafio – omni-abarcante. Mas por ser ‘do Criador’, é também uma Promessa.

Se o ‘Abismo’ for *sem fundo*, então não é só de ‘melancolia’, transitória. É desespero: tudo, *parado*. O Bloch da epígrafe percebe que este *Medo* de *não* haver saída, nenhuma, é Pavor sem limite. E temeu essa hipótese: Porém, já vimos, não é a *sua* ideologia que pode salvar o homem. Estamos confrontados com a questão, pelo facto de *existirmos*. Não há quem não *tema* a hipótese do ‘sem

fundo'. Em modo de vivência ou empatia, todos; e muitos, também por via conceptual. EB. não atendeu a componentes essenciais para a compreensão do problema integral. Com efeito:

Por dentro do 'temor existencial', em cada pessoa, há um quadro real de *angústia ontológica*. Individual, e social. Sentimos a nossa *carência* (a auto-insuficiência), e sabemos que – por nós – nunca será possível resolvê-la. Ora *isto* questiona todo o real, e todo o possível. Ou seja: a esfera mesma do 'inteligível'. Toda a história é, e só pode ser, con-stituída por... *isto*. Estarei a ir rápido demais?

'Existimos' dentro *desta* condição – que (con-)estatuí o finito e a tessitura da possibilidade da sua compreensão. Insisto: A menção ao 'Abismo sem fundo' (epígr.) *não* é retórica individual(ista): É um *temor* real (e transcendental) inerente a toda a condição finita *consciente*. E não há racionalismo nem sensismo, idealismo ou materialismo, cientismo ou tecnocratismo, que possa avançar uma teoria capaz de provar a plena realização do Ideal *neste mundo*. Mesmo que todos os homens fossem 'de boa vontade'. E mais: Tudo se perde se essas teorias recusam a dimensão transcendente, enquistando-se no imanentismo.

É um mau procedimento metodológico supor que 'a questão' se decide só no âmbito *material*. Ou buscar uma solução(?) só pela via das (in-)certezas empíricas do homem. Já comprovámos que a 'teoria da esperança', na versão de Bloch, enferma destas deficiências. É que o problema *não* respeita só à estreiteza da fisicalidade orgânica. Interroga também a (textura de) inteligibilidade de tudo o que nos transcenda. O homem é *pessoa*: corporal e social; mas não é só material. As construções à medida de sujeitos 'apenas-carne', ainda quando atendíveis por alguns aspectos, *não* são suficientes. EB. não olhou a tudo o que tinha de considerar numa questão *total* como é esta. Em si e nas consequências.

Em filosofia, não há que temer as perguntas. E nem as (eventuais) respostas. Tentação comum em muitas mundividências<sup>2</sup>. Não



abdicarei do exame dela: A fé cristã é assentimento *inteligido*, e não ‘cego’. Se a condição criatural (e desde logo a do homem) é ‘trágica’ *com-esperança* ou trágica *sem-remédio*, é assunto que nos confronta a todos. A procura que fizermos não irá trazer uma resposta plena (quem poderia?); mas o ‘procurar’ nunca é em vão. Não nos assiste o perfil de ‘heróis de tragédia’; mas teremos de assumir com maturidade intelectual o estatuto que é o nosso. Evasivas de conveniência, são um engano.

### 5.1 Da questão vital

É o próprio Bloch a dizê-lo: «Numa nascente, está já dada a foz. Quer seja alcançada ou não. E a foz, como *questão viva*, antecipa-se a tudo: por ser a [questão] do principal, que ainda não está presente» (*PrH* 353: sublinhado de origem). Na letra, é um enunciado atendível<sup>3</sup>; mas o simbolismo não é unívoco: há que atender ao sentido e contexto em que se inscreve. Neste, EB. resume o devir do homem na história, mas reassumindo-o na *phüsis*. Ambas são, a seu ver, o campo em que se dão «os germes de um ‘Summum bonum’ [em latim, bem supremo], de um ‘aí’ absolutamente adequado do homem» (*sic*: *PrH* 352). É nesta linha que EB. enaltece a «admiração positiva» (4.4) por tudo o que ocorre. Explicitando que «a adequação (a naturalização do homem, a humanização da natureza) [*sic*] está ainda em aberto por todo o lado».

Atente-se no ‘tudo o que ocorre’. Não é estático, nem diz ‘resignação’. Ao invés: aponta ao que irá surgir – como ainda não “fixado”. A esperança constitui-se na atitude de ‘abertura’. O «salto» que requer é «para além de tudo o que veio até agora» (p. 353). Só que EB. reduz esse ‘tudo’ ao *aí* intra-mundano. Nega pois o significado transcendente que a noção de *Summum bonum* tem no contexto dos filósofos e teólogos que a apuraram. Dito por quem

vincou tanto a «determinação», dialéctica, da matéria (4.1), é de reparar duas vezes. À luz do que já lemos sobre o *Instante* (4.4), é estranho vê-lo a restringir-se ao aí-material como... ‘absolutamente adequado ao homem’. Encerrar o humano no *aí*, é (em definitivo) *aniquilar* a própria Esperança esperante. Como pôde não o ver?

Esse conceito de «naturalização do homem» é equívoco em extremo. Se todo o ser e devir do humano, na *phüsis* e na história, se ‘resolve na redução do homem à natureza’ (*Naturalisierung des Menschen*), então tudo o que a cultura, a moral, as artes, ciências, religiões e a sabedoria dos povos têm olhado como o mais próprio do humano – o que o eleva além das coisas – é tido como *negativo* aos olhos de EB.. Como algo que vem introduzir alienação e desfasamento na... “perfeição”, neutra, da matéria.

Em resumo: Por um lado, o que a humanidade em geral (e não só a classe dominante) aprendeu a estimar como valia, perfeição e glória do humano – a *isto* EB. chama ‘abismo sem fundo’! E por outro, o que se diz (mais) ‘natural’ no homem-corno-orgânico daria cobertura ao que de mais egoísta e primitivo a hominidade possa mostrar de si. Era não só o fim da dignificação humana e da cultura, incluída a elevação moral, mas o fim da civilização. Nem o genuíno ‘espírito revolucionário’, que EB. tanto glorifica, podia ter cabimento. Ficava tão-só o “direito do mais forte”. Onde poderosos ou explorados se destroçariam sem remédio (epígr.). Mostrei de entrada o alcance *positivo* que vejo na expressão ‘abismo sem fundo’; mas esta abordagem de EB. deixa-o *excluído*. Chama-lhe ‘questão viva’, é certo, porém em oposição àquilo que o milenar sentido do humano entendeu como positivo. Tenho de achar muito estranha a proposta.

Precisamos realmente saber o que *pode* ou não ser ultimamente válido. Esta é que é *a questão viva* de toda a problemática do real. Pascal (1623-62) lembra que «para entender o sentido de um autor

é preciso conciliar» tudo o que diz<sup>4</sup>. Haverá uma pista de ‘conciliação’ Bloch-EB.? Tentei no Cap. 4 averiguar se era possível ‘abrir caminho’ para isso. É significativo que boa parte dos aristotélicos mais fiéis, e dos tomistas, ou dos cartesianos, etc. mostre lucidez bastante para manter saudável ‘distância crítica’ dos seus mestres; não cabe dizer o mesmo da maioria dos marxistas. Não se lhes vê distanciamento crítico em relação a Marx. É a ‘fé ideológica’ a poder mais que a ponderação intelectual<sup>5</sup>.

A posição de Bloch foi complexa também quanto a isto. Valorou de modo positivo a moral, o direito, a filosofia, a religião, as artes, as ciências, etc.. Para um marxista, uma revisão corajosa. São aspectos da vida que Marx relega para o nível (apenas funcional) de ‘superestruturas’ da sociedade. Mera derivação ou reflexo das ‘estruturas’ económicas, segundo Marx. Estas, para ele, é que ‘determinam’ toda a realidade social. É portanto o 1º Marx (o ideólogo materialista) a ditar conclusões ao 2º, o sociólogo. Mau precedente para a (sua pretensão da) “ciência da história”: dita ‘materialismo histórico’. E é isto, a ‘fé’ ideológica, que se observa ainda em EB.. O qual, já sabemos, apela à Utopia e à Esperança – mas encerra-as afinal na imanência ôntica da materialidade. Bloch mostra-se um notável analista em áreas da psicologia, sociologia, cultura, história, etc.. Porém sempre inamovível da matriz filosófica marxista.

Em vão se procura uma pista de conciliação para as aporias blochianas. Não tenho de contestar o homem Bloch, mas as inconsequências da teorização (imanentista) que propôs sem análise crítica consistente. Não se confundam ‘opiniões’ com verdades fundamentadas. Respeito quem se crê materialista ou ateu; mas prezo sobretudo a *coesão* intelectual. Que esta, é uma atitude de vida. E bem mais exigente para as pessoas e a sociedade que as rotinas do seguidismo. Em que também os crentes religiosos podem cair. Não foi ironia evocar o termo ‘fé’ em relação a alguns ateus. Quem amadurece e assume com coerência consciente essa perspectiva,

vive literalmente sobre um ‘abismo sem fundo’. Ao materialista *não* resta nada de ‘ultimamente positivo’ em que se apoiar. Não consegue justificar sequer o *tantum* de inteligibilidade que a vida quotidiana e a ciência reconhecem no mundo empírico<sup>6</sup>.

Aludi ao temor e angústia ‘existencial’ (5.0). O que são? Não há humano que possa ter evidência plena da inteligibilidade e da razão-de-ser de *tudo*. Temos uma percentagem de segurança, mas é metafisicamente impossível tê-la a 100%. Porque é ‘contingente’ o sujeito, e também o objecto, da nossa experiência. A *insegurança* metafísica do crente fá-lo sentir-se ‘à beira’ do abismo; a do materialista deixa-o ‘sobre’ o abismo. Por isso, se levar a condição de Existente com verticalidade corajosa, merece muita consideração. Quantas expressões de vida, ditas ‘religiosas’, têm servido também de amparo – face à mesma *incerteza* existencial. É mal isso, apesar da boa intenção? Não me compete julgar. Integra a condição do homem. Será soberba, ou miopia, não admitir as dimensões de *mistério* que se dão na Existência. Há muito mais caminhos, e meandros, do que aqueles que supomos observáveis.

A angústia ‘ontológica’ é menos evidente que a ‘existencial’? Para a visão corrente será quase vaga, ou mais carecida de alternativas práticas; mas *não* é menos real e ponderosa. Não penso que um materialista, se é ponderado, possa ficar indiferente perante o peso, ‘abissal’, da condição humana. Que ele tem como ‘fechada’. Posso interrogar(-*me*) acerca de EB., e de outros: acaso menos explícitos que ele. Respeito as pessoas em sede existencial. Porém a nível conceptual, devo discutir as *razões*. Porquê tem o homem de confrontar-se com esta (nossa, de todos) condição – tanto ôntica como existencial? Já referi as implicações próprias do desenvolvimento consciencial.

O homem, relembro, é *alguém corporal*. ‘Alguém’: sujeito autónomo, que alcançou uma certa capacidade de consciência e decisão intelectual. Que o habilita a ir sempre ‘mais além’. Na

fidelidade à *sua* imanência, e em abertura à Transcendência. Portanto uma *pessoa* corporal. Em processo de *se definir*: através de um devir temporal. E por isso é *ambi-valente*. Quanto mais autónomo, e questionador, mais consciente. É assim que vai amadurecendo a sua (aspiração à) Liberdade. E a sua percepção dos (muitos) des-acertos que marcam o seu Existir – e o de todos. São conclusões, óbvias, da experiência de toda a gente.

Julgo que era possível a Bloch afirmar tudo isto. Se não lhe reconheceu o significado, ficou ele próprio em questão. As suas, as nossas e as de todos, são ‘tentativas’ de entendermos o que *não* é diáfano. Admito que a sua persistência no confinamento (de matriz) marxista fosse, talvez, a expressão possível da ‘fé num ideal’... *apesar-de-tudo*. Ou seja: Se o homem *não* é mais nada senão matéria (EB. a supor), e posto que *não* pode abdicar de prosseguir algum ideal, a única esperança que EB. julga possível é a imanentista. Toda a gente precisa de Esperança. Mas ela só o é – *se for sustentável*.

## 5.2 Um debate decisivo

‘Esperar por esperar’, não conduz a nada (4.2). É como o desejar por desejar. E EB. sabe-o bem: «Não há, nem nunca houve, nenhum pensamento por causa dele próprio» (*PrH* 982). De acordo. É isto que, em linguagem filosófica, se chama *intensionalidade*. A do pensar, do querer, do fazer, do esperar, do amar, etc.. Sem objecto algum, eram *impensáveis*. Escrever *nada* é não-escrever. Um esperar, vazio de fito (objectivo), é não-esperar. Está isto a mostrar que a Esperança é, propriamente, a atitude de um sujeito que está focado ‘em-ordem-a’ um «*bem futuro, difícil*, [e obviamente,] *possível* de alcançar»<sup>7</sup>. Nesta «protensão» (S. TOMÁS: 2-2, q. 17, a. 3: Resp.), tensão para diante, consiste o carácter formal da Esperança. Sobre o que já ‘está no papo’

(um dito eloquente), e sobre o que é de todo *impossível* – *não* cabe sequer falar de ‘esperança’. Aquilo que já se alcançou, a realização de um ‘bem’ (que era) ‘esperado’, representa uma perfeição formal distinta dessa. EB. tinha de atender a estas distinções.

A sobreposição de noções é fácil, mas não é legítima. EB. evitava interpretações como as que já discutimos se ponderasse a lição do Aquinense (1225-74). A Esperança enquanto tal ‘visa a sua *realização*’: e só a *ela* pode ter por fim. Quanto a isto, Bloch está de acordo com Tomás. E eu também. Justamente por isso, entendo que *não* tem cabimento chamar à ‘Esperança’ *Summum bonum* senão por aproximação. Ordena-se, é «movimento» (2-2, q. 17, a. 1, ad 1um.) *para* ele, mas enquanto anseio do ‘ainda-não’<sup>8</sup>.

O Aquinatense tinha-o mostrado com grande lucidez. Quando escreveu: «Por não ser infinita a luz da glória [de Deus] de que são inundados [interiormente] (*perfusi*) os que contemplam a Essência Divina, é impossível que algum entendimento criado a compreenda e a conheça [tanto] quanto ela é conhecível» (1, q. 12, a. 7, c) *ex se*: por força de si. Aí temos as duas incidências: a de Deus, *para Si* Próprio, e a dos sujeitos finitos, *a Seu* respeito. Assim é mais claro: «A beatitude, quanto ao objecto, é o Sumo Bem *simpliciter* [= Ele mesmo]; quanto ao acto, para as criaturas no céu, é o Sumo Bem [-] mas não *tout court* [= não simplesmente] e sim ao modo (*in genere*) dos bens que são participáveis pela criatura» (1, q. 26. a. 3, ad 1um.). Com base nestas distinções, entende-se: «A esperança refere-se (*respicit*) de maneira principal à beatitude eterna»<sup>9</sup> – que é Deus como tal (2-2, q. 17, a. 2, ad 2um.).

É, no conjunto, uma reflexão lúcida. Porém com esta ressalva: Expressões como ‘participáveis pelas criaturas’, ‘relativos’ (à receptividade do sujeito finito), são modos de dizer *mais* atendíveis que o «é» da cita que reporto a abrir a nota 8. Porquanto aquilo que «é» o

*Sumo Bem na Sua Absolutidade Própria*, nenhum finito será capaz de O alcançar. Nenhum é *capax Infiniti*. O ‘próprio’ do Absoluto é dar-Se sem medida; mas porque Real-Transcendente, *não pode* ser acolhido senão ao modo da possibilidade do recebente. Haverá sempre que distinguir o ‘Summum Bonum’ *quoad Se* (a Plenitude ‘quanto a’ Si Própria) e *quoad nos* (enquanto acessível à nossa limitação). Dito de outro modo:

Para todas as criaturas, é uma *impossibilidade metafísica* «atingir» a Realissimidade em Si Própria<sup>10</sup>. Isto é: Revela um ‘salto metafísico’ *infinito*. Mas não significa um corte total entre o Absoluto e o relativo. De contrário, *nem* a criação e a relação criaturas-Criador seria possível. O Fundamento Último de ‘tudo o que é contingente’ só pode ser o Absoluto. É graças ao Absoluto que, «cada criatura ao tender para a perfeição de si, é semelhança da perfeição e da bondade divina». A qual Bondade é a Finalidade Suprema de tudo. «Nada tem carácter formal (*rationem*) de bem e apetecível a não ser enquanto participa de [alguma] semelhança de Deus» (1, q. 44, a. 4, c; ad 3um.). Portanto: «Tudo o que é [...] tende para o próprio Deus» (1, q. 6, a. 1, ad 2um.). Sem nunca poder alcançá-Lo em Si Mesmo. É o que mostra a análise da *carência essencial* ou contingência.

O ‘apetecer’ (latim *ad-petere*: ir para) segue-se do estatuto do ‘ser-carecido’: contingente. É o *tender ôntico*<sup>11</sup>: de cada ente, e de toda a esfera do criado. Daqui procede todo o dinamismo natural: o do processo criatural e o da orientação de tudo para Deus – como Bem Supremo em Si e por Si. «Bem é aquilo para que tudo tende» (Aristóteles); «qualquer bem é apetecível na medida da sua perfeição» (1, q. 5, a. 1: Resp.). E só o pode ser por subsistir «graças à bondade divina» (1, q. 6, a. 4, 2um.). O Aquinense considera aí o ‘apetite’ não enquanto sensorial ou anímico mas como modo-de-ser: fundamental.

Tudo o que é contingente é pois ser-em-tensão para a perfeição. Em ordem ao Fim Último. Daí a *insatisfação radical* do

‘criado’. Não é um tender particular, para uma perfeição nisto ou aquilo, mas para o ‘Perfeito’ *de* tudo o que é perfeição. E o ‘Perfeito’, sendo também o Princípio Primeiro de tudo, revela-Se – em todo este ‘movimento’ ôntico – como a, real, Plenitude de Ser. E de Verdade. E Bondade. E Beleza.

É que o mais ‘próprio’ da perfeição enquanto perfeição é *actuar(-se)*. As perfeições de que se fala aqui, são-no em sentido radical. Na raiz ontológica do brotar, e do subsistir, de tudo o que é real-concreto. Por isso, *tudo* o que revela perfeição *tout court* manifesta a presença e o actuar do (que é *o*) Perfeito em Plenitude. Por ser assim, brilha, também nisso, algo da Plenitude da perfeição-inteligibilidade (a Verdade) e da perfeição-bondade (o Amor) e da perfeição-beleza (o Esplendor). ‘Algo’: na medida da perfeição-ser de cada ente. O Foco da sua Intensidade, real, irradia da Perfeição do *Perfeito em Si* Mesmo. O qual, com ser Inteligência e Amor e Plenitude dinâmica, é *Pessoa*. Por se tratar de ‘perfeições puras’ (= em cujo conceito não cabe nenhuma imperfeição) *não* podem surgir por acumulação: de um ‘menos’, quantitativo. Só é pensável que surjam por participação: do Máximo, Infinito, de densidade qualitativo-intensiva.

Em *BC* chamei a este Infinito real-pessoal *Omnitude de Sentido*. Não digo ‘Totalidade de sentido’: *não* é um somatório e nem ‘abstracção’ das funcionalidades avulsas, categoriais. É sim o Foco (cp. ‘fogo’) Intensivo, Princípio e Fim Último que irradia e concentra *tudo* o que há *e* tudo o que *possa* haver de ‘inteligível’. Como Ser, Sentido, Bondade-Amor, Beleza. Estamos num ponto que é fulcral para a compreensão metafísica do real, e para a reflexão deste volume.

Tenho considerado a (nossa) condição *trágica*. Pois bem: Ou tudo nela, e em toda a criação, é fundamentalmente inteligível e



faz ultimamente *sentido*, ou tudo seria definitivamente absurdo. Perguntei, a abrir o capítulo, se não faltaria alguma chave essencial para se compreender o problema. E a resposta – ou é possível pela via metafísica<sup>12</sup>, condensada nas páginas precedentes, ou não temos solução capaz. A visão do imanentismo fechado – seja empirista ou materialista, de Bloch ou de quem for – *não* é uma hipótese sustentável, como fui analisando<sup>13</sup>. É uma reflexão propriamente filosófica; mas também a indagação teológica directa requer maturação racional. Não a precede nem substitui.

Na senda das grandes religiões e dos grandes filósofos da antiguidade – Anaxágoras, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho, etc. – toda a filosofia medieval designa com o ‘nome Deus’ este *Centro Intensivo*, único. Não foi só o Aquinense. Na idade moderna, Espinosa, Kant, e Fichte, Schelling, Hegel também aí se inspiraram (sob a luminosidade de Nicolau de Cusa). Só pode tratar-se de um ‘Foco’ que *transcende em absoluto* tudo o que é contingente. E, *a fortiori*, tudo o que é do âmbito da matéria<sup>14</sup>. A Omnitudo da Bondade é, em Si Própria, a Perfeição-Pessoa – Ser em Absoluto. E é a Intensidade da Inteligibilidade como Dinamismo Infinito. Assim dissemos a respeito do Foco da *Espiral do Ser* (cfr. *DE*).

Tudo isto, está de ver, é ontologicamente prévio às qualificações da bondade – na moral, na pragmática, ou outras<sup>15</sup>. A recusa da transcendência, que o imanentismo reduz à espessura da materialidade, *não pode* apontar nenhuma solução<sup>16</sup>. E nem mesmo a ‘metafísica *quoad nos*’ a pode assegurar com firmeza. As teorias metafísicas resultam do nosso entender, contingente. São ‘tentativas’ – sempre imperfeitas e parcelares – de tornar mais entendível o que nunca será plenamente claro aos finitos.

Tomar consciência destes vários horizontes é *vital*. Para se poder avançar rumo a um porvir mais humano, e mais conforme ao Desígnio da Criação. Também Bloch pretende a humanização da sociedade. E fez o mais difícil: intuiu a relevância da Esperança.

E por ela, o carácter radicalmente *insuficiente* da contingência. Só que EB. ‘consentiu’ numa concepção fechada. Se *todo* o real fosse apenas imanência material (como ele supôs), a esperança ficava *anulada* em definitivo. Era *vã* como esperança. Inadequada ao anseio mais profundo do homem. Por aí, *não* há saída. Com base dos pressupostos de EB., chega-se a uma conclusão directamente oposta à que ele pretendia «adequada ao homem» (*PrH* 352: cp. 5.1). Confirma-se pois: Nem o todo do Ser nem o todo do homem são compatíveis com o ser “só-matéria”.

### 5.3 Esperança, efémera?

A alínea precedente abre janelas para uma paisagem filosófica, e teológica, ampla. Necessária para iluminar o tema da Esperança. Não cabe abordagem, de Bloch ou outra (a minha também), que possa furtar-se a esta problemática. A colagem de EB. à teoria da ‘projectão’ (de Feuerbach) tem feição de aproveitamento, apressado. É uma ‘cegueira epocal’, comum no geral dos marxistas e noutros materialismos correntes. Não indagam sequer se os paradigmas do ‘religioso’ podem reduzir-se – todos – a *esse* esquema. E se a dimensão metafísica como tal se deixa resumir a isso.

Era um parâmetro que permitia confrontar serenamente duas mundividências díspares, numa temática aproximável. Mas não se foi lá. A cultura ocidental (desde o pensamento grego) respeitava o conceito de ‘Sumo Bem’, e cultivou-o como ‘participação’. Proximidade. Porém os séculos recentes, em vez de convergência, olharam mais à divergência. Neste contexto, é de notar que EB. mantém a expressão, e algum conceito (material) a seu respeito. Digo ‘algum’: pois EB. exclui a consistência do Além (*jenseitige*): «O conteúdo da esperança (sumum bonum = suprema spes) é o deste mundo (*diesseitiger*), ainda que com brilho quiliástico [= milenarista]. Sumo bem como

unidade do ético e do reino novo da *phüsis*, torna-se a cifra: do ‘Reino de Deus sobre a terra’ (*PrH* 1561). EB. opõe a sua dinâmica da esperança à de Kant, quando critica «a extrema ruptura» que este estabelece entre a ordem da natureza e a ordem moral ou dos fins<sup>17</sup>. No dizer de EB.: «entre mecânica da natureza e Reino» (*ibid.*).

Reino... que é só o ‘da *phüsis*’. Não vejo que “supremo bem” poderia ser esse que acaba na morte de cada um. A teoria blochiana denota um forte contraste em relação a Kant. E sobretudo face à reflexão – criticamente consolidada – da metafísica medieval acerca da Realissimidade em Plenitude. E assim, face à *realização* do ‘objecto da Esperança’. O qual se consuma na ‘participação’ (recebível: 5.2) da Dádiva (gratuita!) do Sumo Bem. É visível que, subjacente ao ‘pré-juízo’ de EB., está a *coisificação* de ‘Deus’. Coisificação aliás que tem predominado de facto em versões correntes da religião, da moral e da cultura ocidentais. Quando dão a imagem rígida, e abstracta, de um ‘Deus’ estático: sistema exigitivo de restrições e ritos, leis e retribuições, entidade lógico-racional separada (e geralmente em oposição) do que é a *vida* das pessoas e grupos sociais. Em *O Deus que não temos*, analisámos aspectos básicos desta problemática.

Não vejo como EB. – a esvaziar assim o *seu* conceito de sumo bem – possa ter por sustentável e capaz uma ‘esperança’ sempre-e-só em vésperas do que *nunca* pode ter consistência definitiva. A filosofia clássica, e a teologia, reconhece o ‘Sumo Bem’ como Plenitude *realizante* e Horizonte Dinâmico da Transcendência. Significando com isto que Deus tanto é Dinâmica de Transcendência como de Imanência. Absolutas. A Absoluta Transcendência-Deus é a Força, imanente, de todo o impulso da Esperança como tal.

Encerrada sobre si, a teoria imanentista tinha que ‘nominalizar’ (reduzir a mero nome) esta Referência constitutiva. Um “Summum bonum” indefinidamente *ainda-não* – nem era *futuro* (= ‘o que

irá ser’) nem *viável*. A “possibilidade” (lógica?) dos ‘amanhãs que cantam’ mas *não* podem, nunca, tornar-se num *hoje* intra-histórico... dá em nada. EB. mantém o nome; mas fica-se por uma hipótese – “hipostasiada”. Cai em efabulação semelhante àquela que supôs (poder) atribuir aos crentes. Repare-se:

A matéria – a abranger a complexidade de nível social-humano na história e na cultura (incluída a religião) de todos os tempos – é que seria a fonte única de realização de *toda a Esperança esperante*. O ‘Sumo Bem’! Matéria, claro, na sua evolução, e entropia, e estagnação física última. Será que EB. consegue validar a *sua* hipótese? A questão não se deixa evitar: Não reconhecer no homem *nenhuma* dimensão *própria* senão a materialidade é *invalidar* o conceito e a realidade de ‘Esperança esperante’.

Posto que a utopia blocheana *não* se identifica com os agoras do presente – cada um a evanescer – e nem com os de nenhum ‘passado’ passado<sup>18</sup>, e *nem* tão-pouco com os amanhãs de nenhum futuro concreto – que um dia será ‘presente’, tão fugaz como todos! – em que redundava afinal essa ‘utopia’?

EB. defende que a Utopia se caracteriza por ser um «Presente *in spe* [em esperança] ou Presente Utópico». «O conteúdo essencial da Esperança não é a Esperança»; é a Utopia vivida já aqui (*PrH* 366). À luz da pergunta posta, são ‘palavras’. Seria um “sumo bem” inconsistente. Não se resolve a aporia.

E no entanto vê-se que Bloch ‘sabe’ que vai implicada nisto a *intensionalidade*. Mas esvaziou-a. Na estreiteza imanentista da *sua* matriz ideológica. Diz ele: «Todo o tender para a perfeição, segundo Tomás, envolve Deus» (*PrH* 1560). Só que isto, da pena de Tomás diz uma coisa; lido por Bloch diz outra. E cita, de imediato, no latim original do Aquinense (que traduzo): «Portanto aquilo que é o Bem Supremo é, de modo máximo, a meta de tudo [...]. Por conseguinte:

Se<sup>19</sup> todos os entes (*res*) tendem para Deus como fim último para receberem a bondade dele (*ipsius*)[,] segue-se que o fim último dessas realidades é serem configuradas (*assimilari*) a Deus» (*Summa contra gentiles*, l. 3, cap. 17, 19). E EB. a comentar logo: «Este assemelhar-se a Deus é, para Tomás como para a mística, o mesmo que a suprema felicidade [...]. Assim, a determinação da suprema felicidade une-se (*vereinigt sich*) com a do Sumo Bem». E une-se de tal maneira, prossegue, que a ideia da felicidade se mantém (como é o caso em Kant) «mesmo depois de se esgotar realmente a fé em Deus» (*PrH* 1560 s). Que é que fica realmente? Palavras.

Anoto, a propósito, que este “paralelo” entre Tomás e ‘a mística’ *não* será inocente. Primeiro: Não tem cabimento supor que Tomás reduza a Realidade de Deus a algo do foro (só) subjectivo. Como podia depreender-se indirectamente da menção à experiência dos místicos: «suprema felicidade» *deles!* Segundo: Não é aceitável insinuar que o Deus (da fé) dos crentes é uma realidade “esgotada” e caducada. Objectivamente inconsistente mas (ainda) recordada: uma daquelas coisas a que os antigos prestavam crédito... subjectivo. Não é a única vez que EB. vai por aí. Terceiro: A “fé” materialista de EB. supõe, por um lado, um pré-juízo radical sobre o que *não* pode ‘medir’: a Realissimidade-Deus, Transcendente, e a atitude (do) crente. E por outro, leva-o a violentar o significado de textos alheios e o respectivo contexto.

Não lhe fica bem. Quando convém aos seus intuitos, EB. evita o significado formal que especifica os textos dos filósofos e teólogos que está a citar. Não agrada ter de o apontar, mas é inevitável. Porque *não* cabe equiparar o que, objectivamente, *não* é convertível. Tal como o fideísmo (dito religioso) deturpa a fé dos crentes, assim o fideísmo (supostamente) imanentista adultera a razão natural.

Isso de ‘assemelhar-se a Deus’ (cp. cit. supra) é susceptível de inúmeros graus e modos. Há muitos géneros e tipos de ‘união’.

E todos supõem um *salto infinito*, e por isso *inalcançável*, em relação ao Princípio Primeiro e Último de todo o ser. Mesmo em sede de conceitos, e de lógica, é primitivo equiparar com o Bem-Fim Supremo, *Ele Próprio*, a ‘felicidade’ possível a pessoas finitas: Ainda que fosse ‘máxima’ na aptidão *delas*. Tender a, aspirar a, participar... são modos de ‘estar unido’ – mas *não* são nem podem designar um ‘identificar-se’ *tout court* com a Plenitude dinâmica do Absoluto. A distinção é inconfundível.

Por ser assim e dado que EB. distingue entre «falso optimismo» e «optimismo *fundado*» (é ele a sublinhar), temos de discernir o que *quer* dizer, e o que *não pode* dizer. A distinção que faz (venho a expor-lhe a contextualização desde o Cap. 4), é à *sua* maneira. Na linha de uma “coerência”... *restringida* à esfera da imanência material. Tudo o que afirma, por diferente que soe, envolve *esta* conotação. Aliás EB. é muito explícito:

«A filosofia deste optimismo» é a «da esperança materialisticamente concebida» (*der materialistisch begriffenen Hoffnung*). E não só a nível de pretensão, mas como referência de princípio: A única filosofia «que por isso mesmo está *per definitionem* [latim: por definição] na frente do devir mundial» (*sic*) é a de Marx. A da «matéria utopicamente aberta» (*PrH* 230). A ‘clivagem’ que referi (4.0) é essa: *não* deriva da minha leitura. E volta a frisá-lo linhas depois: «A categoria *Novum* [...] não achou lugar em nenhuma imagem pré-marxista do mundo» (*ibid.*). Nenhuma? Conhecia o NT. E temos de saber se esse *seu* ‘fundamento do optimismo’ é realmente válido ou não. Tenho mostrado que a *imanência* da matéria, confinada apenas em si mesma, é *inadequada* para tornar consistente a ‘utopia’ e a ‘esperança’, visadas por EB.. E não se trata de um debate escolar, insisto, mas do *sentido* ou não da existência e da história dos homens. E de toda a realidade. A menção da epígrafe parecia superar o ‘abismo sem fundo’. A ideologia do

seu autor deturpa a ‘salvação’. O simbolismo que ele pretendia, falha desde a base.

É certo que o empenho (da proposta) de Bloch proclama um *messianismo*. Isto é: Uma ‘crença’ que anuncia a realização plena e última da perfeição do humano. Ou antes: Pretende proclamar o *único* messianismo *válido*, e definitivo. A cumprir-se, um dia, numa fase temporal intra-histórica. Tem de se perguntar: *Que pode* essa promessa garantir? A perfeição *plena*, a realizar-se numa época *intra-histórica*? A matéria, *só* ela, a conduzir os homens (os de então) à Idealidade total? Já vimos que *não é possível*.

‘Escatologismos’ desses (gr. *éskhatos*, último), tem havido vários. Sobretudo no séc. XIX. Fruto de sensibilidades que valia a pena estudar: religiosas umas, para-religiosas ou ideológicas outras. Alguns deles marcaram o séc. XX. O de Marx teve enorme repercussão na história do nosso tempo. Ao modo de versão secularizada da dinâmica da Bíblia<sup>20</sup> – inspirou o quadro da esperança segundo EB., e outros mais. Com as deformações, previsíveis, que temos analisado. Aqui, o *Incipit vita nova* (Começa a vida nova: *PrH* 231) significa o ‘rompimento’ com todas as filosofias não marxistas e todas as teologias. Aspira ao *Novo* quem conclui que o ‘velho’ é *insuficiente*. E *inadequado*.

Não se trata de mais uma questão, mas *da questão*. ‘Vital’ para EB., e para toda a gente: A história inteira. Todos o sentimos, mas nem todos o reconhecem. Como Nabuco (3.3, 3.5). E no entanto, uma resposta categorial (parcelar ou transitória) nunca chegará a ser *a* resposta. Está isto a dizer: A *insatisfação* dos humanos é expressão da *dimensão transcendente* que nos constitui. Ora, se o *Novum* se resume a uma aspiração (ou sonho) de intensionalidade sempre *ainda-não*, que é que fica em definitivo? Afirmar que terá remédio numa fase vindoura – sempre-ainda – da história, é

manifestamente uma contradição. E como tal, a proposta é uma falsa resposta. Como poderia o nivelamento do homem pela matéria apenas-matéria (*Naturalisierung des Menschen*) levar a um *Novum* tão radical que pudesse um dia assegurar um Porvir consumado? Levado ao *sumo*. É um prometeísmo visivelmente contraditório.

A escatologia cristã afirma a *realização* da Esperança – mas como transcendente: Em dimensão *meta*-histórica. Afirma-o com a base (da fé) na Promessa do Deus Vivo. De provas dadas *em* Jesus Cristo. São pois abordagens diferentes. O raciocínio de EB. relativo à capacidade realizativa (e definitiva...) da matéria é *incapaz* de ‘garantir’ a sua conclusão. A existencialidade da ‘fé no *co-envolvimento de Deus em Cristo*’ – que morreu e ressuscitou – esta, pode estar segura de que a sua Esperança *não é em vão*.

É de frisar, a mérito de Bloch, que ele soube reconhecer que é efectiva a sensibilidade ao *anseio do Novo* e da renovação. Na sociedade, nas ideias, nas mentalidades. É isto que faz avançar a sociedade e a história<sup>21</sup>. Mas não é só EB. e outros imanentistas. Qualquer teorização tem as suas debilidades. Somos contingentes. Não chegamos ao Absoluto. Todos caímos nisto, por várias incidências. Um caso flagrante e bem actual é o de pessoas e organizações – sejam de ressonância cristã ou não – que abstraem da renovação e humanização<sup>22</sup> deste mundo. Ainda que ‘lamentem’ o mal que vai nele. O erro e a de-missão induzem sempre consequências. Não basta rezar e... ‘lavar as mãos’ (como Pilatos). Há muitos *clichés*, uns a imitar a religião, e outros a rejeitá-la, que pouco ou nada terão a ver com ela.

A dimensão da *transcendência* é real. E inegável. Até em muitos que lhe hostilizam o nome. Sabê-lo pode ajudar a entender o essencial. Vale também da intuição de Bloch, e da atmosfera secularista que se respira no mundo actual. «Um grande amor pelo ‘Novum’ é eficiente, uma grande inclinação para a Abertura salta aos olhos,



mas o processo fica vazio e não produz nada mais senão o processo» (*ibid.*). Uma observação pertinente. Que aliás EB. podia aplicar (também) em *auto*-crítica. E qualquer sector da sociedade, atento à cultura, à religião, à política, à economia, igualmente. E diz respeito tanto a quem se fica no ‘processo pelo processo’ como a quem menospreza o concreto das pessoas e a humanização da sociedade: no seu conjunto (que não é só a gente do povo). À conta do processo, ou do ‘ainda-não’ do *Novum*. É que o *Ultimum* da Utopia *não* chegará a ser humano se não ‘iluminar’ a história e inspirar o agora de todos. Contudo não têm faltado ideologias (e fraseado) de “progresso”, ou de “espiritualização”, que ignoram isto. Sem humanismo ‘credível’ não há futuro para o humano, e nem religião de *incarnação*.

#### 5.4 O essencial e o acessório

A aspiração ao ‘porvir’, sendo imprescindível e decisiva, é também ambígua. Sem ela, não se passa do estádio da Caverna, no símile platónico. Requer pois apuramento crítico: lúcido, e jamais terminado. No mundo empírico, o devir não pode ser senão ‘sucessivo’. Isto é: Para ser dinâmico, o empenho de concretizar o porvir tem que viver *mais do* ‘ainda-não’ que do ‘já’. E não pode ser um ‘ainda-não’ qualquer: o que é temporal é transitório. Quanto a *isto*, a reflexão de Bloch é pertinente. Descontado o materialismo, vejo nela alguma ressonância da sensibilidade inquieta dos profetas bíblicos.

O *Ultimum* definitivo *não* é possível *no* tempo. E nem se alcança por conquista. Quer dizer: Já na condição da pensabilidade (própria) do *Ultimum* definitivo se vê que este, para ser real, tem de o ser em modo de *Dádiva Transcendente* (5.3). Doação que *se* transcende. Mas a isto, Bloch já não chegou. Os seus pressupostos impediam-lhe esta perspectiva<sup>23</sup>. Há desvios de leitura quando EB. escreve: «No conjunto da filosofia judeo-cristã, de Fílon e Agostinho a Hegel,

o ‘Ultimum’ está referido exclusivamente a um ‘Primum’ [= Primeiro] e não a um ‘Novum’ [Novo]; em consequência disso, o Último aparece apenas como o retorno, desejado, de um Primeiro que já se tinha completado, perdido ou desfeito». Tinha de convocar a... ‘lenda’ da Fénix. Que morre nas chamas e se renova das cinzas (*PrH* p. 233).

É estranho. EB. fala como se o ‘Primeiro’ pudesse não ser *Novo!* E, como na tradição vulgar, não separa *isto* do quadro de compreensão dos ‘processos temporais’. A habituação ‘ideológica’ leva-o a ignorar a *ontologia*: a atenção *de fundo* ao real. Já critiquei esse tipo de insinuação (5.3). Por isso apenas observo<sup>24</sup>: EB. *deforma* o que a filosofia e a teologia judaico-cristã reflectem a respeito de Deus. Bloch apela à linguagem hegeliana, mas para exprimir o ‘materialismo dialéctico’ versão EB.. *Não* cabe identificar o ‘último’ do ideal marxista da história com o *Plenum* da Realissimidade. E nem com a ‘Esperança’ de uma Realização ‘plena’ de *pessoas*, finitas. O ‘Omega’ a tornar a ‘Alfa’: «a Origem, a explicar-se [= desdobrar-se!] a si mesma só no ‘Novum’ do Final» (*sic*)? O da matéria (p. 235).

Hegelian q. b., e talvez ainda espinosano. Demasiado até, para um materialista. Mas de filosófico, *sustentável*, muito pouco. E de bíblico, só o teor material dos termos. Na pressa de os *reduzir* à sua leitura, blocheana. Seria um deus-só-matéria(?), dialecticamente ‘activada’ – mas *não* consumada. Em que base? E tudo isso, sem que EB. mostre *fundadamente* em que consiste a efectiva ‘Novidade’ desse porvir “ideal-histórico”. E não diz a que se deve a *intrínseca* orientação e dinamismo, garantia desse ideal (*intra*-histórico). Temos visto que EB tropeça com excessiva frequência nas suas “coerências” marxistas.

É esta a sua *crux* – lógica, e ideológica. Fica suspenso da trave horizontal; mas esta não pode ter suporte senão na outra: a do movimento vertical. A meu ver, EB. teve certa intuição da *Transcendência*; porém foi incapaz de a considerar *como tal*. Defende, já dissemos, um «transcender sem Transcendência» (*PrH*

166) – e encerrado exclusivamente na materialidade. O «optimismo» que tem por ‘fundado’ «só é justificado como optimismo militante, [e] nunca como acabado». Como ‘fundamentação’, é *insuficiente*.

Bastar-se alguém com *isto*, era... uma saída «tonta» (*schwachsinnig*) (p. 1624). Como EB. diz das filosofias e teologias e religiões teístas – por afirmarem um Deus *imutável*. Um *Definitivum* todo-feito<sup>25</sup>. Cristalizado. Acha que é suporem «um Além hipostasiado; como se o ‘Ens perfectissimum’ [desse Além] fosse um ‘Ens realissimum’ a imperar soberano (*thronend*) como Super-ente»<sup>26</sup>. Ao invés desta distorção (teísta), o que EB. defende «de seguro, é que tudo e sobretudo a vida do homem é um ‘transcendere’, um ir além do [que é o] dado, mas este ‘transcendere’ como concreto-utópico, também seguramente, não envolve nenhuma transcendência» (p. 1625). Expressões muito vincadas. Se ele tivesse razão, *não* havia mais dimensão nem perspectiva senão a terra-chã dos determinismos da matéria. Só que há aí um círculo vicioso: repete na conclusão o que pré-supõe no antecedente. A saber: que não há *senão* a matéria. Quando aponte o imanentismo ôntico de EB. (4.1) era já isto que se anunciava.

A crédito de Bloch, vai nisso uma crítica directa à visão *coisista* que os teístas usam vulgarmente, e transmitem a respeito de Deus. Como se a Realissimidade-Pessoa Absoluta pudesse ser uma “coisa”, entre coisas! Um erro grosseiro, de que urge tomar consciência. Em todos os nossos volumes, desde *O brotar da Criação*, se frisa a *impropriedade* da abordagem imobilista. *Não* serve para falar das pessoas finitas: como podia valer do *Foco* da Intensidade Infinita? A mentalidade vulgar confunde ‘realidade’ e ‘coisidade’. Na melhor das hipóteses, levará milénios a superar. (EB. não vai além disto; pelo contrário). Será muito ao modo da espontaneidade sensorial; mas *não é adequado* para exprimir o *ser*. Nem o ‘ser possível’, nem o ‘real’. EB. viu esta incoerência nos crentes; porém não a aplicou à absolutização que ele próprio faz da mundividência materialista. Onde enquadra a sua ‘teoria da esperança’.

Longe de mim a ideia de “baptizar” quem estrutura por aí o seu ‘pensar’. Era abusivo; e inútil: o desvio metodológico é irremediável. Da utopia, aí tão celebrada como a definição dinâmica da *phüsis* e da *pólis* – o *Ultimum* e o *Novum*, sem Horizonte de Transcendência – ficam afinal voos (visivelmente) rasantes. Que não permitem ir mais longe, quando se esgota o ‘combustível’ bio-psíquico. Por mais “esperançada” que se pretenda, a certeza última da morte fecharia todo o horizonte do homem.

Se há-de ser só este *o sentido* da (grande) perspectiva ‘inovadora’, a saída que promete é *trágica* em definitivo. Com ir por aí, a hipótese de EB. desilude. E é muito mais inconsistente e amarga que a convicção dos crentes. São ‘certezas’, só subjectivas. As dos crentes, *não* se apoiam nos órgãos sensoriais. Nem na mera ‘projecção’ de uma ansiedade ou temor. Na disputa entre imanência e transcendência do conhecer<sup>27</sup>, de um lado, e imanentismo *fechado*, do outro – a posição da fé cristã conta, felizmente, com a questionação *crítica* de milhares de anos. A nível de filosofia, e de teologia<sup>28</sup>. A este respeito, dir-se-ia que EB. se assemelha à imagem da ‘esperança’ (gr. *elpís*), atribuída aos estóicos: e de que ele mesmo discorda. Colada ao chão: como que encerrada na boceta de Pandora (2.4). Figura algo semelhante (ainda...) àquela que Andrea Pisano celebrizou no portal do Baptistério de Florença. «Sentada, apesar de ter asas; a erguer os braços, quando podia voar» (*PrH* 388). Vejo aí um símbolo do problema que estamos a discutir.

Percebe-se que a figuração destoa do específico da *Esperança*. Se o homem supõe que o próprio dela é ‘sonhar um ainda-não’ sempre *e só* adiado, fica-lhe o sem-sentido de uma contradição. Não é imagem só da época do Renascimento. Bloch tem razão em contrastar uma “esperança” *assim*. Mas segundo ele, *não* cabe falar de intervenção de Deus: não haveria senão o ‘agir’ da matéria intra-mundana. O caso é que, ao tratar-se da esperança *cristã*, o ‘motivo’ simbólico está *situado*. A sua localização é no portal de um

Baptistério. Como que a dizer: *Antes* de ‘entrar’, pela graça baptismal, no Mistério da Vida, Morte e Ressurreição de Jesus, a esperança é ‘terrena’. O ‘anseio’ estende os braços e ergue as asas, em vão<sup>29</sup>. Daí que a sugestão da figura, colocada *onde* está, se torne convite a avançar na fé: ao encontro da Promessa de Deus em Cristo. É pena a leitura de Bloch não ter visto no ‘portal’ a *entrada* que é.

Aos cristãos é dado acederem (é a sua missão!) a esta referência básica e luminosa do Concílio Vaticano II (1962-65): O Verbo de Deus, ao incarnar como homem «uniu-Se de certa maneira a todos os homens». Por Cristo, Deus «oferece a todos, de um modo que só Ele conhece, a possibilidade de serem associados» ao Seu Desígnio. (C. Vat. II, GS, 22). Aliás o NT já o afirma expressamente: «Tudo foi criado por Ele [Cristo] e em ordem a Ele»: «Deus queria estar presente em Cristo com toda a Sua Plenitude, para reconciliar Consigo tudo o que há no Céu e na terra» (Col. 1, 16.19 s). *Tudo*. Do que se lê de EB., não era expectável que chegasse a esta perspetivação. Já dos cristãos, não é justo que a ignorem.

Há aí duas simbólicas opostas, e ambas insuficientes. A da tradição estóica, se é bem entendida, ainda resolvia tudo no Todo do ‘Lógos’, universal; a da tradição materialista, nem isso. Ambas estão em contraste com a perspectiva do NT. É trágico que tanta gente se mantenha como de ‘asas caídas’. Ficar *tão-só* pelo alcance das esperanças do mundo só-matéria redundante num beco sem saída (alem. *Sackgasse*). Queira-se ou não, *a questão* está aí, incontornável – na existência singular e na história comum.

A da Utopia (sentido denso: 4.1) é uma proposta de fôlego. Mas sempre ainda a precisar de ser configurada pelo seu carácter formal-simbólico. É uma proposta que ‘faz sentido’. Antes de mais enquanto *Cultura*. Por ser expressão (indispensável) do Espírito: jamais restringível a versões categoriais. Não o ver, tem sido a falta ‘original’ das utopias concretas. O erro dos marxistas e de

EB. foi terem pretendido reduzir esse carácter formal-simbólico, transpondo-o para o módulo (exclusivo) da imanência material.

É um dilema sintomático: Sem horizonte do concreto, não há bandeira para a dimensão política; e com ele, só cabem ‘utopias’ curtas. Podem ser úteis, mas não condizem com o específico da Esperança (de maiúscula). Onde as concepções assim confinadas lhe anulam o significado e alcance real, deixam a Utopia sem o Fundamento e o Horizonte dinâmico *Último*. Logo, sem consistência efectiva. É *incongruente* um ‘esperar’ *vazio* (4.3).

O imanentismo que muitos hoje supõem indiscutível, *esvazia* a Esperança (5.1), e as esperanças. *Fechado* sobre si (5.2), deixa-a sem Alfa e Omega (cfr. Apoc. 1, 8). Ora, sem Fonte e sem Fim *Último*, o ‘*novum*’ seria tão-só, e sempre, uma ilusão *adiada* (5.4). Da ‘esperança’, ficava um nome – ultimamente *vazio* (5.3). Com efeito, ou o Horizonte de Ideal é válido, ou *não* é sequer horizonte. Neste dilema, vai o confronto do ‘sentido’ *tout court*. O de Prometeu e o de EB., o do leitor/a e o meu. O de todo o homem.

Reduzir a Utopia a uma «frente» – a do «processo da história» – e pretender que é nessa ‘frente’ que unicamente (*einzig*) se situa o *Novum*, e também o *Ultimum* (*PrH* 235), é errar o rumo. É iludir um anseio transcendental, na miragem (ideológica) de um refúgio ‘nominalista’ (5.3). É essencial saber-se o que *importa*. Repito: Não são as teorias de escolas ‘passadas’ que movem a minha procura. Discuto conceitos, à luz da ‘consistência’ do seu significado. Se me interrogo sobre a questão-chave da Esperança, é por ser ela essencial. Pedra de toque para a definição do presente e futuro dos humanos. E isto cruza-se, obviamente, com pensadores interessados nos mesmos temas: também com os de compreensão diferente.

A um olhar aberto e isento, as questões ‘relativas’ (ainda quando pertinentes) revelam-se em regra como acessórias. No tocante ao que

mais *importa*, as questões sérias da existência e da história, os erros de rumo são desastrosos. Mais ainda que as incúrias e os passos em falso. Em termos de inteligência e lucidez histórica, é errado criar ilusões a este respeito. Mas é um hábito vulgar: socialmente instalado. Vem sendo esta a atmosfera que hoje se tem por “cultural”.

A *cultura* é um processo social, em continuidade. Envolve erupções (cp. *rupturas*) inesperadas; mas é sobretudo uma atmosfera inter-activa. E quem a faz não será tanto o cidadão comum quanto os *opinion makers* (em sentido amplo) e os *media*. Têm mais poder de arrastamento (e de manipulação) que os governantes. E mais até que Ésquilo ou Sófocles. Mas serão eles – governantes ou *media* – capazes de tanto? Quando se tornam apenas ‘voz dos donos’ (ideológicos e financeiros), a ameaça agrava-se. Pela (muita) ambiguidade que comportam. Nem a sociedade nem o estado, e nem as entidades a eles relativas, podem ignorar o *sentido dos Valores*. O estado ‘laico’ não tem o direito de menosprezar os Valores. A *crise maior* da história actual reside na inconsciência disto. E mais, na atmosfera de anorexia cultural que hoje se respira. Onde as referências do Espiritual fiquem a perder perante as do imediato<sup>30</sup>, cria-se um ‘córrego’. Que tem de inquietar a fundo quantos se prezam de algum horizonte cultural. A *crise* deste tempo é mesmo *vital*. Assim haja a sabedoria de perceber que *a questão* se reafirma mesmo quando a ignoram. Se isto não é de molde a motivar para a premência do tema, não sei que é que o poderá ser. O dilema vai-se agudizando.

## 5.5 Mirrar e morrer?

«Em qualquer ângulo afastado de um espaço a perder de vista e a brilhar em inúmeros sistemas solares houve uma vez um astro no qual uns animais atilados descobriram o conhecer. Foi o momento

mais ambicioso e mais mentiroso [*sic*] da ‘história do mundo’: mas foi só um minuto. Passadas umas respirações, o cérebro mirrou, e os animais atilados tiveram que morrer». Nietzsche<sup>31</sup> escreveu, Bloch transcreveu (*PrH* 1574), e imensa gente nem precisa de ler: já assim procede. A supor que é essa a ‘boa prática’. A da conveniência e do proveito. E contudo, *todos* querem ser ‘felizes’. Porque, manifestamente, os anima a esperança de o ser. E bem no fundo de si, quase todos pretendem ser ‘bons’. Mas que é isso de ‘bondade’? Só pode ser ‘querido’ o que seja *bem* (5.2). Aspiramos também a que nos ajudem a sê-lo, ou que alguém no-lo conceda como Dádiva. Isto mostra que nos sentimos *inseguros* de o conseguir e manter *só por nós*. Sentimo-nos um campo de ‘forças’ opostas. Ocultas em nós, e quiçá superiores a nós.

Se não fosse este *aspirar*, real e inegável – todo um acervo imenso da cultura humana ficava *ininteligível*. Nem teria sequer surgido. A *pré-tensão* a ‘ser feliz’ é ainda mais vincada que a *resistência* a morrer. Quer dizer: É mais profunda que a própria evidência das nossas estruturas bio-psíquicas! No homem, quase todo o desenvolvimento da socialidade, da linguagem, das tradições – no âmbito da magia, dos mitos, da elevação moral e das vivências religiosas, da criatividade das artes – tudo isto se deve a *esta dinâmica*. Interior, mas transcendente. Que todos ‘sentimos’ como *constitutiva* do humano.

Bloch sabe-o: e comenta-o com a sua competência e brilhantismo. Também a respeito das grandes figuras bíblicas. Pois bem: Será que tudo isto, e os grandes anseios da humanidade, não é senão a expressão da matéria (5.3 s)? Este impulso de ‘inovação’, vemo-lo já simbolizado em Prometeu. E verificado nos protestos do prometeísmo (1.3, 2.6). O homem *não pode dispensar a esperança de ser feliz*. Materialista ou não, há-de ser muito improvável uma pessoa sensata que ouse negar estas dimensões constitutivas do ser-homem. Se esta Esperança fosse vã, era um ludíbrio ôntico. E aí, seria trágico mesmo.



EB. cita o texto de Nietzsche (p. 1574) em contraste expresso com o Aquinatense. Mas só o introduz após alguma ‘preparação’, que julgo expressiva. «No mundo de Galileu e Newton, e sobretudo de Kepler, ainda há uma certa fé nos valores de beleza e harmonia objectiva; mas já não há finalismo». Quer dizer: eles já não defendem uma teoria finalista. Nem do homem, nem do mundo. Julgavam caducada a «catedral dos valores», o «armazém bem fornecido» que Tomás soube cultivar: onde os homens se viam «como participantes e presenteados». EB. distancia-se dos paradigmas clássicos: Platão, Aristóteles, os estóicos, os neoplatónicos, a escolástica, Leibniz... «A viragem para o ‘homo faber’ [o das fábricas, não o ‘h. faber’ da antropologia evolucionista] revelou-lhe *dois aspectos da sua posição no mundo*: um negativo, empobrecedor, e um positivo, empolgante». O *negativo*: «Aos homens nada é oferecido: têm que buscar todos os seus bens, não há mesa, nem sequer meio-posta». «O aspecto *positivo* é o de uma teoria dos valores referida ao sujeito e voltada para a *produção*: ao homem nada se dá já feito e pré-ordenado». É o homem que tem de erguer a sua casa neste mundo. «Prometeu consegue lugar, sobretudo quando, depois do desaparecer de Deus e da sua construção universal de valores, a única alternativa que resta não é mecânica» (p. 1573 s: sublinhados de origem). Ou seja: só resta a dialéctica dos ‘valores do ateísmo’...

Depois do que temos visto de EB., não era de contar com um discurso diferente. Como no Marx de um século antes, é a redução do homem tão-só a (um) factor de trabalho. Na ‘produção’ fabril. A par da matéria prima e das máquinas. E a ideia, já-feita, de que o ‘desaparecer’ (o afastar) de uma certa imagem – ideológica – acerca de Deus equivale, sem mais!, a *anular a Deus Ele-Próprio*. Nisto, não inova nada. Da parte de um pensador com a bagagem cultural de Bloch, são simplificações a mais. Cultivadas em função de um ângulo parcial. O do pressuposto marxista. Onde ficam todos os outros homens? Os não fabris. E, sobretudo, as aspirações

mais fundamentais – daqueles e destes. E as demais dimensões do humano. EB. ignora tudo o que não lhe convém. Mas a que título? Isso do ‘homem-máquina’ (produtivo-consumista), não passa de um autômato... cartesiano. É uma visão rude: Poderia um “autômato” sê-lo *sem* a inteligibilidade e criatividade que transcendem a mera aglomeração, *caótica*, das partículas da matéria?

E *que resposta*, real, tem essa ‘leitura’, marxista, para a ‘pré-tensão’ de *todo* o homem – cada um – a *ser feliz*? E para a nossa carência, real, da ‘Esperança que *não engana*’? Uma expressão bem firme, esta de Paulo (Rom. 5, 5). O que EB. chamou o ‘aspecto positivo e entusiasmante’ de sermos no mundo, parece nem contemplar *esta* necessidade ôntica. Querer ‘ser feliz’, é essencial na constituição do ser-homem. É a *este* nível de *ser* que se dá a ‘pré-tensão’ do propriamente *humano*. E não será demasiado severo este juízo?

Reafirmo: Sonhar ‘amanhãs que cantam’ pode ser, e muitas vezes é, uma motivação social estimulante. Como intenção, pode ser positivo: segundo os objectivos em vista. Mas enquanto tal, *já contradiz* a hipótese de o humano ser redutível exclusivamente às forças da *phüsis*. Supor que a ‘realização’ plena do homem consista no *seu* nivelamento pela materialidade é, no mínimo<sup>32</sup>, um absurdo. De ser só *isso* – a «naturalização», o desvirtuamento do *ânthropos* – era a ‘frustração total’. E a confissão desoladora de que *tudo*, para cada sujeito, *acaba* irremediavelmente na morte. O trilho seguido por Bloch *não* é uma solução antropológica. Deixa de fora a exigência crítica, indispensável numa filosofia isenta.

Chamar, neste contexto, ‘supremo bem’ a *essa* esperança *vazia* tem de soar muito estranho. E não se trata só de interpretação minha. Vejam-se os termos do mesmo EB.: «O Summum bonum mesmo na sua expressão (*Gestalt*) mais estrita apenas está presente como questão, enquanto *cifra* a clarear para a solução: e não enquanto a

própria solução» (p. 1582: EB. a sublinhar). Por mim, posso entrever nesta linguagem uma alusão à *Transcendência* de Deus, Bondade Absoluta – acessível aos finitos só através de indícios ‘cifrados’ e não *em Si* como tal. Porque o aprendi na reflexão (sustentada) da filosofia, e da teologia. Reflexão que – de Platão a Tomás, a Jaspers, a Rahner e até ao presente – resistiu aos embates de milénios. Porém *não* é isto, de modo nenhum, o que o texto de EB. *está* a significar. Vamos ler:

«A meta (*Ende*: fim) da latência [4.1 s] no sentido mais positivo possível é o Sumo Bem[.] Mas este não o seria se, na sua subjectividade mais elevada, não tivesse *in spe* [em esperança] também a mais alta objectividade, quer enquanto exigência intrínseca quer como materialidade perfeita». Já cotejei este passo (4.4); mas lido agora, torna-se mais explícito: Para EB., o ‘Sumo Bem’ é a expressão máxima da ‘subjectividade’... *se* esta chegar a traduzir-se na ‘objectividade’ plena da materialidade acabada. E continua logo: «Só nela [materialidade perfeita] pode o Desiderium [desejo] achar o essencial do seu intencionar» (*PrH* 1576). Se bem se olhar: Que é que *pode* aí significar isso de ‘sumo bem’? E que pode entender-se como meta do ‘intencionar’ que é *a* aspiração e esperança de felicidade (para o homem)? O que nesta “saída” se propõe é... a quadratura do círculo. EB. está a falar do ‘carácter da matéria’ (= materialidade) *tout court*. Mas colocar nela a chave última de *todo* o ansiar do humano e a esperança da Felicidade é (tudo ponderado) um terrível ‘jogo de palavras’: a iludir o vazio.

«O enigmático discurso do entardecer<sup>33</sup> é o discurso enigmático de algo que a brisa anseia, o silêncio adivinha e a serenidade do céu perfaz como se o tivesse alcançado. Este ‘algo’, é do Infinito que deixa de ser Infinito em si e para si<sup>34</sup> e se torna o aconchego da *Heimat*» (4.2) – a Casa em que podemos ser *nós*. ‘Como se’... dizê-lo assim, bastasse para o alcançar! Sou sensível às imagens, líricas e densas, da sugestão de Kierkegaard; mas esta “literatura” de EB. está nos antípodas do pioneiro das filosofias da Existência.

E uma página depois lá vem: «Se ele [Kierk.], com a sua ‘angústia’, a ‘doença mortal’ [= o desamparo existencial] e a ênfase na Salvação, ficasse num universo desgarrado [de pura interioridade], não haveria raiz [*sic*] para o Existir imediato – de que está pendente o Existir que ele próprio é. A ser isso, a representação da vivência do ‘entardecer’ que Kierk. aponta, era ela mesma impossível» (*PrH* 1579 s). Que quer isto dizer? À luz do que venho a expor, não é difícil descodificar:

O ‘Existir’ de cada um só pode acontecer conjugando a *dimensão interior e a radicação, incarnada*, no concreto. É assim que todos o vivemos, mas Kierkegaard teve o mérito de dar por isso. A este respeito, Bloch tem alguma<sup>35</sup> razão em frisar que ao ‘Sumo Bem’ pertence ser *real* (chama a isto ‘objectividade’). É que uma esperança (só) *subjectivista* não é esperança nenhuma.

Mas *não* tem razão em reduzir todo o real à ‘objectividade material’. E em atribuir à matéria a perfeição *realizadora do humano*: a Felicidade. A magia e ritmo das frases é, muitas vezes, enlevante; e pode ser adensante; mas de outras, é só embaladora, ou enganosa. Menos mal quando o apuramento crítico permite precaver arrastamentos e equívocos. EB. ignora ou confunde temas que o bom-senso considera inconfundíveis. Tais como:

1. Infinito e indefinido, como conceitos, *não* são sinónimos. Aquele é intensivo, este é só ‘impreciso’. O cosmos material durará por tempo indefinido, mas sempre finito. A entropia física (e biológica, e social) impossibilita uma duração ilimitada e perfeita de criaturas corpóreas.

2. Permanência no *ser* e ‘duração’ *não* são sinónimos. É certo que os terrícolas nos habituámos a tomar uma pela outra: o único modo de permanência no *ser* de que temos experiência é o per-durar<sup>36</sup>. EB. põe no mesmo saco «duração, unidade, finalidade» e «identidade»

– e, de uma penada, aplica-os ao (seu) ‘sumo bem’ (pp. 1559, 1564 s). Como se estes conceitos pudessem coincidir entre si sem mais.

Para o intuito da mundividência materialista, era muito a propósito equiparar ‘duração’ e ‘ser’. Contudo em boa análise da vivência do homem, e dos conceitos atinentes, *não* é um procedimento legítimo. O que Kierkegaard soube ver acerca da ‘intensidade’ do *Instante* (maiúscula) mostra que este é intrinsecamente independente da ‘duração’. É qualitativo. E o mesmo Bloch, apesar de conhecer esta lição, dá ideia de se esquivar a ela (4.4). Afirma que «o ‘hic et nunc’ [o aqui e agora] é em toda a parte (*überall*) ser-questão que se manifesta em processos inadequados ou semi-adequados do ser-mundo» (p. 1549). Será correcto, se tiver em atenção que o ‘ser-mundo’ *não pode* abarcar todo o âmbito do ‘ser enquanto tal’. É que nem o *ser real* nem o *ser possível* podem ter como exigência intrínseca ‘exclusiva’ a implicação de materialidade. Mas o imanentismo óptico de EB. *não* ousou tomar isto em atenção.

3. Por outro lado, *tudo* o que cabe na ‘esfera pensável’ (que é a) dos entes contingentes é necessariamente contingente. E por isso é, de si, radicalmente auto-*insustentável* (5.2). Ora sendo assim, a esperança de realização plena, ou felicidade, que EB. julga ver na ‘perfeição da materialidade’ (*PrH* 1576, cp. supra) é uma concepção contraditória. Aliás a noção de ‘realização perfeita’ – a esperança a consumir-se no respeito pleno da dignidade humana, pela Justiça e Paz e Amor – já *transcende* os parâmetros da matéria como tal. Sabemo-lo ao menos desde Platão. Por mais que nos séculos recentes se multipliquem ‘suposições’ de imanentismo materialista, o que isso realmente significa é, em vez de progresso, um retrocesso na elaboração do humano e na qualidade do conviver do homem.

A experiência actual de um progresso técnico invejável, *a par de* atropelos tão deprimentes da dignidade humana, tem sido *tão marcante* que resultam ‘espantosas’ as propostas e as práticas do indiferentismo moral e do esvaziamento dos Valores. Venham elas

de nihilismos sem horizonte, de pragmatismos (sociais e económicos) imaturos ou de reformismos populistas e sem visão. Bloch vê mais do que essas miopias. Mas como podia uma interpretação materialista do mundo (de Marx, Bloch ou outra) assegurar a *realização da Heimat*, a ‘Pátria da Identidade’? Não pode. Advogar uma «utopia de valores» (*Wert-Utopie*) a título de «ateísmo de valores» (*Wert-Atheismus*) (p. 1574) é confundir tudo – numa saída afinal nihilista<sup>37</sup>. Consequência de abordagens filosóficas manifestamente inadequadas e ultimamente acríicas. Mais prontas a servir a causa de ideologias ‘interessadas’, do que disponíveis para ajuizar delas. Todo o saber, sólido, tem de ser auto-crítico. Em filosofia, não é legítimo sacrificar a posições pré-concebidas – e sobretudo se acríicas.

Tenho de concluir: O que EB. tem por «sumo bem» não é senão uma ‘condição’, *pela negativa*, em ordem ao devir (ou processo) imanente a este mundo empírico: o da intra-história. Na linguagem de um imanentista, *não* chega a significar *pela positiva* a efectiva (abertura à) Transcendência como Fim (= Bem) Supremo, de validade real. Da humanidade, e de toda a criação. Isto *não* cabe na filosofia em que Ernst Bloch se exprime.

## Notas

<sup>1</sup> Vai nisto bastante mais do que é possível exprimir numa frase curta. Cfr. *A Dinâmica da Espiral* (DE).

<sup>2</sup> E teologias também. A teologia cristã tem de considerar também as criaturas de consciência intelectual que possa haver noutros planetas do cosmos. Esbocei em *DE* uns princípios básicos para uma ‘exoteologia’.

<sup>3</sup> Aristóteles e a Escolástica já ensinavam (com outra linguagem) a prioridade ontológica da causa final.

<sup>4</sup> «Qualquer autor [ou] tem um sentido pelo qual todas as suas passagens contrárias se conciliam ou não tem sentido nenhum (*ou il n'a point de sens du tout*)». PASCAL, Blaise - *Pensées*, (ed. Brunschvicg.) 684.

<sup>5</sup> Também entre os crentes religiosos é frequente haver ‘fé ideológica’. Contudo a fé cristã, propriamente, *não* tem de ser – e não deve ser – ideológica. É uma distinção essencial. Embora nem sempre se veja devidamente acurada no quotidiano. A fé cristã é adesão voluntária (consciente e ponderada) a *Deus que Se revela* através, ultimamente, de Jesus Cristo (Concílio Vaticano II, *DV* 4 s). É adesão racional

e livre (id., *DH* 10). A fé ideológica pode ser adesão a qualquer objectivo (religioso ou não) – por motivações ou interesses que *não* se centram em Deus.

<sup>6</sup> É duvidoso que o tempo decorrido desde o *big bang* bastasse (se em base *estritamente aleatória*) para a *phüsis* e a biologia que observamos se (auto-)organizarem. E logo desde o início. Se é tão ‘fabuloso’ o que vem a jusante, a complexíssima filigrana matemática da física que se dá a montante impressiona ainda mais. Se as teorias que a ciência de hoje convalida se verificam, tudo isso teria de estar como que (virtualmente) encadeado de raiz. Em modo *exclusivamente* aleatório? Não se afigura possível que alguém (digamos um materialista) possa *provar* a ‘suficiência’ do tempo decorrido, uns 13,8 milhardos de anos, para conduzir – *só por si* – à complexidade dos efeitos positivos que se observam empiricamente. É de perguntar se as pretensões do materialismo, em vez de científicas, não andam a atropelar a ciência. À conta de pré-juízos que nada têm de científico.

<sup>7</sup> TOMÁS de Aquino, 1-2, q. 40, a 1, c. Sublinhei os 4 requisitos que o Aquinense considera específicos da ‘esperança’ e a distinguem do temor, do desejo, do amor. Ou do devaneio. O tema prossegue em vários artigos ao longo desta e das questões seguintes da *Suma Teológica*.

<sup>8</sup> A *este* respeito, acho difícil assentir sem mais quando Tomás afirma que «o objecto próprio e principal da esperança é a própria (*ipsa*) Beatitude Eterna» (2-2, q. 17, a. 2, c). E nas citações que incluo já a seguir no texto lá vem a explicitação devida. O finito, como finito que é, *não pode* saber o que é a Realissimidade ‘ela própria’. Na Sua Plenitude de Absoluta Transcendência. E Tomás, no lugar ora citado, também o reconhece: «A Beatitude Eterna não chega de maneira perfeita ao coração do homem» na vida terrena; mas pode ser com-apreendida «segundo o carácter geral (*communem rationem*) de bem perfeito» (*ibid.*, ad 1um.). «O bem que própria e principalmente deve esperar-se de [= ser objecto da Esperança em] Deus é um bem infinito: proporcionado ao poder da graça de Deus; é próprio do poder infinito conduzir (*perducere*) ao bem infinito. Este bem é a Vida eterna, que consiste na fruição do próprio Deus» (*ibid.*: Respondeo). À parte o último segmento (linguagem de uma época), concordo. Mas pôr o acento na (nossa) ‘fruição de Deus’ soar sempre a religião utilitária (cfr. *DQN*). Prefiro a clareza de Tomás em passos como no texto. Já quando diz que «é próprio do poder infinito conduzir [os finitos] para o bem infinito» (*ibid.*), aí acho que – para o sentido que importa explicitar – a frase lhe saiu curta. Também há disto no Aquinense. O realismo vulgar, sensorialista, pesou demais em Aristóteles, e Tomás, e na teologia clássica.

<sup>9</sup> E a frase continua: «Quaisquer outros bens que se pedem a Deus», a par da beatitude eterna, a esperança «diz-lhes respeito (*respicit*) secundariamente em ordem [*sic*] a ela» beatitude eterna (2-2, q. 17, a. 2, ad 2um.). Dito das coisas finitas é correcto; mas a expressão ‘quaisquer outros bens’ é ampla demais. A Glória de Deus tem prioridade total sobre ‘qualquer’ interesse ou felicidade das criaturas. Em meu entender, o que se denomina ‘a eterna beatitude’ só pode ser *concentração* – total – em Deus. *Não* uma “felicidade” em que cada um se prenda na ‘satisfação de si’. Ainda que muito vulgarizada, é uma noção de todo imprópria: descabida por egocêntrica. Contemplação centrada no Deus-Amor, esta sim. Em louvor sem reservas, de inteira Adoração e acção de graças. A *Eucaristia eterna*, como gosto de dizer. O “culto da Salvação” que conhecemos de há muitos séculos não atende a isto como é devido. Há muitas rotinas do dizer e do fazer que parecem ‘bem ordenadas’, mas não são. Se bem ajuízo, o sentido das *Bem-aventuranças* (Mat. 5; Luc. 6) *não* é que os pobres se tenham por tal... ‘para que’ Deus os enriqueça no Céu. É sim que reconheçam por inteiro a Primazia (= Adoração) Absoluta da Glória de Deus, olhando tudo o mais no seu efectivo carácter relativo. Porque é muito difícil ao homem pensar em ‘beatitude’ sem pensar primeiro em si mesmo, julgo que devia

ser mais explícito o ‘corpo’ do artigo 2 da questão 17 – que diz: «O objecto próprio e principal da esperança é a própria beatitude eterna». A ‘Beatitude eterna’, *não é para nós*: é Deus na Glória, Absoluta, que só pode ser Sua.

<sup>10</sup> Ao invés das citações em debate na nota anterior, o verbo aqui é tomado segundo a etimologia: o latim *attingere* vem de *ad-tāngere* (tocar).

<sup>11</sup> Isto olha mais fundo que o dizer corrente. Apetecer, apetecível, têm na linguagem vulgar outra semântica.

<sup>12</sup> Como é patente desde o início, refiro-me com frequência à legitimidade de uma via metafísica, que seja sólida. Reivindiquei-a (com firmeza) desde os primeiros capítulos. Claro que não ignoro as objecções que, desde Kant, se levantam à tradição clássica da abordagem metafísica. Por partilhar do essencial dessas objecções, tive o cuidado, no 1º dos nossos volumes (*BC*), de estabelecer a fundamentação básica para a reflexão que me propunha. É óbvio que *não* podia falar da criação e do seu ‘brotar’, e portanto do Criador, e da teologia filosófica – sem assegurar uma base metafísica legítima. E nem podia falar desta sem ter assegurado uma ‘filosofia do conhecimento’ (gnoseologia) capaz. Por me suscitarem algum reparo as que a história da filosofia regista, vi-me perante a necessidade de esboçar alguma pista que não enfermasse das deficiências que critico. Foi isto que ensaiei, de modo sucinto, em *O brotar da Criação*. Há exigências de metodologia que não deixam alternativa. Tudo o que desenvolvi nesta série de volumes se apoia aí. Seria ingenuidade pensar que a minha é uma tentativa perfeita. Foi o rumo que julguei viável: e ainda não lhe vi objecção de maior. Era impraticável retomar em cada novo tema todos os passos anteriores. Por isso, lembro apenas que as bases do que exponho estão sustentadas no que então escrevi.

<sup>13</sup> Bastaria a *ausência* de um ‘horizonte de transcendência’, válido e real, e as deficiências metodológicas e ‘petições de princípio’ que apontámos, para frustrar a (consistência da) Esperança que se dá em toda a gente. Há hoje muito quem, sem análise de fundo, se declare ateu, materialista, ou apenas sensista. São opiniões apressadas: *não* dão para fundamentar uma conclusão. Sabemos do peso do secularismo actual, das sensibilidades epocais, dos arrastamentos ideológicos e das alergias sociais a expressões (mais) superficiais da religiosidade tradicional. Mas tenho de observar que nem o Feuerbach vulgarizado nem Marx, Bertrand Russell, Sartre, Bloch ou Richard Dawkins, *nenhum* mostrou ter dado resposta às questões essenciais que qualquer pessoa ‘sente’, e se impõem a uma análise sólida. É certo que nem todos têm preparação filosófica para tanto. Mas se *não* aceitamos uma hipótese científica que não seja devidamente estabelecida, por que se hão-de aceitar, sem mais exame, opiniões que *não* se mostram criticamente fundadas? E logo no tocante a horizontes de transcendência e de sentido, vitais para o Existir do homem. Depois de Kant, a *auto-exigência crítica* é de regra para todo o mundo da cultura (4.2). O que não for por aí, é ‘subcultura’.

<sup>14</sup> Pretender ajuizar de *todas* as possibilidades do real apenas pelo critério da nossa experiência empírica é guiar-se o homem só pelas suas capacidades sensoriais. Não serve nem para o quotidiano da experiência individual. Muito menos para o conjunto da nossa inserção social e cultural. Como podia ser critério pleno e indiscutível para a compreensão de *todas* as dimensões da imensa realidade, de que nem suspeitamos? Não é pois opção intelectual lúcida. Nem sequer a nível metodológico. Faz lembrar o que seria uma ‘perspectiva’ de formiga que vagueasse, e divagasse, sobre o célebre fresco de Rafael *A Escola de Atenas*. É claro que *não podia* aperceber-se do significado da cultura e da arte que aí se exprimem. Mas não cabe nisto comparação alguma. Nenhum homem é assimilável a uma formiga; e o Mistério do Transcendente Absoluto *não* é comparável a um símile finito.

<sup>15</sup> O nosso mundo tornou-se terreno resvaladiço de todas as concessões e ma-labarismos: de egoísmo, interesse, conveniência, do politicamente correcto, etc..



E não vêem mais os costureiros da opinião pública, das modas culturais, do pensar ideológico, da finança mundial, das políticas desvairadas? Fazem e desfazem a vida das pessoas e dos povos, como se fossem senhores de tudo. Não vêem que esse relativismo e indiferentismo (ou cinismo?) arruína as condições do respeito dos direitos do homem, do equilíbrio e progresso social, e da justiça, paz, cultura, moral, civilização, e da autonomia e liberdade das pessoas e dos direitos de todos. Com irresponsabilidade crassa vão fomentando o *esvaziamento* do humano. E cavando às cegas os barrancos de um novo ciclo trágico. Um porvir de miséria, quiçá ditatorial, que arrastará um desastre proporcional às possibilidades tecnológicas que houver.

<sup>16</sup> Falo do carácter ‘espesso’ da materialidade sem ignorar as possibilidades notabilíssimas que, da física à informática, se conhecem hoje. Os (bis)avós dos jovens, e adultos, que agora ‘brincam’ com o digital tê-las-iam atribuído a ‘malas artes’! As virtualidades admiráveis, da química à biologia, que fazem antever muito mais para tempos que se aproximam. Mas *não* cabe afirmar que a *criatividade* que leva a essas descobertas se deve à ‘materialidade como tal’. Basta olhar a estratificação dos comportamentos animais (mesmo os mais maleáveis), para termos de o concluir. A inovação criativa (ainda quando aproa ao negativo) manifesta a capacidade *transcendente* do homem, a sua dimensão espiritual. Por isso admito que a matéria, enquanto ainda matéria, é de si (*ex se*) parcialmente informe. E digo ‘ainda’, porque – na luz da mundividência cristã – admito a esperança de também a realidade da *phüsis* vir a participar na consumação do ‘Reino de Deus’. Já citei Rom. 8, 19-21: «Toda a criação» aguarda com ansiedade que se dê «a revelação dos filhos de Deus»; também ela há-de ser libertada da escravidão e da perversão «para a liberdade e a glória dos filhos de Deus». Mas é uma afirmação de crentes: já não releva da filosofia.

<sup>17</sup> Kant também lhe chama “Reino dos fins” (a expressão que Leibniz retoma da Escolástica) e até “Reino de Deus”. Mas o sentido kantiano do termo não é equiparável ao do Novo Testamento (NT).

<sup>18</sup> Isso era, na comparação de Jean Paul, ficar atado a um cadáver.

<sup>19</sup> Uma gralha da edição de *PrH* arruína a própria construção latina: saiu ‘*Ei*’ onde o texto de Tomás diz ‘*Si*’.

<sup>20</sup> O que é bem patente já no ‘messianismo’ marxista.

<sup>21</sup> «Hão-de vir muitos do Oriente e do Ocidente...» (Mat. 8, 11). Foi Bloch, mais que os cristãos explícitos, quem recuperou a relevância da Esperança para o mundo do nosso tempo. Mas teríamos de esperar a sua ‘deixa’ para afinar o tom? Como foi possível em tantos séculos não se ver que o ‘ser-cristão’ anda carecido de sensibilidade *profética* e de *inquietação* cultural e social para iluminar as questões de cada tempo? Para nós, as de agora. E do futuro. Há-de haver explicações e desculpas, variadas, mas a pergunta tem de ser olhada de frente – e com fé (6.2).

<sup>22</sup> No primeiro dos termos é perceptível uma alusão à 11<sup>a</sup> das *Teses sobre* [= contra] *Feuerbach*, de K. Marx; e no segundo, uma crítica aos “humanismos” que, apesar do nome, se revelam efectivamente des-humanizantes.

<sup>23</sup> Se bem que as criaturas não possam ser admitidas a ela senão ao modo de *recebentes* – finitos.

<sup>24</sup> «No ser-para-si da Ideia, que é o seu ‘Último’ [-] com o ‘Processo’ a ressoar nele como um Amen [-] Hegel viu o ‘Primeiro’ do ser-em-si da Ideia não só enquanto reproduzido mas consumado». Lido *à margem da* forma-de-pensar hegelinana (bem explícita naquele ‘ser-em-si’ e ‘ser-para-si’ da Ideia), tem a sua verdade poiética. (do gr. *poiêin*, fazer). Por exemplo, entendido da fé religiosa: O *viver* crente é o *Amen* da Fé. Porém, *não* é este o significado de Bloch. Nem a mundividência de EB. é compatível com a filosofia de Hegel, nem o pensar de um e o do outro são conciliáveis com o que propõe ‘o conjunto da filosofia judeo-cristã’. Não sendo possível afirmar que Bloch ignora a teologia, a filosofia e a cultura judaico-cristã (os seus

textos excluem esta desculpa),– resta uma distorção objectiva, que deslustra o seu autor. O seu enorme saber não lhe permitia cair nisto.

<sup>25</sup> É sabido que muitos cristãos também pensam desse modo acerca de ‘Deus’. Mostrei em *BC* que é uma deturpação, grosseira, do conceito de ‘Eternidade’. Supor que o Espiritual é ‘cristalizável’ é uma contradição.

<sup>26</sup> *PrH*, p. 1625. Onde prossegue logo: «Um tal ‘facto-acabado’ de ordem mais alta, como o imaginam não só as religiões teístas mas também os idealismos metafísicos, exprime muito ao contrário [uma] mera hipóstase. Tanto pior, tanto mais falso, se todos os filósofos até ao presente [...] têm falado do seu Deus, da sua Substância, do seu Absoluto como se houvesse aí um *Fixum*, um *Definitum*, e mesmo um *Realissimum* sem igual e [como se] todo o processo [do mundo] fosse mera pedagogia em ordem a um tal ‘Fixum’ ou a partir dele». Sublinhados de origem. É dispensável traduzir os termos latinos, tão próximos que são à nossa língua. E continua de imediato como no texto.

<sup>27</sup> A nossa reflexão nos volumes precedentes procura fundamentar e debater, com solidez gnoseológica, a objectividade do saber científico, e filosófico, e teológico. Também a do ‘conhecer’ segundo a fé cristã.

<sup>28</sup> E temos de estar agradecidos pelas interrogações de quem não age por mera credulidade.

<sup>29</sup> Este ‘em vão’ *não* seria o juízo de um europeu do Renascimento; mas pode ser o de muitos outros ainda hoje. E até entre cristãos. Esquecidos de uma referência essencial do NT. A do Desígnio salvífico de Deus a respeito de *todos* os homens, e não só. Como lembrei em *A Dinâmica da Espiral*. Mantive o ‘em vão’ em razão do repto citado no texto e por atender a juízos derrotistas: que exercem muito peso na vida e no (des-)ânimo de tanta gente. Temos de reconhecer que há no Humano valores profundos que justificam a confiança na Criação, e no homem. E que são caminho efectivo do Dom de Deus (= Graça) – *também* para quem não se referencia pela fé cristã explícita, ou segue outra religião, ou nenhuma. Ou é talvez agnóstico, ou ateu.

<sup>30</sup> Quando os valores essenciais se aferem pela popularidade barata das ‘audiências’, como é vulgar hoje, o diagnóstico é evidente. *Politique d’abord – argent d’abord – le moi d’abord*: primeiro a política, o dinheiro, o eu! Há um século, isto levou aos totalitarismos de direita e de esquerda. Agora, com o amorfismo moral, o neocapitalismo e a globalização imperantes e crescentes, onde poderá levar? Aflori estas questões em *UVM*.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, F. - *Über Wahrheit und Lüge im aussemoralischen Sinn* (1873).

<sup>32</sup> Haverá quem lhe chame de modo mais frontal. Porque não é aceitável que se tenha de viver sujeito a pesadelos históricos como os do séc. XX. Apelar, hoje, ao que há de mais nobre no homem explicando-o pelo que há de menos humano nele, a força da matéria, pode até parecer cinismo. Não digo isto de Bloch; e nem a pensar só no totalitarismo dos regimes comunistas. O neoliberalismo hoje dominante é igualmente materialista – e tem cegado e explorado muita gente.

<sup>33</sup> EB. retoma expressões de Kierkegaard (1813-55) num passo que acabara de citar.

<sup>34</sup> É o designativo hegeliano: da ‘síntese’, a culminar o processo dialéctico.

<sup>35</sup> ‘Alguma’: no teor material, há aqui uma aparência do ‘argumento anselmiano’; mas na intenção blochiana, não. E formalmente, de modo nenhum.

<sup>36</sup> Uso esta grafia para evidenciar o carácter *sucessivo* (latim *per*: através) do tempo.

<sup>37</sup> Que há-de o leitor/a interessado colher de um passo como o seguinte? «O sumo bem, como foi pensado sob [o nome] Deus, está também por si na zona do realmente indecidi- na frente. Na ausência de qualquer conteúdo já decidido – quanto à duração, ou unidade, ou finalidade – o sumo bem é ele mesmo um *problema real* efectivo: e não só para o, insuficiente, espírito do homem (*Mens-*

*chengeist*), mas um problema real-objectivo. Como ainda não-resolvido em si, [...] é a expressão real da questão absoluta em acção no processo do mundo. Assim, as determinações fundamentais 'duração, unidade, finalidade' apenas proporcionam ao fio condutor do processo [do mundo] a sua contraposição (*Gegenzatz*) ao efêmero, à dispersão do caos, ao sem-sentido ou nihilismo [*sic*]: mas não lhe dão qualquer decisão de conteúdo positivo» (*PrH* 1565: sublinhados de origem). Que é que fica como a grande 'utopia'? Um "sumo bem" como um 'absoluto' *em-aberto*. Ou seja: a 'esperança' segundo o imanentismo blocheano parece não ser mais do que a 'questão absoluta' indefinidamente indecida do 'processo do mundo'. A "determinação" da matéria, jamais concluída. Face a uma filosofia assim, falar de nihilismo não é exagerar. Não afirmo que fosse um intuito consciente de Bloch. Mas entendo que o pensamento que se pretende claro (mesmo que seja complexo), precisa de trabalhar as suas confusões. Ceder a elas é um engano.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 6 A MISSÃO DE MOISÉS

*«Deus disse a Moisés: ‘Sou Eu que te envio  
ao faraó. Guia o Meu povo para fora do Egito’.*

*Moisés respondeu: ‘Ó Senhor, quem sou eu?’»*

(ÊXODO 3, 10 s)

A renitência de Moisés («Envia antes um outro»: Êx. 4, 13) realça a importância da sua vocação. E nela, mais que a modéstia de um, vejo a missão-envio de muitos mais. Grande mistério já aí. Nem Moisés nem esses outros podem antever o alcance do que lhes é incumbido. *Não pode* ser de outro modo o devir da história. Incarná-la nos processos do concreto será condição necessária da sua possibilidade. Porém, porque somos no mundo, não é fácil aos agentes da história e à inquietação da filosofia e da teologia perspectivá-lo. Só a Esperança como tal pode transcender a ‘particularidade’ das esperanças categoriais. O concreto empírico *não pode* garantir a condição própria do real que vivemos, nem tornar-se o Ideal de *realização* a que todos no fundo aspiramos. Por isso:

Ou a Transcendência dinamiza e orienta as imanências contingentes **(3.3)**, ou estas são (de si) insustentáveis. Dito de outro modo: Nas esperanças dos finitos, para não serem ilusórias, tem de estar já presente (pré-assente) a Plenitude-Ser. É desta que vive a Esperança como tal. O imanentismo de EB., vimos, não lhe permite dedicar a este Horizonte dinâmico a atenção devida. É pena: Porque Bloch

sobressai na história da cultura justamente pela reflexão sobre a Esperança *activa*. *Esperante*. É digno de nota que um pensador de matriz materialista tenha honrado assim um Dinamismo que é inerência do Espírito. Soube vincar a *intensionalidade* dos sujeitos *esperantes*. E Bloch não se limitou a expor conceitos: viveu motivado para linhas de acção centradas na esperança.

Embora a supusesse restringida ao empírico *intra*-histórico. Já mostrei como isso, em si, é inconsistente. Propor uma utopia de ‘esperança curta’ é arvorar uma bandeira equívoca. Assente em ‘pés de barro’. Pode servir em função temporária, mas *não vale* como proposta última. Se não é de validade perene, não é *da Esperança*.

Não é possível ignorar a análise crítica do ‘materialismo dialéctico’, e da história dos regimes ditatoriais (ditos) comunistas do séc. XX (3.0). E a parcialidade de tantos intelectuais, não foi só EB., para com as concepções anti-humanistas e as políticas des-humanas que oprimiram injusta e brutalmente centenas de milhões de pessoas privando-as da liberdade e da vida. Povos inteiros. Todo o mundo sabia dessas – e de outras – obscenidades da história recente. Diplomatas, governos, homens da ciência e das Igrejas, jornalistas, etc. – todos sabiam, menos eles! Que é que cegava a sua apregoada inquietação intelectual e cultural? Mistérios do séc XX... Que persistem em tantas hipocrisias e deformações ideológicas. Quer à esquerda, quer à direita. O zelo com que o silenciavam, é clamoroso. Ainda *não* se viu construção teórica capaz de justificar a ‘ignorância afectada’ de sensibilidades tão “selectivas”. Será que a validade dos direitos do homem está pendente da ideologia?

Apesar desse erro – flagrante no contexto histórico – a intuição intelectual de Bloch sobre a esperança merece relevo. E ele ainda foi dos que tiveram a coragem de protestar<sup>1</sup>. Mal vai quando os homens da cultura deixam de questionar a consistência de sistemas teóricos que falseiam a perspectiva da realidade. Neste contexto, a ‘Missão de Mosés’ ganha outro relevo. Como Bloch também

destaca. Ainda que não possa ignorar-se o enquadramento filosófico que marca todo o pensamento de EB.. O imanentismo ôntico (materialista) tinha de onerar a sua posição – também quando se refere a Moisés, e a Jesus. Figuras de intensa significação histórica: mesmo para quem não tem fé. Muito mais que Prometeu, ou Job. Vamos ver que isso implica da sua parte uma interpretação muito diferente da que consta dos textos bíblicos. Era a EB. que cumpria fazer prova do ‘bem-fundado’ das suas opções doutrinárias e da solidez da argumentação em que as alicerça. No quadro da Bíblia e fora dele. Sobrepor-lhes (no texto e no contexto) uma deformação *insustentável* – de materialismo radical – distorce a visão do analista. Era EB. que tinha de justificar a *sua* alteração do sentido bíblico.

Para se ver como é necessária a prevenção, olhe-se esta amostra, de EB.: «Só o trabalho mais a matéria prima e o conteúdo dela cria todos os valores; não há nenhuma criação de valores, e desde logo no clímax mais elevado, pelo lado do sujeito isolado sem os toques do valor material (*Wertmaterien*) que nele [sujeito] operam. [...] O lado objectivo é que dá o material para o valor (*Material zum Wert*), e com ele todas as diferenciações que o material introduz no mundo do valor» (*PrH* 1568). Ou seja (segundo EB.):

Mesmo o Valor mais sublime que o homem considere – não resulta senão da objectividade da ‘matéria’. EB. reconhece, sem dificuldade, que «o mundo contém acima de tudo (*vor allem*) valores não criados pelo trabalho: a beleza da natureza, riquezas profundas, naturais, que assinalamos de maneira mítica, [e] valores qualitativos de que nos apercebemos [-] que de modo nenhum se devem ao sujeito. Estas qualidades, que em geral significam valores, são apenas cifras de um conteúdo ainda real-utópico [*sic*]. Não são realidades [que estejam] onticamente pré-ordenadas» ao sujeito, e este a elas (*PrH* 1568 s). Vai nisto um ângulo correcto: os valores têm uma verten-

te objectiva; e um ângulo inaceitável: os valores *que não* provêm do ‘trabalho’ são (apenas) modos cifrados do utópico. No ‘mais elevado do sujeito’, ‘todos os valores’ e as suas modalidades, nada mais seriam que expressão estrita da matéria. Tudo pois dentro da matriz de Marx<sup>2</sup> (KM). Que *não* foi discutida.

Porque EB. *não* admite outros valores (nem mesmo a nível do homem), o que *pode* dizer do ‘sumo bem’, da ‘esperança’, da ‘utopia’, do ‘Projecto-Moisés’ ou do ‘Projecto-Jesus’ tem de *confinar-se* exclusivamente à orgânica da história como confronto (inevitável) de forças sociais, no caso: A luta de classes, na linguagem de KM. Orgânica que não é senão o choque de forças (‘em última instância’) físicas. São teses típicas do marxismo. Mas se *toda* a intervenção dos homens nas estruturas da história é «em última análise» efeito dessas forças, *não cabe* falar de nenhuma qualidade ou horizonte que *transcenda* de modo *último* o que é específico *só* da matéria. Não vou alongar a linha dos capítulos precedentes; mas tínhamos de situar a concepção que Bloch faz da “esperança”. Não posso deixar nos leitores a ideia de haver dois EBs.: opostos, mas ainda conciliáveis. Sondei esta hipótese (4.3), como cumpria; mas não se revelou viável.

## 6.1 Moisés – o símbolo e o fôlego

E no entanto, o mesmo Bloch também escreve: «Cada [acto de] produção significa um pedaço do 7º Dia da Criação, expressão de algo nunca antes dito, [e é a] escuta pelo homem de algo nunca antes escutado» (*PrH* 1154). EB. podia talvez ‘sentir’ *outro* Horizonte. De real Transcendência. Penso no tolhimento que o impediu de ‘consentir’ neste passo decisivo. É uma questão existencial. Nunca ninguém sabe quando, e em que frentes, está tolhido. Em impasses que, vistos de outro prisma (quicá próximo), seriam superáveis. E estimulantes.



O ‘confinamento’ da nossa contingência, ‘situada’, é também o *kairós* (a ‘oportunidade’) dela. É isto que torna mais *singular* – dramática e esperançosa – a existência de cada pessoa. E a história de todos. Há nexos que são claros, e outros não.

“Se eu soubesse o que sei hoje...”. Será lamentação; pode ser sabedoria. Estamos sempre confinados: numa ‘situação’ particular. É incontornável. Mas será isto (só) limitação, ou é antes condição de ‘possibilidade’? De *crescer*. Não cabe olhar aquela sem esta. E a saída – intuição ou miopia – depende do rasgo: pessoal e social. Não se esgota o perguntar. Ajuda a entender que vale mais *saber-se* ‘limitado’ que ignorar a limitação. Prometeu, o ‘pré-vidente’, não teve visão bastante.

É o ‘contraste’ com esse Horizonte *outro*, Transcendente, que intento sondar. Para isto, faço apelo à filosofia e à teologia. É reflexão minha: não pretendo ‘canonizar’ ninguém à revelia (5.4): EB., ou outros. Procuro ler com isenção: importa distinguir os equívocos. Um olhar diferente, como o de Bloch, também ajuda a ler melhor. Mas tem de atender-se ao que vai significado nos textos. E no caso, é evidente que a significação da Bíblia *não* se deixa reduzir – nem filosófica nem teologicamente – ao pressuposto imanentista de EB.. Foi uma deturpação metodológica, e de perspectiva, fatal.

Em *O princípio Esperança*, Bloch dedica a Moisés uma admiração perspicaz. E a surpresa da sua linguagem sacode a habituação da nossa. Ouve-se a voz do sangue a celebrar o pai de uma grande aventura histórica. É um hebreu a proclamar a grandeza e a novidade do patriarca dos hebreus como povo. A tese blochiana aproveita o filão, que se propõe reformular: a *seu* modo. Não é a primeira vez que o recorte literário de Bloch sobreleva na marcha cadenciada e densa do seu alemão filosófico. Dá gosto ler<sup>3</sup>. Abraão dera origem a uma estirpe, *desenraizada*; Moisés conduz uma multidão, *escravizada*

e alienada, à sua raiz: A sua identidade histórica. Marca o *rumo*. Que Bloch vê de criatividade incontível. Messiânica. Para uma história, uma cultura e uma religião – *a fazer*. Levará tempo a definir-se como pátria. Mas isso é já um aspecto consequencial. Bloch vibra com o Moisés que ousou enfrentar o poder absoluto do faraó-deus, romper o deserto, rasgar vias para a libertação. Eis o ponto!

A cultura e a fé hebraicas viram aí a presença, interventiva, de Deus. «O Senhor olhou para ele [magote de gente] na estepe, numa confusão de gritaria selvagem. [...] E protegeu-o [ao Seu povo] como à pupila dos olhos. Como a águia que suscita os filhotes para voarem [...]» (Deut. 32, 10 s). A imagem exprime bem o ‘antes’, e um ‘depois’ – sempre ainda em aberto. No *élan* e tensão para este ‘tornar-se’, está Moisés. Um Moisés que de início (Êx. 3 s) se mostra inseguro. Ousa objectar diante de Deus, que lho consente. Um Deus que a fé bíblica aprendeu a ver como ‘sensível’ à violência sobre os *oprimidos*. Uma narrativa rica de densidade sapiencial – que só os séculos iriam trazer. EB. não tinha de ficar preso à leitura factual-empírica. História de superfície, já vimos. Mas ainda assim, sabe olhar o significado ímpar do Moisés bíblico. Reconhece nele inclusive o rasgo e o germe do *messianismo* que o porvir anunciará.

Na maturação dos povos, pode ter havido casos semelhantes. O do Êxodo é demasiado definido, e dinâmico, para se ter (só) por saga mito-nebulosa. E denso demais, para ser apenas projecção, retrospectiva. O seu significado *não* se esvai assim. Os leitores da Bíblia (crentes ou não), e Bloch entre eles, têm razão para rever em Moisés um *símbolo*. De poderosa fecundidade, polifacetada. Muito mais consistente do que poderia ser a figura real a ele subjacente (6.4). Um símbolo que tem verificação *na* história subsequente. Na história empírica desse povo, na da cultura dos povos – e na *Promessa* religiosa.

Este alcance, *meta*-empírico, requer reflexão. A meditação dos crentes bíblicos entendeu esta Dinâmica como a manifestação

pessoal do Deus Único. Que no Impulso *para diante irá revelando Quem é* (= 'Iahveh'). A Mensagem é *prospectiva*. Mais do que rever-se no passado, está a motivar *para* o porvir.

Este *criar* de perspectivas faz a diferença toda. É assim que Moisés se torna símbolo da *Esperança*. Não tanto em versão 'individual', mas em sede de *participação*. Esperança para todos. *Con*-vocados para co-responder como *pessoas*. E não a modo (só) de 'con-jugados' em colectivo, à maneira de 'massa'. É para diante que se tornam *povo* (gr. *demos*: cp. 'democracia'): Em acto de ser auto-responsável, *construtor* do seu porvir. Sem que possam, 'por si', chegar a esse *futuro outro*. Incidências todas elas de grande relevância. Mais do que 'parábola' arquetípica (gr. *arkhai*, origens), é um paradigma *programático*. É isto que constitui um povo. Ainda que as questões *não* sejam lineares: neste mundo hão-de sempre sobejar ignorâncias e atropelos. A história faz-se... 'no fio da navalha'.

Bloch não hesita quanto à historicidade de Moisés: Se aquele que a Bíblia chama José (Gén. 37-50) não se deixa tomar como figura de lenda<sup>4</sup>, muito menos se pode reduzir Moisés a uma teoria mitológica. E «ocorre isto de notável: justamente onde a crítica [radical] da Bíblia suprime assimilações tardias [...], aí a originalidade de Moisés resulta ainda mais clara» (p. 1452). Aliás o grande problema provém da arqueologia. E não é só quanto a Moisés e o que se diz nos "seus" Livros. É que *não* se conhecem na Península do Sinai vestígios arqueológicos<sup>5</sup> dos séc.s XIII e XII a. C.. Já se sabia que não os há da 'conquista' de Canaan como descrita na Bíblia (*DQN* 505). Há vestígios sim, mas são do séc. VII a. C.. Do tempo do rei Josias (639-600 a. C.: cfr. 2 Reis 22, 8-20; 23, 1-25.29s; 2 Crón. 34, 1-28; 35, 20-27).

Para o nível de conhecimentos actual, é um dado adquirido. E o levantamento arqueológico é levado muito a sério no actual Israel. Há 'apologetas' que tentam o impossível para esquivar estes dados.

Não é uma postura lúcida: Arguir que “Iahveh” é o Nome que Deus aplica a Si próprio (Êx. 3, 14) é repetir um dos temas em debate. Todos os nomes pelos quais os homens designam a ‘Deus’ são de línguas *nossas*. Sob o nome ‘Iahveh’ ou outro, a *Realissimidade* (Deus em Si Mesmo) será sempre *indizível*. Cumpre antes perceber se não andaremos precisados, também aqui, de uma ‘viragem copernicana’. Foi visão epocal chamar “históricos” a certos Livros do AT. À medida que outros conhecimentos obrigam a rever a simplificação, ficamos mais perto da verdade.

De tanto olhar como ‘factuais’ essas narrativas, quase se olvidou o seu carácter *simbólico*. Desatendendo do seu significado mais próprio. Que é o de serem *Revelação* profética e *testemunho* da ‘descoberta’ (lenta) que um dado povo vai fazendo acerca do Desígnio de Deus (6.7). Esta sim é uma experiência *histórica*. Ainda que amadurecida e posta por escrito só em fase mais tardia. A meu ver, é esta a componente realmente essencial. E sendo este o prisma, a figura de ‘Moisés’ *conta* pela densidade do símbolo, mais que pela sua factualidade empírica. Não é um tema de agora: já o aforei em *DQN* 474-80.

Bloch insiste na originariedade «mosaica» do «bloco fundamental» do Decálogo<sup>6</sup>: «Não há nada que se lhe compare. Nem em Canaan, nem em toda a história mundial. Com Moisés, deu-se um salto na consciência religiosa: e foi preparado pelo acontecimento que mais podia estar em oposição com as religiões anteriores». Um a venerarem a natureza, e outras a força astral-mítica. Qual foi esta ruptura? A singularidade de Moisés distingue-o como Fundador de uma religião *outra*. «Moisés pôde talvez tomar dos kenitas, provavelmente, o deus do Sinai [Jahveh], mas este não continuou a ser [...] o deus local, de um vulcão: Tornou-se o *Espírito do Êxodo*. O deus do vulcão é posto em movimento. [...] O deus local deixa o seu chão, e

através do seu teúrgo Moisés torna-se nuvem e coluna de fogo, para um povo que antes lhe era estranho» (*sic*). (p. 1453: sublinhado de origem). A avançar de um ‘Sinai’ ainda próximo em direcção a algo (de) ainda não-sinalizado.

Vão ser assim, na Bíblia, os *grandes* rasgos. É marcante no AT a Presença – e a Força – destes *horizontes de porvir*. Bem visível na frequência, e insistência, de locuções verbais de ‘futuro’. Sob a forma de ‘promessa’, o rumo do chamamento: Desafio e missão. Hoje estamos muito carecidos disto. É um tema demasiado insistente, para se ter por casual. «O Senhor, da raiz de Israel»<sup>7</sup>, revela-Se como o Deus que solicita *para diante*. É o Senhor dos *fins-em-aberto*, ousado dizer. «A Salvação segue o caminho dos Seus passos» (Salm. 85, 14). *Segue*: bem dito. Deus *não tem por função* ‘salvar’! Não tem “função” *nenhuma*. Não é um “meio” à disposição dos homens. Essa é a distorção típica da religião utilitária (cfr. *DQN, passim*) – sem que ninguém se doa disso.

E é também a ‘desfocagem’ de EB.. Embora ele não o diga assim, nem convoque esta Presença Transcendente, os textos bíblicos não cessam de a confessar. Ao *seu* jeito, Bloch aplica-a a Moisés. A Bíblia expõe um Desígnio de Deus, expresso no agir de Moisés, e de muitos outros: Incarnam as diligências desta missão (Êx. 3, 4-17). EB. atribui *toda* a acção ao ‘homem do Sinai’ – e reduz Deus a sucedâneo (hipostasiado) dos temores e crenças de uma tribo perseguida. Condiz com o naturalismo que defende (de ar ainda positivista); mas contradiz o significado e contexto do conjunto bíblico.

E silencia um ponto, cardinal: *Não* é possível explicar que a originalidade de Moisés e do seu povo – no seu alcance histórico e na fecundidade cultural e religiosa – persista e se renove durante milénios *exclusivamente* pela dinâmica de um ‘homem’ de época remota. EB. destaca (a seu modo) o «Espírito do Êxodo», mas tenta excluir Deus. Ora esta *marca* não pode explicar-se nem pela via genética : o povo de Israel não descende todo de Moisés. E nem pela

herança social, cultural ou política do homem Moisés. Ou mesmo pela religiosidade dele. Que não foi suficiente nem para os ‘seus contemporâneos’: «Desviaram-se depressa do caminho que Eu lhes prescrevi. [...] Prostram-se perante um bezerro de metal» (Êx. 32, 8). Nenhum ‘Moisés’ pode preservar ninguém de influências adventícias. É evidente a *desproporção* de antecedente e consequente na argumentação de EB.. Esta *desfaz-se* na disfunção de uma ‘lógica’ à feição do pré-juízo blocheano.

## 6.2 Na prova, o rasgar de horizontes

A par do impulso *prospectivo*, Bloch soube discernir outra componente marcante do ‘Espírito do Êxodo’. «A saída do Egito deu-se pela *rebelião*» (p. 1453: sublinhado de EB.). Uma observação que pode surpreender, mas é muito significativa. Em versão mais construtiva: Uma das constantes da identidade (religiosa) do povo do AT é esta vincada *capacidade de contraste* com os povos vizinhos, e consigo próprio<sup>8</sup>. Com as ambivalências que a história do presente bem sabe. Bloch foi perspicaz, nesta menção do ‘rebelar-se’ contra a acomodação. A de poderes alheios, e da atmosfera envolvente.

Vinha a jeito para EB. frisar a ‘costela revolucionária’ do *seu* povo. Marx é da mesma linhagem. E tantos outros ‘inovadores’ ao longo da história. Na filosofia como na arte. Porém o ‘espírito de rebeldia’, ou *de êxodo*, requer mais atenção. Vemo-lo na Bíblia: ao longo do AT, e no ‘fermento’ do NT. Os caminhos do ‘êxodo’, os de toda a história, abundam desta atitude. «E o povo murmurou contra o Senhor», por interposto Moisés. «Antes tivéssemos morrido no Egito à mão do Senhor: tínhamos carne e pão para comer» (Êx. 15, 24; 16, 2). E peixe, e pepinos, melões, alhos... (Núm. 11, 5). «Trouxeste-nos a este deserto só para morrermos de fome» (Êx. 16, 3). O protesto (hebr. *rib*, litígio: ‘contencioso’) não foi só em Massah ou Meribah. «Que

posso eu fazer com este povo? Um pouco mais, e vão apedrejar-me» (Êx. 17, 4). «Acaso fui eu que o trouxe no ventre [...], para me dizeres ‘Leva-o ao colo [...] para a terra que Eu [Deus] prometi a seus pais?’» (Núm. 11, 12). O povo queixa-se, e Moisés também – «contra o Senhor» (Êx. 16, 8). O ‘litígio’ não sai da boca dos crentes. E lá vêm os ‘salmos de protesto’: «Tu [Deus] atiraste-nos para um covil de chacais, e cobriste-nos de trevas» (Salm. 44, 20). Como amostra, a sequência é expressiva. E contudo, também a ‘rebeldia’ pode ter, tem, na história uma função *positiva*.

Olhar estes lugares bíblicos oferece meditação densa. A propósito de tantos contextos da história – do passado, e do presente. O fôlego da liberdade, com os seus desafios e riscos, choca as habitações acomodadas e de visão curta. Nem se avaliam os custos que o interessismo e a pusilanimidade (em texto claro: o egoísmo e a mesquinhez) causam à humanidade e ao mundo.

A oposição ou ‘obstrução’ de que Moisés é alvo (frequente), também a sentem muitos outros – que se ‘vêm metidos’ na missão de *rasgar horizontes*. São *profetas*. Quando nem faziam ideia (como Moisés) daquilo a que eram chamados. Na frente cultural, científica, religiosa, e laica também. Serão sempre necessários homens e mulheres assim. Deus, o Senhor, estará do lado da miopia, ou do rasgo? Uma boa pergunta – demasiado fugaz! – que muitos crentes não ousam. E se ela é necessária!

Para as religiões na actualidade – em especial nas Igrejas cristãs – e para a vida de toda a sociedade, tem que ser inquietante o facto de se ter esbatido (perdido?) a sensibilidade à dimensão profética (cp. Cap. 5 nota 21). Está bem patente até na deturpação do vocábulo<sup>9</sup>. Ora *não* é isso. No sentido etimológico, e bíblico, *Profeta* é aquele/a que ‘fala’ e age por missão e em nome (grego: *pro*) de outrem. Sobretudo ‘em nome de Deus’ (cfr. Êx. 4, 16; 7, 1).

E (como não?) em base devidamente credenciada. Não é pensável que a missão do profetismo, ao modo bíblico, fique encerrada (cfr. Act. 13, 1) na era do AT. É visível na Bíblia que o carisma profético está longe de ser exclusivo dos livros ditos proféticos. Ou de sacerdotes, ou reis e notáveis do *establishment* religioso. Porém à medida que aumenta o peso institucional e organizacional da sociedade, o ‘ambiente oficial’ tinha de se tornar *desafecto* às intervenções de índole profética. São incómodas! E nos regimes autoritaristas, cerceadas ao máximo.

O que reforça o empobrecimento do humano. Cultural e religioso. Quanto mais fechado é o poder, menos tolera a participação e as interpelações do espírito de Liberdade. Os profetas não agradam aos ‘césares’. Será preciso sempre perguntar se a razão-de-ser da Religião (de maiúscula) *pode* abdicar da inquietação profética. Está em causa a verdade da Adoração, e o respeito das pessoas<sup>10</sup>. Deixar esta missão, *indeclinável*, só aos paladinos dos direitos do homem? Ou a jornalistas de investigação, mais conscientes e desassombrados. Ou a partidos na oposição política... A sociedade civil, mesmo de constituição laica, *precisa* realmente que se cultive o espírito profético.

Mas também os preconceitos anti-religiosos sofrem de miopia. Cultural, antes de mais. Tal como a mentalidade religiosa ‘habitual’. A do mundo europeu, estabelecido; e a das religiosidades populares dos vários continentes. Ainda mitificantes. E desfasadas da informação científica escolar e da influência dos meios tecnológicos actuais. Supor que o tempo ‘tudo resolve’ tem sido um erro pesado. Tudo isto – e a mentalidade dos fundamentalismos, civis e religiosos (não é só o islamista) – requer visão larga. Pelo prisma cultural, filosófico, social, económico, político, e religioso. Porque a *iluminação profética* não é a missão de órgãos ‘institucionais’, voltados para o seu próprio poder, haverá sempre que *rever* rumos<sup>11</sup>. «Quem dera que todo o povo do Senhor fosse de profetas, e que o Senhor enviasse o Seu Espírito sobre todos eles» (Núm. 11, 29).



Para que possa incarnar nos povos, a inquietação profética precisa ser participada e assimilada. E sobretudo, o testemunho dos seus exponentes activos tem que ser autêntico. Não actua por... decretos e comissões oficiais.

Com grande pertinência, o Concílio Vaticano II pretendeu recuperar o entendimento teológico disto: Todo o povo de Deus «participa também da missão profética de Cristo» (LG 12). Chamado a dar testemunho vivido, esclarecido e caloroso da Fé em Deus e da «razão da Esperança» que anima os crentes (1 Ped. 3, 15). Foi-nos dito: «Vós sois o sal da terra»; se ele não serve é preciso outro (Mat. 5, 13). A incumbência é de Deus, e em nome do *Seu* Reino: não de tradições ou preferências particulares.

### 6.3 Cultura profética, e Esperança

Carecemos de um *profetismo* no sentido e à luz da Bíblia – e de roupagem actual<sup>12</sup>. Acredito que surgem sempre profetas. Segundo as insuficiências e as intuições de cada época. Importa que saibam escutar e ser escutados. Profetas humildes e abertos. Profetismo de acuidade directa e motivadora. De atenção polifacetada, mas focado no essencial. Disposto a proceder por aproximações, a colaborar e dialogar. Votado à participação incarnada, e irradiante. De serenidade transcendente. Como no papa Francisco. Seria trágico se os crentes deste tempo *não* sentissem a urgência da Missão que é a sua no mundo de agora e em ordem ao futuro. Para isto, não basta uma religião ritualista, ou reduzida à emotividade... ou a uma moralidade individualista.

A Missão de Moisés continua pois ‘em-aberto’. Uma vocação de comunidade, sempre pendente. Visa um *Ainda-não* que, de Si, é Transcendente. É isto que hoje temos de entender e assumir.

O tempo e a Igreja de agora carecem de grande percepção do *essencial*. Pelo prisma em apreço, está isto a lembrar que urge renovar a cultura profética. Digo ‘cultura’, como estilo de vida. À dimensão da sociedade e do mundo *de agora*. Deus é a Verdade e a Santidade em Pessoa. O respeito pelo Nome Santo e por todas as pessoas, que são imagem e presença Sua, é um critério insofismável de referência. A autenticidade religiosa e profética afere-se por aqui. A Bíblia distancia-se com insistência dos ‘falsos profetas’.

Em certas fases do AT terá havido grupos (‘escolas’) de profetas<sup>13</sup>. Inicialmente, quiçá ao estilo dos shamans. Depois, em modo individual ou grupal: mais votados à ‘cultura profética’ (cfr. 1 Sam. 10, 5; 2 Reis 2, 3). Esses ‘ambientes’ podiam ter surgido da irradiação de nasireus<sup>14</sup>, e tornar-se cenáculos de preocupação pelos pobres (cfr. 2 Reis, 4, 38.43). O sentido profético sabe contrastar as injustiças e abusos do poder com o Amor de Deus pelos oprimidos. Há textos de profetas a denunciar com frontalidade os poderes civis e religiosos e os seus costumes. Segundo a situação de cada época. A de Samuel difere da de David; a do 1º Isaiás da de Jeremias, de Oseias ou Amós; a de Ezequiel da dos profetas post-Exílio.

As nossas sociedades carecem de cenáculos de inquietação e criatividade social-cultural e social-religiosa. A integrar e a aplicar a vivência *essencial* da doutrina da fé. Sem excessos de institucionalização, e sem anacronismos. A estratificação institucional funciona ao modo de um ‘corpo’: se há *espírito*, a crescer sadio, haverá vida e fecundidade. Que o ‘corpo’ transmite de modo *incarnado*. Se não há alma a abrir-se para o *Mais*, o corpo irá ser peso de cadáver. Respeitável, mas já morto. Os anacronismos contribuem, talvez (e quando muito), para manter uma fachada, mas *não* levam à chave de revitalização que falta. «É o Espírito que dá a Vida» (Jo. 6, 63), não «a letra» (1 Cor. 3, 6).

A situação cultural e religiosa de hoje, nas diversas latitudes, difere da de qualquer outra época. Nenhuma se repete. É a regra

da *historicidade*. Não se percebe por que (razões?) isto tem custado tanto a consciencializar: A tentação dos retrógrados é uma ilusão de fuga. Desesperada. Ser crente hoje é testemunhar o Reino de Deus – nos condicionalismos de *agora*. O rumo e a Meta são os mesmos; cada etapa é diferente. Por isso, a *Graça* da história só pode seguir um caminho de *êxodo* e de *construção*.

Se o agir carece de objecto, é tão irracional como um ‘buscar’... *nada!* Onde a mutação é inteligente, visa um objectivo. Válido. Tender para o vazio, *não* é caminhar. A ‘esperança’ ao modo immanentista, fica sempre ‘adiada’. A de Moisés é diferente: Ele, pode morrer antes de passar o Jordão; mas sabe que a Meta está – aí. Eis o *símbolo* – na sua densidade mais real. São temas que, hoje, requerem ainda mais atenção. Às Igrejas, e também à sociedade civil.

Os profetas bíblicos não se remetiam a interiorismos abstractos. Ou a horizontalismos de teor apenas material-empírico. O Deus bíblico inspira caminhos *de futuro* – mas *não* se reduz ao concreto. Vimos como EB., para valorizar a história, se rendeu a um reducionismo truncado. Unidimensional. Alinhou ao modo da superficialidade míope das ‘culturas’ ideológicas. Também as do nosso século. Teve à mão a chave de uma proposta englobante – a *intensionalidade da Esperança* – mas perdeu-lhe o alcance. Por muito que enalteça o símbolo de Moisés, privou-o da transcendência pessoal-espiritual. E com isso, deu dele uma versão de terra-a-terra. Viu luz, mas não se apercebeu do nevoeiro.

É uma pecha ainda actual. Tombaram os regimes fascistas; e o neo-nazismo vai fermentando. Caíram, ou adaptaram-se, os regimes comunistas; e o ‘neo-marxismo’ surgirá com outro cunho. Passou o liberalismo capitalista; e o neo-capitalismo, torna-se ultra-liberal: refinou. A ‘encher-se’ e a arruinar povos e nações. Séculos e séculos antes de Marx, já o povo denunciava: “Corre o ouro para o tesouro”. Perder a noção dos ‘cursos e re-cursos’ da história (J. B. Vico: 1668-1744) é

desaproveitar a sabedoria do passado e sacrificar muito do presente e do porvir. A ‘filosofia’ do tecnocratismo em curso despreza as lições da *cultura*. Não é menos preocupante que o imanentismo de EB.. Não se resume ao passado: ensina muito sobre o presente, e o futuro.

As concepções efêmeras tornam-se memória esbatida. E enquanto persistem, distorcem perspectivas, e fecham horizontes. *Falta* recuperar das miopias, desvios e acomodamentos instaurados. Não há curva da ‘espiral’ que parta do zero. As ‘pontas de lança’ da história acumulam fermentos de que nem suspeitamos. A espiral é uma curva, contínua, ora lenta ora em aceleração. Em que o ‘já’ conta sempre, e o ‘ainda não’ tem que *romper* – e vai irrompendo.

Apesar, e através, das derrapagens do concreto, não duvido que a sabedoria da *Esperança* tem de depurar as intuições realmente positivas. Só um mundo mais humano faz *caminho* para o Desígnio Último que preside à história. A intuição da Esperança, que orienta a humanidade para o Sumo Bem, merece ser recebida e ‘acreditada’ como um *anúncio profético*. Escrever isto, quase me soa a pleonástico. Mas meditá-lo e aplicá-lo não é pleonasma. É sim ‘carência’ premente.

Para a atitude crente, é este o núcleo dinâmico que mostra o ‘Desígnio’ de Deus através da criação e da história. É pois o Centro da missão profética e de toda a vivência da fé. Já na Bíblia. Posto que certas formas vulgares de consciencialização ‘religiosa’ não lhe reconhecem o relevo devido, algo andaré desviado nas rotinas correntes. Como na visão (imanentista) de EB. há muitas leituras espartilhadas. Também em ângulos estreitos da ‘religião’. O que caracteriza o agir profético é a busca do *essencial*. Sem *espírito de inquietação*, afinado sempre pela atenção ao Deus Vivo, e ao «próximo» como Sua imagem e presença, *não* é possível iluminar e contrastar as modalidades da vida pessoal e social.

Nesta escuta do Essencial, transparece a atitude *dialógica* (que relevei nos livros anteriores). A fé dos crentes *não* se dirige a um ‘Deus-ideia’. A um deus (só) conceptual, *não se pode* rezar. Posso curvar-me à lógica de uma conclusão teoremática; mas *não* se dobra o joelho a uma ‘ideia’. Perante a Dádiva e *Presença*, aberta, deste *Tu*, compassivo e acolhedor, sim. Pode uma pessoa entregar-se ‘de alma e coração’. Mesmo quando erro e já não posso remediar o que fiz, sei que Alguém me aceita como sou. E que a Sua Santidade e Sublimidade não me esmaga nem rejeita. Neste *Tu* Excelso, posso *confiar* por inteiro: e saber que nada está ultimamente perdido. Nem para cada um nem para todos. Em que ficava a Esperança, se não fosse assim? Uma ‘teoria’, hipotética, não tranquiliza em definitivo ninguém.

A este cultivar, agora e sempre, o mais essencial – o *Unicum Necessarium* (Luc. 10, 42) – venho a chamar *cultura profética*. ‘Cultura’: em sentido dinâmico. Como ambiente pessoal e social empenhado na atenção ao Deus Vivo. É assim que ela se recorta entre o povo do AT e se manifestou em figuras vivas da sua história. Permitindo fossem reconhecidas como exprimindo o ‘espírito profético’. Mesmo quando o teor da sua Mensagem surgia inesperado, e por vezes ameaçador<sup>15</sup>. Ou incompreensível. Para esse tempo, e todos. Foi assim que, recordadas através de gerações, as mensagens (também o teor, exemplar, de ‘Moisés’) foram fixadas na Bíblia e chegaram até nós. Muitas só se tornaram entendíveis à luz da perspectiva do NT. E outras continuam densas de mistério.

Ainda hoje é estranha, e inesperada!, a solicitude de Deus pelos *pobres*<sup>16</sup> – para a mentalidade imperante. Que é a do liberalismo materialista. Proclamada na Bíblia, antes de outras religiões. Foi (e há-de ser!) um grande passo *para* o Humano. De grande reflexão antropológica, profunda qualidade crente e altíssima vivência teológica. Referida explicitamente à Santidade de Deus. E isto, em tempos em que a imagem dos ‘deuses’ não primava pela elevação

e isenção moral (1.2, 1.4). António Sérgio (1883-1969) soube destacar o significado que tem para a humanidade a sensibilidade fina dos profetas bíblicos. Seja que surgisse sob o rasgo de ‘Moisés’ ou mais tarde, foi uma *première* absoluta. Um salto qualitativo. Algo realmente *novo* na cultura e na religião *genuínas*. Que é valorizado também neste mundo de agora, de tantas assimetrias e discriminações. Ainda que nem sempre com o empenho necessário para poder conduzir a estruturas de efectiva solidariedade e justiça.

#### 6.4 Interrogar, é preciso

Esta *inquietação* nem sempre recebe o realce devido. Mas ela exprime uma das componentes mais específicas, e incarnadas, da religiosidade bíblica<sup>17</sup>. Ainda que possa surgir também em outras grandes tradições religiosas e no testemunho vivencial dos seus seguidores. ‘O Espírito sopra onde quer’. A meu ver, revela-se nisto uma dimensão da *religiosidade fontal* (2.1, 3.5). Quando esta é genuína, a sua perspectivação *não* se deixa restringir à religiosidade ‘interior’: torna-se acção. Incarna na sociedade, e assume intervenção profética. Que, hoje, se vêem mais em modo secularizado.

Com ‘Moisés’ e o que ele simboliza, começa aquele ‘povo’. Na experiência de *com*-unidade. Partindo da condição nómada (‘estrangeiros’: mal vistos da gente local): a precisarem de sobreviver e não podendo contar senão com a sua persistência, os vínculos familiares e tribais, e a ajuda do que julgavam os seus ‘deuses’. Esse substrato social, débil e precário, e religiosamente impreciso, vai tornar-se um *crescer para* a consciência de uma ‘vocação’ que o distingue dos outros povos e o qualifica para a história. Pôde acontecer, sem dúvida, pela acção de um grande *leader*. Sob o nome consagrado pela Memória ou outro, este povo foi aprendendo a ver nele um Sinal de Deus. Acresce que toda esta experiência foi

vivida não apenas como gesta étnico-social e consciência histórica: Perpetuou-se numa vocação comum. Um paradigma de extraordinária consistência *religiosa*.

O livro do *Êxodo* (cp. nota 16) evoca tradições e memórias orais que *não* são entendíveis sem a vivência, colectiva, deste núcleo da fé bíblica. Ainda a esboçar o seu rumo (como sempre irá ser), mas já ‘tocado’ por ele. A consciência desta vocação, ‘diferente’, especifica o modo como os hebreus enquanto *povo* entenderão a sua história. Os sucessos e insucessos dela, acontecem à face de Deus. Não são neutrais. Para eles, pensar em termos de religiosidade só intimista *não* faz sentido. E menos ainda o fará à luz do NT. *Saberemos*, os cristãos, *ler a Bíblia?* Para a visão do NT, é inegável que a fé em Cristo é a floração da fé do AT. Manifesta o mesmo Deus Vivo. Único e Pessoal. A realizar a Sua ‘Promessa’, na Pessoa de Jesus, o Cristo. Eternamente *fiel a Si próprio*, Deus abre aos homens o Seu Reino. Jesus não o compara a um anzol (Mat. 13, 47): A «Aliança» de Deus é *universal*.

Decidiu «salvar e santificar os homens não individualmente mas constituindo-os como um povo» (Vat. II: LG 9). É o Seu Desígnio: E é assim que está escrito: Tal como todos os membros do corpo, «apesar de muitos, formam um só corpo, assim é em Cristo» (1 Cor. 12, 12). «Esta nova aliança, Cristo estabeleceu-a [...] no Seu sangue chamando de entre os judeus e os gentios um povo [-] para formar um todo, não segundo a carne mas no Espírito»: o Povo de Deus (Concílio Vaticano II: *ibid.*). No fundo disto, divisa-se um símbolo vectorial – ‘Moisés’.

É frisante a distinção das outras mundividências e religiões. Veja-se o contraste. O hinduísmo conhece inúmeros deuses; e absorve o homem no Todo – uno: Tudo é ‘isso’ (outro pela aparência), e é ‘isto’: *tad etad*<sup>18</sup>. Quem se engana a este respeito enreda-se no ‘véu de Mâyā’: a ilusão. É que *tat tvam assi*: ‘Isso’ és tu. O ‘eu interior’,

ou alma, de cada um (*Ātman*, cp. alem. *atmen*: respirar). E porque 'Isso' é a identidade de todos os seres, é a 'alma do mundo': Deus criador (*Brahma*) imanente a tudo. Entregar-se a esta identidade de fundo – o Mistério do 'Não-manifestado' – é pois a (auto-)salvação.

Também Kung Fu Dsi (= Confúcio: 551-479 a. C.) ensinou a ideia de auto-salvação. «Se a vontade se rege pela moralidade, não existe o mal»<sup>19</sup>. A vida integra a natureza, a família e a sociedade e o estado. O imperador é o centro de mundo, e o seu império é 'do meio': Da boa ordem, 'equilíbrio', do universo. A harmonia da vida, no 'justo meio-termo' e na devida forma ritual, pode praticar-se abstraindo (talvez) de um Deus pessoal acima do céu e da terra. Tradição que é comum nas culturas do Extremo Oriente<sup>20</sup>. É uma ética pragmática, a parecer secular (ou agnóstica), mais social que a da Índia, e vincadamente hierarquizada. É, no fundo, uma mundividência de cunho monista (*RGM*, 187).

Para Lao Tse<sup>21</sup>, 'a Sabedoria' ou 'o Sentido' (*Tao*) é a «Ancestral dos deuses»; «a Raiz do céu e da terra» (*Tao te king* [Ttk], 4; 6). Lao Tse terá sido um «decidido monista»<sup>22</sup>. O Sentido consiste no 'repouso', sem nada desejar: a Paz da entrega interior. EB. de modo terminativo diz: uma «religião de tudo», envolta em «aroma de chá» (*PrH* 1448). É abissal a diferença de sintonia entre o contemplativo (oriental) e o paladino da revolução (ocidental). «O Caminho do *Tao* parece ser menos radical que o indiano, e a negação de si menos intensa e mais serena, ou de mais sabedoria» (*RGM*, p. 188).

Por sua vez, o budismo é ainda mais 'acosmista'. Siddharta Gautama<sup>23</sup> ensina que é pela negação que se vai à sabedoria. Nirvana, o *apagar-se* na existência individual, é 'não tender': a nada. E assim, abandonar a estreiteza do 'particular' que há em mim. Não se trata de uma 'impassibilidade' que olhe de fora, à maneira ocidental. Também nisto vai um projecto de auto-salvação<sup>24</sup>.

Para o que nos importa aqui, bastem estes tópicos. Na visão oriental, a imanência ôntica, monista, é o 'auto-apagar-se'. É este



o processo da *auto*-salvação. Sacrificando até a distinção da individualidade. Na visão bíblica, não: A relevância e magnanimidade do Transcendente *não* ‘apaga’ nada nem ninguém. O Deus-Pessoa, para ser Si Próprio, não carece de absorver ou diminuir as Suas criaturas. Não extingue, antes potencia a dignidade e o crescimento de cada personalidade finita. «O Senhor, que é Sublime, olha de perto os de mais baixo» (Salm. 138, 6). Não comparo méritos e deméritos de geografias culturais; nem ignoro esta diferença de percepção nos povos e religiões de Além-Indo e na cultura do AT e NT e dos povos que lhes devem uma raiz da sua identidade – a da fé. De um lado e do outro há potencialidades e limitações. Umhas e outras tecem a história. De um lado e do outro, a consciência histórica precisa de reconhecer e discernir os vários níveis de significação.

Entre os particularismos ocidentais e a riqueza cultural e ética (tão acurada) do Leste asiático, temos muito que dialogar e aprender uns dos outros. Na crise de indiferentismo e alergia aos Valores da Transcendência e da personalidade, a consciência cristã – e com ela, o mundo ocidental – *não* pode ignorar que lhe cumpre ser hoje *portadora da Missão de Moisés* para o porvir da humanidade. Em sentido cultural, e em perspectiva bíblica. Mas será que se pensa *nisto*?

A prevalência dos individualismos de uns (ditos liberais) e a (pan-) óptica da ‘impassibilidade’ de outros, mostra duas maneiras de ‘ser mundo’. Ambas muito diferentes da visão bíblica. Os crentes andam carecidos de cultivar o *entendimento* e a *coerência*. Ninguém dirá que os povos do Ocidente (que eram cristãos) tenham uma história de fraternidade. E os do Leste asiático, de pacifismo. São muitas, e complexas, as questões implicadas nesta observação: não posso entrar na análise delas. Tenho de ficar por níveis de questionação englobantes (embora menos abarcantes).

Como foi possível que o liberalismo económico e a exploração capitalista dos trabalhadores e das matérias-primas tenham surgido (precisamente) em povos que “herdaram” a Mensagem da Bíblia? Judeus, e cristãos. *Como* é que se desenvolveu, e refinou!, este rumo social – e “religioso”? Quem sente a pro-vocação de ter sido um desses ‘herdeiros’ a *ler* a história através da *luta* de classes? E a propor o projecto de a “sanar”... pela *luta* inversa. Quem ousa estranhar o facto de os ‘praticantes’ da doutrina cristã *não terem prevenido, e corrigido a tempo!*, as condições objectivas que deram azo à teoria de Marx? A exploração do lucro à custa da des-humanização das pessoas. Há demasiada quietação e demasiadas *in*questionações na nossa cultura e identidade colectiva. Há falta de *Profetas*.

Até no erro e no mal as ‘acomodações’ se dão bem. Moisés cortou com algumas, do seu meio. O alcance *paradigmático* que a Bíblia lhe atribui – é, já de si, *profético*: Pertence, com propriedade, ao significado cultural-histórico do ‘Moisés’ bíblico e à sua herança *religiosa*. Herança *incarnada*.

A Adoração a Deus, se não se concretiza em Justiça, Paz e Amor, esvai-se em sucedâneos. Por muito que se diga, e faça. E é verdade que se *faz*. O problema é o que *falta* fazer. Para dar solução às deficiências e insuficiências da história: em que todos participamos. É preciso, sempre interrogar com realismo. No mundo da contingência *não* pode, por definição, caber um bem ‘perfeito’ A *Utopia*, de maiúscula, é da ordem do Transcendente. Tal como a Esperança.

## 6.5 Utopia, fé e *incarnação*

Devo a Bloch o estímulo para debater a sua perspicácia: mesmo quando tenho de a questionar. É fecunda, para quem lê sem abdicar de pensar. Só assim o diálogo cultural pode ter interesse.

Ainda hoje a mentalidade dominante entre os ‘crentes de igreja’ passa geralmente à margem de questões como estas. É imperioso corrigir a *des-carnação* da fé. A centração de Bloch na ‘utopia da esperança’, a construir no quadro da história, tem a ver também com isto<sup>25</sup>. Apesar das deficiências que apontámos, deu-se conta da problemática inerente – encarnação, ou desenraizamento? Ainda bem que alguns teólogos se aperceberam da relevância: J. Moltmann e outros evangélicos, K. Rahner e J. B. Metz e mais alguns católicos. Falta que ela chegue à ‘mudança de mentalidades’ e à reconversão das estruturas da sociedade. Só que isto, sob a “filosofia” do neocapitalismo globalizante, é um *impossível* quase metafísico<sup>26</sup>. Cultivar a Utopia, requer muita fé! E todavia ela tem de ser cultivada. Para que a esperança intra-histórica *não* fique frustrada. Saberão os cristãos hoje desta sua tarefa?

Vai nisto outro problema fundo. Estará a mundividência bíblica, e a serenidade dos orientais, a *inspirar* a história actual, ou esta é que vai arrastando aquelas? E *como* ajudar a convergir para elas a vida e a cultura de um mundo em globalização? Vamos sendo configurados pela história colectiva que a todos envolve. As forças da ‘espiral’ inter-agem sempre. Digo-o assim por concisão. Pede estudo mais aturado, que fica para outros. A dialéctica da cultura e da história é muito complexa: todos participam dela; e nada nesta vida se resolve só pela resignação. A pedagogia(?) do passado, a supor ‘formatar’ pessoas supostamente passivas, *não* era solução. E a massificação do presente, por mais ‘informação’ que ofereça, também não é. Sem formação para os Valores, não há *pessoalização*.

Nem imagino o que poderia ser hoje a imagem do cristianismo, se os profetas e os missionários tivessem sabido adoptar, depurando-as, as riquezas culturais dos diversos povos. Como se fez no início da era cristã em relação ao helenismo. A diáspora judaica abriu caminho.

O respeito e sentido da Glória de Deus, o *Único* (árabe: *al-Tawhîd*), é uma notabilíssima riqueza religiosa dos hebreus<sup>27</sup>. Como a relacionalidade e a solidariedade o é dos africanos. E a inquietação espiritual, dos eslavos. O sentido prático, dos saxónicos e dos nórdicos. A simplicidade de coração, dos índios das Américas. A religiosidade ‘cósmica’, da Índia. A serenidade meditativa, dos budistas. A sabedoria interior, do Extremo Oriente. E a naturalidade da alegria, dos povos da Oceania. O que podia haver nisso de ‘aproximações’ positivas! Para o humanismo de todos e para a fé.

Só que *esta* inculturação, mútua, *não* teve condições suficientes de escuta. Era o tempo em que os europeus se supunham ‘superiores’, e as suas autoridades ‘cristãs’ (civis e eclesiásticas) não evocavam melhor padrão de referência que o modelo, pagão, do ‘império’... «Entre vós não há-de ser assim. Quem entre vós queira ser grande» assumia-se como servo. «O Filho do Homem não veio para ser servido mas para servir» (Marc. 10, 43.45). A tentação do poder pesava mais que a Lição do Mestre. A história que trazemos – e que importa rever com coragem ‘profética’ – também é trágica. E de que maneira!

Quantas riquezas de antropologia das culturas e das teologias foram desatendidas e se perderam (de vez?) por força de modelos hegemónicos que *não* são da essência do Evangelho. Pelo que nos respeita, a nós ocidentais, temos muitíssimo que descobrir na riqueza da Bíblia. E que confrontar com a nossa trajectória na história. Têm-nos faltado *profetas*. Para o cristianismo inicial, a cultura grega foi um notável instrumento cultural. E uma escola: de conceptualização, sistematização e universalização do pensar<sup>28</sup>. Cada povo e cada cultura precisa de aprender a orientar-se segundo o estádio social e a época em que lhe toca viver. Para o nosso modo de ser, há tradições longínquas (como a da ‘impassibilidade’) que seriam um obstáculo. E que terão os outros povos a apontar

como ‘intransponível’ no Ocidente? O impulso, mental e prático, da *intensionalidade* existencial é-nos inerente. E por isso a tomamos como expressão do ser, do pensar, e do agir. Em suma: como paradigma da nossa inserção no real. Sem ela, era-nos *impensável* construir a identidade humana. Uma boa base (ainda à espera) – para a ‘cultura da responsabilidade’ e da solidariedade. Planetária.

Tocamos noutro tópico muito carecido de revisão corajosa: A in-cultura da auto-demissão. A individual, e a corporativa. Tão generalizada entre nós. Desde o populismo pseudo-democrático, ao pragmatismo como filosofia-de-vida, que atravessa toda a sociedade. Da ‘escola’ do grande capital, à do *establishment* que envolve os partidos políticos. Das distorções e excessos na organização e ‘serviço’ do aparelho do estado, às grandes (e pequenas) manipulações nos *media*. E à quase-inexistência da (cultura da) *missão profética*. Na esfera civil, e na ‘religiosa’. Males pluri-seculares, mas tão actuais, e gritantes! A erosão da sociedade civil é responsabilidade de todos.

«Não podemos calar o que vimos e ouvimos», protestavam os Apóstolos (Act. 4, 20). Foi «naquele tempo», mas não era só para ele. Temo-nos tornado uma civilização amorfa, e uma (outra) ‘igreja de silêncios’. Nos tempos da ‘cortina de ferro’ (os regimes comunistas: 1917-89) era um silêncio imposto. Reforçado pela necessidade de preservar o modo possível de sobrevivência e de presença. Agora, em países bem mais livres, o silêncio é introjectado. Interiorizado a partir do ambiente de secularismo que a todos envolve<sup>29</sup>.

A prática do nosso cristianismo (e não é só o dos católicos) arrasta uma dificuldade crónica em assumir as inerências da condição *corporal* que é a do homem. O que é tanto mais contraditório quanto a fé cristã tem por centro a Realidade Pessoal de Deus, *incarnada* em Jesus Cristo<sup>30</sup>. Ora o que tem passado largamente por ‘bom cristianismo’... é o seu *des-incarnamento*. Menos vincado que no budismo; porém, com demasiados traços culturais que *não* sintonizam propriamente pela Bíblia<sup>31</sup>. Ser «luz do mundo» (Mat. 5,

14), é *no mundo* real. Um *desacerto* teológico mais gravoso do que se tem admitido (2.3). À luz da mensagem bíblica, não há indagação que possa ter-se por supérflua. A vocação da filosofia, e a da teologia é englobante<sup>32</sup>: não cabem temas-tabu. O carácter de uma e da outra, cada uma na sua especificidade, impõe metodologias que não devem nunca ser ignoradas.

## 6.6 Moisés, um símbolo para o mundo de agora

Da sabedoria do Extremo Oriente, à abertura cultural do cristianismo dos primeiros séculos, e às possibilidades e fechamentos acerca das *semina Verbi* nos povos da missionação cristã<sup>33</sup>, e à distorção colonialista<sup>34</sup>, ao secularismo das sociedades tecnocráticas, e ao atenuamento da ‘cultura profética’ nos nossos cristianismos<sup>35</sup>... – que tem tudo isto a ver com Moisés? O simples enunciar destes tópicos já o diz. E o significado de Moisés está longe de se esgotar nesta resenha. «Iahveh começa como ameaça ao faraó, o deus do vulcão do Sinai[?], pela mediação de Moisés, passa a ser o Deus da Libertação, do Adeus à escravidão. *Um tal ‘Êxodo’ dá à Bíblia daí em diante uma tônica que ela nunca [mais] perdeu*» (PrH 576: sublinhei). Ainda que Bloch a enquadre no ‘seu’ registo típico, a observação como tal é certa. E os crentes bem precisamos de lhe prestar atenção.

É frequente na história da cultura e da religião, e na Bíblia é frequentíssimo, o perfil biográfico de grandes figuras ceder à relevância da sua mensagem, e missão. Que sabemos da pessoa de Abraão? E dos profetas? De Maria, José, João Baptista, dos Apóstolos? Ou até dos grandes filósofos, artistas, inventores, cientistas. Fica a personagem enquanto *símbolo*. É o caso também de Moisés. Acentuado pelo remoto dos tempos e a ausência de fontes exteriores à Bíblia. Já lembrei (6.1, e nota 16) que os livros ditos ‘de Moisés’ são elaboração e fixação escrita de tradições orais –

que já implicam situações da experiência e organização social e religiosa do povo hebreu, de muitos séculos depois. Num visível propósito de promover a fidelidade e a fé do povo (confusas ainda) em Iahveh, o Deus Verdadeiro.

Todo este contexto, e a tendência natural para a mitificação, típica desse tempo e de muito depois, impossibilita ler esses textos como narrativas ‘históricas’ no sentido da cultura recente. Como esclareci, em ‘Moisés’ conta não tanto a personagem de um dado tempo histórico, mas o relevo do *símbolo*<sup>36</sup>. O rasgo de abrir caminho e ousar o porvir. Vocação e missão. Tomar a menção à «terra que Eu prometi a seus pais» (Núm. 11, 12) em acepção só geográfica, é uma leitura *aquém* do alcance da Bíblia<sup>37</sup>. O qual aponta a um *porvir* de que nem se faz ideia. A desafiar sempre – a partir do *Mais*. Desafio de Deus: ao Seu Povo. Através de avanços, hesitações, infidelidades, retrocessos. Relidos por *este* prisma, o *Êxodo* e os outros livros “de Moisés” são uma grande lição de *actualidade profética*.

E há estudos recentes de historiografia bíblica que adiantam uma imagem diferente da do quadro recebido. Para quem acompanhe a maturação cultural, filosófica e teológica recente, não é surpresa. Cruzando vários ramos do saber, os estudiosos actuais procuram tornar mais claro o que o não é. Não têm de se limitar a repetir os do passado. Vale para qualquer análise, sobre qualquer época: não é só a respeito da Bíblia. E *a priori*, não cabe negar-lhes seriedade e ponderação. Ainda que levantem hipóteses que soam estranho a quem usa ver a Bíblia só à ‘letra’<sup>38</sup> (e quiçá em sede estrita, algo fundamentalista). Por exigência dos nossos volumes anteriores e sem ligação a este contexto, já explanei neles alguns temas que ajudam a entender isto. Relembro os seguintes:

1. A ideia vulgar supõe que a ‘experiência’ é cópia objectiva das coisas exteriores. Ora é *na consciência* que a ‘experiência’ se dá. Todo o conhecer é *ao modo do conhecente (BC)*.

2. O nosso saber (seja prático, vulgar, ou científico) apoia-se em *alguns* ‘dados’. Não é possível dispor deles a 100% de amplitude e qualidade. E por serem lacunares, a conclusão é hipotética. O saber científico e o filosófico e o teológico, não escapam a esta regra.
3. As lacunas, tentamos supri-las mediante hipóteses e inferências. Mas porque a sua base, e a interpretação dela, é *imperfeita*, nenhum homem (ou nenhum finito) *pode* estar seguro de conhecer com validade absoluta.
4. O que se tem por saber ‘objectivo’ é uma *construção*: em sede *interpretativa*. Que se rege por fundamentos e critérios mais ou menos isentos, e controlados. Mas elaborada na e pela consciência, vivenciada, deste sujeito concreto. Há sempre um ‘salto’ entre o *input* e o *output*. A consciência ‘em mim’ *não* é o mesmo que a realidade ‘em si’.
5. E há ainda outras estruturas entre o ‘em mim’ e o ‘em si’. Pode não se reparar nelas, mas são reais. É toda uma ‘atmosfera’ envolvente, que nos influencia. Ao pensar, sirvo-me de uma língua e uma cultura, e vivo inserido num povo – de agora. E só posso ver pelo ângulo em que me inserem os meus gostos, cultura, idade, classe social, profissão e interesses.
6. Entre o sujeito (que julga conhecer ‘isso’) e o ‘isso-mesmo’, medeiam sempre estas e outras ‘formas simbólicas’ (Ernst Cassirer). E todos esses factores têm, como a língua, a sua lógica. A realidade *nua* (de significações), como lhe chamo, *não* se alcança tal qual.
7. O papel da *interpretação* é central, e decisivo. Daí a necessidade, sempre, do juízo crítico (gr. *krinein*, julgar). O ‘fervor’ de uma causa ou uma crença, se levado (só) pelo sentimento, facilmente se torna cego, ou fanático. Distorce até a lógica discursiva<sup>39</sup>.
8. E isto vale ainda mais da adesão a paixões, crenças, causas... Individuais, e grupais, sociais, políticas, religiosas. Todos



sabemos que a intervenção do auto-convencimento, da emotividade, da conveniência ou fobia, torna especialmente sensível a função interpretativa.

9. O juízo crítico tem de valer também na adesão religiosa. Seja cristã, muçulmana ou outra, não pode dispensar estas precauções. A fé é adesão *pessoal* a Deus – em assentimento *inteligente*. Isto é: Fundamentado. Não é abdicação das potências superiores do humano. E por ser ‘pessoal’, acontece no concreto da ‘vida-com’ as outras pessoas.
10. É *assim* que a fé dos cristãos é chamada a incarnar no processo social-histórico.

A Bíblia assimila elementos da evolução cultural daquele povo e de outros, mais antigos. Como ela, ao tempo, *podia* exprimir-se. Elementos que a vivência dos crentes elabora – como estes a *podem* entender e assumir, em cada época. É a condição comum de vida e ‘incarnação’. A expressão do Divino *não* surge directamente do Céu: «sem mediações culturais». Abraão, Moisés, Elias, etc. não seriam reais se fossem «culturalmente desenraizados» (cfr. *O Deus que não temos*, p. 210). Percebe-se pois que a linha do monoteísmo tem muito de re-interpretação. Os livros ‘de Moisés’ apresentam-na já como em estado puro: qual oásis num deserto de culturas politeístas. De Abraão a Moisés, aos Juizes e Profetas, no tempo dos reis, e depois. Mostram-na à luz da fé das gerações posteriores. Ou até do Ideal do dever-ser. Mas os inícios terão sido bem menos nítidos. É provável que fosse lenta e gradual.

Não é isto que diminui a significação dos Patriarcas bíblicos. E o que simbolizam na fé do Povo da Aliança. Anoto que, no *Êxodo* e noutros passos bíblicos, a ‘saída do Egipto’ é recordada (latim *cor*: coração) de modo celebrativo. Solene. Em tons de tremor e fervor, com algo de ‘épico’. Vivida num rasgo quase-mítico, mas não mágico. Antes re(-a)presentada como factual-histórica. No entanto,

a ‘dimensão’ real do *épos* pode ser outra. O significado denso da Páscoa hebraica – e o da Páscoa cristã – *não* consiste nem se esgota no empírico-histórico. A sua verificabilidade é de *outra* ordem. «Deus viu que [...] toda a carne [= todo o homem] tinha corrompido os seus (dela) caminhos» (Gén. 6, 12); «Vós [Senhor] mostrais-me o caminho da Vida [...] para sempre» (Salm. 16, 11). No confronto destes versos (há outros do mesmo teor), e na reversão dos dois ‘caminhos’, vejo o alcance profundo do *épos* bíblico. *Vocação de êxodo*. Mas não se tome isto por um prisma de individualismo.

Não julgo só coincidência que Pedro (Act. 2, 28: *manhã* de Pentecostes) aplique este verso a Jesus Ressuscitado. O passo do 1º ‘caminho’ ao 2º é sustentado pela Páscoa (= passagem, da morte à Vida) de Jesus, o Cristo. É isto que é decisivo. O ‘Egipto’ do Livro do Êxodo, fica como a ‘terra simbólica’ de que é preciso *sair*. Para a ‘Terra da Promessa’. «Os que esperam no Senhor hão-de herdar a Terra» (Salm 37, 9). Qual ‘Terra’? Como *poderia* o Reino de Deus ser reduzido a um lugar terreno?

Nada disto *pode* entender-se em sentido material – da empiria histórica. Como apontei, foi pena que EB. o não visse. E muitos mais. Paulo entendeu: «Se vos deixardes conduzir pelo Espírito, não vos prenderá o egoísmo da carne»<sup>40</sup> (Gál. 5, 16). Jesus dissera: «Vinde, que sois benditos de Meu Pai: entrai na posse do Reino que vos foi preparado desde a Criação do mundo» (Mat. 25, 34).

## 6.7 Lições – pendentes

Para dar uma ideia da linha de *releituras* recentes<sup>41</sup> sobre os primórdios da fé bíblica, sintetizo de K.-H. Ohlig (*RGM* 198 ss): «O nome do deus IHVH parece ter-se divulgado cedo na Ásia anterior. Muito mais tarde, ainda no tempo pré-israelita [*sic*], é mencionado

nos domínios do Egípto»: trata-se de um testemunho núbio, do tempo de Amenófis III (séc. XIV a. C.): sem precisar o povo que o cultuava. Também podia ser um deus dos madianitas. O texto diz que Moisés viveu entre este povo<sup>42</sup>, e dele tomou mulher (Êx. 3, 21). «Apenas uma tribo – não todo o povo [...] migrou para sul»: o espaço entre o Egípto e a estepe. Estes nómadas, «grupo de Moisés», teriam adoptado das gentes da região o culto a Iahveh. Que não era um deus de nómadas mas de um vulcão: mostrava-se de noite como ‘coluna de fogo’, e de dia como ‘nuvem de fumo’ (Êx. 13, 21). Não sendo vulcânica a região do Sinai, a geologia remete o cenário possivelmente para a região de Seir (cfr. Deut. 2, 1)<sup>43</sup>.

«Provavelmente o ‘grupo de Moisés’ demorou-se por aí, e os relatos posteriores do AT sobre a saída ‘do Egípto’ supuseram que a estadia fora mesmo no Egípto: de onde o caminho [para Canaan] tinha de ser pelo Mar Vermelho e o Sinai: uma reconstrução teórica inaplicável» (RGM 199 s). Quando saíram de Seir, «terra dominada pelo Egípto», para norte em direcção às outras tribos, Iahveh já era o seu deus. O deus de um lugar fixo, na montanha, tornou-se Deus de pastores nómadas (cfr. 1 Reis 20, 23). Nesta versão, minimalista mas plausível, o significado do *êxodo* – a Páscoa – é, de sua natureza, espiritual. A ‘passagem’ da religião de ‘um deus entre outros’ à de um ‘deus maior que todos os deuses’, e depois à de ‘único Deus e Senhor’, tinha de ser um processo longo. Pessoal e socialmente. E com as inevitáveis oscilações (reincidências) entre o povo.

Com a sedentarização em Canaan, acentuam-se as ocasiões de assimilação ou confronto com a população local. Que vivia da agricultura e cultuava deuses/as da fertilidade. Honravam vários tipos de divindades: as deusas da fecundidade, como Astarte, Anat ou Áchera; os deuses da potência, os Baals, simbolizados no touro; os Els<sup>44</sup>, deuses do céu, que regiam as variações do tempo; e no mais alto o deus do sol e os dos astros que comandavam os ciclos da vida e da vegetação (RGM 200 s). Não é de estranhar que a

convivência dos dois povos trouxesse algum sincretismo cultural, - e que a religião de Iahveh se ressentisse. O que a Bíblia diz do profeta Elias exprime-o de modo assaz frontal.

A crise prolongou-se. Nos finais do séc. VII, o rei Josias mandou que «tirassem do templo do Senhor todos os objectos feitos para o culto do Baal, da Áchera [árvore sagrada] e de todo o exército dos céus [= outras divindades], e os queimassem fora de Jerusalém» (2 Reis 23, 4). O relato (2 Reis 22, 2 a 23, 24) deixa ver a promiscuidade de cultos que se praticavam no templo de Jerusalém e por todo o lado<sup>45</sup>: sancionados «pelos reis de Judá» (23, 5) desde Salomão. A centralização do culto em Jerusalém, desde Josias, visava afirmar a fé monoteísta (e unificar o poder). A depuração foi menos linear e mais acidentada do que a ideia tradicional faz supor. Se um olhar isento descobre ainda hoje entre cristãos expressões de ‘politeísmo sociológico’ (como lhe chamo), o que não seria nesses tempos.

Com a queda de Jerusalém e a deportação dos seus notáveis e homens de armas (2 Reis 24, 14), sob Nabucodonosor, a fé do AT vê-se perante novos desafios. A falta do templo e do seu culto, o alargamento do ambiente cultural, o confronto de outros costumes, crenças e cultos. E a natural relativização dos horizontes e ‘habituções’ da pátria. Tudo isto obrigava os deportados a reforçar os esteios e marcas da sua identidade cultural e religiosa: a fidelidade à circuncisão, os códigos de impureza legal (a evitar contactos, e *maxime* casamentos, com os estranhos). Mas também possibilitou a maturação da fé em Iahveh. Na Bíblia, antes e depois de Cristo, este tipo de confrontos é ocasião de notável enriquecimento cultural e depuração espiritual. Para a fé do AT, a ‘memória’ dos grandes feitos de Deus em favor do ‘Seu povo’ torna-se *Esperança presente*. Passa a olhar-se o ‘por vir’ como (digamos) uma *pendência vital*. A deles *não* era uma ‘pertença’ (horizontal) a um povo, aquele, e a uma religião como as outras. Foi aí de enorme importância a missão dos profetas ‘do Exílio’.

É assim que o ‘judaísmo’ se vai constituindo (sobretudo) através de contrastes. Os de então, e os da história posterior. Também os de agora podem ser lição. Mas nem uns nem outros são pacíficos sempre<sup>46</sup>. Não basta «sair do Egito». Se não houver *travessia*, demanda do *porvir*, o ‘deserto’ não trará senão... nostalgia do que *já foi*. O símbolo de Moisés continua cheio de lições, pendentes.

A consciencialização tem de continuar – a ser purificada. Comunitariamente. Um processo muito lento. Já de si, a recorrência e insistência do tema testemunha a necessidade de o reafirmar. «Salva, Senhor, o *Teu* povo, guia-o e sustenta-o para sempre» (Salm. 28, 9: sublinhei). «Feliz o povo cujo Deus é o Senhor, feliz a nação que Ele escolheu para Sua herança» (Salm. 33, 12). «Israel é a tribo que Lhe pertence» (Jer. 10, 16). Referências muito acentuadas, e retomadas. Como atitude de vida, e oração de fé<sup>47</sup>. O rasgo da Bíblia não acabará de nos surpreender. São temas assumidos também dos profetas do Exílio. «Não há outro Deus senão o teu[, Israel], não há de todo mais divindade nenhuma» (Isa. 45, 14). «Eu é que sou o Senhor, e além de Mim não há outro que salve. [...] Vós sois Minhas testemunhas – assim fala o Senhor. Só Eu é que sou Deus» (Isa. 43, 11). «Além de Mim não há outro Deus. [...] Quem é que desde o início anunciou o Porvir?» (Isa. 44, 6 ss). E tudo isto, a confessar os impasses do ‘povo dos crentes’.

«O monoteísmo é a figura que o monoculto herdado [pelos deportados hebreus] tomou sob as novas condições de individualização e de alargamento de horizontes, no império multicultural (*‘universalen’*) de Babilónia, para poder continuar a ser praticado. É a fundamentação teórica do que já se praticava, estabelecida numa nova situação; não é o resultado de um raciocínio abstracto, do género: não pode haver senão um Infinito» (Ohlig, *RGM* 205). A Missão de Moisés leva à de Jesus. E interpela a nossa actualidade.

## Notas

<sup>1</sup> Expatriou-se da (sua) Alemanha Oriental, comunista, como antes fizera da Alemanha nazi (4.0).

<sup>2</sup> Com EB. a reduzir conceitos como objectividade, verdade, bondade, beleza, etc. exclusivamente a efeitos apenas do 'trabalho produtivo'. Extrapolação de tal modo exagerada que nem parece de um 'intelectual' alemão. Sacrificou demais à ideologia marxista. Lembro que os valores se regem pela filosofia do *dever-ser*. A sua validade tem uma dimensão 'objectiva': que se impõe até à realidade factual. Os valores continuam a *valer*, mesmo quando atropelados. E tem outra dimensão: relativa a sujeitos, capazes de consciência intelectual: Se são 'valores' é para alguém. Aqui está o que chamamos a vertente-sujeito e a vertente-objecto. EB. ignora isto no passo em citação. Podia entender que, à matriz marxista do 'trabalho', *não* importa só o valor-objecto (produzido): O marxismo nasceu em oposição às condições de injustiça de que eram vítimas os trabalhadores. Quanto ao contexto em apreço, EB. está a resumir (pp. 1571 ss) a teoria marxista da mercadoria (fabricada) como 'força-de-trabalho objectivada'. Cita K. Marx: «Valor é 'trabalho compactado' (*verdichtete Arbeit*)», e lembra a sua distinção entre o 'valor de uso' e o 'valor de troca'. Porém a *reduzir* as duas noções ao factor social-objectivo. Pretende até inserir nesse esquema a distinção de S. Tomás entre 'utilidade' e 'fruição'. É este o contexto geral de EB.. Que não reconhece na actividade do homem *senão* a qualidade 'homo faber' (= fabril). Em suma, para esta mundividência nada haveria de 'especificamente humano' a não ser a força (física) do produzir. Sem nada de 'transcendente', como se disse antes.

<sup>3</sup> Era bom sinal se alguém entre nós soubesse fazer uma 'leitura' a condizer, acerca de um 'Afonso Henriques', um 'Infante Navegador', um 'Vasco da Gama', um António Sérgio, etc.. Não tanto por eles, mas pelo seu simbolismo para o povo que somos. F. Pessoa visionou-o na *Mensagem*. Precisamos (ousar) *ver* o concreto dos nossos 'contrastes'. Com a sabedoria necessária para «o *desejar poder querer*» (Fernando PESSOA, ob. cit.).

<sup>4</sup> Bloch anota que um passo como Gén. 41, 42-45 retrata costumes reais do Egipto antigo. No contexto dos debates do seu tempo, discorda das suposições da tendência dita pan-babilonista: «tentavam riscar Moisés da história» (*PrH* 1452). É inegável que a literatura dos povos da região teve influências na Bíblia. São célebres, entre muitos outros, o eco do Código de Hammurabi (± 1750 a. C) em Êx. 21-22 (cfr. *DQN*, pp. 503 s), o tema do deus 'que se levanta' (a ascensão do sol primaveril) para vencer o 'dragão das águas revoltas' (inundações devastadoras). Um esquema bem conhecido, da Mesopotâmia ao Egipto. Aplicado, também, à vida aquém- e além-morte. E para aqui, a proximidade (semelhanças e diferenças) da 'lenda de Sargão' e da infância de Moisés (Êx. 2, 2-10): ambos 'salvos das águas'. Sargon I, dito o Grande (é grande a incerteza das datas a seu respeito: 2334-2279, ou 1920-1881, ou 1875-1825 a. C.), «rei de Akkadê», conta como por nascer de uma gravidez oculta, a mãe o escondeu num cesto e o deitou ao rio. A lenda foi também aplicada a Sargon II (722-705 a. C.), do período neo-assírio. Os especialistas descobriram no texto expressões que podem ser do tempo deste, mas o tema será mais antigo. E há outros relatos de fundo semelhante. LEWIS, Brian (*The Sargon Legend*, American Schools of Oriental Research, 1978), catalogou largas dezenas deles, pré- e post-bíblicos.

<sup>5</sup> E foi divulgado há pouco (2014) o achado, na planície de Jezrael, não muito longe de Nazaré, de um sarcófago dos tempos de Seti I (1294-1279 a. C.). Entre os objectos depositos com o defunto (para seu uso no Além) há um sinete de ouro deste faraó, pai de Ramsés II (1279-1213 a. C.). Seti (é da história) estendeu o

domínio ou controle do Egito sobre o Sinai e, pelo menos, a parte ocidental da terra de Canaan, e Damasco.

<sup>6</sup> EB. acha que, entre beduínos, guardar o sábado ou ‘não cobiçar a casa do próximo’ carecia de sentido. E que não é de Canaan que provém o padrão ético: «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Lev. 19, 18). E há outros passos na mesma linha: «Não ceifareis até à extrema do campo, não apanhareis as espigas caídas, [...] os bagos tardios ou do chão. Hás-de deixá-los para o pobre e o estrangeiro» (Lev. 19. 9 s). Seja de que tempo for, isto revela outra sensibilidade. De profunda qualidade humana, e religiosa. Bloch entusiasma-se: «Uma tal condensação dos Dez Mandamentos, só podia ter algum início na comunidade primitiva, mas ainda não consciente; a sua consciencialização e decidida afirmação é obra de Moisés» (PrH 1454).

<sup>7</sup> Salm. 68, 27: versão de *La Bible de Jerusalem*. Que em *Prière du temps présent*, se torna mais explícita: «Nas nascentes de Israel está o Senhor».

<sup>8</sup> O auto-humor dos judeus é ainda hoje proverbial, como pode observar quem os conheça no quotidiano.

<sup>9</sup> A aceção julga “profeta” quem anuncia alguma coisa futura: qualquer antecipação, por mais irrelevante que seja...

<sup>10</sup> Que faça falta falar disto, é um sinal. «Necessariamente, a inquietação *profética* e o arrastamento *sociológico* têm que andar desfasados entre si. É fácil observá-lo: na história bíblica, e em todas as grandes religiões». Assim escrevi em *O Deus que não temos*, p. 283.

<sup>11</sup> O filósofo e teólogo russo Nicolai Berdiaev (1874-1948) exprime-o assim: Quando «a cristandade se tornou histórica começou a adaptar-se a este mundo, ao império de César»; e aí, «o seu lado profético desviou-se cada vez mais de olhar [a Igreja como ‘lugar’ (*Platz*) do Reino de Deus], até que desapareceu por completo». ID. - *Existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, vers. alemã, München: C. H. Beck, 1951, p. 20. Berdiaev refere-se a um ‘lado’ (mais) visível da Igreja: o seu rosto oficial. Que não é a sede única, ou a mais expectável, do Profetismo. Como está bem patente já desde o AT.

<sup>12</sup> E não ao modo dos palavreados pseudo-religiosos ou pseudo-inovadores. Quem suporta as dificuldades do quotidiano, e sofre, com honestidade os impasses da sociedade, *não* deve ser abusado por artes dessas. As pessoas e Deus, merecem respeito. Se *não* há autenticidade, não há Religião. E nem psicologia.

<sup>13</sup> Talvez com práticas e efeitos à semelhança de outras culturas da região (cfr. 1 Sam. 19, 20-24; 1 Reis 18, 20-29). Alguns profetas, como Eliseu (2 Reis 4, 38), tiveram ligação com grupos desses, a que a Bíblia chama «filhos (= discípulos) dos profetas»; de outros, é dito explicitamente que não (Jer. 1, 5; Amós 7, 14).

<sup>14</sup> Do hebr. *nasir*, consagrado. «Os nasireus vestiam como as gentes do deserto» [cfr. Marc. 1, 6]. «O seu Iahveh, estranho à propriedade privada, tornou-se para eles o Deus dos pobres. Sansão, Samuel, Elias eram nasireus (1 Sam. 1, 11; 2 Reis 1, 8), e também João Baptista (Luc. 1, 15). Opunham-se ao ‘bezerro de ouro’ e à religião opulenta dos senhores (*Herrenkirche*)» estabelecida à sombra do Baal cananeu (PrH 576 s).

<sup>15</sup> Uma parte considerável dos textos atribuídos aos profetas Isaías, Jeremias, Amós... é um requisitório muito contundente, dirigido em nome de Deus às classes dominantes: reis, sacerdotes, juizes, detentores do poder e da riqueza (e luxo) do país. Frontal para as condições económicas de então, mas uma imagem pálida no confronto de tempos, mais próximos de nós, de super-abundâncias e esbanjamentos. A este respeito e outros, abrir a Bíblia e (saber) ler é descobrir um mundo de surpresas fortes.

<sup>16</sup> «Se penhorares a capa do teu próximo, terás de lha devolver até ao sol-posto; é tudo o que ele tem para se cobrir. [...] Se clamar por Mim, hei-de escutá-lo, que Eu sou misericordioso» (Êx. 22, 25 s). Propor um tal apuramento da sensibilidade

em relação aos outros, e fundamentá-lo antes de mais na imagem de Deus, é digno da maior admiração. Compare-se com a ideia que os literatos gregos (gente culta) faziam dos seus 'deuses'. Se ainda hoje é como é... Antes do 'tempo axial' (K. Jaspers: cfr. FORMOSINHO, S. - *DE*) e no caso, antes da inculturação de Zarathustra, como seria possível na antiguidade remota? A redacção fixada no Pentateuco (= os '5 Livros', ditos de Moisés) tem de ser muito posterior à época tradicionalmente atribuída a Moisés e à migração no deserto (6.1). Decorre do próprio texto: Este supõe uma sociedade organizada e já sedentária e compendia regras de culto de muito mais tarde – para cuja observância os profetas contribuíram.

<sup>17</sup> A Bíblia mostra com grande clareza que a atitude religiosa *não* consiste só no culto ritual. Por mais que os crentes tendessem/tendam a confundir-se a este respeito.

<sup>18</sup> *Katbaka Upanishad*, *passim*. Cit. PANIKKAR, Raimundo - *Die Zeit des Todes – der Tod der Zeit. Eine indische Betrachtung*, BARLOEWEN, Constantin v. (Hrsg.) - *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, Frankfurt a. Main: Insel TB, 2000, pp. 346 s.

<sup>19</sup> É uma variante (formal) da chamada 'Regra de ouro': Que já aflora em papiros de entre 2258 e 2052 a. C.: «Faz aos outros o que queres que eles te façam», diz-se em "O camponês eloquente") e nos "Ensinamentos de Ankhsheshonq" (sacerdote egípcio do período entre 945 e 712 a. C.: «Não faças mal a ninguém, que isso é provocar a que to façam a ti» Cfr. MATHEWS, Victor H. e BENJAMIN, Don C. - *Paralelos del Antiguo Testamento* (1997), vers. castelh., Santander: Sal Terrae, 2004, pp. 215, 219 e 289, 291. Na formulação de Mat. 7, 12: «O que tu não desejas, não o faças aos outros». Para o que digno no texto, cfr. KUNGFUTSE - *Gespräche*, IV, 4 (vers. alem.), cit.: OHLIG, Karl-Heinz - *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins* (cito RGM), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 184. Para as referências e citações que seguem, recorro a esta obra de um professor de teologia (católica) e de história das religiões, bem documentado e com vasta obra publicada sobre esta área.

<sup>20</sup> Não é claro que Confúcio negue a Deus: «Não murmuro contra Deus nem protesto contra os homens. Interrogo aqui em baixo, e aponto para o alto. Quem me conhece, é Deus»: ob. cit., XVI, 37, cit. *RGM*, pp. 184 s.

<sup>21</sup> Ou Lao Dse, a que também chamam "o velho Mestre". Julga-se que viveu na 1ª metade do séc. VI a. C.. A sua memória ficou envolvida em lendas. A colecção dos seus ensinamentos, o "Livro do Sentido e da Vida" (o *Dao dâ jing*) pode provir desse século ou do seguinte; embora a formulação recebida possa ser aí de 300 a. C.. Na edição que tenho, vertida do chinês – Lau-Dse - *Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau-dö-ging)*, s. I.: Insel Verlag, (1958) – são 81 textos. Há traduções recentes, também em português.

<sup>22</sup> «O Tudo-Uno é o *Tao*, o Caminho ou 'o Sentido'». Cfr. OHLIG, ob. cit., p. 187. De onde recolho, em alternativa à versão da nota anterior, estas amostras: «O Sentido gera o Uno. /O Uno gera o Dois. /O Dois gera o Três. /O Três gera todas as coisas» (*Tik*, I, 42). «Há uma coisa que é plena sem diferença(s)./ Já é, em repouso e sozinha, antes de o céu e a terra serem. /É sozinha, e não muda. /Pode chamar-se a Mãe do mundo. /Não sei o seu nome. /Designo-a como o Sentido» (*Tao*) (*Tik*, I, 25). Pode também dar-lhe o nome de «Não-ser» ou «Mistério». «Não há pecados maiores que os muitos desejos. /Não há mal maior que não saber o [seu] suficiente [limite]. /Não há nenhum erro maior do que [o] querer ter» (*Tik*, II, 46).

<sup>23</sup> Averiguações recentes situam a sua vida numa época entre 530 e 350 a. C.. São grandes figuras da cultura e da religião que integram a vitalidade do 'tempo axial' (K. Jaspers): cp. supra, nota 16.

<sup>24</sup> A condição de *Iluminado* (= Buddha), a que Gautama se elevou – bem como aqueles que ao longo dos séculos o imitaram desprendendo-se do 'véu de Mâyā'



(a ilusão do desejo) e tornando-se *boddhitasavas* também – não é de entender no sentido da forma verbal passiva. É fruto da ascese e meditação do próprio.

<sup>25</sup> Porém o pressuposto do determinismo da matéria não é menos rígido que o monismo: “panteísta” nos orientais, e panlogista no racionalismo ocidental.

<sup>26</sup> E outro ‘quase-impossível’ provém da tendência da ‘religião de sacristia’ a concentrar no culto ritual a prática da fé. É ceder ao pendor do mais fácil. Um acomodamento que se arrasta (e promove) há muitos séculos. Também sobre isto, confio na resposta de Jesus: «Para os homens é impossível, mas para Deus não. Porque a Deus tudo é possível» (Marc. 10, 25). A pergunta é: E fará Deus o que *pertence* aos homens como sua (deles) ‘missão’ na história? A da Esperança não é uma via fácil.

<sup>27</sup> A Sua Transcendência torna até impronunciável o Nome Santo: ‘Iahveh’ é uma adaptação nominal. Extrínseca (6.1).

<sup>28</sup> Mas, como tudo no mundo, tinha os seus contra-valores: a religião dos gregos projectava nos ‘deuses’, de modo assaz vulgar, a ganga do homem.

<sup>29</sup> Não escondo a minha apreensão, realista, perante a persistente falta de clareza (se é que não de pertinência também) de muitas rotinas da nossa tradição cultural. O ‘ateísmo de valores’ cria ravinas culturais muito preocupantes. E quem deve ser «luz», não pode ignorar. Ninguém sabe que oportunidades nos podem ser, ou não, concedidas de futuro. Mas podemos saber que as ‘oportunidades’ se constroem. Devo sublinhar a acuidade objectiva do tema. E esta inquietação não pode ser calada: somos corresponsáveis na história de todos.

<sup>30</sup> Não é mera coincidência que a linguagem consagrada acerca de frades e freiras lhes chame ‘religiosos’. Como se a religião tivesse de ser ‘separada’ do mundo. Até mudavam de nome. Estranhamente, esquecia-se que era o nome do seu Baptismo. E isto durou até um passado recente. Aliás o mesmo ocorreu, e ocorre, com a acentuação angelista da “espiritualidade”, promovida ao longo de milénios. Factualmente, a mundividência ‘platonista’ contava mais, entre cristãos, que a teologia da Bíblia! Não o lembro por gosto: questiono sim esse género de análises “teológicas”. Por trás de tais arcaísmos, vígoraram concepções “piedosas” sem suficiente entendimento da fé do NT. Boas intenções, mas deformantes.

<sup>31</sup> Derivados, como é notório, do ‘platonismo de vulgarização’. Falei disto em *O brotar da Criação*. E o mesmo tem que ser dito de outras ‘colagens’ da teologia. Umhas filosóficas: como a do racionalismo (séc. XVII s); e outras ideológicas: a do feudalismo, do ‘trono e altar’, conservadorismo, individualismo, da ‘teologia liberal’ (séc. XIX), etc.. Falta de percepção bíblica e de sentido crítico.

<sup>32</sup> Duvido que qualquer outro (ramo do) saber possa reivindicá-lo com esta amplitude.

<sup>33</sup> As ‘sementes do Verbo’ de Deus ou «preâmbulos da fé», na linguagem de Tomás de Aquino e da teologia posterior.

<sup>34</sup> Muito antes ainda de ela adoptar o modelo imperialista.

<sup>35</sup> Começou cedo. A formulação do *Credo* de Niceia (ano 325) é um monumento admirável de condensação teológica. Mas já diz que o Espírito Santo «falou» através dos Profetas. Se tivesse dito ‘fala’, teríamos outro entendimento eclesial.

<sup>36</sup> Relembro que «os símbolos são-no justamente em razão de uma *construção* significativa. Quer dizer: de uma *intenção* que os eleva acima de meros ‘sinais’» (*O Deus que não temos*, p. 295).

<sup>37</sup> Também os judeus de agora precisam de reparar nisto.

<sup>38</sup> Não cabe tomar a Bíblia como se fosse um texto... ‘ditado’. Que escrivães daquele tempo (e supostamente com a compreensão das pessoas de hoje!) tivessem registado de maneira neutra. Pensar desse modo era mitificar a acção de Deus no mundo: como se fosse de ordem ‘empírica’. E ignorar todo o desenvolvimento cultural

dos povos: como se os homens, em milénios recuados, já entendessem, conhecessem e reagissem, também no campo religioso, como os crentes mais recentes. Distorções descabidas, e irrealistas.

<sup>39</sup> Há fragilidades naturais, e dependências contraídas ('viciamentos'). No poder, no ter, no gostar, e até no depender. Do mando, à avareza, ao sexo, aos vários clubismos (sociais, políticos, desportivos, etc.), ao jogo, drogas, ao fanatismo (ideológico, "religioso" ou não, terrorista, etc.) – é o esquema do *córrego* (cfr. *DE*). Sempre a descer e a alargar.

<sup>40</sup> A «carne», nas Cartas de Paulo, é todo o germe de *cobiça*. Supô-la sinónimo do corpo, concupiscência, sexo... é 'leitura' restritiva. Talvez freudiana. E carecida de perspectiva bíblica. A ideia de que os 'fluxos do sexo' são mais graves perante Deus que a exploração fria e calculista das pessoas – é obviamente inadequada.

<sup>41</sup> Trata-se de uma 'reconstrução' hipotética. Como são todas as interpretações da realidade historiada.

<sup>42</sup> É visível que a Bíblia dá a Moisés um nome que entra no de vários faraós (*Ahmosis*, *Thutmosis*...). Poderia significar 'filho de', ou 'filho de um pai não conhecido': não tanto ao modo coloquial vulgar quanto na acepção do mito 'oficial' do Egipto: segundo o qual o faraó era gerado por união do deus com a rainha. Um nome que é perceptível também em *Ram'sis* (= Ramsés): 'filho de' Ra, ou Ré, o deus sol.

<sup>43</sup> Monte e território a sueste do Mar Morto, entre este e o golfo de Aqaba. «Senhor, quando saíste de Seir, quando partiste das terras verdejantes de Edom, a terra tremia, os céus desfaziam-se [...]. Os montes tremiam ao olhar do Senhor [é este o Sinai], sob o olhar do Senhor, Deus de Israel» (Juí. 5, 4 s). O parêntesis recto com o inciso integra a versão ecuménica alemã. O Cântico de Débora contém referências «muito antigas, que não foram corrigidas em elaborações posteriores» do texto bíblico (K.-H. Ohlig).

<sup>44</sup> O culto dos deuses 'El' era comum no Médio Oriente. A Bíblia aceita a forma plural (hebr. *-im*) *Elohim*, e dá-lhe (quando?) significado singular. «Elohim será mais tarde vertido na tradução grega do AT por 'Els' (gr. *theós*), um conceito aliás que falta na língua hebraica». A vivência religiosa do judaísmo tardio nunca tomaria o Nome Santo de maneira genérica, aplicável a outros 'deuses'. *Iahveh* é Nome Pessoal, Único. «Graças a esta integração dos Els, [o designativo] *Iahveh* pôde ganhar uma transcendência reforçada: já não habita no cimo de um monte mas no Céu» (*RGM* 202). A tradução grega do AT dita dos 'Setenta' (ou 'LXX') foi feita pela diáspora judaica no Egipto: o Pentateuco no séc. III a. C., e depois os restantes.

<sup>45</sup> Incluída a prostituição sagrada, também «no templo» (23, 7), típica dos cultos da fecundidade.

<sup>46</sup> Não é um fenómeno só étnico ou territorial, só restauracionista ou político ou cultural, só confessional ou ideológico ou nacional(-ista), ou só messianista, ou escatológico. Mas é tudo isso, e ainda mais. Deve o nome à pervivência da 'tribo de Judá'. Mas tem a ver com o dinamismo, complexo, de todo o Israel. Do passado ao porvir. Nas suas intuições, e ambivalências. Um tema vasto, a requerer especialização adequada.

<sup>47</sup> Entendido a esta luz (e fosse qual fosse a circunstância geoestratégica a que se reportava), o passo de Isa. 20, 16-25 é muito expressivo – pela universalidade significada. «Naquele dia uma estrada ligará o Egipto e a Assíria, [...] e o Egipto com a Assíria servirão ao Senhor. [...] Para bênção de toda a terra. E o Senhor dos exércitos os abençoará e dirá: 'Bendito é o Egipto, meu povo, e a Assíria, obra das Minhas mãos, e Israel, a Minha herança». (Isa. 19, 23 ss). Dito de um povo minúsculo situado entre duas grande 'potências regionais', nunca podia ter um significado vulgar: político-imediatista.

## CAPÍTULO 7

### O IM-POSSÍVEL INDISPENSÁVEL

«O anseio daquilo que falta, nunca se vai.  
Sonhar do que faz falta não atenua,  
antes aguça o sofrer.»

ERNST BLOCH

O homem não passa sem sonhar. Porque vive ao modo de *cāreo* /*carēmus* (cfr. *BC*), sente a ‘falta’ em aberto. É pela tensão ao *ainda-não* que a aspiração mede o *já*. «Pelo sonho é que vamos»: A filosofia e a poesia sabem-no. A Existência não é só temor e angústia (5.1). É Carência: ‘movimento’ de auto-afirmação, esperança de realização. E ambição, e evasão... A prioridade ôntica é do *positivo*, mas a nossa realidade intrínseca é finitude. Com a sua componente de não-ser. Sonhar não basta! Não há quem não o sinta. A falta do que *não* se tem (ainda), suscita atração para esse ‘bem’. A carência, ao invés da ausência-sem-mais, não é neutra: Exprime, dorida, o ‘anseio’ do *mais*. Que é sentido como possível, e legítimo. Sonhar *do* ‘im-possível’ é contestar o *desacerto*: apelando – na esperança – à perfeição que ‘ainda não’ há. A este ‘sofrer ôntico’ se refere a epígrafe.

Se a limitação de um certo ‘quanto’<sup>1</sup> *não* dói como carência, é porque essa perfeição é tida por satisfatória: À medida do seu ‘possível’. Se dói, não é pela limitação dela mas por ser ‘pouco’. Por não alcançar o *pretendido* que se havia de ter. Esta dor – do ser – diz a

falta do *outro* ‘tanto’: que *ainda* não se tem. Isto é: Na carência vai uma reivindicação. É um *reclamar* que pode tornar-se protesto existencial. No homem, e não só: De toda a criação, eleva-se um clamor, ôntico. Que é, e faz, o *tender* real *para* patamares realizativos ainda *em deficit*. Não porque o Criador se compraza neste ‘sofrimento metafísico’, mas por ser condição de possibilidade do dinamismo criatural.

O próprio da criação é crescer. Chamo-lhe ‘movimento’, antes de mais neste sentido; e sem esquecer que, nos finitos, ele é *am-bi-valente*. Pode ser factor de bem, ou de mal. Ao modo da linha em espiral, pode convergir para o Foco ou divergir na dispersão (cfr. *DE*). Bloch também sublinha a aspiração humana para o bem. Contudo, a confinação estrita na ‘pré-determinação’ da matéria (4.1) seria o ‘impossível’ da Esperança. Esta *não pode* portanto surgir daí, mas da pré-tensão, *não* pré-determinada!, para o (seu) *possível*. Aos homens é dado conscienciá-lo; às criaturas inferiores, só exercê-lo. Para nós, ‘sentir’ a carência *não* é um ‘consentir’ automático (de convergência ou divergência). Sonhamos *do* que faz falta (um partitivo). Mas nunca sabemos todo o *positivo* de que carecemos – e que *pode* tornar-se acessível pela via, antecipativa, da Esperança.

Tudo isto é conhecido. Não escolhi a epígrafe pela novidade, mas para a explicitar nesta análise fenomenológica. No ‘negativo’ não há *só* negatividade. Agostinho já percebera (cfr. *PJOB*): Isso que ‘faz falta’, *não* vem do mero não-ter ou não-ser. O que a carência grita, ou protesta, no ‘im-possível’ é o anseio do ‘possível’. De saber vivido, sentimos que no aguilhão do ‘menos’ palpita o estímulo ao *mais*: o bem que *falta*. O que a esperança tem de próprio *não* é de protesto. É sim o iluminar os ‘limites’ e o *tender* – em atitude da *confiança*. Activa.

Na esperança, o que prevalece é a dimensão *espiritual*. Da parte dos sujeitos *esperantes*, e em relação a *quem pode* tornar *real* o ‘ainda não’. É uma distinção decisiva. Sem esta capacidade

efectiva de *realizar*, a ‘esperança’ não passa de vaga projecção ilusória. E sem a confiança, não há no sujeito base para se *dar* a realização. EB. ignorou isto. Apesar de ver que não basta o ‘não’ (*PrH* 358: 4.1). O mero ‘ainda não’, seja mecânico ou dialéctico, nunca explicaria nem tornaria possível a esperança.

É para o *ainda-não* que a esperança abre. O objecto intensional (= aquilo para que se está *em tensão*) é um *por-vir*. Da ordem do possível. Mas repare-se que a esperança é uma atitude *já* em acto: *agora*. E isto, quer se fale de esperanças relativas ou da Esperança Última. Esperança do que *já* se tem, *não* é ‘esperança’ (Rom. 8, 24). Dir-se-ia simples; mas fez confusão a EB.: Reduziu ‘toda’ a esperança a utopias apenas do *intra*-histórico. Prometidas a uns vindouros que afinal nunca as verão. E possíveis (se é que sim) só no quadro realizável da imanência *material*. EB. só atendeu a critérios no âmbito (dos pressupostos) do imanentismo materialista de KM (5.1). O alcance da sua reflexão sobre a esperança ressent-se dessas limitações. EB. não tinha que ficar aprisionado nesse reducionismo.

Contudo (5.3), quer a esperança nos homens quer a Esperança em Deus implicam, uma e a outra, a dimensão Transcendente. Bloch, que soube distanciar-se dos regimes de totalitarismo leninista e estalinista, remeteu-se a uma “fé cega” na ideologia da mundividência marxista. Ora neste contexto, é claro que só pode falar de uma “esperança” *precária*. Uma confusão deplorável. Já pelas vítimas humanas dessas ditaduras (iguais às piores), já pelo absurdo filosófico subjacente. É o mesmo Bloch que deu prova de grande lucidez noutras páginas. Quem rejeitou os atropelos ao humano, *podia* repudiar as contradições das teorias que os suportavam. É uma questão com que sempre deparamos, em nós e nos outros: ‘Sentir’ a força de uma reflexão (coerente) sobre a dignidade humana, e ‘consentir’, e investir!, em teorias de flagrante *des*-humanidade... Ao dar a primazia à esperança (como «Utopia»), enaltece-lhe a valia

para o humano. Porém tinha-a esvaziado ao encerrá-la, e enterrá-la, na estreiteza do ‘só-material’. Fica a confissão, tácita, de um enaltecimento... olímpico.

### 7.1 Em Prometeu, não há esperança

O herói de Ésquilo suporta o seu ‘castigo’: sem mais horizonte que o da (espera da) tortura quotidiana, irremediável. Respira ódio<sup>2</sup>: não lhe é possível sequer a resignação. E muito menos qualquer réstia de esperança. O retorno do *mesmo* é também o que transparece, reforçado, no mito de Sísifo, e no de Tântalo (1.5). São espelho do ambiente cultural grego: em que não cabia a esperança (2.2). Uma das novidades *radicais* do NT é a proclamação da Esperança como atitude de vida (1 Tess. 4, 13). Poderia isto ser ignorado? Mundo triste o deles – e o nosso. Porque a *falta* de esperança é a atmosfera hoje comum a tanta gente. Incluídos muitos que, a atender às estatísticas, dizem acreditar em Deus. Muitos destes, (ainda) foram batizados. Nesta Europa de ilusões – e depois de tantos séculos de “cristianização” – dá que pensar. Terá sido uma evangelização de *Boa Nova*? Ou uma ‘tintagem’ que não chegou à coesão de pensamento e à coerência de vida.

Não o evoco só a respeito da sociologia religiosa e da pastoral cristã. Vem aqui em função também da análise filosófica, e teológica, que motiva este volume. Não abordo as questões teoréticas só pela ‘discussão intelectual’. Olho com *inquietação* a sensibilidade existencial (que não só moral) e as condições de cultura e de realização *humana*. Que são, ou não, possíveis hoje à grande maioria das pessoas, e em todas as classes sociais. Também nas classes que se dizem “altas” há deficiências de humanização. Como avaliar a evolução e os condicionalismos deste *nosso* mundo cultural – em que a qualidade do viver *espiritual* fica a perder face à promoção

do nível *material*? Em *DE*, admirei o ‘fôlego da evolução’ biológica. E interroguei o êxito de espécies ‘bem sucedidas demais’. Como tem sido a nossa (até ver). É a questão que se recorta aqui. O que parece ser a história ascendente do *homo technicus* esbarra demasiadas vezes com sinais preocupantes a nível do desenvolvimento *humano*.

Poderia *esta cisão* e desequilíbrio de propostas e objectivos fazer sentido? E será aceitável este subdesenvolvimento do espiritual como critério de vida de toda uma civilização? Avanços científicos admiráveis, possibilidades técnicas prodigiosas, melhorias sociais como nunca na história mas em regressão... – e espiritualmente uma pauperização chocante! E não se cuida deste desequilíbrio?

A pergunta agudiza-se quando em termos de fé religiosa. Já nas religiões não-cristãs; e muito mais se confrontada com a Realidade do Deus bíblico. À luz do Desígnio amoroso, universal, de Deus, como devem os seguidores da fé bíblica ajuizar – e intervir – face a estruturas de pensamento e de rumos da sociedade que redundam na ‘exclusão’ da imensa maioria das pessoas do planeta? No passado não havia visão de conjunto – geográfica, cultural e histórica – para o avaliar; hoje não é possível ignorá-lo. Pode haver quem veja na pergunta um tom excessivo; quicá radical<sup>3</sup>. Porque sou sensível à situação, devo contribuir para clarificar articulações conceptuais insustentáveis. É pela procura solidária, e aberta, que se pode servir a missão da Esperança.

Coube-nos este tempo paradoxal. Aliás, entre o havido e o *por-fazer*, todos o são. E no de agora, toda a gente colabora. Pese embora aos gregos, aquilo do ‘eterno retorno do mesmo’, nunca foi tempo de homem. Era uma simplificação. O de hoje, anda carregado de equívocos e rarefeito em superficialidade. Não quer saber de definições, mas tolera indefinições. E sabe aproveitar delas. A *espiral* da ‘dispersão’ foi sempre mais fácil que a da auto-coerência. Gostaria<sup>4</sup> de ver a nossa cultura a reflectir e a gerar fermentos de coesão, capazes de abrir sulcos de luz nesta atmosfera baça.

Há rasgos de grande valor e beleza<sup>5</sup>. Verdadeiros ‘golpes da Graça’. Alguns, de tão inesperados, só podem ser Sinal de Deus<sup>6</sup>. Falta que se tornem linha dinâmica no rumo de que carecemos. E há a força das estruturas e rotinas dominantes, a multiplicar os ‘golpes de des-graça’. Efeito quiçá da inércia acumulada: Cultural, financeira, ideológica, política, económica, e religiosa. Onde a ‘coragem de ser’ (Paul Tillich) é autêntica, tem de chocar – a nível do humano, e do profético – com a mentalidade corrente<sup>7</sup>. O mundo (não surpreende!), prefere acomodamentos sem compromisso.

Também por isto gosto de reler Albert Camus (AC.). É uma escrita a vincar contrastes, num questionar directo: como o sol mediterrânico, que ele estimava. Talvez os seus temas pareçam hoje datados. Mas fala desta humanidade, que ele *sentia* e conhecia. O amargo da existência<sup>8</sup> e as estruturas do nosso mundo (que o amorfismo vulgar prefere ignorar) continuam, e agravam, o problema. A cegueira epocal é que o supõe ultrapassado. Acomodação míope e interesseira: demissão... Os temas de Camus (1913-60) não são hoje menos graves que no seu tempo.

Sendo o córrego tão marcante, é absurdo não se dar por ele. Mas os córregos são, naturalmente, escorregadios... Nisto, os “encantos” da modernidade e da post-modernidade são equiparáveis. A filosofia requer lucidez, crítica. Houve quem visse em AC. um “filósofo do absurdo” É ver pouco. Ele foi um realista. Preocupado e tenaz. Sabe que o homem *não* chega nunca a coincidir consigo próprio. O drama de Camus é ver, por um lado, que ‘isto’ *não devia* ser assim; e por outro, perceber que *vai* ser (mais ou menos) assim. É que se não fosse, estagnava. Camus não se resignou ao negativo<sup>9</sup>.

Se o existir *não* tem ‘sentido’, então que o homem *se* assuma como ‘revoltado’! «Revolto-me, logo existimos»<sup>10</sup>. É um rumo – em análise. Ao invés do suplício de Prometeu, o de Sísifo é inesgo-



tável. Carregar às costas um pedregulho enorme até ao cume do monte. Logo que aí chega e o deixa, ele resvala até ao fundo do vale. Onde terá de descer para o levar de novo. Suplício repetitivo: inútil e sem fim. Os gregos sabiam figurar o ‘absurdo’<sup>11</sup>. Sinal de que o *sentiam*. Centenas de milhões de pessoas nos séculos XIX e XX tiveram de o sofrer. Ao esquecer isto, a ligeireza de hoje só aguça a situação. O homem tem perdido profundidade. «É durante este regresso», a descida, «que Sísifo me interessa. [...] Essa hora é a da consciência. Em cada um desses instantes [...] Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte do que o seu rochedo»<sup>12</sup>. Sem hipótese de um dia terminar – mas decidido a arrostar o destino. Parece uma tese. A de que *não* há lugar para a esperança.

Ou será antes uma ‘hipótese’? Uma *sub*-tese. Rumo e sub-tese, a debater o presente, e a prevenir o futuro dos humanos. É elucidativo que o texto (*MS* p. 152) conclua: «A própria luta para atingir os píncaros [com o pedregulho] basta para encher um coração de homem. É preciso imaginar Sísifo feliz». É *indispensável* ao homem. Mas ‘luta’ porquê? Podia acaso ser suficiente (a Camus, ou a qualquer um) a auto-afirmação do homem face ao ‘destino’? Poderá a obstinação ‘encher o coração’? E que é que isso resolvia? Será que não resta ao homem nada mais que teimar no desespero? Que ‘felicidade’ podia trazer esse ‘petrificar-se’ na revolta? Prometeu, no Cáucaso, não chega a tanto.

«Se este mito [o de Sísifo] é trágico, é porque o seu herói é consciente. Onde estaria, com efeito, a sua tortura se a cada passo a esperança de conseguir o ajudasse? O operário de hoje trabalha todos os dias da sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo» (*MS* 149).

É isto. Mas a meu ver, só em parte. A monotonia e desgaste do trabalho físico *não* diz toda a tortura psíquica, e moral. Toda a, infinda, imperfeição de cada homem e da sociedade e da história.

Não é só na *phüsis*. Sempre estaremos confrontados com isto. Sísifo é um símbolo. Os mitos são do homem e para o homem. Aí estão, esboçadas, a tese e anti-tese. Alguma delas se resolve ‘em negativo’?

É a consciência que *sente* o significado do ‘trágico’. Caso seja sensível à interrogação e inquietação. Quando assim é, os modos de expressão – nas artes, na cultura, nas religiões dos povos – tentam expressar o que os homens vivem como *trágico*. É no ser(-se) do homem que se põe a pergunta de fundo. Quanto mais a consciência for desperta, mais aguda tem de ser a questionação. É uma inerência da consciência espiritual. Neste mundo, os inquietos, os não-acomodados, os ‘revoltados’ – serão os grandes questionadores. E os mais *doridos*: os que mais vivamente anseiam pela Libertação. Onde ainda forem capazes disso. Estes, e não os instalados!, sabem a *carência* que temos *de Salvação*. «O homem quer ser salvo e é salvo. Mas não o é apenas por si mesmo»<sup>13</sup>. Há ‘tranquilidades’, opacas umas e beatas outras, que não ajudam ninguém. São sinal de morte.

A sensibilidade afere-se pelo alcance do horizonte que tiver a consciência. A do animal, a do tacanho, a do convencido de si, do ‘sedutor’ (o termo de Kierkegaard), do egoísta, cínico, manipulador, ir/responsável, do convertido, a do Santo e do Profeta (de maiúsculas), e a de cada um – têm alcances muito diferentes. Por isso, um particular não tem aptidão para julgar dos outros. Contudo podemos, e devemos, reconhecer os tipos de actuação e de intervenção.

## 7.2 Sem esperança, não há viver

Muitas vezes a questionação nem chega a ter tempo para o ser: levada pelo peso da situação. Um homem revoltado «é um homem que diz ‘não’». O indivíduo sente que tem razão. «No sentido etimológico,

o revoltado efectua meia volta. [...] Nem todos os valores conduzem à revolta, mas todo o movimento de revolta invoca tacitamente um valor». Aí está. E Camus pergunta logo: Mas será que é mesmo um ‘valor’? Pergunta bem pertinente. A revolta, como AC. a vê, é «uma tomada de consciência» (HR 25 s). ‘Uma’: ao modo de condição de possibilidade (anoto eu) para ‘outra’ – que seja positiva. A revolta pela revolta não remedeia nada. Antes favorece a ‘espiral da violência’. Já o urgir da situação sofredora impede a serenidade da questionação. Se se vê já metido «num compromisso, o escravo lança-se de cabeça (‘uma vez que assim é...’) no Tudo ou Nada». Mas se alguém «prefere a possibilidade da morte à negação do direito» por que se bate, «é porque coloca este último acima de si próprio» (HR 27 s)<sup>14</sup>.

Ao quebrar a sua ‘acomodação’ à inconsciência, ou à conveniência, o revoltado «opõe-se a que toquem naquilo que é» (HR 31). Toma posição pela Verdade. Por aquilo que ele considera que ‘deve ser’. Não se trata pois da reivindicação, factual, de um ‘valor subjectivo’. Não é este que faz, sem mais, o critério da Validade universal. Absolutizar o ‘relativo’, ou o absurdo, é fazer do caos a regra primeira e última do ser. Justificar a anarquia total. E a ‘vontade de poder’. E toda a prepotência e tirania e violência – social, política, economicista – como legitimidade e direito do ‘mais forte’.

Não surpreende que haja quem o ponha em prática. O que é mais estranho é haver pensadores que o defendem. De Maquiavel a Th. Hobbes, a Hegel, Max Stirner, Sade, Sartre, etc.. Venham de onde vierem, os ídolos do individualismo e o absurdo do ‘voluntarismo à solta’ são a perversão da filosofia como tal, e da ética. Sob a pretensão da ‘liberdade total’, são «a desumanização operada a frio pela inteligência. A redução do homem a simples objecto de experiências; o regulamento que define as relações da ambição do poder e do homem-objecto, [...] eis as lições que os teóricos do poder encontrarão de novo, quando tiverem de organizar o tempo dos escravos».

Camus viu. E preveniu. «O nosso tempo limitou-se a fundir singularmente o seu sonho de república universal com a sua técnica do envilecimento» (*HR* 71). Em poucas linhas, uma imagem esmagadora. Está aí o humanismo de Camus, a contestar a trajetória cultural da ‘nossa época’. Os fermentos do negativismo, a paranóia dos fascismos (de direita e de esquerda), o cinismo dos senhores das guerras, e dos da finança mundial, a ambiguidade das globalizações em curso. E até a loucura da grande crise financeira mundial e a cegueira dos políticos seus acólitos. Mas na gênese de tudo isto não estão só os paladinos de ‘filosofias’ desvairadas: «O êxito de Sade<sup>15</sup> nesta nossa época, explica-se devido a um sonho igualmente comum à sensibilidade contemporânea».

Neste contexto, a regra do ‘tudo ou nada’ é um ludíbrio. A pretensão, aparente, do máximo de liberdade para todos, não afirma senão o direito dos ‘indivíduos em abstracto’. No concreto, a par de uma anarquia caótica e efémera, conduz inevitavelmente a todos os abusos da violência. Querer “tudo aquilo de que for capaz” (Max Stirner), vai dar à «justificação do crime». «Stirner, e com ele todos os revoltados niilistas<sup>16</sup>, correm para os confins, ébrios de destruição» (*HR* 94 s). Também a lógica do negativo é em espiral: dispersiva. Dizer sim «ao mesmo tempo ao escravo e ao senhor [...] equivale a santificar o mais forte dos dois, isto é, o senhor» (*HR* 110). E este, terá tanto mais apetite quanto mais escravo tenha sido, ou mais viciado no poder se tenha tornado. ‘Quem quer conhecer o vilão, ponha-lhe o pau na mão’. A sabedoria do povo podia ensinar muitos filósofos, ou ‘sábios’.

Se Deus não existe “tudo é permitido”, pensa Ivan Karamazov (a personagem de Dostoievski). E não apenas em acepção moral. “Não é Deus que eu quero repelir – diz ele – mas a criação”. Elevar, ‘à vontade!’, a Torre de Babel. Até ao fim. E Camus a concluir: «Neste ‘tudo é permitido’ começa verdadeiramente a história

do niilismo contemporâneo» (HR 85). Nem são precisas muitas páginas. Como se vê, estão cheias de testemunhos na mesma linha.

*Ex absurdo*, refuta o absurdismo do nosso tempo. Temos assim que o ‘revolto-me, logo existimos’ (que se leu acima) *não pode* valer como se fora criticamente consistente, e humanamente defensável. O próprio Camus o denunciou, e refutou, com frequência marcante ao longo de HR. «O seu mérito, incontestável, [de Sade: «parece ter-se sufocado nos seus próprios becos sem saída»] reside em ter ilustrado em primeiro lugar, na desolada clarividência de uma raiva acumulada, as consequências extremas de uma lógica revoltada, quando esta esquece pelo menos a verdade das suas origens» (HR 70). A crítica aplica-se tanto a Sade como aos demais filósofos, literatos e políticos, etc. que se tentam/aram por essa absurdidade. Retratam/aram aspectos de um charco de... ‘areias movediças’.

É um tempo difícil, este nosso. Embora haja quem não dê por isso. Quem não viveu a fase das ditaduras e das guerras, e da pobreza e da falta de empregos e de escolas, e de sistema de saúde e de outros serviços sociais, como foi durante séculos, e mais de dois terços do séc. XX entre nós (e em muitos outros países) – terá dificuldade em entender o espírito de revolta exacerbada e a atmosfera de negativismo que transparece das interpretações que resumi. E entre os mais jovens, a maior parte nem faz ideia disso nem tem perspectiva para contrastar o ambiente instalado de banalidade de vida, superficialidade e irresponsabilidade, de indiferentismo e amoralismo, de secularismo e ateísmo prático, de alergia ao Transcendente e à religião, de alheamento de Ideais e de Valores – com que hoje se leva a existência e se ignora a história. Do passado e do futuro. O sentimento de revolta, ou ‘indignação’ (onde o há), é mais pela situação económica. Ausência de empregos e de outras hipóteses em função da vida *privada*. Não se vê que seja propriamente por inquietação de espírito, sentido de corresponsabilidade social e humanitária, e cultural, e histórico-nacional.

Uma tal apatia, pessoal e colectiva, é um sintoma deveras inquietante da sociedade que somos. É muito estranho que nos deixemos ‘arrastar’ nisto em que se tem andado. Tanto mais que esta caracterização não é exclusiva só de um país. Traduz uma mentalidade hoje vulgar, generalizada (com coloração local é certo) por essa Europa fora. E noutras regiões do planeta. Quando as sociedades decaem numa “cultura” *sem consistência espiritual* e se acomodam, é sinal de uma grave crise de humanidade, e de humanismo. Pode ser uma fase passageira. Mas é muito preocupante. É provável que traga custos muito pesados. Os ‘vazios’ do séc. XIX – desde logo os filosóficos, mas também os religiosos – custaram muito caro no séc. XX. Os das décadas recentes, que consequências irão ter no presente e no futuro? Uma sociedade *sem* mais ‘razões de viver’, senão a sobrevivência – para muitos, a subsistência – material, é uma sociedade doente. E infeliz. Sem esperança, *não* há viver.

As lições que se recolhem desta reflexão breve podem levar a uma resignação desanimada, ou a uma consciencialização animosa. Aqueles que retrataram os ‘vazios’ dos séculos anteriores têm, pelo menos, um mérito. Deram por eles. Mesmo os que fizeram a apologia do negativismo, podem hoje prestar alguma ajuda positiva. Também uma bandeira, ainda que negra, pode servir de alarme. Para quem hoje queira entender, os nihilistas do passado vincaram, pela negativa, uma denúncia e uma prevenção. E nela, vai também uma redarguição: «No mundo dos condenados à morte, à opacidade mortal da condição [absurda], o revoltado opõe incansavelmente a sua exigência de vida e de transparência definitivas» (HR 142). Entendido o tom de Camus, não há dúvida quanto a isto.

«Se o destino não for orientado por um valor superior, se o acaso for soberano, então caminha-se nas trevas» (HR 103). Não há humanismo sem solidariedade, nem solidariedade sem sentido. Percebê-lo quanto antes, é um dever que temos para com os contemporâneos,

e os vindouros. Eis uma boa chave para ler Camus e para ajuizar da situação cultural do tempo em que nos é dado *viver*.

Quanto mais anémico o ambiente cultural, mais premente a necessidade que os homens têm de esperança. Porque é um clamor de ‘cativos’ (Salm. 79, 11). Porém não serve uma esperança qualquer. Uma esperança conformista? Pode não passar de efabulações da passividade ideológica. Esperança mecânica? Do tipo ‘Já que bateu no fundo, só pode tornar a subir’<sup>17</sup>. A esperança é da ordem do espiritual. Esperança revoltada? Talvez seja possível, e valha pelo protesto; mas não vejo que seja o próprio da ‘esperança’. «Não é a revolta em si própria que se deve ter por nobre, mas sim o que ela exige» (HR 142). E uma esperança inquieta? Depende. Dos fins e dos meios. «A revolta instintiva do coração [...] a caminho da sua máxima consciência, também cresceu em cega audácia até ao momento desmesurado em que decidiu responder ao crime universal<sup>18</sup> pelo assassínio metafísico» (*ibid.*). Ou seja: Uma esperança de ‘máxima consciência’ – confiante e humilde, e interventiva (7.0).

Camus não o explicita assim; mas vai-o deixando sentir. E isto não tem de ser entendido só a nível do religioso. É válido – e indispensável – já a nível do *humano*. Estas duas dimensões importam para a existência pessoal e para a cultura de toda a humanidade. Ser *indiferente* aos Valores é bem mais negativo que o atropelo pontual deste ou daquele valor. A *insensibilidade* perante a habituação generalizada do indiferentismo actual é um dos sintomas mais graves da “cultura do factual”. A passividade acomodada que hoje dita as regras da sociedade.

### 7.3 Humanismo ou demissão

Cada um dos ‘sísifos’ de agora continua a ser um «herói absurdo». Mesmo que não o ‘sinta’: afeito à alienação, ou endurecimento,

ou evasão (incutida ou buscada), vai consentindo no ‘sistema’<sup>19</sup>. É uma questão a que ninguém é imune. Focado no que ‘parece’ uma filosofização da ‘revolta, Camus protesta. Mas protesta ‘com fôlego’. Em *O mito de Sísifo*, a tensão era impulsiva e directa. Em *O homem revoltado*, temos uma análise mais amadurecida. Estão lá as tensões, mas são debatidas. Literária e filosoficamente. Em ambos os livros vibra o calor sentido (e re-sentido) do pensador.

Não discorre como teólogo ou como crente, mas como humanista. Empenhado com todos os homens, e com a cultura do seu tempo, e nosso. E poderá o teólogo, e o crente, ser menos empenhado? «Já não é a revolta nem a sua nobreza que hoje resplandecem no mundo, mas sim o niilismo. E são as suas consequências que devemos recordar sem perder de vista a verdade das suas origens» (HR 143). A trajectória desta modernidade não foi feliz. Havia de ser fiel à verdade do homem no mundo, sem tombar nos precipícios nihilistas<sup>20</sup>. E a ‘verdade’ (no caso) está já no protesto. A real posição de Camus é de denúncia do niilismo e das ‘suas consequências’<sup>21</sup>. Uma iluminação que reafirmou muitas vezes nos textos da maturidade.

«A revolta mais desenfreada, a reivindicação total da liberdade finda na escravidão da maioria» (HR 65). Camus captou a ‘lógica da violência’ e do ‘poder’. Viu o nazismo e o marxismo-estalinismo a esmagarem povos e mais povos. Quando tantos intelectuais fingiam de cegos, Camus viu. «Quando todas as vítimas foram chacinadas, os carrascos vêem-se face a face no castelo solitário. [...] Encontram-se sós e uma só lei os rege – a do poder» (HR 68). E conclui, sem ilusões: «Se a revolta pudesse fundar uma filosofia, esta seria [...] uma filosofia dos limites». Aprecio esta modéstia, socrática. Não fala de revolta cega, ao modo anarquista ou nihilista<sup>22</sup>. «O revoltado, longe de fazer da história um absoluto, recusa-a e contesta-a em nome de» um ideal. Com isto, refutam-se as absolutizações da história (Hegel, Marx, Bloch, etc.). E os, supostos, escatologismos intra-históricos.



E poderia acaso não ser assim? «A injustiça, a fugacidade e a morte manifestam-se na história» (HR 390 s). A sua limitação e contradições, são ‘o mal’ – para o homem. A perfeição é impossível. Mas resignar-se é negar-se. As ‘redarguições’ de Camus não param (7.5). Não é o protesto do revoltado, mas o do *insatisfeito*. A sua exigência crítica honra-o. «A revolta não é», nem pode ser, «uma reivindicação de liberdade total» (HR 383): Antes enfrenta as im-perfeições que a motivam.

O Sísifo mítico *sabia* do absurdo que pesava sobre si, e seguia na sua tarefa. Para os intelectuais do tempo de Camus, este ‘saber’ era um estado de alma. Conatural e cultural. A muitos de agora, afeiçoados pelas ‘indefinições’ em voga (relativismo), parece mais cómodo o ‘não-saber’. E a apatia, ou *inconsciência*, vai muito ao jeito das ideologias dominantes. Na atmosfera geral de consumismo, o ‘arrastamento’ leva a pseudo-cultura a resignar-se. O pendor do ambiente é acrítico<sup>23</sup>. Porém sem critérios despertos e exigentes não há humanismo.

As filosofias da existência discutiam a revolta; os post-modernos têm-na ignorado. Preferem aproveitar do agora: *carpe diem*. Para lá das duas atitudes, é mais humana a reacção dos que *não* se acomodam. Camus protesta contra a miopia. Inquieta-se com o estatuto dos ‘sísifos’ concretos, a atmosfera cultural do seu tempo – e a condição criatural. Não se demite da angústia dos ‘existentes’.

É sabido que Sísifo sofre o seu tormento depois da morte. Um recurso, mítico, a vincar a perpetuidade da pena. Por ter regressado a este mundo, desrespeitando os deuses e a lei dos mortos, Sísifo foi condenado a um inferno *pior*. O objectivo do seu castigo é só castigar... sem fim. Sente que lhe é negada toda a esperança. E até, em definitivo, a possibilidade dela. Não é a sorte de Sísifo que interessa a Camus, mas a condição do homem

neste mundo. Refere expressamente a vida do operário moderno. É uma imagem. Digna de respeito em cada um das pessoas que a incarnam e sofrem. Mas não cabe restringi-la só ao trabalho. Vale para todas as tarefas monótonas e desgastantes do cotidiano comum. E mais ainda, para a sujeição de quem vive sem horizontes. É o estatuto da consciência ‘confinada’ no beco sem saída de estruturas des-humanas. Onde o *desamparo* é peso irremediável.

Camus parece não atender senão ao enquadramento *desta* vida. É o horizonte que um agnóstico admite<sup>24</sup>. «Até onde devemos ir para não sofismar coisa alguma? Será preciso morrer voluntariamente ou ter esperança apesar de tudo?» (MS 28). Como o Qohelet bíblico, mas mais explícito. Visão frontal, e honesta, para quem não tem a luz de uma fé transcendente. Religiosa, ou não. Mas será que, mesmo o agnóstico, pode ficar só pelo... desespero sem saída?

Julgo que não. Ainda que toda a problemática do *sofrimento* nos torne escandalosa a criação. A resposta quanto à *necessidade intrínseca* da Esperança – definitiva – não pode e não tem que ser apenas imanentista. ‘Colete de salvação’, fictício, para náufragos que não têm alternativa. Vimos que AC. rejeita concessões ao nihilismo. «O absurdo só tem sentido na medida em que não consentimos nele». Uma reflexão corajosa (MS 45) e muito significativa. Porém não basta dizê-lo: O sentido ao nosso alcance na criação e na história em que vivemos, cumpre *fazê-lo*.

Camus não aceita um total sem-sentido. Reconhece, com estranheza e revolta, a estrutura irremediável, ôntica, que pesa sobre os homens – mas *não* pactua com ela. Na maturação da sua obra<sup>25</sup>, a revolta *não é* a última palavra.

Para poder *não* consentir no absurdo a que está submetido, Sísifo tem que se refugiar na ‘revolta’. Mas como poderia a obstinação no desespero levar à *realização* da esperança? Se a esperança, em definitivo, não chegar a *realizar-se*, o ‘sentimento’ (dela) não

passa de ilusão. E que nos importava a lenda de Prometeu ou de Sísifo, se *apenas* nos remetesse ao sentimento do absurdo?

De que valia a discussão teórica do tema, ou o valor literário dos grandes trágicos, se *não abrisse* algum rasgo nesse destino de chumbo? Ao menos o rasgo do protesto. «A revolta só pode imaginar-se contra alguém. Só a noção do deus pessoal, criador e portanto responsável por todas as coisas, pode dar um sentido ao protesto humano» (HR 48). Só que um ‘deus’, em quem descarregar a frustração... é um ‘deus fictício’. Não passava de ser mais uma ‘projecção’. Quem vai por aí, *não sai do vazio*. E no entanto, *é preciso* admitir que Sísifo *tem de* chegar a ser «feliz». Quer dizer: Somos nós, os homens, que *gritamos por outra saída que não* de absurdo e desespero. O que está em causa em tudo isto é o entendimento da realidade do homem. E com ele, o sentido de toda a esfera do *ser* – e do *dever-ser*. É uma questão muito pertinente.

Aos absurdos parciais, temporários, é possível suportá-los: mais, menos. Na convicção ‘esperante’ de que *não* o são em definitivo. Cair na resignação perante um ‘absurdo total’ (mesmo que com ‘revolta e obstinação’), era um *suicídio metafísico*. Camus diz «suicídio filosófico». «O homem sem esperança e consciente disso já não pertence ao futuro» (MS 46). Pois não. Fica sem porvir, e sem presente. Sem Esperança, não há *viver*. Sentimo-lo de modo tão entranhado que dizê-lo é quase uma tautologia.

Mas será que o homem de hoje, adulto ou jovem, confia na Esperança? Questão crucial – de cada um, e da toda a cultura. O ‘suicídio filosófico’ (AC. a dizê-lo) «é uma maneira cómoda de designar o movimento pelo qual um pensamento se nega a si próprio e tende a ultrapassar-se naquilo mesmo que faz a sua negação»<sup>26</sup>. Como noção dialéctica, é aplicável ao ‘pensamento’. Quando este seja legitimável<sup>27</sup>. Porém o confronto do pensar com a ‘negação’ de si (nas várias acepções) *não pode* conferir consistência ontológica

a um ‘pensamento’ *irrealizável*. A negação (pensada) do desespero-em-definitivo *não é* – apenas por si – capaz de se ultrapassar e de assegurar a *realização* da esperança – como Sentido do homem e de tudo no ser. Se a esperança fosse tão-só ‘pensamento irrealizável’, não era esperança. Ir por aí é um ‘suicídio metafísico’. «Naquilo mesmo que faz a sua negação» – os desesperos parciais – a esperança é o clamor da carência. Do *Mais*.

Respeito este clamor. Ainda quando desesperado. É um testemunho, muito *dorido*, da nossa (de todos) necessidade vital de *Sentido* englobante e *realizante*. Os ‘mestres da suspeição’ (Marx, Nietzsche, Freud, e outros) foram muito sensíveis ao protesto do absurdo total. Mas nem a sua escrita nem as leituras, acríicas, sobre eles facilitam discernir o que é ‘o objecto’ sob suspeição e o que é o ‘protesto’ por via dela.

Há uma ‘Esperança inquietada’, a sangrar nas pessoas. Ao ponto de se corporizar numa cultura explícita, ou difusa. Da “morte de deus”, ou do “deus-ópio”. Inconfundível com Deus Ele-Próprio. É uma inquietação (penso eu) mais sensível que a da esperança ‘resignada’ e abstractizante. Quiçá a de muitos crentes, mais dados à ‘espera’ daquilo que “há-de” vir do que à *actuação* no agora. Onde o que é ‘possível’ aqui, o é pelo dinamismo da Esperança. Face ao *mistério do mal* e ao sofrimento dos que penam sob as estruturas e conseqüências do concreto, não se pode ficar indiferente.

Ao longo dos séculos, a religião cristã e outras terão olhado mais às ‘obras de misericórdia’. O fomento de estruturas de *justiça* social e a *promoção* dos direitos do homem foram mais lentos. Ainda hoje a presença activa dos cristãos na *pólis* continua menos motivada. E no entanto quer a carência quer a Fé urgem que seja entendida como ‘anseio’ empenhado. Mas se não chegar às bases (antes de mais) como desiderato, não poderá tornar-se em regra

de acção. Se a Esperança é *esperante* mas não for efectiva comunitariamente<sup>28</sup>, não passará de uma (boa) intenção, privada. E se é urgente corresponder ao *ideal humanista* da solidariedade e da fraternidade<sup>29</sup>! E ao *Desígnio de Deus* acerca do Seu Reino. Há muito caminho a fazer, para que estas questões recebam a atenção devida à sua acuidade e actualidade<sup>30</sup>. Assim haja sabedoria e coragem – e vontade de Esperança – para olhar às ‘faltas’ e lacunas em aberto.

#### 7.4 Contra os deuses, ou contra o homem?

«Uma revolução realiza-se sempre contra os deuses [...]»<sup>31</sup>. É a frontalidade de Camus. Não faltará quem leia ‘Deus’ onde se diz ‘deuses’. «Quando o homem absurdo contempla o seu tormento, faz calar todos os ídolos» (MS 151). É que os ‘ídolos’ são derivados; e o ‘tormento’, é directo. Vivido. Tenho mostrado a importância de distinções como esta. Referir os ‘ídolos’ e a ‘lógica’ do sofrimento ou da revolta, *não* é significar o próprio Deus. «A reivindicação do pobre não passa de um pretexto» (MS 109). AC. não era crente, mas é lúcido. Dar-se conta do ‘tormento’ e do ‘pretexto’ em que se exprime o protesto, pode ajudar à tomada de consciência. Por parte dos ‘pobres’, sofredores<sup>32</sup>. «Deixo Sísifo no sopé da montanha! [...] Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e levanta os rochedos. Ele também julga que tudo está bem». (MS 151). Duvido muito. Um ‘sísifo’ que pudesse julgar *assim*, só reafirmava o seu desespero.

Admito que, a poucas linhas de fechar o seu texto, Camus cedesse a uma frase de efeito. Não terá sido a mais feliz. O que chama ‘fidelidade superior’ de Sísifo é ainda a pretensão de firmar na ‘revolta’ a sua obstinação. Mas daí, não vem nada de ‘superior’. E nem esperança disso. Como é que ‘tudo está bem’? Restaria a opressão do absurdo, a anulação do homem e a ‘lógica’

de negação. De ‘deuses’ e homens. Se AC. não tivesse escrito mais, não era isto que podia pacificar a existência e levar ao Sentido do real. Nem com ‘deuses’, nem sem Deus, *não* havia justificação para o absurdo de Sísifo.

A este nível, são *insuficientes* as teorias. Sou eu, cada um, que careço de *realização*. E de Esperança em ordem a ela. Ao longo da existência, cada um *precisa* de se entender consigo, e com tudo. *Existir*, de modo assumido, é (também) um grito de angústia. É clamar por Alguém que (nos) responda *de verdade*. Por notáveis que sejam as ‘teorias, se *não* respondem a quem *sofre* – com uma luz genuína, de Esperança válida – não passam de um equívoco. Que profana o sofrimento. O ‘agnóstico’ não tem o direito de se remeter a uma ‘construção’ (teorética) que não interpele as concepções do seu agnosticismo. É notório que, os homens, ‘desconhecemos’ (gr. *a-gnoéo*) a resposta – a empírica e a filosófica – acerca do *fundo* da realidade. Mas ‘sentimos’ que nos *repugna* que a ‘lei do ser’ seja *o absurdo*. Têm por isso que ponderar-se todas as hipóteses que possam iluminar o mistério do Sentido e do sofrimento – e a perplexidade que a todos nos envolve. Não cabe excluir *a priori* a ‘hipótese’ de uma Sabedoria de ordem mais profunda.

Somos limitados na aptidão para conhecer e actuar. Há aspectos, muitíssimos!, do real que se nos afiguram absurdos. Como pode ser *isto* a chave de todo o real? Vê-se que nada de finito *pode* ser a Chave *tout court*. E muito menos os homens. Mas ‘sentimos’ que o real requer fundamento adequado. Se este não está ao nosso alcance, tem de ser de *outra* ordem. Mas como podia o ‘fundamento adequado’ ser compatível com tanta *inadequação* como a que vemos?

Admito que no finito se dá uma *dis-tensão* entre o que (já) vai sendo *e* um *dever-ser* – que ‘ainda não’ *se* amadureceu.

A criação está *em processo* – em ordem à maturação desse dever-ser. E concluo que este – para não ser um devir absurdo – *não* irá sair *frustrado*. Vejo nesta articulação uma base *filosoficamente aceitável* para a (nossa) Esperança acerca da criação.

Já quanto ao rumo da história, não ousou arriscar tanto. Se fosse deixada *só* à condução dos homens, o meu optimismo tinha de ser modesto. Porém, como a história dos homens integra a Criação, confio que a ‘última palavra’ não será frustrante. Admito pois, também acerca da história, a presença actuante de uma Sabedoria de *outra* ordem. Transcendente<sup>33</sup>.

É natural que – a um materialista, ou ateu, ou agnóstico – não seja fácil olhar a questão nestes termos. E há quem a rejeite *a priori*. A meu ver, uns e outros interrompem a questionação demasiado cedo. Os hábitos e condicionamentos, mentais e sociais, têm o seu peso. Mas perante uma questão tão aguda e universal, penso que se impõe tentar tudo (o que seja ao alcance) em ordem à clarificação possível. Aliás esta reflexão versa sobre a *necessidade de Sentido*. E cada um, também o agnóstico, deve a si mesmo e aos outros a diligência de ponderar estes passos. No mínimo como ‘hipótese’, e sem reserva mental. A questão de Camus, e a destas páginas, *não* é de teodiceia (= justificação de Deus: face à evidência do mal, e do sofrimento). A questão é a da pertinência do *absurdo radical*. Por ele mesmo, e como chave do real. Trata-se de averiguar se o desespero é *sustentável* ou não como atitude existencial *última* do homem. É a questão da *validade* da Esperança. E da sua *realização* efectiva. Não enquanto mera esperança-ainda-não, mas como ‘consumação’ da perfeição possível ao finito.

Tem-se discutido muito, e por muitos ângulos, sobre a “existência” de Deus. É uma pergunta conexa, mas distinta. Mesmo os que dizem negá-la *não* lhe são indiferentes. Sinal de que o tema é mais significativo do que admitem as opiniões do post-teísmo.

Mas há (se bem ajuízo) uma debilidade na discussão. *Não* é Deus, Ele Próprio, que é passível de discussão.

O que é objecto dela são as atitudes e opiniões dos homens a Seu respeito. Aquilo que alguém pensa ou opina, pró ou contra, *não* altera o real objectivo. Se Deus é Deus, *não* são as criaturas finitas que podem atingir (*em nada!*) a Sua Realissimidade. As confusões... confundem. Que os homens afirmem ou neguem o que têm por existência ou não-existência de Deus, isso não afecta senão os conceitos e sentimentos deles/nós. Discutir como se tivéssemos decisão *sobre* o Ser (ou não-ser) de Deus, é um contra-senso. Que apenas mostra que o problema, para o homem, *não* é neutral.

Ocorre lembrar a propósito o Salmo 14, 2a (= Salm. 53, 2a): «Dizem os insensatos no seu coração: 'Não há Deus'». Durante longos anos, li isto como se aludisse a uma opinião 'intelectual'<sup>34</sup>. Mas no contexto que trazemos, não é de excluir outra leitura, acaso menos usual. Não é raro a habituação às versões em uso impedir um olhar mais penetrante. Começo pela menção 'insensato' (*insipientis*, no latim da Vulgata): insipiente – o que não sabe. Ou por ignorância, ou por falta de Sabedoria. É diferente: esta *não* é mera acumulação de saberes<sup>35</sup>. Há quem seja de poucos conhecimentos, e respire bom-senso; e gente de 'saberes' que é insensata. Décadas atrás, usava-se verter (no salmo) por 'o ímpio': aquele que não é *piadoso* (= que *não* tem religião). Não há tradução, seja do que for, que não arraste os seus equívocos. A versão ecuménica alemã e a versão litúrgica de língua francesa dizem: *die Toren* (os tolos), *le fou* (o louco). Termos que admitem certa elasticidade semântica. Quantas acepções em poucas linhas. Por onde decidir? E porquê essas, e não outras também? Vale a pena reparar.

Segundo o texto, quem afirma que 'não há Deus', di-lo «no seu coração». E quando na Bíblia se fala do 'coração' é a significar a



atitude, de aceitação ou recusa, que a pessoa tem na condução da sua vida. É assim que o verso 2b diz (traduzo da versão alemã): «Procedem de modo desprezável e indigno; não há entre eles quem faça o bem». É uma crítica, não abonatória<sup>36</sup>. Mas teria de ser só isso? É natural que quem sofre intensamente as agruras da existência<sup>37</sup> se deixe tomar de um pensar mais duro. Ou de protesto, inconformado. Negativo. Que é extensivo à sua compreensão do mundo, e de toda a criação. O homem reage como um ‘todo’, e não como “máquina lógica”. E em boa análise, a ‘Vontade do Criador’ não é de confundir com os processos categoriais da *phüsis*, da *psychê* e da *pólis*.

Quem vive situações destas nem sempre tem a serenidade necessária para discernir conceitos mais apurados. Se o ‘existir’ se lhe tornou tão pesado, como poderia o coitado/a não *se sentir* – ‘no coração’ – como arrastado por um “desvario”? À maneira de naufrago, num oceano de ‘absurdo’... Se leio o salmo por *este* ângulo (mas poderá não o ler assim quem vive neste mundo?), *não tenho o direito* de chamar ‘insensato’ ou ímpio ao pobre que se vê nestas condições. E nem, igualmente, àqueles que, mais perspicazes, se apercebem (algo mais) das vertentes negativas da criação. Ou da sua componente *dialéctica*. Os efeitos negativos da contingência sobre a ‘ordem’ da natureza, não se deixam ignorar. Um espírito mais atento ao *já* – não pode deixar de ‘sentir’ vivamente a falta do *ainda-não*. Alguns exprimem-no de modo muito vincado. Não foi só Sade, Nietzsche ou Sartre.

Por isso, não julgo que seja monocromática ou exclusiva a leitura que o salmista faz. Onde ele viu (?) ‘insensatez’ ou ‘impiedade’, há também realismo em desabafo. Queixa, protesto, e contestação. Mesmo de sinal *positivo*. A exprimir honestidade intelectual, e afirmação e respeito pelo dever-ser que *tem de* presidir ao real. A estrutura transcendental (= indispensável) do entendimento, que implica a nossa ‘inserção na inteligibilidade’ da criação, implica também a *reivindicação de Sentido*. A significar uma atitude ‘religiosa’ *fontal* (2.1). Ainda que esta não se reconheça como tal, e esteja a um

passo da atitude oposta. É corrente vê-la traduzida em linguagem agressiva. De escândalo e contundência iconoclasta. E a verberar a ideia tradicional da religião. Também a Bíblia a emprega, e de modo gritante. Como no Livro de Job.

«Mostra por que razão me afliges assim». E para mais, «sabendo que não sou culpado e que ninguém pode arrancar-me das Tuas mãos» (Job, 10, 2 s. 7 s. 16 s). «Mesmo que Deus me tire a vida, eu tenho esperança nEle». Não abdicarei da minha defesa. Será isto que me há-de valer (13, 13-16). O símbolo relembra-me um Camus – na sintonia do Transcendente. Apesar de esmagado pela desgraça, Job não cede da sua *verticalidade*. Nem sequer perante Deus. «Eu sei que tenho razão» (13, 18-26). Não se refugia numa religiosidade *descarnada*, como os “amigos” que o visitam e pretendem que ‘se resigne’. O final do Livro bíblico salienta que é a Job que Deus dá razão, não às considerações dos amigos “piedosos”<sup>38</sup>. Analisei isto em *A Pergunta de Job: «É pela boca do sofredor que o autor [bíblico] exprime a sua questionação a respeito [da imagem] de Deus e da Sua condução do mundo. Natureza e história» (PJOB p. 663)*. Há muitos temas na Bíblia, e fora dela, que dão que pensar. Apela a uma seriedade *de fundo* – que é chocante para as imagens ‘feitas’ da religiosidade e do ateísmo habituais. E que não se concilia com o alheamento e inacção de muitos crentes face às injustiças da sociedade e ao sofrimento, evitável, das pessoas. Jesus tornou-a bem visível.

É com grande respeito, e humildade, que releio a esta luz o salmo citado (14, 2a): *Diz o coitado (e o inquieto) no desvario do seu sofrer: Se este mundo é assim, onde pode estar Deus?* Não iria tão longe a intenção textual; mas, a par de Job, outros textos bíblicos o gritam expressamente. «Levanta-Te, Senhor, ergue a Tua mão, não esqueças os oprimidos» (Salm. 10, 12). «Por que dormes, Senhor?, não nos rejeites para sempre» (Salm. 44, 24). «Por quanto tempo ainda, Senhor?» (Salm. 89, 47). «Por que hão-de os povos dizer: ‘Onde é que está o Deus deles [o povo dos crentes]?’» (Salm.

115, 2). Quantos judeus crentes o gritaram, ou gemeram, ao longo da história. Olhe-se o *Holocausto*. E não tem de ficar limitado só a judeus. Ou a cristãos. São muitos os textos bíblicos que *dizem* profeticamente o que não estaria no intuito original. Quando irá raiar a *Luz* sobre as nossas *trevas*? Quando manifestarás enfim, Senhor, a *Tua* condução de tudo isto? A resposta terá de ir imensamente *além* de tudo o que ousamos pensar. «Se Deus veste assim a erva do campo [...], o que não fará por vós gente de pouca fé?» (Mat. 6, 30).

Mas não estarei, com isto, a invocar a Bíblia quando me dirijo, também, a leitores que não são de fé bíblica? A pergunta é legítima. E a resposta, simples. Quem frequenta os nossos livros sabe que escrevo para quantos querem pensar, e não só para cristãos de convicção. Procuro pois evitar ‘metodologias parciais’. No que vem a público, cada qual vê o texto pela sua perspectiva. Nem as páginas da Bíblia estão vedadas a ninguém. O crente, lerá ao modo da fé da Igreja. E o budista, muçulmano ou hindu, o não-crente (seja ateu ou agnóstico) pode também ler a Bíblia. Todos podem ler qualquer texto, desde logo como testemunho cultural, religioso, filosófico. Também o conjunto da reflexão, que fundamento, acerca do humano. Só a insegurança dos fundamentalismos, ou uma reacção culturalmente primária, se tentará a excluir um testemunho... por lhe soar de sensibilidade diferente.

## 7.5 Questão de ou tudo ou nada

Antecipei: ‘Se AC. não tivesse escrito mais’ (7.4). Felizmente escreveu. Embora o «Revolto-me, logo existimos» seja uma entrada *dura*. Tem outras, a condizer<sup>39</sup>. «A revolta é o feito do homem informado, que possui a consciência dos seus direitos» (HR 35). Um tom, *reivindicativo*. O termo diz a *res* (latim: coisa, *realidade objectiva*); mas vejo nele, ainda, o *re-* (*reduplicante*): A citação mostra que a ‘revolta’ *não* é o *côgito* (= consciência) básico. No revoltado já se

revela o homem sujeito (ôntico) da sua identidade – *a contar com* a ‘boa ordem’ como legítima. Quer dizer: Mais fundo que a ‘revolta’, está a consciência de si e da sua condição. Natural, existencial, social. Nenhum existencialista o podia ignorar. «O homem não se resume [...] à insurreição» (HR 36). Bem visto.

E no entanto, «talvez, para ser, o homem deva revoltar-se [...]». Propor uma ‘tese’ nesta base, parece não augurar a melhor saída. Só que a frase continua, sem interrupção: «mas a sua revolta deve respeitar o limite que nela própria descobre, limite em que os homens, unindo-se, começam verdadeiramente a ser». Deixando o ‘talvez’ inicial<sup>40</sup>, temos isto: ‘Para ser realmente, o homem tem de revoltar-se’. Porém em solidariedade: «Unindo-se, começam a ser». O enunciado ganha a dimensão de ‘princípio’ – mas não pela revolta. O objectivo do humano *não* é a revolta, e sim o empenho solidário de (re-criar) uma sociedade justa. Um mundo para a humanidade. A figura de Job não ia tão longe.

A intercalar estas asserções, há uma que se mostra atabalhoada: «Essa solidariedade, quando alheia às coisas sagradas<sup>41</sup>, só pode viver ao nível da revolta» (*sic*). Tenho de discordar<sup>42</sup>. A *solidariedade* é expressão do humano essencial. Se a solidariedade é efectiva, é em função justamente desta ordenação para o *humano*. Já vimos que o Livro de Job desmente a oposição entre ‘sagrado’ e ‘revolta’<sup>43</sup>. Nas suas obras filosóficas, Camus quase sobrevoa a dimensão individual e pessoal. E não atende à incidência *religiosa* do sofrimento. Volta-se mais para a vertente social. E contudo, segundo ele, quem não for solidário na revolta incorre num «consentimento homicida» (HR 37). Ficava um “dilema” precipitado: Ou solidariedade na revolta, ou cumplicidade no esmagamento dos marginalizados, oprimidos, atropelados, crucificados.

E veja-se que a disjuntiva conota um significado humano *positivo*. A explicitação é digna de nota – pela coragem do discernimento e pelas implicações que convida a considerar<sup>44</sup>. Se Camus atendesse ao *côgito* realmente *básico*, era possível estar de acordo. *Existir*,

para o homem, é ser solidário. Implica co-responsabilidade mútua. Mas como está, não. Se reduz a ‘existência’ à *revolta* e absolutiza (ou ‘metafísica’) o absurdo, *não* se pode avançar. Nesta linha, AC. terá pretendido demais – e não pôde garanti-lo. É que se dão na ‘existência’ muitíssimas dimensões e vertentes do humano, mais *básicas* e muito mais ricas de significado que a ‘revolta’. Mesmo refletindo só em sede de filosofia.

Correspondia ao estado de espírito de então. Os meios intelectuais tiraram as consequências da fase terrível que então se viveu. Em 25 anos (1914 e 1939), a Europa dera origem a uma onda de ditaduras, fora arrastada para uma ‘Grande Depressão’ econômica e provocara duas guerras mundiais. Com dezenas de milhões de mortos. E de mutilados, deslocados, prisioneiros. E vítimas da fome, da injustiça, de sofrimentos inauditos a todos os níveis morais e sociais. Muita destruição, miséria, luto, desgraça. É mau *demais*, para se ficar insensível. A percepção disto não será nunca exagerada. O que é desmesurado é o cunho unilateral de análises filosóficas apenas negativas. A teorização, ‘datada’, que referi, tem muito de biográfico e social. Camus *sentiu* a crise cultural-histórica. E mostrou não ‘consentir’ nela. Se não preservou uma isenção ‘neutra’ e cedeu a reações redutoras, é compreensível. Quem nos dera hoje muitas sensibilidade inquietadas quanto ao rumo deste tempo nosso.

Mas AC. não tinha de seguir por esses desvios. Ele mesmo o escreve umas páginas depois. «A rebelião mais elementar exprime paradoxalmente a aspiração à ordem». Pois: Até ‘a mais elementar’. O revoltado «opõe o princípio de justiça que nele vive ao princípio de injustiça que vê aplicar-se no mundo» (HR 42). E é o princípio de justiça que o leva a reagir. Como já fizera ao colaborar na Resistência (à ocupação nazi da França). O princípio da ordem e a ‘aspiração’ a ela prevalecem sobre a des-ordem e a revolta. Ao atribuir à revolta um estatuto filosófico essencial, Camus exagera: desfoca a visão da realidade. Em contradição consigo, e com a ordem ôntica. Como já

mostrei. Se é um contra-senso rotundo negar a espessura do mal no mundo, também o é negar tudo o que há de *positivo* na esfera do ser. São sentidas, mas insustentáveis afirmações como as seguintes: «A revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação inteira. [...] O revoltado metafísico declara-se frustrado pela criação» (HR 41). Que lhe faltou então considerar?

Pode compreender-se isso de ‘frustrado’, se tomado em sentido parcial. Mas dito da «criação inteira», é inaceitável. E é denunciado logo a seguir: «No seu protesto contra a contradição, no que ela possui de imperfeito devido à morte e [...] por obra do mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra a dor de viver e de morrer» (HR 42). Mas o impasse agudiza-se: O ‘revoltado metafísico’ sente-se ‘frustrado’ por (toda) esta criação. De ser assim, a aspiração à ‘unidade feliz’ *não era sequer possível* ao homem.

Porque a consciência intelectual – justamente por sê-lo – é abertura que *se transcende*, tem de voltar-se *para além* daquilo que o homem já é. O que constitui a sua existência no mundo confronta-o ‘forçosamente’ com o *ainda-não*. Ao mal-estar ontológico deste *desacerto*, pode (talvez) chamar-se «revolta metafísica». O nome serviu de bandeira epocal; porém – temos de concluir – mais do que ‘revolta’ como tal, significa a *reivindicação ôntica* (7.5). Não ver senão o negativo, é um «suicídio filosófico» (7.4). Quanto menos se dá por isso, mais grave é o risco. O dinamismo da *insatisfação* que nos é constitutiva (7.0) será sempre *mais positivo* que a estagnação numa ‘quietação’ anódina. Nada na criação, já desde as partículas sub-atômicas, e na cultura, civilização, história, ciência, economia, etc. ‘vegeta’ em tal estagnação<sup>45</sup>. É pois manifesto que ‘Existir’ *não é só* «a dor de viver e de morrer». Se a ausência da ‘unidade feliz’

(o *coincidir* consigo mesmo) não proviesse senão do negativo, não trazia nem ‘frustração’ nem ‘reivindicação’. Era tão-só apatia: nem chegava a ser desânimo.

Temos assim (mais) uma redarguição *ex absurdo*. A crítica – do próprio Camus – à (sua) argumentação precedente. Ainda bem que é sensível a ela. E torna a afirmá-la na mesma página: «O revoltado metafísico não é certamente um ateu [...], mas sim, e forçosamente, um blasfemador. Simplesmente, começa por blasfemar em nome da ordem, acusando a Deus como pai da morte e do supremo escândalo» (*HR* p. 42).

Leio, e penso no mesmo Camus. Não é certamente um ‘ateu’. E nem podia ser: «Só a um deus pessoal é que a revolta pode pedir pessoalmente um ajuste de contas. Desde que um tal deus reine sobre o mundo, ela [a revolta] insurge-se, ferozmente decidida, e pronuncia o seu não definitivo» (*HR* p. 52 s: 7.3). Camus: um ‘Job’ do mundo de agora. Porém será um ‘não’ contra Deus, ou um ‘não’ contra a criação *desacertada* em que *nos vemos*? Já distingi esta sobreposição de conceitos. E, além disso, *qual* teria de ser a Fonte de inteligibilidade para fundamentar a verdadeira ‘Ordem’, e assegurar que o nosso anseio *não* é uma simples miragem? Aliás, de onde proviria a nossa aspiração a um ‘ideal de perfeição’? Quem *não* apele a uma Fonte Suprema de realidade inteligível, incidirá nas aporias incontornáveis que criticámos no imanentismo de Bloch.

E não o digo em sede de teodiceia: Já vimos (7.4) que se trata de uma questão anterior. Intento compreender Camus – e o seu, e nosso, problema. O da validade ou não do *sem-sentido*. E do *escândalo* que nos provoca. E da angústia da dor metafísica da pessoa finita, consciente desta realidade torturada. Posto que *na* criação (e sobretudo a que diz respeito ao homem) se dão *desacertos* tão gritantes, tinha de ser-nos *inerente* o choque com a situação do

criado. Muitos concluem sem mais pelo protesto contra a ‘des-ordem’ do seu criador (7.4 s). Protesto que nada resolve.

Ora é-nos *imprescindível* estar seguros da legitimidade de um existir *aceitável*, e da *Esperança* de Sentido – para todas as pessoas, e povos. Seguros portanto de que será viável a Criação ‘amadurecer’ e, por fim, ver-se pacificada. ‘Em ordem’. É assim que nos é co-natural admitir que a Existência pode ser elevada à «unidade feliz». Precisamos que este nosso Anelo radical – já que é manifestamente impossível *realizar-se* aquém-morte – encontre consumação no além-morte.

## Notas

<sup>1</sup> A quantidade como real (e não só como conceito) será sempre limitada. O ‘indefinido’ quantitativo é pensável enquanto potencial; mas não é pensável o infinito quantitativo em acto.

<sup>2</sup> A fatalidade, pré-determinada, a que está sujeito e de que sabe (como ‘Pré-vidente’ que é), não permite chamar-lhe ‘vingança’. Nem essa (suposta) “compensação” lhe resta.

<sup>3</sup> É vulgar entre nós considerar “radical” o que deve ser um olhar realista. A incapacidade de *olhar* de frente faz parte dos acomodamentos de um povo que foi mantido durante séculos na dependência, carecida e subserviente, em relação aos “senhores”. Umhas décadas de democracia (oficial) permitiram avançar ‘um pouco’. E destaparam oportunismos e excessos, vários. Mas ainda carecemos de cultivar e universalizar o treino da exigência crítica, a maturidade cultural e a serenidade do juízo democrático. Assim os mandantes da opinião pública e os políticos queiram avançar neste caminho.

<sup>4</sup> Mas o ritmo dos processos culturais (e o dos meus anos) não permite ilusões. O realismo é mais positivo. A cada situação é dado o seu *kairós* – Dom da Graça, no tempo concreto. Assim haja condições de possibilidade para que seja acolhido e aplicado no tempo de agora.

<sup>5</sup> Só que nem os *media* humanistas, os que o são, nem os da Igreja (será que podem não ser humanistas?) os divulgam e sublinham de modo a suscitar adesão e motivação.

<sup>6</sup> Ainda palpitamos de surpresa e alegria com o carisma do papa Francisco.

<sup>7</sup> “Incómodos não compensam”, é o padrão do pragmatismo vigente. Só aqueles que convêm ao singrar quotidiano, e na estrita medida do indispensável!

<sup>8</sup> Digo ‘existência’, sentida por cada qual. É uma linguagem que deixou de usar-se há décadas, mas faz falta. Nem todas as ‘filosofias da existência’ se dizem existencialistas. A de Camus, não foi à maneira do ‘existencialismo’ de letrados então em moda. Ele sabia por experiência de família o que era o viver dos pobres e dos pequenos, *sem* oportunidades. Teve a sorte de o professor da primária o ter apoiado. Dedicou-lhe o seu discurso ao receber o prémio Nobel de literatura (1957).



<sup>9</sup> Ele próprio explicou nesse discurso que tinha «um grande plano preciso»: para a sua obra. Primeiro «exprimir o negativo». *O estrangeiro, O equívoco, Calígula, O mito de Sísifo*, etc., são desta fase. Mas depois, «previa o positivo». Em *A peste, O estado de sítio, Os justos, O homem revoltado*, etc. propõe um ‘novo humanismo’. Que seria o do amor.

<sup>10</sup> CAMUS, A. - *O homem revoltado* (1951), vers. port., Lisboa: Livros do Brasil, s. a., p. 38. Cito *HR*.

<sup>11</sup> O de Tântalo é ainda mais cruel. Admitido à convivência dos deuses, não soube respeitar a sua privacidade. Revelou segredos, traiu a confiança e a hospitalidade, profanou a piedade (= respeito pelos deuses e os antepassados). Até lhes deu de repasto um filho seu. Crimes nefandos. Em castigo foi condenado a ficar postado na água, sem poder beber nem comer. Curvava-se para chegar com a boca à água, e ela baixava para que não a alcançasse; estendia os braços para os frutos nas árvores acima da cabeça, e os ramos erguiam-se mais alto.

<sup>12</sup> CAMUS, A. - *O mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo* (1943), vers. port., Lisboa: Livros do Brasil, s. a., p. 149. Cito *MS*, no texto.

<sup>13</sup> Nem todos o dizem com esta clareza. A afirmação é de JASPERS, Karl - *Von der Wahrheit*, München, 1947. A edição ao meu dispor insere só uma parte desta obra: «Über das Tragische»: ID. - *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, München: dtv, 1992, p. 348.

<sup>14</sup> Um belo comentário, a alargar em sede antropológica a Referência de Jesus: «Quem quer salvar a sua vida, vai perdê-la; quem perde a sua vida por causa de Mim e da Boa Nova, irá salvá-la» (Marc. 8, 35).

<sup>15</sup> É dito de Sade, no contexto que AC. está a analisar; mas a asserção vale pelo seu teor geral.

<sup>16</sup> Do latim *nihil* (nada), Aprendi a ler este *b* como ‘aspirado’: por isso o mantenho na grafia. Quando faço transcrições, como aqui, tenho de respeitar os textos em citação.

<sup>17</sup> É um equívoco olhar esse dito como se tivesse a ver com a esperança. Nem ontológica nem moralmente isso de ‘bater no fundo’ pode impedir nada nem ninguém de se afundar sempre mais.

<sup>18</sup> Aquilo que a revolta produz tem de se considerar «ainda ignóbil». «Cada vez que deifica a recusa total do que existe, o não absoluto, mata. [...] O ódio ao criador pode converter-se em ódio da criação ou em amor exclusivo e provocante do que existe. Mas, em ambos os casos, ela vai dar ao assassínio e perde o direito ao seu nome de revolta» (*HR* 142). Tenho de admirar a lucidez de Camus.

<sup>19</sup> Este ‘pragmatismo’ requer outro tipo de análise em que não entro aqui.

<sup>20</sup> Não vou pormenorizar a análise de Camus. Mas vale a pena dar uma amostra. «A filosofia seculariza o ideal. Mas sobrevêm os tiranos e em breve secularizam as filosofias que lhes concedem esse direito. Nietzsche havia já adivinhado essa colonização a propósito de Hegel». Mas o mesmo Hegel gizou um sistema filosófico «no qual o único valor residia na divindade do homem» – o homem-Hegel! «Sob esse aspecto, o nacional-socialismo não passa de um herdeiro transitório: é o fim raivoso e espectacular do niilismo. Mais lógicos e ambiciosos virão a ser os que, corrigindo Nietzsche através das teorias de Marx, optarão por dizer sim apenas à história e não a toda a criação. [...] Nietzsche, pelo menos com a teoria da super-humanidade e Marx antes dele, com a sociedade sem classes, substituem ambos o além pelo mais tarde». As ‘revoltas’ de Niet. e KM «vão fundir-se no marxismo-leninismo e encarnar nessa casta» (*sic*). «A diferença capital é que Nietzsche, enquanto aguardava o super-homem, propunha que se dissesse sim ao que é[,] e Marx àquilo que virá a ser. [...] Nietzsche, pelo menos previu o que ia acontecer: “O socialismo moderno [diz ele] tende a criar uma forma de jesuitismo secular, a converter todos os homens em instrumentos”. E ainda: “O que se deseja é o bem-estar... Por consequência caminha-se para uma escravidão espiritual, como jamais se viu [...]”» (*HR* 112-114).

Um retrato do séc. XX. A actualizá-lo, cabe lembrar as derivações sem alma: relativas a materialismos tardios (marxistas ou não), estruturalismos ligeiros e umas 'desconstruções' mais, atraídas no córego do mesmo vazio.

<sup>21</sup> E Camus expressa-o com vigor. Um exemplo: «Nietzsche reúne, em favor do niilismo, os valores que, tradicionalmente, haviam sido considerados como freios do niilismo. Principalmente a moral» (HR 98). «Com Nietzsche, o niilismo parece tornar-se profético. Mas nada se pode tirar de Nietzsche», além da atitude «baixa e medíocre com que ele odiava com todas as suas forças», enquanto se não vir em primeiro plano na sua obra, «muito antes do profeta, o clínico. [...] Diagnosticou, em si próprio e nos outros, a impossibilidade de crer e o desaparecimento da base primitiva de toda a fé, isto é, a crença na vida» (HR 95 s). A respeito da leitura de Niet., mostrei em *DQN* que a sua demolição dos valores da nossa cultura é feita em nome da aspiração a um valor que o seja realmente. Um valor não alienante. Mas não chegou a uma proposta, capaz, pela positiva.

<sup>22</sup> Pouco antes, tinha explicitado: «A paixão niilista, aumentando a injustiça e a mentira, destrói, na sua raiva, a sua velha exigência e despoja-se das razões mais límpidas da sua revolta» (HR p. 385).

<sup>23</sup> O que as 'indústrias da cultura' (quer as tradicionais quer as informáticas) mostram, não deixa dúvidas. Isto nem sempre se diz, mas não pode dispensar reflexão séria.

<sup>24</sup> «Estranho a mim próprio e a esse mundo, unicamente armado de um pensamento que se nega a si próprio logo que se afirma [*sic*], que condição é essa em que só posso ter paz recusando-me a saber e a viver? Querer é suscitar paradoxos. [...] A inteligência também me diz, a seu modo, que este mundo é absurdo. Por mais que o seu contrário, que é a razão cega, pretenda que tudo é claro, em vão espero provas [...]. Essa razão universal, prática ou moral, esse determinismo, essas categorias que explicam tudo, podem provocar o riso do homem honesto». «Fui depressa demais quando disse que o mundo era absurdo. Tudo o que se pode dizer é que este mundo não é razoável em si mesmo. Mas o que é absurdo é o confronto desse irracionalismo e desse desejo desvairado de clareza, cujo apelo ressoa no mais profundo do homem». (MS 33 s).

<sup>25</sup> Truncada pela morte. Num acidente do carro conduzido pelo seu editor. Tinha no bolso o bilhete de comboio (que não tomou) para regressar a Paris.

<sup>26</sup> E continua logo: «A negação é, para os existenciais, o seu Deus. Este Deus não tem outro suporte que não seja exactamente a negação humana». E explica, em nota a este passo: «Precisamos mais uma vez: não é a afirmação de Deus que está aqui em causa, é a lógica que a ela conduz». (MS 56). Repito: *Esse 'deus'*, supostamente feito da "negação do homem", não é senão um alvo do *desespero revoltado* de quem julga frustrado em definitivo o clamor profundo gritado pelo Anseio de Sentido que sustenta o homem. Na «afirmação de Deus» ou na sua negação, haverá sempre que distinguir entre a Realissimidade de Deus Ele Próprio e os 'alvos' das diversas lógicas a que os homens se confiam. E isto, vale tanto para os 'afirmadores' como para os 'negadores' – dos deuses, ou de Deus. Mas requer disciplina crítica. Tem sido tema assíduo nos nossos livros.

<sup>27</sup> O pensar acerca da realidade tem, obviamente, de atender àquilo que a realidade é.

<sup>28</sup> Bem sei que isto é muito mais fácil de dizer que de concretizar. Mas se não for reflectido e anunciado, em sede própria, também não se chega às condições de realizabilidade indispensáveis. Sem consciência das 'faltas' e o empenhamento adequado às situações, não se passa do... passado.

<sup>29</sup> É uma estranha dificuldade (e raramente estranhada!) a que se observa na consciência cristã, factual, a respeito destes ideais. São mais estimados a nível pri-

vado do que promovidos a nível de estruturação social. Há que indagar dos factores que pesam nisto. De onde poderia vir a ideia que a fraternidade do ‘Pai *nosso*’ visa (sobretudo) a esfera particular? Será uma averiguação elucidativa – em termos de história, sociologia e de análise cultural e teológico-pastoral.

<sup>30</sup> Entre os católicos, a doutrina do Concílio Vaticano II quase se viu reduzida às aplicações na liturgia, e ao ecumenismo entre as grandes confissões cristãs. É um indício, grave. Virá por certo ainda longe o dia em que se possa fazer um estudo objectivo das resistências ideológicas e dos atavismos que condicionam esta assimilação lenta, e parcial. Com pertinência, o papa Francisco vai advertindo os cristãos ‘de sacristia’ (não é dele o temo). A desertificação que afecta as religiões mais institucionais não se deve só a factores extrínsecos. Como é o secularismo actual. Tem a ver também, ao longo dos últimos 500 anos e mormente nos séculos recentes, com o cunho dos cristianismos vigentes (plural!) e as deficiências da presença das crenças nos processos de gestação e estruturação da sociedade ocidental. É óbvio que havia/há cristãos na cultura e na sociedade de cada tempo. Mas qual o tipo de ‘cristianismo’ de que, em conjunto, foram/são presença – ou ausência? Tema complexo e difícil, mas necessário. A requerer condições de maturação e actuação adequadas.

<sup>31</sup> E a frase segue: «a começar pela de Prometeu, o primeiro dos conquistadores modernos» (MS 109).

<sup>32</sup> Digo ‘pode’: Uns têm condições de visão, e apercebem-se; outros têm, e não se apercebem; e haverá outros que as recusam. As reacções de cada homem são complexas. E as estruturas da sociedade e da história também. Não cabe ignorá-lo com recurso a simplificações apressadas.

<sup>33</sup> O ‘escatologismo’ de Bloch, relembro, não pode ter outro horizonte que não o imanentista.

<sup>34</sup> E pode ser que o seja. Não sou biblista, não posso ler os textos no original, nem tenho conhecimentos de exegese que me permitam avaliar do significado con-textual (se é que isso é possível).

<sup>35</sup> Os saberes podem abrir para a Sabedoria, ou não. Em linguagem coloquial, ‘sabença’ é uma designação expressiva. Embora derive do mesmo étimo, está muito longe da ‘sapiência’.

<sup>36</sup> Ditada provavelmente pela intenção de ‘edificar’. Não é raro nos salmos, e em toda a Bíblia.

<sup>37</sup> Seja uma morte repentina na família, a descoberta de doença irremediável, as sequelas de um acidente que fez de alguém um grande dependente, ou outras situações inesperadas. Em tempos de crise social, também o desemprego e os cortes em pensões de subsistência.

<sup>38</sup> Job é um crente íntegro. Vertical: sem falsas humildades. O Job bíblico está nos antípodas da chamada “paciência de Job” que os ‘amigos’, os crentes (cristãos e muçulmanos), erigiram em padrão proverbial. O Livro, observei, «mergulha-nos em cheio no âmago da *tragédia*. E desta vez, sem esvaziar o dramatismo teológico. Nem desrespeitar o sofrimento humano. Sem o escamotear», em nome de uma “piedade” sem alma. (PJOB p. 662).

<sup>39</sup> Camus escreveu HR entre 1949 e 1951, período em que esteve hospitalizado por tuberculose.

<sup>40</sup> Obedece mais à ligação do texto do que ao sentido.

<sup>41</sup> O inciso reporta-se a um comentário de AC. (p. 35): Em povos de grande desigualdade social, os oprimidos, «o súbdito inca e o pária» indiano, não se põem «o problema da revolta pois que» [...] a resposta já existia e baseava-se no sagrado». «A metafísica é substituída pelo mito». «O homem revoltado é o que se situa antes e depois do sagrado e que se dedica à reivindicação de uma ordem em que todas as respostas sejam humanas, isto é: racionalmente formuladas. A partir desse

momento, toda a interrogação, toda a palavra passa a ser revolta, ao passo que, no mundo das coisas sagradas, toda a palavra é acção de graças» (p. 35). Há aí algum trigo: O Sagrado como Transcendente, vai *além* do alcance da revolta. E assaz de precipitação: Nem o ‘mito’ é ausência de metafísica, nem o ‘sagrado’ é só mito. Depois de Rudolf Otto estudar a fenomenologia do Sagrado (numa obra clássica de 1917: *Das Heilige, O Sagrado*), não cabe ignorar a sua consistência metafísica.

<sup>42</sup> Se o homem não se reduz à revolta (cp. as duas citações anteriores no texto: HR 36), será inconsequente reconduzir a solidariedade à revolta.

<sup>43</sup> Reporto-me ao Job do Livro. Para quem o lê, não tem nada a ver (cp. supra nota 38) com a menção, pseudo-piedosa, à “paciência de Job”. É possível que Camus a tivesse em mente. Mas ela é uma deturpação, em oposição directa ao texto bíblico (cfr. *PJOB*).

<sup>44</sup> Apesar de envolver excessos de simplificação quanto à análise e fundamentação de base. Se o ponto de partida não é sólido, as conclusões irão arrastar equívocos.

<sup>45</sup> Todos os volumes que escrevemos o têm comentado e analisado. Em filosofia e na teologia como na vida, ninguém se pode confinar só a um ângulo, mesmo que pareça muito óbvio. É frequente em muitas opiniões e actividades do homem (na política, na economia, etc.), mas é restritivo.

## CAPÍTULO 8

### A MORTE, ANTÍTESE DO SENTIDO?

*«Borboleta em voo aflito,  
na janela 'inda fechada  
não desistas do teu grito.  
Tu vês só uma luz coada.»*

LEVY FRANCO (Inédito)

Morrer é uma propriedade da vida (biológica). Dito assim, é uma asserção 'objectiva'. Mas se digo "A morte, é o que tenho de mais certo", o afirmado deixa de ser neutral. E torna-se redundante. Nem tenho de o dizer: *sinto-o*. A 'diferença' está em nós. Somos 'existentes': cada eu vive, no imediato de si, o '*ser-me*'. Sem intermediações. Na abstracção ou na análise, já intervém um auto-distanciamento. Como no lamento bíblico, cada um *sente* que é arrebatado do que lhe é próprio: «Levam-me a minha morada, arrancada como uma tenda de pastor» (Isa. 38, 12). E não é só no acto do morrer: Este, para o existente que sou, está sempre-já radicado em mim: em processo, desde que fui gerado. A morte *não* sobrevém num golpe: é tessitura intrínseca do 'existir'. Quer pense nisso quer não, o homem *sabe-se* mortal. É uma *estrutura radical* – condição da 'possibilidade' do ser e da realização do homem.

São muitos os que passam a vida a eludir o 'estranhamento'; mas ninguém o pode evitar. Também por isso, a nossa vivência

da problemática da morte (e de tudo o mais) abunda em desfo-  
cagens e distorções. Existenciais, culturais, e mesmo religiosas.  
Não é possível captar em base empírica o que *é* a morte como tal.  
Carecemos, sempre, de ‘mais luz’ – e na polarização adequada.  
Pela fé, o vidro vai-se tornando translúcido; mas, como a borbo-  
leta da epígrafe<sup>1</sup> estamos do lado de cá do obstáculo. Nenhum  
dos mortais sabe *a priori* o que realmente se passa no *morrer*  
pessoal. E tudo isso se concentra neste dilema: No morrer, ou há  
saída – com *Sentido* – ou tudo se afunda no absurdo.

No existir pessoal e na história, são muitos os modos de os  
homens e as culturas, as religiões e as ideologias, se situarem face  
à Grande Questão. Que esta, não se deixa iludir. Nem se resolve  
pela via (só) do debate teórico **(8.2)**. Nenhuma argumentação  
filosófica pró ou contra a imortalidade, em povos de culturas di-  
versas, equivale ao testemunho da crença, ou da fé<sup>2</sup>, *vivida*. Não  
nos resta senão assumir a limitação que nos constitui. Ao modo  
transcendental: Condição de inteligibilidade para olhar na *sua*  
luz própria a natureza mortal que é a nossa. Sem a compreensão  
justa e o assentir pessoal, não haverá solução.

Os argumentos ajudam a valorar e a analisar os sentimentos e  
as crenças; mas não são suficientes para ‘me convencer’ – sobre  
o meu viver e o meu morrer. É o próprio *existir* de cada homem  
a protestar, em expressão sentida, contra o sofrimento (pelo me-  
nos, o desnecessário) e contra a morte. *Sei* que a ‘minha’ morte  
está sempre aí: inscrita em mim. A ‘espada de Dâmocles’, ou a  
lagarta na maçã, está dentro de mim e vai moendo. Vejo uns  
e outros a morrer: e muito mais novos, e quando menos se espera.  
Vou cruzando com ela, ou ela comigo!, como por entre os pingos  
da chuva. Ou os dardos cegos de tanta circunstância e factores  
mortíferos. Com a idade, o ‘cerco’ torna-se mais apertado: a apro-  
ximação da *minha* vez acelera. É uma evidência, mais *co-natural*  
até que o desgaste biológico.

Camus frisou, e bem, que a atitude do ‘blasfemador’ surge «em nome da ordem» (7.5). Em oposição a essas evidências todas, o humano *sente* que ‘tem direito’ a esperar da criação uma ordem (mais) perfeita. Apesar de ela não poder nunca, na experiência deste mundo, ser plena e viável, a regra da *inteligibilidade* grita mais alto. Brota do mais fundo do ‘coração’, ou do espírito. O protesto, ôntico, contra a *desordem* respira da intensidade da Esperança. É esse ‘contra-sentido’ que faz questão.

Ora *não* é do ‘absurdo’ como tal que vem esta percepção, vivida, da *necessidade* da Esperança. Esta é mais forte que a morte: ao modo do Amor (Cant. 8, 6). O que leva ao protesto dos protestos<sup>3</sup> é a quebra do *Sentido* (7.5). A falta, que sentimos, da *inteligibilidade devida*. A revolta exprime pela negativa o que a *reivindicação* da perfeição diz pela positiva. Aquilo a que a Esperança faz apelo. Se o negativo do absurdo, por si, constituísse a realidade da ‘ordem’ – ou fosse, ele negativo!, a ‘esperança dela’ – era o ruir de *toda* a compreensão. Ôntica e lógica. Aceitá-lo, era uma ‘blasfêmia filosófica’. Camus e Dostoiévsky (Ivan) perceberam. Paradigmáticos, por tantos outros. Admitir essa ‘contradição’ (antítese) *do Sentido*, tinha de chocar com o que todos vivenciamos como ‘esperado’ na criação. Qual será o significado real de tudo isto? Precisamos de *nos* entender.

### 8.1 A morte, ponto final?

O que soçobra aí *não* é a Esperança do *Sentido*. O «blasfemador» exprime-o com veemência; as pseudo-espiritualizações (tradicionais) tentam eludir (e acaso iludir) a *inquietação* ontológica. Mas como podia ser *isso* o Cristianismo? O pulsar da Esperança, toma-o a sério. E a antropologia mundivivencial também. A questão é de tudo ou nada. «Não se trata de um diálogo cortês» (AC.). Camus

enfrenta o problema honestamente. Evoca a ‘dialéctica do senhor e do escravo’ (de Hegel) e as suas implicações: «O escravo começa por exigir justiça[,] e acaba por querer a realeza». Camus não se furta à coerência da redarguição: «A revolta contra a condição [escravizante] assume o aspecto de uma expedição desmesurada contra o céu para dele trazer um rei prisioneiro»: o homem. «A rebelião humana termina em revolução metafísica» (HR p. 43 s). A contundência dos ateísmos destes séculos provém sobretudo daí. Não é casual que se digam “prometeicos”. É o naufrago humano, a ver-se sobre o Abismo ‘sem fundo’ (5.0).

Tenho de anotar: A força objectiva da ‘revolta’ e do ‘protesto’ afere-se pela validade, ou não, do seu Fundamento real; e a sua força subjectiva mede-se pela acuidade das feridas em aberto e a sensibilidade do meio cultural. A oposição ou a alergia aos Valores – do Divino, e do humano – tem sido uma ‘revolução metafísica’. São feridas que, inevitavelmente, *sangram*.

«Começará então um esforço desesperado para fundar, por meio do crime, se tal for necessário, o império dos homens. Tal não se verificará sem terríveis consequências, que estamos longe de conhecer em toda a sua variedade» (HR 44). É a experiência do seu/nosso tempo (7.5) – e a antevisão de deslizamentos... que já aí estão. O processo (macroscópico) da história, como o da *phüsis*, é um *continuum*. E exprime também ele, a seu modo, uma redarguição *ex absurdo*. «Tais consequências não são devidas à revolta em si ou, pelo menos, só se manifestam na medida em que o revoltado [...] se abandona por fim à negação de tudo ou à submissão total» (*ibid.*). A perda da esperança tem custos muito pesados para o *humano* – em todos<sup>4</sup>.

Quem opte pela alternativa do ‘sem-sentido’, não só *não fundamenta* (nem pode!) a hipótese do *absurdo total* da criação, como



se descobre a si num absurdo ainda pior. O da sem-razão do seu nihilismo. «A única revolta coerente será, nessa altura, o suicídio» (HR 44). Porém com isso nada se resolvia. Parece derrotista. Mas está a contestar pela afirmativa. *O mito de Sísifo* abria logo com o tema<sup>5</sup>. «Na afeição de um homem pela vida há qualquer coisa de mais forte que todas as misérias do mundo. O julgamento do corpo, vale bem o do espírito [*sic*] e o corpo recua ante o aniquilamento» (MS p. 18). A esperança, que é do espírito, vive-se também corporalmente. Não cabe sequer contrapor ou dividir as dimensões ‘corpo’ e ‘espírito’, no homem: à maneira cartesiana (8.3). A força da esperança é biográfica, não abstracta ou angelista. Grande lição, de integridade, esta de Camus.

«Haverá uma lógica até à morte?», pergunta ele (MS 20). E poderá haver esperança que vá só até à morte?, insisto eu. E se ela é real – «esperança apesar de tudo» (MS 28), com suicídio ou sem ele – que é que *isso* significa no tocante à ‘minha’ pessoa? E à minha relação de solidariedade com os outros homens, todos. É que o *sentido* da história, e da criação, também depende de todos.

    Não que o sentido se *faça* só na esperança ‘subjectiva’; mas a Esperança que é esperante *antecipa* a sintonia dos homens com o Sentido Último: de tudo<sup>6</sup>. Sem a validade da Esperança, última e englobante, tudo o mais seria tão absurdo como... um condutor de comboio a enfiá-lo, a alta velocidade, por um túnel a estreitar-se sem saída. «Apercebo-me pois aqui de que *a esperança não pode ser iludida para sempre*»<sup>7</sup>.

Um juízo frontal, assumido, e insuspeito. Mas sem chegar (ainda) à via de solução. Camus não é mensageiro de uma religião institucional. Mas honestamente humano, é ‘missionário’ da *religião fontal* do homem. Mesmo quando este se debate com o ‘incompreensível’ da sua condição própria. Um ‘estóico’ do nosso tempo – centrado no

homem: “Se tudo é *assim*, tenhamos a dignidade de estar à altura disso que não se entende nem pode remediar”. Ainda se acreditava no homem. Dá para comparar com o *vazio*, oportunheiro, em que se ia cair depois.

Por esse mesmo tempo, Bloch mostrava-se mais espartilhado. O imanentismo de EB. *não pode* ver na vida senão uma «espera». Que teria de ser ‘contra toda a esperança’. Esforço por disfarçar o beco sem saída – a morte definitiva de todos os de agora (suposta pelo materialismo) – sob a capa da felicidade... dos vindouros. *Morituri* (= os que irão morrer) também eles. Já anotei: «*não* é uma solução antropológica» (5.5). Não atende à nossa, *peçoal*, reivindicação do *Sentido Último*. Mas desse modo, a “saída” invocada por EB. é tão-só nominalista (5.3 s). Arvora um ‘nome’ *sem* conteúdo efectivo. Faltou a EB. a isenção crítica e a auto-exigência de A. Camus.

Mas será resposta suficiente, a de AC.? É que não somos só morredouros (*morituri*). Somos *morrentes*: estamos (já) a morrer. Ao começar a viver, comecei a morrer. E é por isso que não basta ‘viver’: Preciso/amos de um rumo, um «destino», que *possa valer*: já desde esta vida (cfr. HR 355). A fuga para diante, o «amor do longínquo» torna «ridículo» o humanismo contemporâneo (HR 377). A crítica atinge directamente a ideologia de Marx e EB.<sup>8</sup>. E outros. Também o “espiritualismo *des-incarnado*”, tão do gosto do ‘nosso cristianismo’, como ele se foi configurando de facto. Trata-se de um humanismo ‘inconsistente’: «O absoluto não se alcança nem sobretudo se cria através da história»<sup>9</sup>. Está de ver que não: «Como definiria a sociedade um absoluto?» (HR p. 407). É uma arguição atenta e justa sobre os relativismos que enchem a história.

Camus não se refere ao Absoluto, ao modo de um ‘crente’. Como agnóstico, não vai apelar a Deus. Mas também não se encerra num imanentismo unidimensional. Antes afirma a transcendência espiritual do homem. Como já vimos, por exemplo quando fala da ‘revolta’ (cp. Cap. 7). «Ao marcar à opressão um limite para aquém

do qual começa a dignidade comum a todos os homens, a revolta definia um primeiro valor» (HR 379). A dignidade pessoal é um valor transcendente. Prevalece – com primazia ontológica – sobre as pressões sociais, as decisões políticas, os interesses privados ou públicos, e o que se usa chamar ‘legitimidade legal’. A redução do homem a *objecto* (meio de produção e consumo), potenciada na civilização tecnocrática, é expressão do nihilismo que Camus denuncia (7.3). Com razão: Ele viu que até «a destruição do homem afirma ainda o homem». Mesmo supondo que «o nihilismo não existe, tenta existir [-] e isso basta para esterilizar o mundo» (HR 333).

Serão muitos os que hoje têm a coragem de o enfrentar com esta coerência? Sofremos, e agravamos, a *falta* de horizontes e de motivação, e o alheamento e apatia («silêncio»), que arrasta e domina o clima geral da ‘cultura’ estabelecida. Que, apaticamente, vai aceitando e reforçando a *des-responsabilização*. Perdeu-se até o vigor da capacidade de ajuizar. Mas «a nostalgia do repouso e da paz tem igualmente de ser repelida, pois coincide com a aceitação da iniquidade» (HR 334). O lema da revolta *construtiva* distingue Camus dos opressores, e dos revoltados vulgares (7.2).

E como da ‘história’, assim se tem de pensar da ‘revolução’. O nome serviu de bandeira a muita da “intelectualidade” do séc. XX. Como se valesse como um fim, absoluto. Quando é, tão-só, um ‘meio’. Que como tal, também depende de critérios: vale o que valerem os fins em causa. Era ‘nome’ de aceção única: a de Marx. Preenchia, sem mais análise, o campo dessa cultura “intelectual”. É significativa a efervescência (de ‘justiça’) e a sedução que tudo isto provocou: por todo o mundo. E mais significativo é que – tão depressa – todo esse fervor se esvaísse em *individualismo exacerbado*. De acomodação geral. A grande lei da actualidade é... a cada um o horizonte do *seu* ‘ninho’. Elucidativo!

Ainda que seja possível tipificar sociologicamente os processos revolucionários, não se vê que as revoluções possam padronizar-se de modo unívoco. Nenhum processo na história pode valer ‘só por si’ – e contra o humano. Não há padrão revolucionário que, por si, possa assegurar a democracia. E nem democracia que – só por ela mesma – seja garantidamente humanista. Camus mostrou grande sensatez: Revolução que se pretenda realmente *criadora*, «não pode prescindir de uma regra moral ou metafísica, que equilibre o delírio histórico»<sup>10</sup> (HR 338). E não é só quanto à ‘revolução’. O primado da ética tem que ser reconhecido também em qualquer processo de ‘evolução’ social e política. Reduzir estes conceitos só a esquemas ideológicos, à margem da qualidade transcendente do *humano*, é virar-se *contra* o homem. É equívoco todo o ‘humanismo’ ou ‘cultura’ que não o respeite.

Estarei a deixar na sombra a *des*-incarnação do cristianismo tradicional? Ou a desviar-me da problemática da morte? Interrogo a morte pessoal, mas não esqueço a ‘morte cultural’. Se o confronto com uma é sempre um choque, pode a outra não o ser? A nossa civilização precisa de entender isto.

## 8.2 Conaturalidade e repugnância da morte

Se fosse visto a frio, morrer é tão natural como nascer. Ao tornar-se passatempo banal, a ficção dita ‘policial’ reduz a morte a um exercício de ‘lógica de situações’, em abstracto. Um «di-vertimento» (um termo pascaliano: **8.3**): ajuda a *des*personalizar uma questão que é de cada ‘eu’. Desvia a atenção daquilo que nos inquieta mais. Ao ouvir de mortes concretas, de alguém que nos é estranho, logo nos refugiamos no abstracto. Tendemos a *impessoalizar* o caso. É outra fuga, afectada: de (suposta) auto-defesa. Mas ainda que desconheça de quem se trata, sei invencivelmente que a minha condição é igual à dessa pessoa.

O que lhe/me ‘acontece’ talvez entre no raciocínio, mas *não* se quer deixar que entre no *eu*. Cá dentro, há um protesto surdo: a ‘rejeitar’ a certeza biológica e existencial. Mesmo que me veja forçado a ceder à irrecusabilidade do facto e à sua lógica. Lembro aquele colega, de um meio ainda rude, no início da escola primária: órfão recente, dizia que lhe meteram o pai ‘numa arca’ e o levaram. Os outros, ríamos: caixão não é arca. No sentir infantil, a morte *não* cabia. E no dos adultos, também *não* cabe. De funerais a que assisti em criança (não se escondia a morte, como hoje), retenho a *estranheza*. O choque de uma barreira, absoluta. E o ‘Como é?, Para onde é que ele/a foi?’...

Com os anos e a reflexão, as perspectivas e os níveis de significação foram-se alargando. As *grandes* questões, inscritas no (meu) ‘existir’ próprio, não se deixam iludir. E se viesse alguém a pretender o inverso, tornava-se ridículo: *Não* quadrava com a realidade. O teor objectivo e o alcance subjectivo, dão-se a níveis distintos de consciencialização. E não é só isso. Não há nada em mim que não seja *contingente*. A questão é, pois, *de mim*. Eu próprio. Não respeita a um ‘isso’, objecto-coisa. Mesmo que o consciente se ajeite para o ignorar/recalcar. Com a doença, ou a idade, a questão torna-se mais directa. Sobre esta ‘imeditez’, não cabem evasivas.

Há muitas questões filosóficas; mas poucas tão pessoais. Para a criança, e para o adulto. Que é isto de viver? Por quê morrer? E sempre o ‘Quem sou *eu*, no meio disto?’ – a ecoar em todas as situações. Também na Bíblia assim é: «De onde vens? Para onde vais?» (Gén. 16, 8). São perguntas que *não* amansam. De tão fundas, ‘intrínsecas’, mordem sempre. Ir ‘ali ou além’, é relativo; conta sim *para que* se vai. Não repugna viver; mas *repugna morrer* – enquanto ‘negação’ *tout court*.

De jovem, recordo a impressão dos tons *pesados* da liturgia de defuntos. Os textos, a música e os rituais de regra primavam

por uma intensa carga soturna. Feita de medievalismos que vincavam o negativo da morte e o confundiam com... o cristianismo<sup>11</sup>. O *Dies Irae* (Dia da Ira... de Deus!), letra e música, é tétrico. O seu dramatismo (as 'boas intenções' erram muito!) revela as deficiências dessa abordagem "religiosa" e a inabilidade do ambiente 'cultural' para olhar a morte com serenidade. Nada disso ajudava a uma atitude construtiva. Tudo a confirmar, e reforçar, uma questão *mal equacionada*. Apesar de versar sobre um núcleo fundamental da Fé cristã, essa visão opressiva e deplorável prevaleceu até à reforma da liturgia promovida pelo Concílio Vaticano II (1962-65).

E a somar a isso, havia sermões e práticas lúgubres<sup>12</sup>. O culto do fúnebre quase não abrandava. Uma ambiência que paira (ainda hoje) nos cemitérios. E que entaipa a Mensagem nuclear da Bíblia. Do Deus que é «rico de Misericórdia» (Ef. 2, 4). A certeza do Dom de Deus em Jesus o Cristo que morreu e ressuscitou (15.3). Ao participar da *nossa* vida e morte, associou-nos a *Si* na Ressurreição. Isto pode andar nas 'palavras' dos crentes cristãos, mas é duvidoso que entrasse em 'circulação vivenciada'. Serão raros os templos em que se dá relevo à Sua figuração – e à transposição desta vertente fundamentalíssima para as situações do concreto. Pessoal e social. E mais raras ainda serão nos cemitérios as expressões objectivas da Fé em Cristo Ressuscitado<sup>13</sup>. Rumos de séculos, córregos de hoje. Vê-se a 'cultura da morte', *não se vê a da Ressurreição*. Há que perguntar o que é que leva a *não* se dar ao 'sim' e ao 'não' o nome adequado.

O leitor não-crente achará que estas alusões, da Fé cristã, não lhe respeitam. Mas a *perspectiva* sobre a morte diz respeito a todos. Comprei (há muito) uma versão do *Requiem* de Mozart: que fui ouvindo, ao longo de anos. Admiro-lhe o génio, mas deixei de ouvir. E vim a ter também, entre outras peças, o *Requiem* de Verdi, a *Sinfonia Fantástica* de Berlioz. Desisti: Teatralidade operística<sup>14</sup>, em vez de sintonia humana e expressão cristã. Agora, se preciso celebrar o luto e a Esperança (quem não precisa?) ouço algum Bach. Não é

fácil ‘entrar’ na sua *Missa em Si menor*, pela estruturação musical, ao gosto da época; mas o *Et ressurexit* (E ressuscitou) compensa. Ajuda à contemplação *religiosa*. E exprime o que (me) anima a uma Esperança serena. Acima dos entraves que tendam a turvá-la.

Não haverá quem não sinta que isto da morte é *a sério*. Não se esgota na morte biológica. A nível da *phüsis*, tudo o que começa tem o seu ‘final de ciclo’ activo. E até do ciclo passivo. A lei geral da entropia física conduzirá toda a energia à estagnação. Das bactérias e vírus às galáxias e estrelas, e aos protões e electrões, tudo isso vai decaindo. Leve o tempo que levar, a ‘cinza’ do cosmos irá tornar-se inerte (*DE*). A excepção temporária que é o físico-biótico, está sujeita à mesma lei. E o psíquico-social, também. E os níveis da *pólis*, ainda mais. Os impérios e países afundam-se, os povos, línguas e culturas extinguem-se. E, é claro, os sistemas e empórios que se queriam donos do mundo. Estarei a falar ao estilo de Qohelet (o do Livro bíblico)? É uma linguagem que não nos agrada. *Et pour cause!* Não tenho de o vincar, mas tento compreender a ontologia do ‘mortal’ – de modo a que a *nossa* realidade seja mais entendível. Daí a pergunta, em consequência:

Se o ‘princípio de morte’ é tão *natural* e *universal*, como é que a nível do *humano* é tão geral e clamorosa a ‘repugnância da morte’<sup>15</sup>? Que é que há em nós – e que é o homem – para ser excepção tão flagrante a uma, *inevitável*, ‘lei da natureza’? E mais: A que se deve a *dünamis*, a força, que em nós *teima* em protestar contra a evidência desse princípio sem excepção?

A premência incontornável deste duplo fenómeno – o caso natural e o protesto vivencial – torna-se uma ‘verificação’ em acto. Não se podem ter por filosoficamente válidas as tentativas de resposta que não atendem às duas vertentes. Tenho de duvidar que a questão seja vista a fundo na análise e na argumentação

seguida pelos vários materialismos da história. Há precipitação a mais na sua abordagem.

### 8.3 A morte e o espírito

Cada formulação filosófica tem a sua densidade. E a questão da morte, *a fortiori*. Estará, sempre, em processo de maturação. Não temos evidência directa nem da nossa exclusiva natureza material nem do nosso estatuto ôntico *post mortem*. E nem da (suposta<sup>16</sup>) ‘dualidade espírito e corpo’. Mas temos experiência imediata da ‘dimensão’ corporal-espiritual do homem. O dualismo (Platão, cristianismo popular, Descartes, etc.) – do homem ‘essencialmente espírito’ e só ‘extrinsecamente corpo’ (8.1) – é descabido (cfr. BC). Como se mostra à (análise da) experiência vivida.

A noção de ‘espírito’, como testemunhada nas diversas culturas, designa um *dinamismo* próprio – que não é explicável só pelas propriedades da matéria. Por isso dizemos que não se deixa reduzir a ela. No humano, a dimensão espiritual pode ser coroação de dinamismos bio-psíquicos; mas o seu carácter específico, como tal *não* é emanação linear da matéria. Da perfeição-ser, sim. As duas noções *não* são co-extensivas. Como K. Rahner frisou, a matéria, toda (e não só a do nosso corpo), é um modo-de-ser como que ‘congelado’: que *ainda não* exprime bem a vitalidade que é *própria* do espírito. Tratando-se de perfeições qualitativas *puras*, é do ‘mais’ que deriva o ‘menos’ e não ao invés.

Em sede de filosofia ‘implícita’, as várias culturas do *sapiens* terão tido alguma noção disto. Se os homens se limitassem a vegetar, a espécie podia ter ‘sobrevivido’, mas não teria *progredido*. Quer isto dizer que o homem começou, cedo, a olhar-se como distinto dos animais. Desde que começou a sentir o mistério da morte. Muito depois, já na pré-história (8.4) e desde então, a arqueologia mostra



que nesses povos se considera «a morte não como o fim definitivo da existência: antes [se] acredita que a consciência ou espírito ou a vida perdura para além do acabar fisiológico. [...] A morte é valorada como uma transição ou transformação, e não como o apagamento total da pessoa»<sup>17</sup>. A abundância de rituais de tumulação e os testemunhos das mitologias subsequentes exprimem não só a convicção da vida além-morte como a vontade de tornar mais fácil ao defunto a viagem de «regresso» a ela (*ibid.*) – e... a protecção dos vivos. Viagem que julgam não ser isenta de perigos e provações – de ordem diferente dos desta vida mas na sequência dela. São modos de dizer o mistério da vida e da morte. Tudo isto a implicar a convicção da continuação da pessoa defunta na sua identidade. Estariam a enganar-se, induzidos só por uma projecção subjectiva? E a que se deveria ela – e esta sua afirmação ‘universal’?

Não é sem razão que a questão morte/imortalidade – definitiva – se liga ao modo-de-ser próprio da ‘dimensão espiritual’. Aquilo que, como constitutivo do humano, identifica o homem como *alguém corporal* e transcende o mero carácter da matéria – não teria (em princípio) de ficar submetido à corrupção bio-física. Foi um ‘argumento racional’ muito invocado. Em sede teorematizada, mais *impessoal*. Não chega para dar resposta à inquietação radical: que é *existencial*. Quando se trata do ‘meu’ viver (de todos), e sobretudo do morrer – as ‘razões por a+b’ não bastam para (nos) tranquilizar. Se o ‘finar-se’ é uma *queda no vazio* do nada, de mim e de tudo, a perspectiva é *esmagadora*.

E acresce que uma pessoa ‘que pensa’ *não* aceita sem mais a fatalidade cega. A da morte, e a de qualquer destino ‘traçado’. Nos astros, nas linhas da mão<sup>18</sup>... ou no absurdo. Esta *independência* é tanto mais significativa quanto todos nos vemos sujeitos a inúmeros factores e circunstâncias que ‘determinam’ muito da nossa vida. Condições de carácter genético, de saúde, ambiente social e educativo, etc.. Precisamos da perspectiva de uma Esperança que *não engane*.

A partir de um mínimo de auto-consciência, sentimo-nos *incon-*formados com a experiência, vivida, desta misteriosa *incompletude* que nos domina. Claro que não é o princípio de Heisenberg (da física), mas um outro princípio, ontológico, que rege as pessoas, as sociedades e culturas, a história.

Só por alheamento se desvanece esta ‘apercepção’ do que *podia* ter sido diferente mas não foi. E do que ficou *insuficiente*. Ou que *devia* ter sido melhor e não foi. Por força de circunstâncias e pela acção ou omissão (minhas ou de outros) – com efeitos nas regras e estruturas da sociedade. Ou pelo peso de factores negativos ou inadequados (mais ou menos inevitáveis) que sempre se atravessam<sup>19</sup> na evolução da *phüsis*, da *psychê*, da *pólis*. Na existência e na história. A percepção vivencial do que não se viu e podia estar à vista, do queurgia antecipar e prevenir e levou séculos a recobrar. Ou perdeu viabilidade. Quantas intuições, boas, que não tiveram ambiente para se definir e desenvolver. Ou que foram atropeladas pelos poderes e os hábitos estabelecidos. É inegável a força dos córregos.

Há uma resistência ou preconceito, espessos, a tornar suspeita e a entrar a atenção à ‘história dos futuríveis’. Disso que ‘podia ter sido’, mas não chegou a ser. Não é tida por ‘suficientemente fundada’ para merecer consideração séria. É um campo que se presta a fantasias de todo género. Porém a releitura do passado, e do presente – por um prisma criticamente válido – aprofundaria as ‘lições da história’. Em qualquer campo.

Também a iluminação profética requer observação capaz e análise (estudo) e metodologia sólidas. Tem o mérito de despertar e de tornar possível, na sociedade, *outra* atitude – de consciência e de intervenção – acerca das *faltas* e das possibilidades da missão do homem no mundo. Toda a humanidade terá muito a ganhar. Somos realmente tão *deficientes* quanto ao Humano!

Este ‘carácter do ser-*incompleto*’ não diz só imperfeição; ou só falibilidade. Diz também o *inacabamento*. E a possibilidade, e riscos, do auto-aperfeiçoamento. É o que se vê, por exemplo, com a in/sensibilidade ecológica, e as capacidades e abusos das tecnologias actuais.

A criação mostra que não é um ‘sistema de relojoaria’: mais ou menos afinado mas sem capacidade de inovação. Muito ao invés. Brota em dinamismo *aberto* à acção de todos os componentes. Gosto de lembrar: Deus ‘dá o ser, e deixa ser’ – cada um, a *seu* modo. Numa ‘dinâmica em espiral’, nenhuma criatura começa já-feita; e o espírito nunca está terminado. O homem *não* é criado já humano, mas sim como capaz de *se* ir humanizando. Qualquer criatura que chegue à consciência intelectual tem por vocação e missão *crescer* – em colaboração com os seus semelhantes. Tudo isto denota um imenso desafio: para superar os *deficits* pendentes. Claro que isto traz enormes riscos. Cataclismos incalculáveis: violentos ou silenciosos: Choque de galáxias, explosão ou implosão de estrelas, terremotos, surtos de vida e morte de espécies, embate de pessoas e sociedades, injustiça, violência, deturpação da Liberdade, culpa... Ser homem é ser chamado a ir-*se* definindo neste mundo complexo. Pelo dinamismo, espiritual, da *insatisfação*. Porque nenhuma criatura é perfeita, a com-posição das tensões de afirmação abrirá umas ‘janelas de oportunidade’ e fecha outras. O que, em princípio, pode conjugar factores para a superação de atritos<sup>20</sup> ou agudizá-los. Em processo de evolução por con-corrência, inter-activa.

#### **8.4 A negatividade como razão-de-ser última?**

Mas o aperfeiçoamento espiritual e moral, há-de ser ultimamente *positivo*. Toda esta luta natural impõe regras de sustentabilidade: A criação como um todo *não* subsistia sem elas. Onde se esgotar este

dinamismo, aí parou o processo. Porém, no seu conjunto, a criação está aí – para se aperfeiçoar. Não cabe supor que esta imensíssima teia de complexidades ocorra *sem* sentido. Já a sua operatividade requer níveis altos de ‘colaboração’. Para o afirmar, nem é preciso apelar logo à fé religiosa ou à Revelação bíblica. Basta um pouco de reflexão e de bom-senso. E dar atenção também a lição da ciência. Temos aí a ‘verificação’ do *princípio de inteligibilidade*. E mesmo que os ‘oásis de sentido’ fossem só umas ilhotas num panorama de ‘caos’ (não o podem ser!), já mostravam que a ‘inteligibilidade’ é inegável. Pois nunca ela poderia aparecer como tal se a regra fundamental do *Ser* fosse o ‘absurdo’. A questão é tão *básica* que nem seria possível perguntar pela *lei* intrínseca do *Ser*, se tudo fosse absurdo. As contradições do materialismo são ‘de raiz’. Esclarecido isto, tornemos ao entendimento da *incompletude*.

Tenho condensado no conceito, incontornável, de *contingência* tudo o que é deficiência e *incompletude*. E da nossa, sabemos vivencialmente. Com ou sem linguagem filosófica. São questões a que o homem não pode furtar-se ou ceder. Era demitir-se de *si*. São-nos constitutivas. Temos – e precisamos – de as enfrentar com a coragem do ser. Talvez Nietzsche fosse até aí. Mas *se não há Esperança, não há alternativa*.

A relativa perfeição e relativa *imperfeição* dos entes contingentes, *não* está em oposição com o ‘princípio de inteligibilidade’. Tudo o que participa da perfeição-Ser participa da Inteligibilidade – na medida e qualidade da *sua* perfeição de ser. Isto é: da sua coesão (Unidade), sentido (Verdade), valia intrínseca (Bondade). De tal modo que o ‘puro’ não-ser, a total dispersão, o rotundo absurdo (sem hipótese sequer de unidade e de inteligibilidade), e o mal absoluto – são sinónimo do... *nada*.

Admitir a hipótese (que temos debatido) de a morte da pessoa humana ser *definitiva* – e de a *negatividade tout court* ser

a ‘chave’ do *Anseio radical* é ir contra a evidência vivencial da humanidade. Apoiada pela valoração filosófica e o testemunho, criticamente ponderado, da Religião.

O ‘sentir vivencial’ tende, emocionalmente, a focar-se mais na *inquietação*. É assim que tantas vezes, e apesar da reflexão, a morte se afigura um ‘salto no escuro’. Que muitos, para se defender da angústia, preferem silenciar. Exprime a nossa *relutância* de morrer. Acham preferível ‘ignorar’, a esbarrar no *incompreensível*. Mas esse é um recurso sem consistência. Quer-se fugir do ‘vazio’, e acaba-se a recair nele. Mas reafirma que o homem tenta resistir àquilo que *não* entende.

Outro modo de conviver com o que nos é penoso é remeter a origem (ou a culpa) do mal para um poder, avesso ao homem. É a saída(?) a que os mitos etiológicos (do gr. *aitios*, causa) recorrem. Apontam uma ‘causa’, mítica, do *mal*. O que (apenas) reafirma a *anterioridade* do problema *no* homem – e confirma, *à contrecoeur*, a sua co-naturalidade connosco (8.2). Eva e Adão foram ‘levados’ à queda (Gén. 3); e do seu ludíbrio derivou a morte e toda a avalanche de males que a tradição lhe atribui. Já a epopeia de Gilgamesh (lendário rei de Uruk, temeroso da morte) ia por aí: O herói adormece, e a serpente vem e rouba-lhe a ‘planta da imortalidade’. Outro caso de ludíbrio. Mitos como estes são um símbolo notável. Mostram como o homem *se vê* a si, no confronto com a morte. Evidenciando que ela *não* é vista como ‘coisa própria’ *do* homem; é uma desgraça que lhe advém, ao arrepio da ‘imagem’ que ele sente de si mesmo. É assim também no mito (platónico) da pré-existências das ‘almas’.

E esta problemática não se restringe só aos indivíduos. A repugnância de cada um pela *sua* morte alarga-se à esfera cultural e social. E a tudo o que é *disfunção* e *desordem* no mundo. Relativizar o Absoluto, perder a noção da Dignidade humana e dos seus direitos, nas pessoas e nas sociedades, deixar esvaziar a Cultura... que

é isto senão presença da *morte*? Como Camus percebeu. Um grande tema de meditação sobre o humano.

Vivemos numa teia imensa de córregos. Na relação individual e nos relacionamentos inter-sociais. Marx reduziu-os todos à luta de classes. É um protesto contra a injustiça estrutural na civilização. O esquema que ele defendia *não* é exaustivo, mas tipifica muitas das tensões que realmente ‘atravessam’ e comandam a con-vivência dos ‘humanos’: Da alienação às ideologias e a toda a expressão da (vida na) sociedade. Os erros crassos, e a agressividade do escravagismo ao neoliberalismo económico e financeiro e político (mais despuadorado desde os anos 80), e a incompetência das ‘filosofias sociais’ de que se serve – são reveladores. Hoje, temos de ter a hombridade de o reconhecer. As carências do humanismo vigente estão à vista.

A “sacrossanta” vontade dos mercados é o novo *Molokh* a que o mundo rende culto, no desprezo cruel dos que lhe são sacrificados<sup>21</sup>. E este ambiente é favorecido pela superficialidade das opiniões aplaudidas (fazem lei!), a alergia aos Valores e os fari-seísmos de convenção.

A etiologia, mitológica ou racional, propõe uma ‘explicação’, tida por justificativa, mas não uma *perspectiva de libertação*. Para isto, a meu ver, só a Esperança.

Mas que *pode* a esperança fazer?, perguntará um ‘realista’ que atenda à urgência, inadiável, de *humanizar* o nosso mundo. Bem, a esperança não é panaceia. Vale o que valer o seu fundamento e os critérios que o apoiam. E a coerência dos ‘esperantes’. Já a nível da fé e da esperança – nas pessoas, doutrinas, poderes, situações. Valor que não transcende o imanentismo, não passa de *relativo*: O *Anseio radical* – do (Sentido do) nosso viver e morrer – só *pode* ter resposta válida no ‘Horizonte da Ultimidade’. Em *PJOB* (pp. 537 ss) aludi a esta

*cruz existencial* como «sinal da Transcendência». A ‘cruz’ da condição humana – com as duas dimensões inerentes. A horizontal e a vertical.

## 8.5 Direito à esperança

Este subtítulo pode surpreender. A esperança é um ‘direito’ (a haver), ou uma projecção, evasiva? Também a respeito da morte, o meu entendimento e o de EB. olham por prismas diferentes. Mas é possível aprender com a sua interpretação (que já conhecemos). «Como é que se sacode de si o medo último?» (*sic*). Pergunta muito sintomática: a abrir o cap. 52 do *Princípio Esperança* (p. 1298). ‘Sacudir’, ou desviar de si, não é resolver – e muito menos negar, ou anular – «o medo último». E aquele «se» (*man*), é universal. A pergunta confessa que o medo ‘último’ é real. E comum a todos. E quem diz ‘medo’ (*Angst*), diz angústia: ‘aperto’ interior.

EB. começa pela anti-tese: o oposto do que vai propor. O título desse capítulo seu é explícito: «O si-mesmo (*Selbst*) e a lanterna tumular ou Imagens da esperança contra o poder da mais forte das não-utopias: a morte». Afirmar que a morte é uma ‘não-utopia’, e que é a mais pervivaz e pertinaz, e por isso polariza as nossas esperanças, é considerar o peso do ‘adversário’. Perante a espessura dessa ‘não-utopia’, EB. prefere inverter a sua visão: «O impulso ou a utopia da Páscoa da arte cristã» (*sic*<sup>22</sup>: *PrH* 1329) teria derivado das ‘palavras’ de Paulo, que cita: «Pelo Baptismo fomos sepultados com Cristo na morte; [...] Se fomos tornados semelhantes a Ele na Sua morte, então seremos unidos a Ele na Sua Ressurreição» (Rom.6, 3 ss). Até aqui, Bloch não banaliza o drama dos ‘morrentes’. E a sua pergunta irá ecoar mais vezes. «Como é que hoje se sacode de si o medo de morrer» (p. 1360).

Tanto mais surpreende que isto viesse à colação para introduzir a tese-anti! Já Pascal (1623-62), com a sua ironia, fina, observara: «Os homens para se tornarem felizes, e não podendo curar a mor-

te, a miséria, a ignorância, resolveram não pensar nelas» (*Pensées*, 168). EB. julga ser mais radical: em vez da fuga para o ‘abstracto’ – o ‘di-vertimento’ pascaliano (8.2) – defende... a única ‘saída’ que podia propor. Que há-de hoje dizer aos contemporâneos um imanentista-materialista? Negar o *sentir existencial*, esvaziar a ‘angústia’ de se saberem morrentes, não pode. Era contradizer a evidência de todos. Que faz então EB.? Não é difícil antecipar a (sua) ‘via de êxodo’. «Pode chegar-se a sacudir o medo último, quando ele o não é de todo?» (p. 1384). Se isto não é esvaziar a morte (e a condição morrente), é pelo menos embrulhar a angústia existencial dela. E digo ‘embrulhar’, porque afinal verifica mais uma vez a imagem proverbial do enfiar ‘debaixo do tapete’ o que destoa à vista. A universal repugnância da morte.

Como é que EB. dá este ‘salto mortal’? E por quê é salto só aparente? Na ‘Marcha Fúnebre’ da *Eroica* (Sinfonia nº 3, II Andamento), «Beethoven atreve-se ao rasgo paradoxal de Heraclito: que o caminho para baixo e o caminho para cima são o mesmo» (*PrH* 1291). Com um breve mas seguro comentário musical (Bloch foi grande apreciador e excelente comentador de Beethoven, como de outros compositores), temos aí enunciada a sua ‘teoria’ acerca da morte. «É o tom ele mesmo aqui a acender a luz de que se precisa» (p. 1189). E que luz é essa? «Se a morte, pensada qual machado do nada [*sic*], é a não-utopia mais dura, a música, a mais utópica de todas as artes, mede-se por ela» (1189 s). Um ‘dizer’ bonito. Mas será a resposta? Bloch afina por esse tom. A transição (na modulação de *dó* menor a *dó* maior) não se exprime ao modo de uma «imagem escura (que seja) suprimida por outra luminosa. [...] O suceder-se é meândrico, é um continuar do mesmo na morte como escura, e como amiga» (p. 1291). ‘O mesmo’, do *mesmo*: uma palavra-chave, a ter em conta. Leio algo de parecido no Salmo 139, 11 s – mas só quanto ao teor literal: «Se eu dissesse ‘Que as trevas me encubram, que em vez da luz a noite me envolva’, nem mesmo



as trevas seriam escuras para Ti [Deus], a noite brilharia como o dia. A escuridão seria como luz».

Toda a questão se centra no que vai significado sob esse 'valor facial'. Não estamos a lidar com EB. só desde há 10 minutos. Para ele, o morrer é 'o real', e o além-morte (o da convicção dos crentes) a 'não-utopia'. E ao invés: O combate do «herói vermelho» pelas condições humanas dos trabalhadores do... «século trinta e três»<sup>23</sup> é 'o real'; e o morrer *singular* é a 'não-utopia'. Porque, para o cadáver, acaba tudo aí. Afinal, o «mesmo» *não* o é realmente. E a 'angústia' singular-pessoal, essa está bem presente no viver de cada qual. Mas por ser a 'minha' morte, *inquieta-me de maneira última*.

Não era descabido o símile do 'tapete'. «Esta certeza da consciência de classe, ao re-tirar em si (*in sich aufhebend*) a duração individual, é de facto um *Novum* contra a morte» (*sic*) (*PrH* 1380). Magro consolo – de substituição... *sine die!* Não é ironia da parte de Bloch; mas é *cruel*. Por mais devotada que seja a convicção e o empenhamento na conquista ou promoção de condições mais justas de vida para as gerações futuras – e honra se preste a todo o empenho de humanização, verdadeira e integral – a *realização* de cada pessoa, e de todas, é fulcral. Não está em causa só a dignidade dos 'vindouros'. Nunca será de apoiar um ditador que hoje esmagasse os direitos do homem a pretexto de (prometer?) uma sociedade 'efectivamente justa' só para os do futuro! É um sofisma evidente. Em termos de lógica, e de ética. E de noção da dignidade humana já.

Toda a pessoa humana, porque *pessoa*, tem direito a viver com dignidade. Não é concessão da lei: é inerência e direito próprio. Não provém só da evolução cultural ou de conquistas revolucionárias: está *na base* de tudo isso. A validade essencial da pessoa

é anterior ao desenvolvimento da sociedade, e não ao invés. Não se confunda pois (o que tem sido) a progressão factual da história com a consistência intrínseca que é o *Valor constitutivo, próprio da pessoa como pessoa*.

Os textos de proclamação dos direitos do homem' (a da independência dos EUA, as 3 da Revolução Francesa, a da ONU: 1948) não se demoram na reflexão filosófica: Para assegurar consensos, não entram em análises de fundo. E no entanto quem pretende saber qual o fundamento dos direitos e deveres do homem, tem que reflectir filosoficamente. O recolhido anterior é (só) um resumo nesta linha de análise. O papa João XXIII dedicou uma encíclica aos direitos do homem, a *Pacem in terris* (11.4.1963). «O fundamento de qualquer sociedade bem ordenada e fecunda é o princípio de que todo o ser humano é uma pessoa, isto é, uma natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por isso, é sujeito de direitos e deveres, que decorrem uns e outros, em conjunto e de maneira imediata, da sua natureza: é assim que são universais e inalienáveis» (*PiT*, 9).

Ora o direito à consciência das suas aspirações mais profundas também faz parte da dignidade própria da pessoa. Consciência – e exercício – do direito à existência, à cultura, a condições justas de vida, instrução e desenvolvimento, respeito dos outros, protecção da saúde, liberdade, família, trabalho e reforma condigna... Em geral, isto está enunciado nas várias 'Declarações'. Contudo, o direito a enfrentar com serenidade a *questão vital* não aparece explicitado. É pena. Ninguém pense que não tem implicações políticas. A 'angústia existencial' conta para o morrer, e para o viver. E sobretudo quando *não* são respeitados os direitos mencionados. *Toda a pessoa tem direito à esperança*. Sim, direito a viver e a morrer com Esperança. Direito a ser si própria, na *sua* situação concreta, existencial. O que EB. proclama, é uma 'esperança' para *outros*. Numa sociedade *por vir*.

Em tese geral, não é isto que está errado. Porém a sub-tese (hipo-tese) implicada no seu pressuposto ideológico *não* deixa ao homem senão a materialidade bio-social. Seria um ‘elitismo proletário’ – transposição laica (mas elitista) do «Bem-aventurados os pobres»<sup>24</sup>. Os que se esquecem de si em favor de todos os outros pobres.

‘Seria’, digo. Mas *se* a esperança, ou promessa, ou utopia (segundo os opinantes) é de molde a deixar os injustiçados deste mundo no *confinamento, definitivo*, da morte – que apaga de vez o existir pessoal – qualquer ‘bem-aventurança’ é precária. Redunda por último em palavra vazia. À esperança existencial *repugna* o morrer definitivo.

E nenhum imanentista pode dar resposta capaz. Por mais revolucionário que se mostre o ‘tapete’, a questão é esta – e continua a ‘morder’ em cada qual. Seja qual for o *agora* epocal, nenhum pode afirmar um Horizonte pessoal-existencial de Esperança – Transcendente. Paladinos ou ‘consumidores’ de ideologias dessas, não lhes fica senão a matéria. Segundo isso, aos que vamos vivendo e morrendo, não restava nada. O dilema de Epicuro é um sofisma assaz grosseiro. E de mau gosto<sup>25</sup> – sendo *esta* a questão. Referido ao vocábulo ‘morte’, é jogo de palavras, vazio; referido ao ‘morrer’, é falso. Todo o homem *sente*, e portanto sabe, que isso de ‘morrer’ é *consigo*. Não é com ‘palavras’ que o impasse pode ser resolvido. Mesmo se generosas. E é por isso que, em termos de tensão existencial, a «imortalidade metafórica» a que EB. também faz apelo (*PrH* 1366 ss) não passa de sofisticada: forçada.

## 8.6 Evasivas do ‘medo último’

Não julgo falta de seriedade este enredar-se na «questão absoluta» (como Bloch lhe chama, mais de uma vez). Duvido que seja humana uma cultura que não sinta esta angústia. Mas vai nisto um sinal de alarme. Quanto ao relativismo, ou cepticismo prático, que

hoje domina o *homo prometheicus*. Julga-se ‘herói’, e vê-se perdido. Colado ao rochedo escorregadio, sem ter como escapar dele, e por onde. Nesta indigência, sopram ventos de morte: À cultura que a incarna chamou o papa Francisco «terminal». Ou tentamos todo o possível para que reaja, ou não há que esperar dela. Outras eras, de menos saber, não se resignaram. A cultura ocidental dispõe de saberes e de meios como nenhuma outra. Terá a Sabedoria de os ver e aplicar, ou deixa-se alienar pelos córregos da ‘banalização’? Urge tomar consciência das falhas que pesam na nossa história cultural. E das que estamos a fomentar.

É certo que há contributos muito válidos e fecundos na filosofia, e na teologia, do séc. XX. Mas falta ainda muito trabalho de alicerçamento: de fundo e de aplicação. Se estamos confrontados com tantas distorções (os nossos volumes afloram algumas), tem de se perguntar pelas deficiências de maturação inter-activa – pessoal e social. Presumo seja preciso muito tempo para se suprirem os desfasamentos pendentes. A nossa compreensão da vida e da história é progressiva – e lacunar. Também acerca da Fé na Revelação. Iremos reconhecê-lo em modo capaz e tempo útil? É o desafio.

Das muitas maneiras de os homens e as várias culturas lidarem com o facto da morte, a menos elaborada é a de ‘supor’ que *não* me/nos toca. Como no dilema de Epicuro, e em textos ou inscrições. De outrora e de agora. Por exemplo, de Pompeia. «Amigo que isto lês, passa uma boa vida. Depois da morte não há riso nem gracejos nem alegria» (EB. cita em alemão: p. 1306). O desamparo dos epicuristas é mais desencantado que o de Epicuro. Ao tempo de Homero olhava-se a morte como irmã gémea do sono, ou pior: os mortos vegetavam em apática letargia. Como ‘sombras’, desencantadas. Só posteriormente o Elísio será tido como um lugar ameno – para quem foi bom nesta vida. Um apuramento da sensibilidade moral.

À imagem do ciclo agrícola (da primavera ao outono, e do outono à primavera), o orfismo deu outro passo. Perséfone (para

os romanos, Proserpina), filha de Zeus e de Dēmêtēr, a deusa das sementes e da terra fecunda, não fica na morte para sempre. O homem é como a semente: entra na terra para renascer. O amor de Orfeu e a sua música arrancam Eurídice ao mundo das trevas. Os mortos, ou alguns deles, não o serão para sempre. Intuição já de muito antes. No paleolítico médio (desde há uns 100.000 anos) houve mortos que foram sepultados em posição fetal. Ou voltados para Nascente (como mais tarde, no Egito antigo). E rodeados das suas ferramentas de caça e do fogo: Aguardavam um re-nascer, individual<sup>26</sup>. Confiava-se na sobrevivência além-morte. Como na roda (do ano agrícola), assim na vida.

No orfismo, o girar da roda é visto como esperançoso. A parte que desce, torna a subir: A intuição não está na roda, mas no símbolo que lhe é aplicado. Descer (morrer) é a condição *para* re-surgir. E dar fruto mais abundante. Os grandes mitos mostram que o homem *não* se resigna a morrer sem mais. Não é só coincidência, factual: Com Dēmêtēr, a terra-mãe (gr. *mētēr*, mãe), será festejado Diónisos: a sua estátua vinha de Atenas a Eléusis. Venerado como o deus da pujança natural<sup>27</sup> e da fecundidade. O Diónisos que morre, esquartejado pelos titãs, retornará à vida: este é o ‘segundo Diónisos’. A alegria da primavera anuncia o recomeço. Os iniciados nos mistérios de Eléusis, ou de outros ‘mistérios’, celebravam tudo isto.

Digo ‘visto como esperançoso’: É que um rodar cego, por si *não* implica a esperança. Ao símbolo da roda, postada localmente, tem de crescer o movimento. E este, se é do humano, tem de ser uma dinâmica de *qualificação* espiritual. A mera repetição, material, do ciclo da vegetação – vida, morte, retorno de uma vida igual, para tornar a morrer... tudo na mesma, não podia bastar ao anseio do humano. A roda da azenha vai trazendo mais água; mas *só* pode ser da mesma. A ideia pitagórica do *eterno retorno*<sup>28</sup>, ou a concepção grega do tempo como cíclico, não passa de um ‘rodeio’: sem saída. Traduz a resignação típica do materialismo grego – sujeito

ao 'Destino'. As mundividências dos 'longes' orientais preservaram a diferenciação *qualitativa*. Na linha da unificação ôntico-moral. Se não intervém um modo (credível) de elevação *espiritual*, qualquer teoria da 'reincarnação' será uma pseudo-solução. Pode aprender-se muito com a sabedoria das culturas do Extremo Oriente<sup>29</sup>. Por uma vertente ou a outra, no Oriente e no Ocidente tentou-se um 'recurso' – *inadequado*, para o *Anseio* do homem.

Seriam, por então, as tentativas possíveis. Em tais simbologias condensa-se o clamor *da* vida. No tempo de helenismo, torna-se muito significativo o contraste com a visão materialista dos velhos gregos. O mesmo Bloch anota que a enorme proliferação dos cultos de 'mistérios' por essa época, uns de procedência grega e outros de influência egípcia ou mais oriental, «é um grito por socorro (*Hilfsschrei*). O medo da vida e o temor da morte enchiam o mundo e faziam ansiar por salvação» (*PrH* 1312). Devo distinguir. Era 'grito', mas no contexto de desencanto das propostas culturais e religiosas de então. Supor que fosse por 'medo da vida', não convence. A 'procura' que marca esse tempo é sim de *insatisfação* face à *inconsistência* do cepticismo cultural. A inquietação dos aspirantes à iniciação nos 'mistérios', foi um movimento reforçado pela sensibilidade cultural da época.

No nosso mundo há aspectos equiparáveis. A procura cultural tem sido, desde há séculos, como uma 'maré' a espriar-se pela sociedade. E bem. Mas o *apuro qualitativo* nem sempre acompanha (e orienta) o progresso material. Ora não há só a morte biológica. Onde a cultura não se aprofunda – pela dinâmica do espiritual – temos riscos de morte. A evocação da dupla de palavras *sôma-sêma* (2.3: gr.: corpo-sepulcro) permanece actual. E também no plano social.

Os iniciados buscavam a 'sabedoria' mística, o ver fundo, que os libertasse da vulgaridade, e da morte quotidiana. Ansiavam como

que por outro Moisés. Aspiravam a um 'êxodo' *para fora do vazio* generalizado desse ambiente. A interiorização, e o secretismo, era um modo de se defenderem da banalização dos 'profanos'. Vai nisto uma pista de reflexão que tem pertinência também hoje<sup>30</sup>.

Não admira que nessa atmosfera geral, o gnosticismo (gr. *gnosis*: conhecimento) se centrasse no culto de um 'saber' especial: esotérico. Recebido por cada um, mediante a revelação que lhe é dada na vivência interior: A *chave* que (supunham) garantia a 'salvação' – reservada só aos iniciados. À medida que superavam as 'provações' dos diversos graus de iniciação<sup>31</sup>. Para os gnósticos, a salvação obtinha-se mediante o acesso a uma 'doutrina' reservada aos que eram dignos de aceder a ela. Um processo *ab infra*: Não é 'Dom', Graça, senão enquanto obtenção (conquista) da Sabedoria: Jesus é o Salvador, mas ao modo de Ahura Mazda (Ormuzd), do Irão antigo: o 'Senhor que sabe'. Nessas concepções, o Divino, era intermediado por muitos anjos e poderes e vivências especiais – e *não* para Se 'revelar' mas para ser descoberto<sup>32</sup>.

O NT já teve que acentuar, a este respeito, a Identidade Divina de Jesus e a Sua Primazia como Cristo. «Muito acima de Principados e Forças, Potestades e Dominações» (Ef. 1, 21). «Ele é a Imagem do Deus invisível [...]. É nEle que tudo foi criado, no Céu e na terra, o que é visível e o que é invisível, Tronos e Dominações, Poderes e Forças: tudo foi criado por Ele e em vista dEle» (Col. 1, 15 s). A oposição da ortodoxia da fé cristã (Revelação de Deus para todos) e do gnosticismo ('revelação' por vias particulares) tinha de ser muito viva. Só se esbate no séc. IV. Mas não acabou por inteiro.

O velho equívoco observa-se também em Kant (1724-1804), ainda que mais subtil. A imortalidade é «um postulado da razão pura prática». Cujas racionalidade se impõe *a priori*, de modo incondicionado<sup>33</sup>. A 'razão' requer que a Lei moral valha não por decisão do Legislador, mas *por si mesma* em absoluto: sem reservas nem limites. Apesar de a nossa vida ser mortal, Kant entende que

o homem tem por isso de continuar a viver além-morte. Porque a Lei moral exige ser respeitada *sempre*. Como homem das ‘Luzes’ (15.1), Kant fundamenta a moral... *etsi Deus non daretur*: ainda que Deus não existisse (Hugo Grócio, 1583-1645, dissera-o do direito natural). Será isso imortalidade ‘pessoal’? É ‘suposto’ que sim... Já que a gnoseologia kantiana exclui qualquer acesso à realidade noumenal. A do homem e a de tudo. Aliás ‘postular’ *não é* concluir com base criticamente firmada.

Trata-se de ‘Salvação’ por ação (dom) Deus? E é observância moral *para* o Encontro e Realização das *pessoas*? Kant não o afirma, nem pode. Seria antes *auto-salvação*. O homem a configurar-se (nesta ‘lógica moral’) pela justeza da fria racionalidade. O gnosticismo dos antigos não anda longe de Kant. Do ‘Deus’ kantiano, não cabe dizer nada senão que é postulado como ‘Sancionador’. Tão-só em função da dignidade *racional* (Kant diz «santidade») da Lei moral. À dignidade da Virtude pertence ter o *seu* Prémio. E de resto, também o humano está (só) em função deste ‘conceito’. Imortalidade *real*, isso? A este respeito, é justa a resposta de Bloch:

«A concepção de Kant é a de uma sobrevivência imanente: é apenas (*lediglich*) a expressão de que um ente finito sob a Lei moral implica uma exigência infinita cujo cumprimento requer um caminho infinito» (*PrH* 1349). Bem observado. Podíamos falar de uma «imanência» lógica – da lógica da ‘racionalidade, e da ‘moralidade’. Na esteira de Descartes, também para Kant o homem continua reduzido a um *côgito*. Consciência conhecente e consciência moral – mas não uma ‘pessoa’ em todas as dimensões da sua identidade existencial.

## 8.7 O dilema de E. Bloch – e de todos

É pleonástico lembrar que o (ter que) morrer *inquieta* o homem. A vida acaba... como a luz da *candela* (candeia) romana,



quando o azeite, ou a cera, chega ao fim. Mais uns estertores, e foi-se. As imagens do homem acompanham as suas tecnologias. A postura cultural pode diferir segundo as épocas e geografias. Para muitos hoje, seríamos como ‘informação electrónica’, que se extingue se falha a energia. Uns tentam contornar o facto, outros assumem-no. Os orientais aprendem a integrar a morte na vida e na cultura. Povos inteiros. Um egípcio antigo, ao entrar na idade adulta, mandava construir o ‘lugar do seu repouso’: enquanto a múmia se conservasse, o seu *ka* viveria. Outros disfarçam. Como os de Pompeia, assim a modernidade ‘ilustrada’. Com o brio possível, os *philosophes* (do século das Luzes, e depois) tentavam esvaziar o ‘temor supremo’. Que alguns embelezam. De modo estetizante, ou banal. Figurar um esqueleto com uma ampulheta esgotada, era elegante; e um ‘génio’ feminino (*la Raison*, pois não?) com um facho extinto e tombado, era moderno. ‘Derivações’ conhecidas da nossa cultura funerária<sup>34</sup>. A disfarçar a fragilidade desta vida face ao poder da morte. Bloch chama a isso uma «pia fraudis» (fraude piedosa: p. 1346). Nisto, foi certo. Contudo o seu imanentismo cai nela também.

E há aquele género de discursos sobre a ‘imortalidade’ que lhe nega o carácter *peçoal* e a reduz a um conceito imanente... na memória dos outros. Uma amostra, de G. Ephraim Lessing (1729-81): «Por que é que eu não havia de tornar, se fui enviado para alcançar novos conhecimentos e novas práticas?» (cit. *PrH* 1347). E Bloch a comentar: «A roda dos nascimentos já não se fica pelo enredamento dos órficos e da Índia: [agora] afirma-se como produtiva [*sic*]. A reencarnação [...] como instrumento do poder-fazer melhor em mais que uma vida». Vai nisto, a meu ver, uma (re-)petição de princípio: Quem acha que ‘pode fazer melhor’, noutras vidas, afirma um além-morte. Mas se ele se dá só na mente, continua a ser *precário*. O retorno em mais vidas *não* muda o estatuto ôntico dos morrentes. Bloch prossegue: «O que há de activo no ideal de Lessing

é a vontade de esperança [sic] de participar no acontecer humano desde o princípio até ao fim» (*ibid.*). Se bastasse um ‘pio desejo’!

Em Lessing, era a filantropia desse tempo a falar. Mas tenho de notar: Além de reincidir na mesma ‘petição de princípio’, esquece que essa “imortalidade” *pensada – imanente* em sobreviventes, efêmeros também!, – *não pode* assegurar a Realização *pessoal efetiva* que *eu* (cada um) vivo como ‘Anseio Radical’. Não. A ‘vontade de esperança’ tem de provir de *mais* fundo que as esperanças concretas, relativas ao devir só deste mundo. Tem de situar-se na perspectiva do Transcendente.

E este reparo vale igualmente para outras ‘saídas’ *imanes*. Isso de o artista ‘sobreviver’ *na* sua obra, é outro discurso *extrínseco*: Não garante nenhuma imortalidade *pessoal*. Seja a obra mais genial e de mérito mundial, ou a mais insignificante, rotineira, anónima. Além de que a menção dos nomes ‘grandes’ *não pode* esquecer todos os outros. Os pobres, oprimidos, injustiçados, os “anónimos”, todos e cada um anseiam, e até mais!, pela Libertação e Realização *pessoal*. Sinto que era lastimável que se perdessem em cinza cósmica as obras a que chamamos ‘imortais’. Ainda que ‘o feito’ passe, entendo que o agir positivo que *o fez ser* ficará. A mais-valia que traz à Criação já deixa ver a transcendência que há nos valores de ‘mais-ser’. Na qual se torna presente a *Transcendência da Fonte de toda a ‘perfeição’* como tal, e se anuncia a sua consumação última. Fundamentei isto desde *O brotar da Criação*.

Ora se toda a dimensão do homem se reduz à materialidade estrita, então *tudo* – e desde logo *o Sentido* – se afunda no ‘efêmero’ fatalmente *vão* (5.3). Não caberia falar de valor, esperança, imortalidade. A ser desse modo – o *positivo* nivelado com o *negativo* – nunca o homem teria passado da inconsciência da força bruta. Se o ‘nirvana’ fosse isso, *não* era resposta. E mais: Que

adiantava ao defunto a fama ou estima da sua obra, se *ele mesmo*, ao morrer, se apagasse total e definitivamente? Se a morte fosse a *anulação total* do morrente, tudo isso para ele era *nada*. Uma pervivência(?) assim, era apenas ‘memória’ na mente de outros! Efêmeros todos.

Não, a *Realização* de alguém no *seu* Anseio pleno, *não* se deixa confundir com esse conceito de ‘imortalidade’ *impessoal*. A minha identidade não irá, por certo, manter-se como perpetuação biológica. Ou é ‘ressalvada’ na pessoa *real* que sou – consumada na perfeição-ser e –amar – ou tudo não passaria de jogo de palavras. Eis o que está em causa. O título do Capítulo já apontava para isto. Ignoramos o que é o morrer, e o que ‘esperamos’ *para depois* disso. Mas talvez o esquema dialéctico de Hegel permita uma iluminação. Sem que a figura explicativa possa equivaler à Perfeição mesma.

Sentimos o ‘viver’ com afirmativo (*tese*) – mas nunca a 100%. Sabemos que nele já está dado aquilo que o nega – o ‘morrer’ (*antítese*). E é-nos dado sentir que seria *absurdo* o processo que parasse aí. O *Anseio Radical* acalenta em nós, já filosoficamente, a Esperança de que *tudo isto* seja ‘recuperado e superado’ (Hegel: *aufgehoben*) na *Consumação* (*síntese*). A identidade de cada pessoa, ela mesma, não se consome no nada, mas será ‘re-tirada’ ao não-ser e ‘elevada’ a uma perfeição pessoal, *dinâmica*, a condizer com a sua capacidade própria.

Os *mortais* não podem sequer antever o que isto significará realmente. Mas o que for, ou será *real*, ou tudo é *radicalmente absurdo*. Conceitos de ‘imortalidade’ como os que ora criticámos, falham por inteiro a resposta ao ‘grito mais ôntico’ do humano. Não nos basta *uma* sobrevivência ‘de nome’: falta-nos a *Realização* e a Felicidade de cada um. E não à maneira da gota de água que se confunde (perde) no ‘Oceano’ infinito do Grande Todo. Esta

concepção de Além-Indo tem atraído gente de várias sensibilidades – mas *não* ressalva a Identidade de cada *pessoa*.

Em *DE* distingi claramente entre o *Foco*, de Transcendência Absoluta, e a derivação, toda ela periférica, da ‘Espiral’. E julgo que na ‘Plenitude consumada’ a distinção se mantém. Às pessoas finitas pertence a sua identidade própria. Nunca o finito, o contingente, poderia identificar-se com a Realissimidade Absoluta. Estaremos *em* Deus, alcançando cada *eu* a sua personalidade plena, sem reserva nem ‘obstáculos’ – na adesão-amor ao Tu Absoluto – mas distintos, inconfundíveis com Ele. O absolutamente Transcendente.

E juntamente com esta há a considerar as outras vertentes do humano. Não é só a ‘memória’, a ‘fama’, a ‘saudade’ – por parte de outros. Onde o sejam: «*Saudade eterna, que pouco duras!*» (F. Pessoa). Tudo isto já implica a dimensão social. A filosofia grega (Sócrates, Platão, Aristóteles, os estóicos) sabia-o. E foi cultivado na Primeira e na Segunda Escolástica. E desta, veio a ecoar na filosofia inglesa e nas Declarações dos Direitos do Homem, da Revolução Francesa. Tudo isso ficou esquecido da filosofia moderna. A vertente prática ia à frente dos filósofos teóricos. Lessing sintoniza o primado da razão prática: não se vive só para conhecer mais, mas para ‘fazer melhor’. É um valor novo. Mas segue na linha do individualismo – que inundara a modernidade. Esperar por Marx – para se entrar na linha do envolvimento social e da responsabilidade histórica – não devia ser preciso (que faziam os cristãos?), mas foi. Era um grande passo: mas veio distorcido pelo imanentismo fechado de KM e pelas calamitosas condições sociais impostas pelo liberalismo económico no industrialismo nascente. Bloch apreendeu com Marx a urgência da história *a construir*. E a importância do compromisso social.

É muito difícil perceber como pôde o pensamento cristão andar tão esquecido das pistas de Ambrósio (330-397), Agostinho (354-430),

Bossuet (1627-1704), G. B. Vico (1668-1744), etc.. Eram de base teológica e iluminadoras (a traços largos) do agir temporal. Tiveram que ser os «filhos deste mundo» a ver aquilo que «os filhos da luz» não vêem<sup>35</sup> (Luc. 16, 8). Aliás muito antes destes nomes, e outros, está todo o AT como experiência de fé de um ‘povo’. E a frontalidade dos seus profetas, e a Clareza de Jesus, e o tom directo de Tiago (2, 2ss). Dou só um resumo: A Bíblia respira deste tema (**15.5 s; 16.6**). «Há muitos membros, mas é só um corpo» (1 Cor. 12, 20). «Não torcerás o direito do pobre» (Êx, 23, 6). «O Senhor não esquece o grito dos pobres» (Salm. 9, 13). «Fazei justiça ao oprimido e ao órfão, apoiái o direito dos humilhados e necessitados» (Salm. 82, 3). «O que roubastes aos pobres enche as vossas casas» (Isa. 3, 14). «Vendem o inocente por dinheiro, e o pobre por uns chinelos»: uma ninharia (Amós 2, 6). «O que fizestes/não fizestes por um dos Meus irmãos mais pequenos, a Mim o fizestes/não fizestes» (Mat. 25, 40.45).

São vertentes que têm a ver com a inteireza da fé. E em que os cristãos – em razão da ‘vocação de serviço’ ao Reino de Deus – temos muito que descobrir. Tanto a nível de implicações da fé como da sua aplicação nas realidades terrestres. Continua a atender-se demasiado pouco a isto. Não em sede de documentos básicos (a doutrina social da Igreja é um tesouro riquíssimo), mas em termos de consciencialização e concretização.

Esta atenção à ‘incarnação’ do humano é um *plus*, valorizado por Bloch. Apesar de ele se render a uma interpretação estreita: de materialismo imanentista. Tenho de valorar o trigo e o joio. Marx enquadró a sua filosofia teórica numa *praxis* revolucionária. E fez dela uma *gnosis*: uma doutrina de ‘salvação’. O novo ‘redentor’ (universal, ou só dos ‘convertidos?’) era a classe operária. Conduzida pelos mentores do seu partido. Bloch reinterpreta esta *gnosis* numa ‘filosofia da esperança’. Não em abstracto, mas configurada através

da *praxis* social-política. O seu é um ‘gnosticismo’ societário. É uma outra fidelidade que não a de Kant ou a de Hegel. Nesta ‘sabedoria’ (*gnosis*) da dinâmica da matéria organizada socialmente, se alcançaria – na ‘boa’ história e por força dela própria – a ‘salvação’. Na sociedade do porvir. *Intra*-histórica. Mas isto é o memo que dizer: A “solução” *nunca* chega a ser ‘resposta’, definitiva. Porque todos morrem antes dessa ‘utopia’ da ‘*história*’ *feliz*. Aliás, nem ela é nunca possível sem o Ideal da Transcendência e o Dom de Deus. A labilidade do homem é como é.

Jesus não precisou de o aprender com os gregos. E não era Ele que ia negar (ou excluir) o rumo da *Sua* Vida: «Eu vos digo: Se o grão de trigo não cai na terra e não morre, fica só; mas se morrer, dará fruto em abundância. [...] Quem se prende ao seu viver, perde-o; mas quem se desprende dele» e não o absolutiza «neste mundo, há-de recebê-lo em Vida eterna» (Jo. 12, 24 s). O próprio Bloch evoca este passo. Não lhe dá o significado de Jesus, e a aplicação que tem em Paulo<sup>36</sup>; mas percebeu de algum modo que neste símbolo se acentuam densidades *humanas* e extra-terrenas. Nem os pré-cristãos e os post-cristãos, EB. incluído – e nem sequer os cristãos – *podem* saber o alcance que tem no Desígnio de Deus: Aquilo que ninguém viu nem ouviu, Aquilo «que Deus tem preparado, de Grande», para os que Lhe são fiéis (1 Cor. 2, 9). No entanto, há aí um veio de fundo, constante: O morrer *não* é extrínseco ao humano – e *não* tem de ser o caducar da nossa Esperança.

A Grande Resposta brilhou na mensagem do NT. A de Jesus, «Luz do mundo». A da Sua Pessoa e Palavra como Cristo. Através da Sua Vida, Morte e Ressurreição. Se isto, que está *dado* já, tem empalidecido ou anda envolto no relativismo e esvaziamento dos valores de uma atmosfera dita post-cristã – qual será a questão que tem que ser equacionada e enfrentada antes de mais?

O Horizonte da Verdade é *inquietador*. Não se gosta de o ver apresentado assim. É mais suave afagar ouvidos que preferem as levezas (2 Tim. 4, 3 s) da popularidade, ou do populismo. As tendências culturais da situação actual exigem Presença Profética. Importa entender bem os sinais e rumo deste confronto. Os sujeitos da cultura de agora, e da que vem a seguir, irão respirar o ar que lhes deixarmos. E há tanta gente – e com responsabilidade social – que não se apercebe disto.

Um salto qualitativo, é para melhor ou para pior. Nenhuma geração transmite às seguintes um mundo igual àquele que lhe entregaram. A Grande Questão *não* é só ‘existencial’. Não tem a ver só com a *minha* morte, biológica. Nem tão-pouco só com a minha ‘qualificação’ moral. Em ordem a uma bem-aventurança individual, ou a uma perda singular. Essa foi sempre uma visão de via reduzida. O ‘fôlego da questão’ é universal. E urge reconhecê-lo como tal.

## Notas

<sup>1</sup> Transcrevo, com a sua anuência, a quadra de um velho conhecido, que por vezes me dá a ler algumas composições, como as que citei noutros livros.

<sup>2</sup> Apesar da equiparação vulgar, não são propriamente sinónimos. A crença, pode ser apenas convencimento subjectivo; na Fé como na Esperança, a adesão do sujeito não é *infundada*: mas apoia-se numa referência objectiva. O testemunho de Quem sabe e dá a conhecer (revela) aquilo a que nós não podemos aceder. Onde há ‘evidência’, não cabe a Fé. Esta é expressão, ponderada, da Confiança no Testemunho desse *Tu Revelador* que nos permite aderir a Ele. É pois relação *inter-pessoal*, e não uma racionalização intelectual ou um arroubo emotivo.

<sup>3</sup> Devo por isso lamentar *incongruências* como esta: «A revolta afirma [...] que, ao seu nível, toda a existência [do ente] superior é pelo menos contraditória» (HR p. 43). Não é no real que está a repugnância, mas na condição sofredora. Camus é explícito, e fala por si. «O revoltado desafia mais do que nega». Entre as duas citações anota (com mais pertinência): «A história da revolta metafísica não pode confundir-se com a do ateísmo». Mas «sob certo ângulo», confunde-se «com a história contemporânea do sentimento religioso» (*ibid.*).

<sup>4</sup> Impressiona-me a integridade intelectual e moral de Camus, e a sua clarividência: ‘no fio da navalha’. E não era na luz da fé cristã que se apoiava. Lembro-o com respeito e admiração, na ocasião em que se comemora o centenário do seu nascimento. Boa circunstância para visitar temas das suas páginas.

<sup>5</sup> «Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia» (*MS* p. 13).

<sup>6</sup> À excepção de quem se exclua ultimamente dele. Se é que essa radical auto-exclusão é pensável. Ninguém ouse supor que conhece o Mistério Supremo e Fundamental da *Ultimidade do Ser* – e do *Existir*.

<sup>7</sup> Sublinhei. A frase prossegue: «e que pode assaltar até aqueles que dela [esperança] se julgavam libertos» (*MS* 139). O 'aqui', a iniciar a citação, conjuga com o cap. anterior de *MS* – que encerra com a reflexão de Dostoievsky: «A existência é enganadora e eterna». Camus comentava a perspectiva que o escritor russo dá das suas personagens. «Podemos ser cristãos e absurdos. Há exemplos de cristãos que não crêem na vida futura» (*MS* p. 137). É certo que o 'libertar-se da esperança' pode ser dito de muitos outros – que não vêem na Esperança Transcendente e na Fé senão restos de mitificações arcaicas ou de ideologias alienantes. Mas nem uma nem outras podem ser confundidas com a Realissimidade Absoluta – Deus. No contexto do mesmo capítulo, Camus alude várias vezes ao que Dostoievsky chama «suicídio lógico».

<sup>8</sup> Bloch escreveu *O Princípio Esperança* de 1938 a 1947: antes das obras principais de Camus.

<sup>9</sup> E continua logo: «A política não é religião ou [quando pretende ser], nessa altura, passa a ser inquisição». Embora me suscite algum reparo, a observação merece atenção. Torna patente o grande equívoco pseudo-religioso e pseudo-político do espírito inquisitorial. Religião que é genuína, não 'cria o Absoluto': apenas o reconhece e respeita. As religiões que supõem criar "absolutos", de minúscula, não podem ser genuínas. Servem a falsos deuses e endeusamentos. É um problema vasto que repercute nos hábitos da nossa tradição cultural. O laicismo latino-europeu desenvolveu-se na alergia à religião e ao Transcendente, por efeito dos excessos do clericalismo de séculos. Um e outro empobrecem o humanismo. Com prejuízo para a mundividência cultural e as pessoas concretas. Influenciada pelas letras francesas, a visão de Camus, não é afectada à religiosidade recebida; mas respeita o transcendente e valoriza o humano. «O pensamento que se forma unicamente por meio da história, como aquele que se volta contra toda a história, rouba ao homem o meio ou a razão de viver» (*HR* p. 336). Um juízo claro sobre este desenvolvimento da nossa tradição. Os livros que temos escrito são um (pequeno) contributo para o diálogo destas mundividências.

<sup>10</sup> «Todo o revoltado, pelo simples movimento que o leva a defrontar o opressor, defende portanto a vida: compromete-se a lutar contra a servidão, a mentira e o terror [...]. A revolta não é, de forma alguma, uma reivindicação de liberdade total». Mas isto exprime uma análise filosófica, não um juízo da realidade histórica. Com efeito, «não se trata apenas do escravo contra o senhor, mas também do homem contra o mundo do senhor e do escravo». É inegável que há um problema de 'atitude', de 'dignidade' e justiça, – e de 'mundo' a refazer. Mas são já da ordem do *dever-ser*. Entendido assim, é «possível afirmar que a revolta, quando redundante em destruição, não passa de uma atitude ilógica» (*HR* 383 s).

<sup>11</sup> Depois de tantos atropelos ao sentido do *humano* e à religião de Jesus Cristo, não me surpreende que a sensibilidade de agora faça por disfarçar a morte. E disfarçar o cadáver. Cosmética e cremação, vão na mesma linha. É inevitável a desafeição actual por 'esse cristianismo'. Mas quem olha para isto? Não é o 'tempo cultural' que tem a responsabilidade maior. As deficiências de cada tempo, deixam rasto. Haja ao menos quem tome consciência das de hoje!

<sup>12</sup> Não era só a oratória 'de efeito'. A dos que chamavam 'grandes oradores' (se é que sim... do género teatral-literário), e a dos seus imitadores.

<sup>13</sup> Não é pesquisa a que me dedique em pormenor; mas chama a atenção claramente. Como eram diferentes os testemunhos funerários dos primeiros séculos cristãos! *Vivas in*



*Christo* (Que vivas em Cristo), *In Pace* (Em Paz), etc.. Ao dia 2 de Novembro chamou-se 'dia de *finados*'. Que nome! 'Finado' é o que se *acabou*! Os defuntos *não* findaram! Foi uma insensibilidade na fé; e objectivamente, insensibilização para a Fé. Também na sociologia religiosa os 'córregos' têm a sua lógica intrínseca. Em tempo recente, a ênfase na piedade mariana tem contribuído para multiplicar nos cemitérios as imagens de Maria. Por vezes, até a Cruz lhe cede o lugar. E a ausência de alusões ou figurações do Ressuscitado acentua o contraste. Este *feedback* tem muito que se lhe diga:. Deixar na sombra a Ressurreição de Jesus, é ceder a uma secundarização do que é nuclear da Fé cristã. Tudo com 'boa intenção', mas o Essencial vai ficando à margem. Eis o ponto: «Se Cristo não ressuscitou, o nosso Anúncio é vazio, e a vossa fé sem sentido» (1 Cor. 15, 14).

<sup>14</sup> Bloch discorda disto que digo: alude às «Missas de defuntos [partituras e execução] em grande estilo», dos três compositores que refiro (e outros). «Sem vestígio de roupagem decorativa» (*sic*) (*PrH* 1292). Não tenho a veleidade de contrapor à competência musical de EB.; só anoto a impressão que me deixaram as obras que referi dos dois últimos. Aliás são apreciações com base em critérios diferentes: eu atendo mais à significação humana e religiosa; e EB., além da qualidade da sua bagagem musical, guia-se por uma visão oposta da morte. Como se irá ver.

<sup>15</sup> Há quem prefira a morte a determinadas situações ou condições vida. Mas, salvo casos de alteração psíquica, não é a morte pela morte que o sujeito pretende mas sim a libertação de um dado 'estado de coisas'. Estava o livro já terminado quando se reacendeu entre nós a questão da *eutanásia*. Não cabe resumi-la numa nota, nem alterar a exposição que desenvolvi. O que venho a dizer mostra que o homem *não se reduz* a um 'todo' *apenas* bio-psíquico. Por conseguinte, não julgo digno do *Humano* um quadro legal sobre esta questão que não atenda à Dignidade de cada Pessoa em *todas* as suas dimensões. Se não se promover o Humanismo integral, é toda a Cultura que soçobra – como se dirá mais adiante.

<sup>16</sup> Foi um 'esquema' pensado como acessível a toda a gente, mas é simplificador. Pode traduzir as 'contrariedades' do homem, mas não a identidade – única – que é a da vivência de cada um.

<sup>17</sup> BARLOEWEN, Constantin v., *Der lange Schlaf*, in ID. (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, Frankfurt am Main, Insel Verlag TB, 2000, p.13.

<sup>18</sup> Já nem se estranha a deriva social a respeito destas áreas. Que os *media* populistas aproveitem para 'vender' mais, é um indicador do nível da "cultura" em curso. Que haja ainda hoje tanta gente que parece preferir o absurdo de um fatalismo qualquer à autonomia da *sua* identidade e ao risco e possibilidades da *sua* liberdade, é um sinal eloquente do *tónus* espiritual, e religioso também, da nossa sociedade.

<sup>19</sup> Não é por acaso que o nome grego *diá-bolos* (diabo) designa o que se 'atrapessa' num percurso (*diá*) que se esperava 'de boa ordem'.

<sup>20</sup> E gerar equilíbrios de travagem de córregos mais negativos.

<sup>21</sup> Cfr. Jer. 32, 35: «Levantaram lugares culto a Baal no vale de Ben-Hinnom [daí o nome bíblico de 'filhos da Geena', ou inferno] para aí imolarem os seus filhos e filhas em honra de Molokh».

<sup>22</sup> No seu estreitamento ideológico, menciona a 'arte cristã' e cala a referência à atitude de fé que inspira a arte.

<sup>23</sup> Assim por extenso (p. 1379), e evocando um romance russo, *Ssanin*, relativo ao ambiente da revolução (falhada) de 1905. O panegírico de EB. enaltece essa «única espécie de homens que avança para a morte quase sem outra satisfação. [...] Claro, frio, consciente, avança para o nada [*sic*] no qual lhe ensinaram a acreditar como homem livre» (p. 1378).

<sup>24</sup> No Evangelho (Mat. 5, 3) não há 'elitismos': os "ricos" (de si próprios!) são os mais pobres de todos. Cheios de si, não têm disponibilidade para os outros – e por conseguinte para Deus (Mat. 25, 40).

<sup>25</sup> De outras vezes que escrevi sobre a morte (como em *PJOB*) nem me demorei nele. Nem sequer para mostrar a sua inanidade. EB. aproveita-o: «Assim se cumpre a antiga palavra de Epicuro. A saber: Onde o homem é, a morte não é, e onde a morte é, o homem não é» (p. 1391).

<sup>26</sup> Mas havia também o pavor da força (desconhecida) dos mortos. Quer na pré-história: há casos de olhos furados e indícios de mãos e pés que teriam sido presos; quer em culturas muito mais recentes: A choça do defunto era queimada, e ele levado 'de pés para diante'... para não voltar à sua aldeia. Em Assis, as habitações medievais têm (bem visível ainda) uma 2ª porta, empareçada: que só se rompia para o defunto sair no funeral.

<sup>27</sup> Nietzsche (1844-1900) atendeu a este aspecto.

<sup>28</sup> O significado do conceito em Nietzsche é diferente.

<sup>29</sup> Mas não pela via de vulgarizações sem lastro, em sincretismos apressados como hoje é frequente.

<sup>30</sup> O cristianismo dos primeiros séculos soube apreciá-la. Não para exclusivismos elitistas ou retrógrados (descabidos à luz do NT), mas pelo sentido do respeito pelo que é «Santo» (Mat. 7, 6). Se não se fomenta, e defende, entre os crentes o sentido do Transcendente, fica o vazio de ritos, palavras e cerimónias... materiais. Uma acomodação que não é só imaginária.

<sup>31</sup> O percurso dos catecúmenos cristãos tinha semelhanças com isto. Era impensável serem admitidos ao Baptismo sem a necessária preparação – catequética e de vida. A 'iniciação' na fé em Cristo fazia-se através de várias etapas, com as respectivas 'passagens', e escrutínios. Quando mais tarde tudo se massificou, perdeu-se o sentido da Densidade do Essencial. Somos herdeiros desse enorme empobrecimento espiritual. Superficial, rotineiro.

<sup>32</sup> E se era fecunda a imaginação daqueles tempos e latitudes! Não é que tudo no gnosticismo se resume a isso. Os Evangelhos gnósticos mostram passos que poderiam remontar ao próprio Jesus. O achado em 1945-46 dos manuscritos de Nag Hammadi, Egipto (os textos de Qumran, Palestina, foram descobertos em 1947-48) permitiu conhecer directamente o seu pensamento. Até então eram conhecidos apenas 5 textos. O *Evangelho segundo Maria* (de Magdala) e o *Evangelho segundo Tomé* são dos mais lembrados. À Madalena, não a Pedro e aos outros Apóstolos, é que Jesus teria feito a revelação mais secreta da Sabedoria última. «Quem o puder entender, deve entendê-lo». «Tende cuidado, que ninguém vos faça desviar com as palavras 'Vede aqui', 'Vede além'. O Filho do Homem é interior em vós. É a Ele que deveis seguir. Quem O busca, há-de encontrá-Lo» *Evangelho segundo Maria*. HÖRMANN, Werner (Hrsg.) – *Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien*, s. l.: Pattloch Verlag, 1995, S. 277. Já por esta pequena amostra se observa que a proximidade aos textos canónicos pode envolver significados muito diferentes.

<sup>33</sup> Kant, I., *Crítica da Razão Prática*, vers. port., Lisboa: Ed. 70, s. a., p. 141.

<sup>34</sup> Onde estavam/estão os cristãos e o seu testemunho da Fé?

<sup>35</sup> Não o lembro como apontando o dedo, de fora. Todos somos filhos da luz, e do mundo. E não são as deficiências do passado que impedem, ou corrigem, as nossas falhas. Vale para hoje também, e não tem sido devidamente atendido. As habitações da acomodação, individual, grupal e institucional, induzem muitas cegueiras. Nunca o meditaremos bastante.

<sup>36</sup> «O que tu semeias, ainda não tem a figura que há-de brotar; é só uma semente nua, por exemplo, um grão de trigo, ou outra. Deus dá-lhe a figura que Ele tem em vista: a cada semente a sua. [...] A beleza dos corpos do Céu é diferente da dos corpos da terra» (1 Cor. 15, 37-40).

## CAPÍTULO 9 DO ÊXODO TODOS-OS-ÊXODOS

*«Quem faz avançar a história  
são aqueles que sabem, no momento desejado,  
revoltar-se também contra ela.»*

ALBERT CAMUS

‘História’, é nome de muitas significações. Cada historiador tem a sua; e os opinadores muitas mais. O que vulgarmente se chama história resulta de *interpretações* do ‘acontecer’ inter-humano, segundo a estruturação que obtiver. E umas e outra, dependem de uma sequência ‘material’ e de uma componente mais discursiva. O estudo do que é tido por factual pretende-se mais objectivo, mas envolve ilações sobre o passado. Um discurso mais perspectivante desenvolve ‘anseios’ de *por-vir*.

A história, vista por Heródoto (± 484-425 a. C.), ou Tito Lívio (59 a. C.-17 d. C.), Tácito (59-117 d. C.), S. Agostinho (354-430), Maquiavel (1469-1527), António Vieira (1608-97), J. B. Vico (1668-1744), A. Herculano (1810-77), K. Marx (1818-83), Max Weber<sup>1</sup> (1864-1920), A. Toynbee (1889-1975), E. Bloch (1885-1977), etc. – revela olhares muito diferentes. E é, sempre, uma amostra limitada. Aliás saber do passado só como passado *não* chega a ser história. Os historiadores *fazem* a história, interpretando-a; os vultos históricos, inovando; os criadores de cultura, re-configurando-a; o cidadão pacato, indo na onda; e os militantes das várias tendências,

reagindo – ou antecipando. E na dialéctica ‘acção-inacção’, todos somos história-em-movimento (*DE* 405, nota 7). Não sendo a complexidade dos ‘factos históricos’ observável por inteiro, conta sobretudo<sup>2</sup> a prospectiva e o modo do ajuizar.

E qual será afinal o momento a ‘*desejar*’ (epíg.)? Poderia ser só o do desejo ‘subjectivo’? A meu ver, o que faz avançar ‘a história’ são os fermentos de *inquietação*. E a história só *pode* avançar quando seja o momento *certo*. Aquele em que a dinâmica *objectiva* das situações e a intervenção dos *sujeitos* tenham condições para se cruzar com viabilidade. O que merece chamar-se *histórico* (relembre-se) é aquilo que ‘abre’ para diante. Com possibilidade de ‘avançar’.

Porém *não* é história só pelo *facto* de ‘poder’ avançar. O que conta para a *história* é o progredir para um futuro *válido*. Pese embora às ideias vulgares em contrário. Futuro que não é só cronológico: mas a abrir *caminho de humanização*. Capaz de antecipar a utopia do humano e de a incorporar, de modo progressivo, no *já*. Falamos do ‘utópico’ como *fermento e procura* de realização<sup>3</sup>.

A compreensão que observámos em Camus, é histórica neste sentido: «Se eu renuncio a impor o respeito da identidade humana, abduco perante aquele que oprime». Mas isso é pactuar com o nihilismo de valores. Que se julga progressista, mas se torna arrasador. A história, quando «sem valor que a transfigure, é regida pela lei da eficácia» (*HR* p. 386 s). Camus rejeita, e bem, uma tal filosofia da história. Que, ao deixar-se levar pelo pragmatismo, é tendencialmente nihilista. O (tão apregoado) “realismo” de muitas filosofias políticas tem de ser confrontado com esta crítica. É equívoco afirmar que a política é a ‘arte do possível’. Importa que seja a ‘sabedoria do possível’. Se perde a referência do *humano*, torna-se de uma ambiguidade inaceitável. O mundo ocidental(izado) anda

enormemente carecido de o reflectir. É cada vez mais imperativo perceber a (força desta) derrapagem.

Veja-se o que tem resultado da absolutização do estado dito liberal. E da sua filosofia económica (o neo-liberalismo) e práxis política. A ‘lei da eficácia’ tornou-se a regra, e a condição de funcionamento, do mundo. Este vive ‘formatado’ sob o seu domínio. A ponto de as pessoas, as culturas e os povos já nem darem por isso. Telecomandados por ela. É o inverso de humanização. Isto onera gravemente a globalização actual<sup>4</sup>. O afã da ‘eficácia’ passa por ser a única regra viável de uma sociedade “evoluída”. Não se tem aprendido nada das *implicações* disto na história. Rumo de *humanização* isso? É evidente que não.

É uma filosofia em que ‘o sistema’ conta por si e para si: O poder político (e os seus ‘ideais’) aceita estar afinal em função do poder financeiro. As pessoas, submetidas ao sistema. Tidas por *meios*: em “razão” dele. Daí que essa teorização, hoje imperante, tenha de ser olhada como anti-humanista. Nela, as pessoas *não* são vistas como *fins* em si mesmas. Sob a aparência de procedimentos formalmente democráticos e os engodos do consumismo – é uma filosofia que tem iludido a cultura das democracias modernas. As opções dos cidadãos, objectivamente *não* decidem do mais fulcral.

As oligocracias dominantes têm modo de controlar os estados, e os quadros governamentais e outras cúpulas administrativas (a montante e a jusante). E assim comandam a sociedade civil, num esquema piramidal. Não foi para isso que se criou uma ‘União Europeia’ ou se fez o ‘25 de Abril’<sup>5</sup>! As liberdades que nos deixam são, tantas vezes, uma substrutura – indispensável para evitar atritos sociais em excesso, prejudiciais ao sistema. Assim vai a práxis política. Exagero negativista de leitura?

O nosso mundo tem vindo a ser configurado para acatar sem reagir as regras da globalização (cfr. *DE* 405, nota 6). Produção,

consumo, lazeres, tecnologias, modos de pensar e de viver, e a própria estruturação da sustentabilidade económica e da criatividade cultural<sup>6</sup>. Também as vertentes negativas. Tudo ‘regido’ pela conveniência, globalizada, desse padrão único. Tudo isso a fazer-se passar por inevitável; e imprescindível para o progresso. É claro que há uma socialização que é positiva: indispensável. Mas a que aí está é uma espiral de formatação. Unilateral e unidimensional. Nem Marx supôs que a força do capitalismo obteria um triunfo assim. O sistema *big brother* – mais subtil que o de G. Orwell, mas não menos manipulador – é o senhor absoluto. Mas tem pés de barro!

A distopia *clama* pelo ‘Êxodo’. A configuração das pessoas por padrões *alienantes* tem de ser olhada com grande apreensão. É redutora. Rege-se por critérios que, basicamente, não admitem senão a dimensão *material* do homem. Domesticados *para* consumir. Trata-se de um sistema de *atomização* social. É a consabida regra do *divide et impera*: Os atomizados, divididos, *amorfizados*, massificados, são fáceis de manobrar e dominar. «Nada existe de comum entre um senhor e um escravo; não se pode falar nem comunicar com um ser escravizado». Foi esvaziado. Camus ousa dizer o que muitos calam: «A servidão impõe o mais terrível dos silêncios». A injustiça «mata o pouco [de] ser que pode surgir no mundo por meio da cumplicidade dos homens» (HR 382). É o mundo que aí está.

### 9.1 «Deixa partir o meu povo»

A Cultura (de maiúscula) *não* pode ignorar as ambições do egoísmo institucional, e as desta globalização. O povo (os pequenos!) tem sofrido as pesadas consequências desse *desenfreamento*. O que chamaram ‘ajustamentos do estado’ não reformou as estruturas do estado. E nem é *justo* para com os cidadãos. A astúcia política sempre cultivou o sofisma dos nomes e dos meios *equivocos*.

Ainda aí vamos. E é uma atitude despudorada<sup>7</sup>. Quanto a isto não cabem ilusões. *Não é* caminho de *humanismo*. Nem o colectivismo nem o liberalismo atendem ao homem todo. Todas as pessoas. Há melhorias de produtividade, e de comodidade de vida. Mas que *qualidade humana*, e que rumo de escolarização, pode construir uma sociedade subjugada à pseudofilosofia ‘liberalista’<sup>8</sup>? O que de facto está a promover-se é o desenvolvimento do *humano* ou é a eficácia do sistema tecnocrático e consumista (que se serve das pessoas)? No seu tempo, Camus percebeu, e reagiu. Tinha razão.

Pactuar com factores de *des-humanização* é ceder a formas de *nihilismo*. E de um nihilismo conservadorista no pior sentido: porque *anti-humano*. Não tenho de carregar as cores: O quadro tem de ser olhado pelas suas ‘linhas de força’: As tendências que elas objectivamente implicam são muito reais. Mas andam a ser *iludidas*. Aliás não é difícil: condicionados como andamos pela manipulação *deste* sistema, mundializado. É evidente que não há só as negativas. Também há fermentos de esperança – que é preciso cultivar com lucidez e realismo. Mas a inércia do ambiente social cria rotinas de insensibilidade. Os ‘Epimeteus’ (que lá chegam), podem vir atrasados. Ceder à tentação do ‘acomodamento’ contribui para sedar as consciências. E o individualismo, o comodismo, o alheamento do concreto (mundividências *desincarnadas*) reforça as concessões ao processo de *des-humanização* em curso. O homem habitua-se até ao negativo. E a atitude geral torna-nos cúmplices na deterioração da distopia. É uma questão *de todos*. E a falha respeita também aos crentes. Se o são, têm de agir.

A narrativa do Livro do Êxodo torna-se muito significativa também neste contexto. Vale a pena recordá-la, e atender às entrelinhas. A tónica que nos serve de subtítulo repete-se como um estribilho (Êx. 5, 1; 7, 26; 8, 16; 9, 13; 10, 3; 15, 13). A reivindicação é *de liberdade*. Mas não se vai a esta se não houver *vontade*

de libertação. E não são os esforços exógenos, de um *leader* ou um educador, que levam lá por si só. São necessários, mas não suficientes. A ‘libertação’ tem de ser, também, a *conquista* de cada um. E desde logo, a partir do *interior*. Mas não só.

É todo um pórtico, e um programa. E se isto anda hoje desatendido! Está de ver que não leio o *Êxodo* apenas por este ângulo: Importa-me a mensagem especificamente bíblica. Mas neste segmento do volume interessa recortar antes de mais os aspectos que podem iluminar a situação contemporânea (9.0). O significado bíblico é de grande alcance religioso; mas o antropológico também não o é menos. Crentes e não-crentes, vivemos *na* história. Isto é: Vivemos *para o por-vir*. Esquecer isto é um problema grave – de toda a sociedade. Onde não se promove a cultura da (auto-)libertação, até as liberdades irão ‘cativando’. São pois liberdade ilusória. O *Êxodo* é uma lição de valia universal.

Segundo o texto<sup>9</sup>, os israelitas no Egipto viviam sujeitos a um regime de trabalhos forçados. Alguém (um ‘Moisés’) tomou consciência da situação e teve distanciamento para motivar os oprimidos; estes, podiam não a ter. É ele o *leader* da contestação e da decisão de *romper* com a situação de sujeição e exploração que os esmagava. Saturados da opressão e do sofrimento, decidem emigrar juntos. É ele que orienta a logística da acção e anima para o movimento em vista. O horizonte é longínquo. Uma ‘utopia’, árdua. Há lutas internas, a travar: E uma multidão a promover à consciência de si e da exploração que a esmaga, e a congregar para a esperança e a possibilidade de uma vida diferente. E a organizar no concreto, para que a *realização* se vá tornando viável. E lutas, também externas. Segundo o texto, os confrontos com o faraó multiplicam-se, e vão endurecendo. Mas há em Moisés, acima de tudo, vontade de esperança e fé na justeza do rumo a seguir. São afirmações de entrelinhas, mas patentes. Indispensáveis para o êxito poder



acontecer. São condições de exequibilidade. As leituras de rotina nem sempre prestam atenção a isto, que é de grande significado.

O texto representa Deus a falar a Moisés, como que em modo físico. Um a dizer, o outro a contrapor: o diálogo figura (quase sempre) um face-a-face. Como entre dois conhecidos. Um dos quais revela grande ascendente sobre o outro. Ainda hoje não sei como se há-de descodificar este tipo de “figuração” – de modo que a linguagem respeite a Transcendência, sem a reduzir às mitologizações vulgares. Como todos os leitores da Bíblia, procuro entender: mas não vejo que os biblistas tenham esclarecido esta lacuna. Pode haver, mas não sei. E faz muita falta. Seria essa a linguagem possível à época das tradições orais (depois codificadas nos textos); mas o homem de hoje não pode bastar-se com leituras mitologizantes. Julgo legítimo pensar que as observações e objecções, as hesitações e interrogações ou dúvidas de Moisés, e bem assim as antecipações postas na boca de Deus, sejam reflexo de um (possível) debate do ‘sujeito Moisés’ consigo mesmo. Não em termos de relato objectivo, é claro, mas ao modo em que o figuraram as tradições orais e aqueles que, séculos depois, foram compondo a redacção do texto que nos chegou. O seu valor não deriva portanto de um ‘relato objectivo’, aliás impossível. É um testemunho, grande, da experiência do homem. Um testemunho com validade universal. E é, a par disto, uma releitura – *a posteriori* – da fé do povo bíblico.

Aqui, devo atender antes de mais ao testemunho do humano. Para crentes, e não-crentes. A situação merece que se atente neste quadro. E depois dos capítulos acima, não é difícil. «Eles partiram» do Egipto, e acamparam «no limite do deserto» (Êx. 13, 20). Os egípcios «alcançaram-nos quando acampavam frente ao mar» (Êx. 14, 9). O ‘levantamento’ dos hebreus tinha começado, mas com resistências entre o povo. «Deixa-nos»: antes continuar «como escravos dos egípcios que morrer no deserto» (Êx. 14, 12). Só lentamente, e depois de a opressão ser agravada, tinham aderido à

ideia. O temor do desconhecido não favorece o entusiasmo. O texto deixa ver as renitências. Por prismas opostos: do opressor, e dos oprimidos. Pode ser uma dramatização; mas não é só isso. É o que mostra a sucessão das pressões sobre o faraó e o povo do Egípto (as ‘pragas’), e a desmotivação e descontentamento dos israelitas contra Moisés. Vindo deles, na situação de oprimidos, é sintomático. E típico também. Quanto maior a exploração, mais amorfo vai ficando o explorado. Muito expressivo.

Por fim, lá partiram. Entrar em acção, pode criar ânimo. Euforia superficial. Sonham-se facilidades, ainda estão por conhecer os problemas. Até que se depara algum mais sério<sup>10</sup>. Quando surge um impasse duro, aí os entusiasmos fáceis dão lugar à insegurança e à recriminação. «Foi por falta de sepulturas no Egípto que nos fizeste vir morrer no deserto?» (Êx. 14, 11). É a voz do desespero. A presença do temor e do desânimo relativiza até a experiência do cativo, antes odiado e amaldiçoado. A este assimilar da opressão, Paulo Freire (1921-97) chamou ‘introjecção’.

Numa estranha mas emblemática ‘abdicação de si’, fazem suas as regras do opressor. Como no ‘síndrome de Estocolmo’. É o instinto de sobrevivência e a imagem do auto-*des*posseimento em que os enfiaram. Para quem cede a estados de espírito assim, de submissão individual ou colectiva, inercial, os mais animosos é que são os ‘*desestabilizadores*’! Também Moisés foi acusado disto. E todos os que ousam reagir ao cerco da rotina estabelecida.

É fatal: Em terra de cegos, quem vê... é que é malvisto. E é tão vulgar: O *acomodamento* pesa mais que o rumo da verdade. Na vida política, na sociedade civil, e até na esfera das religiões. Os ‘*cata-ventos*’ têm faro para antecipar de que lado sopram as conveniências. Porém onde só conta a ‘*mó de cima*’, adeus humanismo, e adeus Evangelho. O Livro do *Êxodo* narra vários impasses deste

género. Os mecanismos da habituação, da fuga ao compromisso, da acomodação (no já-conhecido) funcionam. E não é só pusilanimidade ou estreiteza de vistas. É a ‘alma humana’ (sem roupagens), quando posta à prova. A vulgaridade não é exclusiva dos que são cultural e socialmente *pusilli* (pequenos). São em vão as pretensões de superioridade. Ninguém diga que não bebeu nem nunca beberá da água da mesquinhez.

E de entre as modalidades de mesquinhez mais carregadas de risco (próximo), há duas que são de destacar neste contexto. Pelas consequências já à vista, e pelas que virão. Em novo, Moisés era inexperiente (Êx. 2, 11-14). Como toda a gente. Mas não é um inerte – a refugiar-se, tímido, nas habituações ‘introjectadas’. É tão errado, no nosso mundo, aceitar ser conduzido por imaturos (sem horizonte para *mais*) como ser guiado por gente ‘cristalizada’, já sem horizonte *de* mais. Moisés é o símbolo do homem/mulher de iniciativa ousada mas realista.

Acosados entre as forças (exército?) do opressor, e tendo pela frente o ‘mar’ e o deserto – a situação dos israelitas parece sem saída. E, na descrição do texto, desesperada. Será memória, ou dramatização, e assim ficou. Na reflexão do Salmo 106, 7: «Chegados ao Mar dos juncos, resistiram ao Altíssimo». Haveria quem preferisse entregar-se. Retornar ao cativo. Que, após a fuga, ia ser por certo endurecido. Mas alguém, ‘Moisés’, teve a coragem de ser coerente. Com fé no Ideal que o movia e comprometido na libertação e futuro desse povo. O apreço de Bloch pela figura de Moisés (6.1), é justo. Porém, será sempre de perguntar: *Qual* Moisés? As narrativas do Pentateuco, e dos Salmos, dão de Moisés uma visão épica: Como sendo a *manus longa* de Deus – o real salvador do Seu povo. É uma visão veiculada pela fé de longos séculos – e em ordem a ela.

Para *esse* tempo, a mitificação podia ser (talvez) o modo de explicitação possível; hoje, é um modo de expressão que não tem de ser confundido com a fé. E nem esta elide o agir de cada pessoa.

Moisés é um homem. Sujeito, também ele, a hesitações. Ao longo de toda a acção, terá de ser determinado e perseverante. Firme: de outra coragem. Face a Deus, e diante dos homens. Mas não vejo que pudesse prescindir de duvidar e ponderar. Para decidir com prudência, amadurecida. «Que estás aí a clamar por Mim? Fala aos filhos de Israel e manda-os partir» (Êx. 14, 15). Como se dissesse: 'És tu que tens de te mexer'. E no contexto, 'partir' é romper o aperto da situação: indecisão, incapacidade, pânico. Frente ao mar e ao deserto, e entalados por um 'exército' de perseguidores. Por vezes é assim: não há sequer alternativa. O que foi uma visão de esperança, torna-se forçosidade. Partir! Em vez de se entregarem à 'apagada e vil tristeza' da escravização anterior – agora reforçada. Para um lado ou para o outro, é o *instante* do 'não-retorno'. E antes de o ser nos passos do povo, teve que o ser na alma de Moisés.

Para chegar a ser histórico, o *instante* tem de *instar*. A cada um, com intensidade vivida. Tem de ser assumido de modo responsável pelos paladinos de qualquer 'salto' que seja realmente *êxodo*. Este princípio de inteireza, se o é mesmo, *não* pode sofrer excepção<sup>11</sup>. Cada 'Moisés' tem de seguir a sua missão com coerência, empenho e responsabilidade: de si e de todos.

Não faz sentido aguardar que Deus (por alguma intervenção 'de fora') faça o que está na mão e no dever do homem *realizar*. É um princípio básico de bom-senso. Mas são vulgares nos crentes as expressões de providencialismo duvidoso e espiritualismo *de-sincarnado*. Confundir isso com a fé em Deus é grande equívoco. Se Moisés, nessa ou noutra situação, não ponderasse as possibilidades de 'saída', seria imprudente; ou impulsivo. Se optasse por um pseudo-providencialismo, era ineficiente e ingénuo. E um derrotado. A nível do quotidiano, toda a gente o sabe. Temo que esse providencialismo, falso, ande a encobrir muita inoperância.

Religiosa e civil. E a criar uma pesada deformação (pluri-secular). Bem visível na nossa tradição: cultural e cristã. Deficiências a que é preciso dar atenção efectiva. Moisés foi humilde e corajoso. Um modelo paradigmático, de grande pertinência.

Por tudo isto, gosto de meditar sobre o conjunto deste quadro. Do *Êxodo*, e da actualidade. Lições profundas, para quem tem o encargo de qualquer barca deste mundo. Não respeita só a governantes ou a gestores, de organismos públicos ou empresariais, mas a toda a gente. Não há decisão nesta vida que não afecte outras pessoas. Ou chegamos juntos a bom porto, ou nos defraudamos uns aos outros. E também a esta luz o *Êxodo* oferece uma preciosa ‘grelha de análise’ antropológica. Significa *a condição do Humano*. Não vou entrar em aplicações de pormenor. Estamos em presença de uma referência, que julgo aplicável a todas as situações relevantes. Na sociedade, na história, e na existência de cada pessoa. Sempre que soa a ‘hora da verdade’, a auto-demissão é cumplicidade.

## 9.2 Um paradigma eloquente

O texto bíblico não esconde as dificuldades inerentes ao ‘processo de êxodo em curso’<sup>12</sup>. As condições precárias da vida nómada tinham de ser penosas para esse magote de gente que levava (e gerava) crianças, e todos os seus haveres e rebanhos. A necessidade de água (Êx. 15, 22; 17, 3) e de pastagens, a escassez e monotonia da alimentação (Êx. 16, 3), as escaramuças com os ‘povos’ por cujo território vagueavam, e que o defendiam dos intrusos (Êx. 17, 8), tudo isto originava descontentamento e nostalgias do modo de vida anterior. E críticas e protestos contra o *leader*, Moisés. «Foi para isto que nos tirastes do Egipto?» (Núm. 20, 5; 21, 5). ‘Ao menos lá, tínhamos água e pão e carne a nosso gosto’ (6.1). O texto dá relevo a estas situações de mal-estar

colectivo. E apresenta-as sempre – significativamente – numa textura de fidelidade ou não fidelidade a Deus.

Para a atitude crente dos israelitas, ser fiel ao seu futuro como *povo* é ser fiel e reconhecido em relação a Deus. É mais a perspectiva da fé bíblica: dificilmente podia ser (lá nos primórdios) a fé dos que fugiam do Egipto. Mas não é só a fé bíblica que vai assim referida: O ‘Êxodo todos os êxodos’, *não* se deixa significar por qualquer porto. Não faltam neste mundo portos cujos cais, além de sombrios e sujos, se prolongam por imediações suspeitas. O que *bá-de ser* (= o futuro), não pode ser sujeição passiva ao processo das ‘circunstâncias’. Nem mera fuga para a frente. E não é, ainda menos, imposição do que se quer ver a dominar. Numa palavra: não cabe canonizar um futuro qualquer. Um salto no desconhecido sem mais? Simplismos desses são vulgares, na existência e na história. Apesar de revelarem critérios relativistas; e visão muito limitada. Não: Para ser *êxodo*, é preciso criá-lo.

E a Meta ‘todas-as-metas’, só pode ser uma em que todos possam ser *pessoas*. Em identidade, liberdade, comum-união (= comunhão) e realização. Em que todas as criaturas dotadas de entendimento possam ter lugar e contributo próprio e activo. O horizonte e o porvir do *Grande Êxodo* – pelo menos na re-visão que deu forma acabada aos livros do Pentateuco, já depois do Exílio – é designado como a ‘Terra da Promessa’ (de Deus). Os profetas bíblicos aludem ao que chamam ‘o Reino Messiânico’. A teologia cristã – e a filosofia clássica também – consideram-no o *Fim Último* de toda a criação.

Era/é um povo voluntarioso. E obstinado. A lapa agarra-se ao rochedo: é o seu modo de estar na vida. Se for ilusório, tanto pior. Admito que sempre houvesse entre eles gente que não entendia o ‘êxodo’ em curso. E as dificuldades e contratempos do ‘deserto’ (quotidiano) tornavam-nos ainda mais renitentes. «Todos os israelitas

criticavam Moisés e Aarão: Antes tivéssemos morrido no Egípto, ou ao menos aqui no deserto! Por que há-de o Senhor querer que vamos para essa terra?»: era melhor voltar ao Egípto. Vamos escolher outro chefe e regressar (Núm. 14, 2 ss). Numa total *incompreensão* do projecto que os arrastou. A contestação a Moisés ‘ferve’ em cada oportunidade que surja. É uma constante no texto. «Toda a assembleia ameaçava apedrejar Moisés e Aarão» (Núm. 14, 10). Tinham partido do Egípto, mas *não* se identificavam com o objectivo do Êxodo. Afinal «não nos levaste para uma terra onde corre leite e mel, não nos deste a posse de campos de trigo e vinhedos. Andas a tomar-nos por cegos» a todos (Núm. 16, 14). Incapazes de aderir ao Desafio, e sem mais alternativa que a de retomar um ‘passado’ sem horizontes, tinham de morrer pelo caminho. Que mais podia esperá-los? Paradigmático também nisto. Conhecemo-lo de certas fases da história<sup>13</sup>. Cultural, e política. Sem gente com alma e com visão, o mundo definha.

Moisés é mostrado como um *leader*, contido e paciente. Mas isso não significa que fosse imune às tensões de cada situação. O texto exprime-o nas intercessões, frequentes, que Moisés dirige a Deus – pelo povo. Dizem também da sua angústia interior. O que é de perceber<sup>14</sup>. Por várias vezes, a narrativa deixa entender a saturação de Moisés. Um exemplo: «Sozinho, não consigo suportar todo este povo, é demais para mim. Se me trata assim, dá-me já a morte» (Núm. 11, 10-15). Ou na crise de Meribah (6.1): «Será que podemos fazer sair água deste rochedo [-] para vós? E golpeou duas vezes o rochedo com a sua vara» (Núm. 20, 10 s). O texto interpreta esta hesitação como falta de confiança em Deus. E de fidelidade. Mas não era em relação a Deus que Moisés tinha razões para desanimar. E não penso que se quebrantasse a fé na sua missão. Acho humano e compreensível o seu desgaste pessoal no confronto, continuado, com esse povo: de «cerviz dura». Até em Jesus vemos alguma saturação face à renitência dos fariseus e dos poderes de Jerusalém

ao ‘Dom de Deus’ – em contraste com a fé do povo simples: «Ó geração infiel, até quando terei de estar convoco?» (Marc. 9, 19).

Em criança, ouvia um dos meus avós falar da ‘Terra da Promissão’; aprendi depois que o nome deriva do latim *promissio*, promessa. Nesse tempo não circulavam traduções da Bíblia; e muito menos em linguagem acessível a todos. Mais tarde, descobri no vocábulo uma explicitação – relevante pelo significado bíblico, e pela perspectiva a que me refiro: Dizer ‘promissão’ é reconhecer também a *missão* que vai nela. Confiada (aos homens) *pro*: para diante. «Quem deita a mão ao arado e olha para trás, não é apto para o Reino de Deus» (Luc. 9, 62). Jesus pode afirmá-lo de modo estrito. Mas não é de excluir uma acepção ampla. A fé do ‘Reino’ como *Dom* é incompatível com o egocentrismo. Implica a missão. A ‘Terra da Promissão’ é Dádiva. Que tem de ser cultivada. Em solidariedade e comunhão. A maneira intempestiva dos ‘inquisidores’, grandes ou pequenos, os anátemas e o ódio dos fundamentalismos, a violência dos fanatismos – são negação do Reino de Deus. Cujos meios, e metas, não são os do ‘mundo’. Quem assume um projecto válido, precisa de lhe ser *fiel*. Desde logo, no seu íntimo. E de o corporizar em actuação consequente. Não obstante a incompreensão que possa acarretar. Também Moisés levou tempo a percebê-lo. É outra lição profunda do Livro do Êxodo.

Não se vai a meta nenhuma se não há esperança – como testemunho e missão: a concretizar. A nível do humano na história, é um *por-vir*, e uma tarefa que compete aos homens. A nível do Definitivo, o ‘Fim Último’, só pode ser Dádiva – *prometida* – de Deus. Numa vertente e na outra, a ‘Terra da Promissão’ *não pode* ser olhada como sonho vago, entre o fantasista e o etéreo. Útil talvez para gente simples, mas sem conteúdo para os ‘realistas’. Pensar assim da esperança, é cinismo. Se até para um materialista, quanto mais para os crentes.



A magia das palavras embala muita gente. A significação teológica que os crentes descobrem na Bíblia não elide, antes reafirma, o significado antropológico dos impasses e da contestação dos israelitas ao longo do (relato do) deserto. Nem ofusca a perseverança e coesão que Moisés lhes vai inculcando. O que supõe que ele vive da convicção da Esperança e se mostra determinado interiormente na via da sua obtenção. Mas precisará ainda, e sempre, de aceitar as lições da experiência – e da fé.

Tem que suscitar colaboradores à altura, e que aprender a distribuir tarefas, e a respeitar a subsidiariedade das funções. Parece de evidente bom-senso. Mas até para o Moisés do texto foi preciso que alguém, com outro saber, o ajudasse a ver isto. Jetro, seu sogro, vai visitá-lo: e ao observar a rotina do acampamento diz-lhe: «Por que razão» és tu a julgar toda a gente, que tem de esperar «de manhã até à noite»? Escolhe «homens capazes, que temam a Deus, sejam íntegros e rejeitem a corrupção»: que sejam eles a julgar as questões vulgares (Êx. 18, 14.21 s). Sabedoria que vale ainda hoje. Mas ela não convém aos poderosos. «A ambição do poder e do ter não conhece limites» (Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, EG, nº 56). É inevitável que a justiça entre os homens falhe, sempre que falta sensibilidade pessoal e institucional no tocante aos direitos do homem. Daí que o «respeito»<sup>15</sup> para com Deus seja uma referência – de primeira e de última instância<sup>16</sup>. Repare-se que a lição do Livro do Êxodo vai mais dentro que a leitura corrente.

Mas Deus, ao invés da figuração que Lhe dá o texto bíblico, não intervém na criação e na história de modo tão empírico. Moisés tem de aprender que não pode resolver tudo por si. E que ninguém, nem mesmo os seus colaboradores directos, pode responder por todo um povo. Quando se diz que ‘a voz do povo é a Voz de Deus’ há que ponderar equívocos como a generalização e a superficialidade. É sabido que as tendências ancestrais, as tradições culturais, a pressão dos interesses egoístas e a irresponsabilidade anónima,

são factores sociológicos que desvirtuam e fazem perder os equilíbrios delicados que se requerem para o bom andamento de um 'êxodo' em processo (ainda) recente. Há intuições profundas que verificam (= tornam verdadeiro) o provérbio citado; mas é sabido que as reacções multitudinárias são acríticas. O nosso tempo conhece a exploração que deriva da demagogia e da manipulação social e as suas consequências desastrosas. Mas será que as 'reconhece'?

«Faz-nos [uns] deuses que caminhem à nossa frente, pois esse Moisés que nos fez sair do Egipto, não sabemos dele» (Êx. 32, 23). Aarão não é Moisés: mandou fundir e dourar (com o ouro deles!) a estatueta de um touro. Como Baal, o deus da fecundidade, era figurado pelos fenícios e cananeus. Nem a requisição do seu ouro os demoveu. Hoje os 'deuses' das tradições culturais são outros. E arrastam multidões, a toda a volta do globo. E é de outra ordem também a pressão sociológica. Não é de excluir que os israelitas do Êxodo (ainda) dessem ao simulacro um nome 'divino'. Como muitos cristãos (bem intencionados), e até os ateus, que usam e abusam do *nome* 'Deus'.

Que 'hábitos da religião' entrem na cultura, e vice-versa, não é raro. São processos, osmóticos, de inculturação normal. Ontem como hoje, religião e cultura *não* têm de ser incompatíveis. Onde o são, transmitem uma visão atrofiada de si mesmas. Muito ao invés do que competia a uma e à outra. Mas o pendor da 'secularização' tem-se mostrado mais socializado que o das religiões institucionais. Sair do Egipto é deparar com culturas diferentes. E a mais desafiante é a do ambiente: a sedentarização em Canaan será tomada como convite ao 'acomodamento'.

A visão 'retro', que vemos a recrudescer com violência em vários contextos, sonha seguranças e mundividências... medievais. Não vê, ou não quer ver, que a história não pode senão deixar para trás a protecção(?) do 'Mar dos juncos' (Êx. 15, 22). «Até

quando irá esta multidão infiel continuar a murmurar contra Mim?» (Núm. 14, 26). Se a fé não dá *para* enfrentar o ‘deserto’, também não serve para retornar a um... ‘Egipto perdido’. O desafio cultural, como o religioso, tem de ser *de êxodo*.

Isto valia para então, e vale para hoje – e sempre. O Deus do Êxodo, vai à *frente* do Seu Povo. A realidade social alterou-se muito, mas as reacções dos homens mudam muito menos. Positivas ou negativas, as lições disto são significativas. De modo luminoso, o papa Francisco (Exortação *A alegria do Evangelho*: EG) escreve: «A adoração do antigo bezerro de ouro encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto e sem um objectivo verdadeiramente humano» (EG nº 55). Nenhum ‘Moisés’, e nenhuma agremiação, da Igreja ou do que for, o pode ignorar. O sentido de *pertença* deixou de ter a irradiação, garbosa, do estandarte. À medida que ia ficando ‘protocolar’, passou a voejar de fora. Não se deu por isso a tempo. A religião, ou se torna atitude pessoal-solidária ou corre o risco de misturar-se com adesões a conformismos culturais e a imediatismos de conveniência. Mas não pode ficar no ‘charco dos juncos’. Tem mesmo de enfrentar o ‘deserto’.

Sim, a atmosfera do secularismo de agora. Para este, nem Deus nem o homem contam a sério. Rejeitados ambos, pela nova idolatria. «Enquanto os lucros de poucos crescem exponencialmente, os da maioria situam-se cada vez mais longe daquela minoria (...). Tal desequilíbrio procede de ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira» (EG 56). E (pormenor relevante no texto do Êxodo) o Moisés de então *não* soube lidar com o problema. Salvo num aspecto, muito significativo: Intercedeu pelos prevaricadores e assumiu-se como solidário perante Deus (Êx. 32, 11-14.32). E amadurecido desta experiência amarga, aplica-se à fidelidade do povo. O caminho para *diante* não é só viagem terrestre (Êx. 32, 34). Também é preciso meditar nisto.

Moisés não irá entrar na ‘Terra da Promissão’. «Poderás vê-la do outro lado do vale, mas não entrarás» nela (Deut. 32, 52). Até ele – o homem da frente, da decisão, da perseverança no caminho da esperança, que longamente se esforçou a palmilhar – até ele *morre do lado de cá do ainda-não*. Nenhum mortal chega a ver realizado plenamente este anseio. E, segundo o texto, morre apreensivo. «Este povo irá rebelar-se: haverá quem se prostitua» a falsos deuses; e quem «Me abandone e quebre a Aliança que Eu [Deus] fiz com eles» (Deut. 31, 16). Terá sido (tudo) em vão? Se já foi como foi (o resumo é elucidativo) sob a condução do ‘guia carismático’, depois dele não vai ser melhor. «Se hoje, que ainda estou no meio de vós, assim vos rebelais contra o Senhor, que não será depois da minha morte!» (Deut. 31, 27). Claro que a admoestação do Deuteronomio (gr.: ‘Segunda Lei’) é posta na boca de Moisés, a reforçar a interpelação. Sendo o Livro posterior à deportação de Babilónia, a reflexão é um apelo aos descendentes dos antigos exilados. Mas a sua validade mantém o alcance humano, e religioso – como lição (que é) de uma experiência sempre repetida.

### 9.3 À descoberta do deserto

A história faz-se de rasgos de Utopia, e da maturação das lições do *já*. Os visionários de Ideais *ainda-não*, são sensíveis àqueles; a sua recepção e maturação tem de ser missão de todos. Caminhar, é com um pé em movimento, e o outro ainda assente mas já focado no passo a seguir. E ambos, tendo em vista o que se antecipa da Meta e o que tem de ser evitado, para não se frustrar a aproximação a ela. A frio, todos o sabem; mas haverá sempre que o assimilar – para «preparar os caminhos do Senhor» (Isa. 40, 3; Marc. 1, 3) nos desafios do concreto. Onde falte empenhamento construtivo, de (auto-)libertação, ficam as incertezas e desenganos

do ‘deserto’. «Isto não é uma palavra vazia, desprovida de significado para vós: isto, é a vossa Vida» (Deut. 32, 47). Moisés morreu, mas a Missão do Êxodo continua. É tarefa de todos. Mas depende sobretudo daqueles que são chamados a ir à frente.

É a *Força da Esperança* que sustenta o *Êxodo*. A urgência de a prosseguir tornou-se mais premente hoje. A Missão requer que se co-respondam, nas *deficiências do já*, aos anseios do *projecto para diante*. São cada vez mais os que vivem oprimidos em todo o género de cativeiros. E são tantos os que se vêem sem ânimo para sonhar (ao menos, sonhar!) rompê-los.

Centrei as alíneas anteriores no texto do *Êxodo*, a entrever o que tem de paradigmático – para todo o homem. Vinha a propósito, de várias vezes, cotejar a análise de Albert Camus. Evitei, para não sobrecarregar a leitura. Mas deixei à vista o ‘estado da questão’ logo em **9.0**. E se Camus denuncia com vigor o rumo do mundo actual! Humanamente, segundo ele, estamos num ‘deserto’. Quando escreveu *HR*, saíamos de uma guerra mundial; os fascismos mais duros de direita tinham caído, outros persistiam; e os de esquerda cantavam vitória, e reforçavam-se. Hoje o panorama não é tão *hard*; mas só na aparência se dirá mais *soft*. O *anti-humanismo* dominante potenciou a ‘eficácia’ e refinou o seu poderio<sup>17</sup>. A envolver agora todos os continentes<sup>18</sup>. As guerras, o comércio e sobretudo a finança, ignoram (as) fronteiras. «A revolução contemporânea» convenceu-se «de que inaugurou um mundo novo[,] e não passa afinal» de ser «o fim contraditório do antigo». «A sociedade capitalista e a sociedade revolucionária também se confundem numa só, na medida em que [ambas] se escravizam ao mesmo meio: à produção industrial» (*HR* 369). Uma civilização que vive de produzir e consumir, reduz o homem apenas a *objecto*... ‘descartável’. Dito pelo papa Francisco: «O ser

humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois deitar fora» (EG 53).

«O mundo de hoje é efectivamente um, mas a sua unidade é a do nihilismo» (HR 369). E a Europa da história moderna e contemporânea, é responsável por esta derrapagem. Camus soube dizê-lo: «Os homens da Europa, abandonados às sombras [...] – cegos que, levando as mãos às pálpebras, gritam que isto é a história<sup>19</sup> – esquecem o presente por amor do futuro; [esquecem] os seres escravizados, pelos fumos do poder, a miséria dos subúrbios, por uma cidade radiosa e a justiça quotidiana por uma vã terra prometida» (HR 411). Um diagnóstico forte, mas certo. Data de 1951, relembro, e continua da maior actualidade. Por mal da Europa e do mundo. Aplicava-se aos *leaders* e aos fautores dos totalitarismos, quer nazis quer marxistas<sup>20</sup> – e vale hoje igualmente dos ‘timoneiros’ políticos, e financeiros, e das suas ‘câmaras de eco’: os *media* mundiais fazem a opinião pública (cfr. DE 406, nota 10). «Já não acreditam no que existe, no mundo e no homem vivo». Ou na análise do papa Francisco: «A crise financeira [...] faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano» (EG 55). Em 60 anos, a acuidade do ajuizamento do escritor-filósofo ainda se confirmou mais.

A opressão sobre os hebreus, a passividade e a alienação dos oprimidos, o desamparo do deserto, e... a nostalgia de um passado triste. Isto que se lê no *Êxodo*, está denunciado também aqui. Sob uma roupagem cultural-histórica diferente da do texto bíblico. O nosso ‘êxodo’, de agora, é neste deserto – ideológico, e moral. Camus prossegue: «O segredo da Europa é este: ela já não ama a vida. Os seus cegos acreditaram puerilmente que amar um só dia da existência equivalia a justificar os séculos de opressão» (HR p. 411). Olhar isto como se valesse apenas das feridas da guerra e dos totalitarismos de então, é ainda ceder ao «conformismo covarde» (*sic*: p. 379) dos que não querem ver nem falar. E Camus mostra-se

ainda mais expressivo: «Nos tempos antigos, o sangue do assassínio provocava pelo menos um sagrado horror, que desse modo santificava o preço da vida [*sic*]. O que condena verdadeiramente esta época [a nossa] é o dar a impressão de que, pelo contrário, ela não é suficientemente sangrenta. O sangue já não se torna evidente; não salpica bem até acima os rostos dos nossos fariseus. Eis o extremo do niilismo: o assassínio cego e furioso converte-se num oásis, e o criminoso imbecil parece repousante ao lado dos nossos inteligentíssimos carrascos» (*sic*: HR 378). É um juízo duro. E em mais de 60 anos, não o tomámos suficientemente a sério. Dá que pensar.

Mas não será igualmente dura a situação que temos? Caim ‘não sabia de’ Abel (Gén. 4, 9). Isto é: pretendia não saber<sup>21</sup>. O conformismo dos interessados e dos acomodados, *não* é realista; o inconformismo dos profetas é. Como o são os extractos que cito do papa Francisco<sup>22</sup>. O que vai neste quadro geral, para os cegos que temos sido, resumia-o Camus já então de forma lapidar: «A violência sistemática, ou silêncio imposto, o cálculo ou a mentira preparada convertem-se em regras inevitáveis. Um pensamento puramente histórico [isto é, imanentista] é pois niilista: aceita totalmente o mal da história e, nesse aspecto, opõe-se à revolta» (HR 389). O acomodamento desmotiva da iniciativa.

É preciso reagir a este estado de coisas. Em palavras do papa Francisco: Há que dizer não «a uma economia da exclusão e da desigualdade social. Esta economia mata»<sup>23</sup> (EG 53). E se são assim as relações económicas, é porque as concepções, as mentalidades e as filosofias e políticas que as inspiram e regem o são também. E as vontades que as executam e apregoam. A indiferença, a apatia, o silêncio, ‘globalizados’, só reforçam a injustiça e des-humanidade do sistema. Surpreendem estas semelhanças de visão de alguns agnósticos e do papa de agora<sup>24</sup>? *Vêem* é a mesma realidade.

O drama dos israelitas no *Êxodo* vale aqui como um *símbolo* directo. Estamos perante um «universo fechado» (HR 346): entre um exército de opressores, a via (impossível!) de um mar que é uma barreira e o desafio, muito árduo, de um ‘deserto’ inevitável. Que tem de ser enfrentado. A opção é inadiável. O dilema, cheio de dificuldades e de riscos, não deixa alternativa. São os grandes desafios que, de incontornáveis, fazem crescer. Sem o terramoto de 1755, Lisboa continuaria um ‘bairro alto’ e um ‘bairro baixo’: apesar das ‘costas do ouro’, do marfim e dos escravos, e das ‘índias’ e ‘brasis’. Ainda não se meditou bem nisto. Se as manhãs de nevoeiro não trazem ‘encobertos’, já os ‘déspotas iluminados’ estão sempre disponíveis. Ficar à espera que surja um improvável guia carismático, qual Moisés de cada impasse, é duplamente arriscado. Aqui na Europa, e fora dela, a actualidade não se afigura sólida. Mas serão sensatos todos os que se dizem ‘iluminados’? Ou humildes, e justos, e democráticos<sup>25</sup>?

Aguardar, é deixar agravar a situação dos oprimidos. É consentir na multiplicação dos “acazos” da deriva social, e das suas vítimas. A grande(?) política olha-as como ‘efeitos colaterais’! Quem duvidar veja que, para os mais carecidos, falta sempre o auxílio preciso. Ou, se há ‘pão e circo’, falta promoção efectiva. Porque faltam (sobretudo) convicções e vontade social. Mas *sem* qualidade espiritual – quer dizer, cultural e moral – não há viver *humano*. O animal pode bastar-se com o seu *pensum* de satisfações somáticas, o homem *não*. «Viver não basta; é necessário um destino», uma meta que possa valer, «e sem esperar pela morte» (HR 355). Este final soa equívoco: o inciso que intercalei (o da meta) visa esclarecê-lo. A esperança só o é se for *válida*: acerca do nosso viver *todo*. Se valer só ‘até à morte’, *não* é consistente como ‘Esperança’. Como já fundamentei (5.3, 5.5, 7.2).

O próprio Camus o assume. «Se [é certo que] negar a história equivale a negar o real» (pelo menos o nosso, digo eu), «considerar a história como um todo que se basta a si próprio é também um afastamento do real» (HR p. 389). É «esse amor do longínquo [o sempre



‘ainda-não’ de Marx, e Bloch] que faz do humanismo contemporâneo uma coisa ridícula» (*sic*: HR 377). Invocar a história ‘factual’ como realização plena dos homens e da sociedade – o agora dos ditadores, ou do ‘por vir’ de uma idade de ouro terrena, sempre adiada! – é *mitificar* uma superestrutura ideológica. Escapou a Marx e aos seus seguidores, mas é. A sua teoria, ao pretender-se absolutizante, merece as mesmas críticas que as ideologias do capitalismo. Segundo Camus, «a história por si própria não fornece nenhum valor». Devo completar: Não fornece, mas implica Valores transcendentais. Visão da história que abstraia do *humano*, é alheia à transcendência. Aferir o humano pela ‘lei da eficácia’ (9.0) ou do lucro, é endeusar uma ideia e uma sociedade viciadas de anti-humanismo. Marx supunha que não, mas (visto a fundo) caminha de braço dado com Hegel.

«A revolução do século XX acredita que poderá evitar o niilismo e ser fiel à verdadeira revolta, substituindo Deus pela história. Na realidade, fortifica o primeiro e traição a segunda» (HR 389). Camus denuncia pois a “filosofia” imanentista que se respira na atmosfera hoje dominante – na Europa e no mundo.

Tenho lembrado com frequência que a *grande* questão do tempo actual é a da falsa visão *da transcendência*. Ou a insensibilidade a ela. Daí toda esta deformação – ou esvaziamento – cultural e espiritual. Será sempre lábil qualquer revitalização da cultura e das religiões que não preste atenção séria a esta *crise*. Um problema muito desatendido – daquela e destas.

#### **9.4 A dinâmica do espírito em contexto(s) de ‘deserto’**

O vazio de Valores e a alienação que a sociedade actual vai fomentando, tinham de conduzir a um esvaziamento, massificado, da personalidade humana. Onde se perde o sentido da transcen-

dência do homem, que é que pode restar? Convém ao sistema que a ‘massa’ nem sequer reconheça a derrapagem delirante que impera no nosso ‘deserto’. E não se atribua isto só à crise financeira<sup>26</sup>. Esta, embora pesadíssima, é sobretudo um *sintoma*. De toda uma trajectória cultural e moral pseudo-humana. Também o papa Francisco o aponta: «Com a negação de toda a transcendência, produziu-se uma crescente deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo [...]»<sup>27</sup>. Para se entender com justeza: O que *importa* à missão da Igreja, e do papa, e dos cristãos conscientes, *não* é o ‘sentido do pecado’ ele mesmo. É sim a fidelidade dos homens à Vocação do *Transcendente*. Humano, e Divino. Na pessoa de cada homem, e em Deus.

Como um profeta, a quem é dado *ver* e *falar*, Camus prevenira. Face a este rumo das mentalidades e das estruturas na sociedade, o agnóstico atento não ignora que o homem precisa de um princípio ou regra de *Valor*. A transcender o relativismo da deriva cultural e social. O papa denuncia o mesmo relativismo, e critica o retraimento dos crentes: o seu fechamento numa a esfera religiosa ‘privatista’<sup>28</sup>. Camus acredita na valia da esperança, como actuação solidária. Francisco proclama a «alegria da Boa Nova» que Deus revelou aos homens. Ambos olham o ‘deserto’ com a decisão de quem sabe que o caminho é para diante – e que não é ilusório nem suicida. Vendo embora de ângulos deferentes, na atitude dos dois – e de muitos mais – *ressoa* a de Moisés.

Se a lógica das situações se mostra em contraste com o *ideal* do humano, então as consciências têm que despertar para o dever-ser. Há no nosso mundo algum sentido da dignidade das pessoas. Mas tem-se a impressão de que é olhado mais ao modo de ‘resíduo inercial’. Cujá validade, razão e finalidade nem chega a ser percebida. Trata-se de um *deficit* preocupante na ‘cultura

globalizada’, que hoje se toma como o padrão por excelência do... sentido da vida e da história. Uma visão insuficiente.

Há ‘ideais’ com horizonte de circunstância. Seja particular, ou social; de projecto histórico, ou outra. E há ideais com horizonte de Cultura. De referência espiritual. Os ideais de humanismo transcendem o psico-biótico. E consoante os ideais, assim as ‘esperanças’. Os expoentes da religião, da teologia – e muitos da filosofia – aludem, expressivamente, ao Ideal do «Reino de Deus». O qual, segundo os teólogos, *não é só* um dever-ser. Quem estuda o ‘dever moral’ kantiano sabe que ele já *excede* o homem. Quem medita a Bíblia descobre que a ‘Terra da Promissão’ significa para a fé bíblica uma Dádiva: gratuita e de transcendência dinâmica: *O Reino de Deus*. Lá iremos depois (Cap. 16).

Porém não há caminho sem haver quem *caminhe*. E no caso, em solidariedade construtiva. Competente, sensata, com-participante, e justa. Não cabe a estagnação, e as concessões à espiral do anti-humano. Quer dizer: o caminho implica a ‘mudança de atitudes’ (gr. *metánoia*). Um tema de toda a Bíblia. E da doutrina da fé, e dos grandes teólogos. E dos humanistas coerentes. No contraste da *desertização espiritual* em curso, urge percebê-lo. E assumi-lo. O último Heidegger alertava para isto. Referia-se mais ao *desvirtuamento* da ‘pessoalidade’ e à dominação tecnocratista. E isto havia de ter sido ouvido. Não foi. Não houve resposta à altura quanto à consciencialização do *humano*. Quem se preocupa com a *ecologia do espiritual* e do *cultural*? Não bastam “anseios de êxodo”. Estamos a suportar as consequências da incúria havida.

Não se reconhecer o ‘deserto’, não ter guia nem rumo, é votar-se a morrer. Posto que esta sociedade «se encontra num beco sem saída», quem não aceita ser reduzido a uma passividade alienante, ou suicidária, tem de romper caminho. É este o desafio – e a oportunidade – do tempo de agora. O ‘deserto’ também é lugar de

*fecundidade profética*. Ajuda a decidir e a apreciar os Valores<sup>29</sup>. *Pro-voca* (= chama para diante) a abrir rasgos, e pistas. Em contraste com a aridez do ambiente. «As duas perguntas que daqui em diante o nosso tempo» tem de formular a uma sociedade assim – ‘É possível a criação? É possível a revolução?’ – fundem-se numa só, que diz respeito ao renascimento de uma civilização» (HR 368). O que Camus quer designar com esta ‘revolta’ ou ‘revolução’, já o distinguiu das revoluções políticas e sociais da história recente. Chama-lhe ‘revolução criadora’. Construtiva, aberta, e humanista. Se visa o *humano*, tem de ser de sinal positivo.

Claro que não se trata de *criação* no estrito sentido: filosófico e teológico (*ex nihilo*: de nada). E também *não* é só uma reconfiguração do que aí está. Tem-se olhado à criação na *phüsis*, esquecendo-a na sociedade e na história. A criação mostra-se dialéctica. A negar, «em si própria, o mundo do senhor e do escravo» (HR 370). Uma anotação preciosa. Se Moisés promovesse um “êxodo” para enfiar o povo numa escravidão semelhante à precedente, era cínico.

Pelo geral, que têm sido as revoluções que a história regista? As de intelectuais burgueses ou não, de ambiciosos oportunistas, de militares descontentes, de pobres explorados (as *jacqueries* medievais, por exemplo), e as de proletários (se é que as houve), etc.. Não se nega a causa justa que tiveram, e o seu contributo na evolução do mundo. Mas, em geral, a imagem típica foi a do proverbial ‘virar da fritada’<sup>30</sup>. A esta luz, percebe-se melhor a reflexão e a reacção inequívoca de Camus. E é por isso, segundo ele, que a revolta tem de dizer, e dirá, «cada vez com mais força, que é necessário tentar agir [– mas] não para começar a ser um dia [...]»<sup>31</sup>. Num futuro, sempre depois. Num mundo feito de consentimentos submetidos, «escravizados» – se não for «por amor desse obscuro ser que já se vislumbra no movimento de insurreição» (HR 339) não se vai lá.

Devo apor uma ressalva ao seu optimismo: Que o movimento de participação consciente progrida ‘cada vez com mais força’ em

sentido humanizante, é um belo desiderato. Honroso para os ‘profetas’ que o anunciam e assumem. Mas está ainda longe de ser o fermento cultural de que a sociedade carece. E mais, a ocidental. «A terra do humanismo converteu-se nesta Europa desumana» (HR 334). São muito pesados os hábitos e as estruturas da sociedade. Não se deixam reformar só por acção de boas vontades isoladas. Falta perceber isto. O individualismo caseiro, típico da nossa maneira de estar-no-mundo *não pode* levar lá. E não bastam uns ‘arranjos’ apressados (ainda quando genuínos e generosos) para decidir a humanidade a caminhar rumo à Terra da Promissão. O *Êxodo* é missão de *longo* fôlego – e de participação solidária.

E que razão podia haver para o (seu) nomadismo se prolongar por «40 anos»? (Êx. 13, 17 s; Núm. 14, 25.32)? Um tempo enorme, para a longevidade de então. A rota pela costa ocidental levaria poucos dias. Só para morrerem no deserto (Jos. 5, 6)? Tem de haver um significado para isto (9.2).

Precisavam de tempo. Para criarem unidade social, maturidade religiosa, consciência do seu (novo) carácter – de ‘Povo da Aliança’ de Deus – e um gérmen de identidade comum (nacional). E para tudo isto, ‘40 anos’ nunca seriam suficientes. Bem sei que se trata de um número *simbólico*. Vale para aquele povo, e vale para toda a ‘pro-missão’ da história. Para toda a humanidade. *Maxime*, em função da sua vocação ao Reino de Deus. O ‘deserto’ está *aí*, a motivar ao empenhamento participativo.

## 9.5 No deserto, a voz dos ‘nómadas’

É necessário o rasgo, profético, dos ‘nómadas do pensamento’ (cfr. DE) – e a adesão *activa* do ‘povo’. A nossa cultura, e o mundo, não seria o que veio a ser, sem Isaías e Amós, Zarathuŝtra, Sócrates

(469-399 a. C.), S. Paulo, S. Bento (±480-547), etc.. E a Índia, sem o Gandhi (1869-1948) da não-violência e os muitos que o seguiram. E os EUA, sem Abraham Lincoln (1809-65), e M. Luther King (1929-68) e seus companheiros. E a Europa de Leste, sem Lech Vałesa e João Paulo II – e Mikhail Gorbachov (n. 1931). E a África do Sul, sem Nelson Mandela (1918-2013) e os que como ele e Frederik de Klerk (n. 1936) ousaram ter coragem e discernimento. E o mesmo se diga – acção do Espírito no mundo! – do papa João XXIII, ou Francisco. Felizmente há vozes – e pessoas – que *ecoam* mesmo nos ‘desertos’! É certo que Lincoln, Gandhi e L. King foram assassinados; e muitos outros sofreram prisão (Mandela: 27 anos). Mas a sua grandeza, esperança e acção perseverante foram decisivas. Para corrigir rumos tidos por... irreformáveis. Todos estes, e muitos mais, a outras escalas (penso nos Mestres de Sabedoria moral das várias culturas, e nos cientistas de visão humana), acreditaram naquilo que o realismo dos ‘sensatos’ achava *impensável*. Todos eles viveram *desafios de Êxodo*. Ousaram partilhar do dilema e do rasgo de Moisés – e de Jesus<sup>32</sup>.

Em vez de ‘revolta’, hoje fala-se mais de (direito à) ‘indignação’. Parece mais moderado. E, talvez, corresponder a uma etapa de consciencialização. Mas na sua expressão directa, nem uma nem a outra bastam. Podem até servir de ‘alibi’ à incapacidade de actuação. Para promover a humanização, *não* é suficiente contestar a des-humanização. *Falta* crer na meta, criar solidariedade, avançar de modo construtivo. Mesmo arrostando o ‘mar’ e o ‘deserto’. Com os seus contratempos. E o desgaste próprio, e a incompreensão daqueles a quem é preciso despertar e motivar. Já vimos que até Moisés precisou de o aprender: meditando sobre a sua experiência (9.2). Estamos sempre a ser solicitados e ultrapassados por uma dinâmica que nos transcende. A do mistério do Espírito *na* história.

A fecundidade profunda do Livro do Êxodo descobre-se também por estes ângulos. Para crentes<sup>33</sup> e para não-crentes, trata-se

de um paradigma que vale a nível de proposta religiosa específica e de missão directa de humanização. A nível cultural e social. Era já a perspectiva de Camus:

«Depois de por muito tempo ter acreditado que [...] poderia lutar contra Deus, o espírito europeu apercebeu-se de que também ele precisa, se não quiser morrer, de lutar contra os homens». Seguiu-se, manifestamente, um caminho errado. «A revolta, deturpada quanto às suas origens, cinicamente mascarada [*sic*], oscila a todos os níveis entre o sacrifício e o assassínio. A justiça que ela ambicionava» viesse a ser «equitativa, tornou-se sumária. O reino da graça foi vencido, mas o da justiça cai igualmente em ruínas. A Europa morre por causa desta decepção» (HR 378). Camus sabia que a suposição de titanismo – ou Deus, ou os homens – leva directamente ao anti-humanismo. Por essa via, também a justiça e a liberdade e a promoção do *humano* não podem senão ficar em ruínas. Tinha de lhe ocorrer que a disjuntiva prometeísta é um problema mal posto. A menos que a aporia (os homens a vencerem ‘o reino da graça’...) fosse vista como redarguição aos herdeiros da razão “iluminada”: auto-convencida.

A história é uma continuidade social e cultural. E a nossa é a da Europa e do ‘Ocidente’ em geral. Os hebreus, se não viviam de todo isolados (fosse no Egipto ou em Madiã), hão-de ter aprendido muita coisa da inculturação ambiente. E o mesmo se deu depois, na deportação mesopotâmica. E aqui, com mais repercussão nos textos bíblicos, e até na mensagem da fé e na organização do culto. E de modo igual, e crescente, ao longo da diáspora. Primeiro a helenista, depois a medieval e a moderna, e hoje cosmopolita. Os judeus serão sempre hebreus, mas tornaram-se ‘nacionais’ nos vários países em que se fixaram. Muitas vezes, foram motores de cultura; e também de ambivalências. Nas artes, nas ciências, e – não cabe ignorá-lo – na progressão e refinamento do capitalismo.

A figura clássica do ‘judeu errante’ é uma expressão *de êxodo*. E de demanda. Uma imagem *simbólica*: da cultura e da história. Mas também da existência pessoal – e da identidade social. De um povo, e da humanidade. Ora que é que des-vela (mostra e esconde) este símbolo? Pergunta inesgotável. Pese embora o étimo (gr. *ex-odós*, ‘caminho *exós*’: para fora) *não* é o partir que faz o ‘êxodo’. Para isso bastava o tempo. Vivemos a deixar para trás o passado; mas só há *êxodo* efectivo se houver *vontade* de caminhar – *para o mais*.

Para quem não está apostado numa meta ‘à altura’, *não* haverá esperança nem determinação que o anime a ela. Que é que persegue realmente *um povo que se define pelo Êxodo*? Inclino-me a pensar que há uma especificidade cultural dos povos, na história. E uma especificidade moral da Esperança. Podemos chamar-lhe ‘fermento da *inquietação*’ (9.0). Vejo nele o *apelo*, e o estímulo, *da Transcendência*. Nenhuma delas é acidental. Ambas são intrínsecas ao espírito. Mas, por uma via ou pela outra, estagnar é pactuar com o dispersivo na espiral<sup>34</sup>.

O pior que pode acontecer à humanidade hoje é continuar a ignorar e a «sufocar sem misericórdia o grito irreprimível da esperança humana». (HR p. 50). Camus está a referir-se (focalmente) a Epicuro; mas no contexto que analiso tenho de o aplicar em primeiro lugar aos absolutistas da eficácia, aos adoradores do baal mammon (Mat. 6, 24) e à legião dos seus servidores. Não esqueço que a Palavra de Jesus Cristo é dirigida a todos, e directamente aos cristãos. A renitência dos hebreus no texto do Êxodo não respeita só aos ‘daquele tempo’. O que fomos lendo sobre os silêncios coniventes na sociedade, as colaborações por omissão e a incapacidade de actuação – vale para hoje e em todos os tempos.

«No mundo actual, só uma filosofia da eternidade [*sic*] pode justificar a não-violência» (HR p. 387). Camus, neste passo, está a criticar directamente o nihilismo dominante (tornado «conservador»),



o materialismo histórico, marxista, o determinismo (a «negação de toda a liberdade»), e o historicismo absoluto. É este o contexto das alusões à «revolta», cotejadas antes **(9.0)**. Não é demagogia revolucionista. «Qual poderá ser então a atitude do revoltado? Não pode afastar-se do mundo e da história sem renegar o próprio princípio da sua revolta; [não pode] escolher a vida eterna sem se resignar, num sentido, ao mal. [O revoltado] não cristão, por exemplo, tem de ir até ao fim» (*ibid.*). O agnóstico Camus pensa assim. E há um entendimento (fiel) da religião cristã que vai nesta linha.

Ao invés, na religião dita ‘de sacristia’ predomina a sintonia oposta: ‘lavam-se as mãos’ (como Pilatos) da missão neste mundo. «Por amor de uma justiça distante, essa doutrina<sup>35</sup> legitima a injustiça durante todo o tempo da história» (HR 314). No seu teor objectivo, a crítica de Camus vale *a fortiori* para as “espiritualidades” que abstraem da *Incarnação*. Uma religiosidade que não enfrenta o ‘deserto’ (como acima delineado) ignora uma doutrina fundamental – e já a nível do humano. Esta: «Quem não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a Quem não vê» (1 Jo. 4, 20).

É a questão que Camus também coloca. «Se o revoltado [eu acrescento: ou o alheado] não escolher, opta pelo silêncio e pela escravidão alheia». Aliena-se ele mesmo. «O seu dilema aparente [= como se apresenta] é ou o silêncio ou o assassinio. Em qualquer dos casos, trata-se de uma demissão» (HR 387 s). Camus é explícito e claro. Vimos consonância **(9.3)** na posição do escritor e do papa Francisco; e vemo-la aqui em relação ao NT. «Não há, efectivamente, conciliação possível entre um deus completamente separado da história e uma história expurgada de qualquer transcendência» (HR 389). A questão do Humanismo passa por aqui. Vale para quantos sentem inquietação acerca dos rumos do humano. Sejam agnósticos ou crentes; cristãos, muçulmanos ou budistas, etc..

O *Êxodo-em-aberto* requer resposta participada, perseverante, e ‘incarnada’. «A verdadeira generosidade em relação ao futuro

consiste em dar tudo ao presente» (HR 410). Porque é no ‘agora’ que se afirma e se vive, *verifica*, a esperança do ‘por-vir’.

## Notas

<sup>1</sup> Autor de um vasto leque de obras notáveis. Títulos como: *Sobre as sociedades mercantis da Idade Média* (1889), *A história agrária romana no seu significado para o direito público e o direito privado* (1891), *As condições dos camponeses na Alemanha a leste do Elba* (1892), *Relações agrárias na Antiguidade* (1909). Além do clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905) e outras obras de sociologia, como *Economia e sociedade* (1922), *História da economia* (1923), etc..

<sup>2</sup> Digo assim, a conotar aspectos em que não se usa reparar. Veja-se a locução francesa *Sur la foi d’observations...* (Fazendo fé no que foi observado, dir-se-á que...). A opinião corrente supõe, sem mais, que a ‘observação’ (dos dados) é, por si, evidente: não requer ‘fé’. O dito francês é mais subtil. Nada neste mundo é observável por inteiro e até ao fundo: todo o nosso conhecer é um processo *aproximativo*. O ‘salto’ (do *verosímil*) para uma afirmação que se tem por objectiva ou para a indução universalizante, é pois fruto de uma ‘adesão’. Isto é: Implica ‘fazer fé’ na competência, na isenção do discernimento e do método do observador. Aliás, todo o acto de observar é selectivo. O cientista obedece a critérios de verificação e de validação das suas conclusões: base indispensável para ser ‘credível’. Mas apesar disso, todo o observar envolve preferências interpretativas e abstracção selectiva. Ao fotografar, selecciono um alvo, isolo-o dos demais (abstraio) e com isto confiro-lhe já uma interpretação. Mesmo que nem me apercebesse dela. O mesmo se passa em todo o saber: do quotidiano, e das ciências da natureza e do humano. Também as da história (cp. texto). Há sempre um ‘salto de fé’ – quer pelo ângulo do objecto conhecido quer pelo dos sujeitos conhecentes. Fé humana, apoiada em fundamentos, mas realmente fé. Seria impossível conduzir a existência em ausência total de ‘fé’.

<sup>3</sup> Há progressismos, de várias tendências, que não passam de devaneios fantasistas.

<sup>4</sup> Assim lhe chamei no livro *Uma via para a Manhã* (2010).

<sup>5</sup> Leia-se isto, *cum grano salis*: Os grandes marcos culturais ou sociais nunca se devem a um factor único. O facto de a UE ter nascido sob o signo de ‘Mercado livre’ não esgota o alcance cultural e político da iniciativa; mas não deixa de vincar uma vertente que *precisa* de ser compensada pelas componentes humanistas. Indispensáveis. Porque isso de ‘Mercado’, é ambíguo. E o mesmo se diga da herança do ‘25 de Abril’. Se fosse só um levantamento militar, não chegava a ser o ‘movimento popular’ que foi. Será bem que esta ‘legitimidade social’ seja respeitada democraticamente. Em sede de direitos e deveres. Por todas as instâncias que integram a *res publica*. Se até «o Sábado é para o homem» e não o inverso (Marc. 2, 27) – o homem, todos os homens – quanto mais os órgãos do estado e da sociedade têm de servir aos *direitos da pessoa humana*. Todas. O que não se rege por este princípio, é de facto anti-humanista. O estado deve ser ‘laico’ (= não é de uma confissão exclusiva), mas *não* pode ser ‘amoral’.

<sup>6</sup> Vai-se notando que os artistas hoje pendem sobretudo a criar a “arte que vende”. Mas poderá ser essa a Arte expressão do espírito e empenhada com o *humano*?

<sup>7</sup> Está longe de ser uma deformação apenas local ou regional.

<sup>8</sup> Diz-se “liberal”, mas não assegura a *liberdade* dos mais débeis. Que ficam sempre ‘menos iguais!’ E isto não se aplica só à política dos estados e grupos de estados (UE, por exemplo). Tem de valer também da orientação do *projecto cultural* das famílias, e de cada país, e do conjunto dos povos. Como diz o papa Francisco: «As armas e a repressão violenta [...] criam novos e piores conflitos». Alguns culpam de todos os males «os pobres e os países pobres»: e pretendem encontrar a solução numa ‘educação’ que os tranquilize [antes a tradução dissesse ‘anestesia’, ou ‘passivize’] e transforme em seres domesticados e inofensivos» (EG 60), Papa Francisco, *A Alegria do Evangelho*, vers. port., Ed. A. O./Secretariado Geral do Episcopado, 2014.

<sup>9</sup> Digo assim, sem entrar em mais considerações quanto ao substrato factual dos Livros bíblicos ditos ‘de Moisés’. Hipóteses como as que resumi em 6.4 não condicionam a abordagem que fazemos aqui. Estudamos o que é característico da *textura de Êxodo*, figurada no ‘povo de Moisés’, e não o enquadramento concreto desenhado no Livro do Êxodo. Procuo atender ao que tem de simbólico, mais do que aos particulares do quadro.

<sup>10</sup> Lembre-se a vibração do povo português no 25 de Abril (1974) e a instabilidade do tempo a seguir. É normal em qualquer sublevação marcante da história. E não é só nas ‘revoluções’.

<sup>11</sup> Têm-se visto demasiados aventureiros, que fazem do oportunismo (social, político, financeiro, comercial, etc.) o seu modo de estar no mundo. Alguns obtêm sucesso. Mas não acho que comprovem os critérios de integridade e solidariedade a que se alude no texto. Se é ‘pura’, a pedra de toque não engana.

<sup>12</sup> Cada caso de transição vincada tem as suas. Ao período de instabilidade e de redefinição que se seguiu ao nosso ‘25 de Abril’ deu-se, ao tempo, o nome de PREC (processo revolucionário em curso). Em qualquer situação de ‘êxodo’ (real), há similaridades visíveis. Seja ele social, político ou cultural. E não costumam faltar candidatos a... “Moisés”. Se ficam longe da genialidade do ‘arquétipo’, o risco multiplica-se.

<sup>13</sup> Não entro em pormenores: para não privar os leitores/as de o aplicarem por si. Por exemplo, aos saudosismos passadistas.

<sup>14</sup> Vale a pena estudar a mundividência (profunda) que anda subjacente aos modos tradicionais de ler a Bíblia. Esse pendor geral para a transformar numa espécie de ‘maravilhoso’ homérico ou camoneano. Como se as figuras humanas da Bíblia fossem... *descarnadas*. Quais ‘marionettes’, sem alma nem ânimo, nas mãos de um Deus ‘único agente’. É uma deturpação de Deus, e do homem. Não vou alargar-me nisto; mas dá(-me) que pensar.

<sup>15</sup> Há versões da Bíblia que dizem assim. A maior parte (das que conheço) ainda mantém o nome antigo: ‘temor’. Um termo que os Evangelhos não colocam na boca de Jesus.

<sup>16</sup> Também por isto, jamais entenderei certas ‘maleabilidades’ que afectam a expressão corrente do conceito de ‘justiça’. Quantos pesos e medidas? No ajuizar vulgar, e na prática institucional. De um nominalismo mal disfarçado. Só um exemplo, assaz notório: O perjúrio, na tradição do direito anglo-saxónico (países de matriz evangélica, e anglicana) é crime. Na tradição do direito dos países de matriz católica, não é. Em Portugal, tornou-se uma... banalidade. As *domus Iustitiae* parecem mais dar a impressão(?) de ‘domos de inverdade’. Como se isso pudesse legitimamente exprimir a Justiça e a isenção do Direito! Há-de haver na tradição cultural e social e jurídica, e religiosa, factores que ajudam a entender como se chegou a esta ‘familiaridade do crime’ – que Camus considera o «auge da tragédia contemporânea» (HR 377). O que aí está, de maneira nua, é a ‘banalização’ da injustiça. Uso o termo na acepção de Hannah Arendt. A «banalidade do mal» é a insensibilização, a superficialidade e incapacidade que leva as pessoas, e toda a sociedade, a desconhecer o

mal *como mal*. Não foi só Adolf Eichmann, o (vulgar) funcionário nazi encarregado de organizar os transportes de judeus para os campos de extermínio (*Holocausto*). Não foi/é só ele. Toda a gente hoje colabora em alguma forma de *banalização* do mal. E os gurus do capitalismo desenfreado, muitos responsáveis das políticas do grande capital e os legisladores e executivos dos países que pesam serão os «mais iguais» (G. Orwell).

<sup>17</sup> Diz o papa Francisco: «Neste sistema que tende a devorar tudo para poder aumentar os benefícios [em portug. dizemos os ‘lucros’], qualquer realidade que seja frágil, como o meio-ambiente, fica indefesa perante os interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta» (EG 56).

<sup>18</sup> No nosso *A Dinâmica da Espiral*, destaquei vários aspectos da questão ecológica. É uma condição de sobrevivência da humanidade. Mas não é só dessa que depende o nosso futuro. Mais decisiva ainda é a questão da *qualidade humana* dos terrígenas. Os do presente e os do porvir.

<sup>19</sup> O inciso antecede de imediato a citação em que o intercalo no texto. É uma afirmação transparente: os vanguardismos revolucionários tomam ‘a nuvem por Juno’. E tomam como realidade a ideia que fazem para si.

<sup>20</sup> «Perdida a esperança, quanto à liberdade das pessoas, sonham com uma estranha liberdade da espécie; recusam a morte solitária e chamam imortalidade a uma prodigiosa agonia colectiva» (HR p. 411).

<sup>21</sup> «Quase sem nos dar conta, tornamo-nos incapazes de nos compadecer ao ouvir os clamores alheios, [...] como se tudo fosse uma responsabilidade de outrem, que não nos incumbe» (Papa Francisco, EG 54). Mas veja-se que, anterior ao ‘compadecer-se’, está a exigência da Justiça e do respeito da dignidade de cada pessoa – e a promoção de estruturas e procedimentos que efectivamente a assegurem. Por isso, a ‘responsabilidade’ refere-se – em primeiro lugar – aos direitos das pessoas na sociedade. É claro que o papa não o ignora, antes lhe expõe as consequências.

<sup>22</sup> O papa denuncia-o noutra linguagem, que não é menos directa: «Enquanto não se eliminar a exclusão e a desigualdade dentro da sociedade e entre os vários povos será impossível desarraigá-la a violência. [...] Isto não acontece apenas porque a desigualdade social provoca a reacção violenta de quantos são excluídos do sistema, mas [também] porque o sistema social e económico é injusto na raiz» (EG 59).

<sup>23</sup> Em comentário a esta análise do papa, Miguel Sousa Tavares escrevia no seu estilo frontal: «Ninguém se dá ao trabalho de nos explicar por que razão o BCE [Banco Central Europeu], em lugar de emprestar dinheiro a 1% à banca para ela o ir emprestar a 7 ou 8% aos Estados, não pode emprestar directamente, a 2 ou 3% aos Estados: seria o suficiente para sairmos da crise. Porque são as regras do jogo, dir-nos-ão. [...] As leis que garantem a estabilidade do euro. Não, são as regras de um jogo viciado, [...] feito sempre entre pares e tendo como objectivo único a protecção do sistema financeiro e dos lucros das grandes empresas». E resume o testemunho do presidente dos EUA, B. Obama. «Enquanto a economia [norte]-americana subiu 90% nos últimos 30 anos, os rendimentos de uma família média subiram apenas 8%; enquanto há 30 anos a escala salarial numa grande empresa [norte]-americana era de 1 para 20 ou 30, hoje é de 1 para 273». Vai assim a mobilidade social no país das oportunidades. «Como ele disse, [...] ‘Hoje, uma criança que nasce numa família dos 20% mais pobres, tem menos de uma hipótese em vinte de chegar ao topo da escala’. Estas são as regras daquilo a que o papa Francisco chamou ‘uma economia de exclusão e desigualdade, uma economia que mata’». M. Sousa Tavares, *Jogo viciado*, in “Expresso”, 14.Dez.2013. Ainda bem que nem todos se remetam ao silêncio.

<sup>24</sup> E Francisco não fica por aí. «Na cultura dominante [...] o real cede o lugar à aparência. Em muitos países, a globalização comportou uma acelerada deterioração

das raízes culturais com a invasão de tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas mas eticamente debilitadas» (EG 62).

<sup>25</sup> Onde não há justiça, a democracia é um simulacro, periclitante. «A liberdade absoluta é, para o mais forte, o direito de dominar. Ela mantém[,] por isso[,] os conflitos que favorecem a injustiça» (HR 388).

<sup>26</sup> Sobre ela, diz o papa (além de outras alusões): «Uma reforma financeira que tivesse em conta a ética exigiria uma vigorosa mudança de atitudes por parte dos dirigentes políticos [...]». «O dinheiro deve servir, e não governar» (EG 58).

<sup>27</sup> E logo antes diz: «O processo de secularização tende a reduzir a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo» (EG 64).

<sup>28</sup> Se fosse um ‘confinamento’ por força de um regime político adverso à liberdade de consciência e à prática das religiões, podia talvez relevar-se. Mas tem sido um auto-fechamento dos crentes. Uma tendência (pluri-secular) a reduzir a religião à esfera da “espiritualidade” e do culto. Tenho-o apontado com insistência.

<sup>29</sup> «No deserto, é possível descobrir o valor do que é essencial para a vida» (Bento XVI: cit. EG 86).

<sup>30</sup> O séc. XX encheu a boca com a palavra ‘revolução’ «As revoluções cínicas, sejam elas das direitas ou das esquerdas, [...] irão tentar a conquista da unidade do mundo para fundar enfim a religião do homem». Porém, «tudo o que era de Deus será daí em diante dado a César» (HR p. 184). A ‘César’, não aos homens. Aliás «todas as revoluções modernas conduziram a um revigoramento do Estado. 1789 produz Napoleão; 1848, Napoleão III; 1917, Estaline; os tumultos italianos dos anos 20, Mussolini; a república de Weimar, Hitler» (HR 242). E isto, é sabido, aplica-se igualmente às revoluções portuguesas. A saturação do desgaste acarreta sempre consequências funestas. Ao consagrar o ‘direito da força’, o panlogismo de Hegel deu foros de “doutrina” a uma velha práxis: Quem vence acha que tem sempre “razão”. E foi também isto – «a face de Hegel» (HR 190) – que os regimes comunistas mostraram. Camus teve a lucidez de o ver; os intelectuais dos anti-humanismos fascistas (de direita e de esquerda), não a tiveram.

<sup>31</sup> É patente nesta expressão o contraponto de Camus aos marxistas, incluído Bloch. O ‘ser’ em realização (9.0) a que todos aspiramos não será... ‘um dia’. E na fase intra-histórica de um mundo ‘reduzido ao silêncio’ (ao consentimento) imposto aos oprimidos, submetidos a opressores. Linhas depois, Camus completa a ideia: «Ao ‘revolto-me, logo existimos’, ao ‘estamos sós’ da revolta metafísica, a revolta, em luta com a história, acrescenta que, em vez de matar e de morrer para criar o ser que não somos, temos de viver e de fazer viver para criar aquilo que somos» (HR 339).

<sup>32</sup> Meditadas por este prisma, as tentações de Jesus no ‘deserto’ (Mat. 4, 1-11) são cheias de verdade: para quantos somos tentados de pusilanidade, *desesperança*, “realismos” míopes... Nada de válido se consegue sem a coragem de *ser* e o empenhamento pela *verdade*.

<sup>33</sup> Os crentes de espírito bíblico temos muito em que aprender, para sabermos *ler* e *viver* a Escritura.

<sup>34</sup> Estive para escrever ‘pactuar com o morrer’. Mas podia sugerir ambiguidade. O crente, aceitará a morte como ‘caminho’ do Reino de Deus. O materialista pode encarar a morte como limitação ou fatalidade biológica, mas (julgo eu) protestando contra ela. Nem um nem outro ‘pactua com o dispersivo na espiral’ do ser. Na vida e na história dos homens, pactuar com o negativo enquanto negativo é reforçar nihilismos sem saída.

<sup>35</sup> Camus visa directamente o imperialismo soviético: «com Lenin». Mas todo o imperialismo, «mesmo o da justiça, não tende a outro fim que não seja a derrota ou o império do mundo» (HR 314).

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 10

### A UTOPIA, E AS DISTOPIAS

*«Do mosto a fermentar, não se espera que seja claro:  
não pode ser senão turva a vontade que dementa.»*

E. BLOCH

Não vai de “utopias” o tempo de agora. E se é atraente, em horas amargas, o pendor para as ilusões! No uso vulgar, o termo sugere sonhos fáceis, e sem base. Mas o homem precisa de *sonhar*, desperto. Sem sonhos grandes, não há feitos grandes<sup>1</sup>. A Esperança que conta tem consciência da sua Validade. A ‘condição de Êxodo’ é de *Utopia* (Cap. 9). As acepções vulgares de ‘utopia’ distam da intensidade que Thomas More (1478-1535) relevou – do gr. *oû* não + *tópos* lugar. Parece uma definição negativa, mas evoca um ‘algures’ *dinâmico*. De teor positivo. E sempre-além do alcançável. A república ideal *não* ocorre ‘em sítio algum’. Aliás não diz um sítio ou objecto determinado; alude a um *modo de ser* que supere todas as limitações do real concreto. *Ser* na perfeição ansiada.

É frequente supor-se que ‘utopia’ designa a ideia de uma sociedade alternativa. Sociedades alternativas às actuais, é possível imaginar inúmeras. Mas só a fantasia, não leva longe. O conceito de ‘Utopia’ requer outra densidade antropológica. No seu significado próprio invoca uma sociedade de perfeição. É que todo o homem aspira à Felicidade *plena* e à perfeita Liberdade. Quer ser considerado e estimado: na sua pessoa. Sem equívocos. Reconhecido na sua Valia

*própria*. O *Ideal* da Identidade humana compreende a Dignidade e a Autonomia moral e de pensamento. E o respeito e competência: também profissional. E auto-Realização sem reservas. No amor, na família, na vida civil e política. Com as inerentes condições de concretização e de exercício das suas capacidades. Tudo isto supõe a convivência *justa e leal*, no reconhecimento mútuo e universal. Em integridade e solidariedade. Supõe uma sociedade *devidamente* organizada e civilizada. Supõe a Ética, a Moral, a Cultura, a Justiça, a Paz; e o direito ao desenvolvimento *integral*: num equilíbrio *perfeito* entre *todos* os homens e a natureza.

Estes cursivos e maiúsculas marcam o específico da Aspiração *Humana*. A Perfeição de uma Ordem *Ideal*. Que jamais se atingirá plenamente na história: porque, entre os homens, *tudo isto* é atravessado e ameaçado pela ambição, a inveja, a falsidade, a irresponsabilidade, ódios e vinganças, má vontade, e abusos de poder. Injustiça. Atritos e atropelos. Insegurança. E o peso de habituações e condicionamentos: sociais e pessoais. E o mais que daí deriva. A não-identidade e a fome do ‘ter’ (e do ‘parecer’) desvirtuam as expectativas de qualquer idealização do viver concreto dos homens.

Se mais não houvesse, bastava isto para tornar compreensível que o homem ‘sonhe’ *da* Utopia. Sentimos a *carência do Ideal*. O que é tanto mais eloquente quanto a Perfeição ansiada *nunca* poderá realizar-se. O Ideal *não* é alcançável por nenhum procedimento factível do homem. Será então que a utopia não passa de ‘miragem do impossível’? Um problema filosófico essencial – e a dobrar. Muito antes de ter nome, já o ‘anseio utópico’ gritava em cada homem. No contraste dos seus horizontes possíveis, e mais forte que todos os desenganos.

Ao invés da aparência, o nome de ‘não-lugar’ diz (a meu ver) um superlativo. O da Perfeição, Plena, do real. Exprime uma ‘*tensão*’ que nos é inerente. Dá testemunho do «desejo, vontade,



plano, antecipação, intenção simbólica» (E. Bloch, *PrH* p. 355). A ‘carência’ mostra que o homem anseia viver numa sociedade *de Ideal*. A *Utopia*, no seu carácter constitutivo, alude a esta *positividade*. Que também a *Ética* e a *Bondade* exprimem. E a que as religiões chamam a *Santidade*. Estas maiúsculas ‘fazem sentido’.

Por isso o nome de ‘utopia’, quando usado com menos alcance, representa uma noção apenas *relativa*. As ‘utopias’, *não são a Utopia*. Esta distinção é uma referência essencial: imprescindível, portanto. É significativo o interesse pela literatura utópica<sup>2</sup>. Mas é duvidoso que mesmo a melhor figuração do humano empírico possa ser tida como representação da *Utopia*. Ainda que os melhores autores não ignorem a dimensão simbólica das suas produções. Iremos cotejar (capítulos segs.) amostras deste género literário, célebre. Certamente que não escrevem só por passatempo, ocioso<sup>3</sup>. Dão expressão (a sua) a uma estrutura essencial do espírito finito. Será dizer demais, logo de uma vez? Vamos ver.

### 10.1 A estrutura utópica

É de anotar antes de mais que a Utopia *não* é ‘evasão’ do real. Dá voz ao clamor dos corações. «Ai de mim, que tenho de viver como estranho no exílio, e morar em tendas no deserto» (Salmo 120, 5). O ‘deserto’, já sabemos, não é só o de além-Jordão, ou de Babilónia<sup>4</sup>. A imagem traduz a *estranheza* do agora e o anseio da ‘realidade *em falta*’. Bloch recorre ao conceito alemão de *Hohlraum*: o ‘vazio’ no ser (finito) que leva o homem a sentir a necessidade da *Utopia*. Vejo aí a *carência* inerente aos entes contingentes. A ‘questão da Utopia’ é esta: Se a sua *realização* se frustrar em definitivo, tudo será sem sentido. Não é o cumprir deste ou daquele desejo que a perfaz.

Da história, diz-se que temos de a ‘fazer’– e de modo construtivo. É aplicável também à Utopia. Esta, pese embora a EB. e aos marxistas em geral, *não* pode consistir num horizonte indefinidamente adiado. E também não se deixa reduzir a um horizonte apenas ‘virtual’. Um sociólogo como Karl Mannheim (1893-1947) pode levantar a hipótese; mas um antropólogo (que não pare a meio da reflexão) não a pode aceitar. Qualquer utopia que os homens tentem por si sós, será sempre *curta*. E se não passa de virtual, tem de deixar-nos inevitavelmente frustrados<sup>5</sup>. Aos homens, e a toda a criação. Somos contingentes. Uma ‘refeição virtual’, nunca alimentará ninguém. ‘Resposta utópica’ que não leve a uma solução capaz, *não* responde à frustração.

Para se afirmar a viabilidade do ‘*por vir*’ – como real – requer-se uma compreensão realista da *estranheza* do que somos. Estamos numa questão maior da filosofia: Trata-se da estrutura mesma (do ser) do homem, ou da do criado – e do *criar*. A tudo isto chamo a *condição distópica*. Conatural à *criatura* em vias de maturação *autónoma*.

A partir desta perspectiva, e *tensão*, lembro quatro aflorações de interesse maior. 1) Vê-se que é muito forte no homem o Anseio de *Realização*, plena. Indício de que é realmente profunda a nossa ‘carência’ de Libertação – de todo o *kháos*. É da nossa experiência vivida. 2) A carência é tão vincada, que nem o desgaste e desilusões do ‘concreto’ conseguem derrotar a *insatisfação radical* que é a do espírito. 3) Sempre o homem terá que se debater *entre* a aspiração à plena Realização de si, com os outros, e o apelo de satisfações mais próximas. 4) Ainda que enraizado no concreto, o coração vive *intensionado* pelos ‘longes’ de uma *Inteireza* ‘ainda-não’.

A Utopia exprime tudo isto. E abre para a Esperança. Grande perito em Humanidade, por experiência vivida, Agostinho sabia:

*Inquietum est cor nostrum* (O nosso coração não tem sossego) «enquanto não se encontrar em Vós, Senhor». É um tema inesgotável. Identifica o Homem. E por isso é incontornável. Ainda que inseparável do confronto da *insatisfação radical* com a instabilidade e o *ruído* inerentes à *contingência*. Nestes *items* já não se fala de “utopia” na acepção vulgar, ou mesmo (só) literária. Aqui, é ao *Sentido* do Existir pessoal e da História, de todos, que se atende.

E esta reflexão, insisto, não se refere só a esfera dos humanos. A questão respeita a toda a criação. É de admitir que outras criaturas vivam uma condição *tensional* algo semelhante a esta nossa. Se são criaturas (particípio futuro), são limitadas. Sejam elas corpóreas, ou não. Se são dotadas de consciência intelectual<sup>6</sup>, capaz de se aperceber da tensão da (sua) ‘carência’ com o carácter transcendente da aspiração espiritual – é de pensar que sintam um ‘desassossego’ interior. E se são criaturas ‘em vias’ de realização, é natural que o seu estatuto ontológico, nisto, não seja tão díspar do nosso: *homo viator* (= a caminho). E assim, o percurso dessas outras criaturas dependerá, também, do modo como viverem os contrastes e as opções da sua *auto*-maturação criatural. Incluída uma relação tensional com a Esperança. E com Deus.

E isto não é especular: Decorre da dinâmica da consciência *autónoma*. Por ser tal e de dimensão intelectual, mostra que o sujeito *não* é um ‘mecanismo’, pré-determinado rigidamente por uma lógica ‘abstracta’<sup>7</sup>. Alargar o olhar e o horizonte de compreensão ajuda a perceber que a condição *distópica* é integrativa do modo-de-ser *viandante*. Para poderem crescer em auto-nomia, os existentes têm de fazer face às ‘adversidades’ (2.6). Como é próprio de quem vai a caminho – no auto-exercício das suas decisões de maturação – o *seu* ‘algures’ (gr. *tópos*: lugar) será pois um *percurso diatópico*. *Através de* ‘momentos’, que são de *auto*-definição responsável: O *percurso* faz-se de passos deliberados, escolha de opções, e desacertos e dificuldades. A intensidade do *Instante* vivido (4.1) não exclui a possibilidade de errar.

O título da alínea alude à ‘dimensão da Utopia’ do sujeito intensional. É pelo sujeito que começo: É em nós que entrevemos a aspiração para a Meta intensionada como tal. Antes de saber se é possível alcançar a ‘Meta’, sentimos que se ela fosse *impossível*, o Anseio mais profundo do homem, e portanto o nosso ‘estatuto ôntico’ (= do *ser*) seria contraditório. Se fôssemos criados como joguete do acaso, a própria dinâmica da criação seria, de todo, *ininteligível*. Absurda.

Repito: Não estou a referir ‘utopias categoriais’, metas particulares mais ou menos falíveis, mas o Anseio decisivo e último que nos constitui e move. A *Utopia* (de maiúscula) é *inseparável* do *Sentido Último* e ultimamente *perene*. É de toda a dinâmica da criação que se trata. Estamos numa abordagem transcendental: Ou tudo isto faz sentido, ou nada faria sentido. A nossa questão centra-se no homem, mas diz respeito realmente à própria inteligibilidade objectiva da Força Criativa. Por isso reafirmo: Se além do homem houver no cosmos, ou para lá dele, criaturas capazes de consciência intelectual (cfr. *A Dinâmica da Espiral*), a sua estrutura ontológica será de *perfil utópico*. Onticamente equiparável à nossa quanto a esta constitutividade. Dotadas de consciência espiritual, finita, hão-de sentir o *desacerto* da *sua* aspiração transcendente com o estatuto criatural dos finitos.

Julgo legítimo aplicar o nome de *Utopia* ao Ideal de *realização* da Perfeição, sempre transcendente, a que aspiram. Será pois pertinente pensar que também essas criaturas espirituais viverão uma fase de *insatisfação*, inata, enquanto não lhes for ‘concedida’ a Perfeição em acto adequada à sua *carência* mais própria. Nas nossas utopias particulares ressoa o grande Anseio de fundo. Porém, como categoriais, *não* têm hipótese de colmatar (e nem substituir) a *tensão Utópica* como tal. Todas as tentativas por essa via revelam o estatuto ôntico das consciências, mas nenhuma o consegue concretizar de modo último. O categorial *pode* deixar entrever o transcendental –

mas é *inadequado* para o superar, ou para o anular. Isto permite entender melhor o significado da *Utopia*.

É o *percurso* próprio do nosso devir *autônomo* que nos revela esta estrutura essencial do humano. Estrutura que é constitutiva da condição ontológica do finito. O ser-em-tensão, é-o em ordem a um ‘ainda-não’<sup>8</sup>, *sentido* como viável. Aspirar ao intrinsecamente *impossível*, era um contra-senso. O ente finito não é só não-acabado: é também *dinâmico*. Quando dotado de dimensão espiritual, a ‘abertura’ que lhe é inerente visa ao *sempre-mais*.

Mas como poderia o homem *realizar* por si um ‘ainda-não’ – que, por definição, o transcende sempre mais? São árduas as questões filosóficas relativas ao Anseio da *Utopia*. É difícil a ficção do género utópico atender aos reptos que a filosofia do tema implica. «Um corpo saciado, não tem que se queixar de nada» (*PrH* 548). A observação de EB. é pertinente; mas cede sem mais à sua limitação de raiz: «um corpo». Poderia acaso ter-se como utopia *realizada* uma civilização que obtivesse (hipoteticamente) um progresso material e técnico sem sombras? Quem olha *só* ao intra-mundano, dirá que sim; mas esse ‘por-vir’ material atende ao humano na sua integridade antropológica – ou está a reduzi-lo a «um corpo saciado»? Um materialista, se é consequente, *não pode* pretender nem prometer nada além do que é ‘factual’ *na* matéria. Bloch viu no homem a *dinâmica da esperança* – o que deixa ver algo mais que uma perspectiva apenas fechada. Se o descobriu, ainda bem. A falha foi tê-lo aprisionado no seu imanentismo.

## 10.2: Humanismo e utopia

Volto com frequência aos conceitos de ‘humano’, ‘humanização’, ‘Realização’. Que em rigor nenhum homem é capaz de definir.

Mas aludindo (e aludir *não* é objectivar) a uma significação *plena*. À doutrina e à atitude que afirma e cultiva (procura!) o Valor do *humano* dá-se o nome de humanismo. Neste sentido pleno, e ideal, cabe chamar-lhe *humanismo integral*. É que há tantos ideais de ‘humanismo’ como concepções acerca do homem. Cada pessoa que valoriza, a seu modo, o específico do homem, tem (uma) ideia de humanismo. Todas elas válidas? Todas analisadas e ponderadas criticamente? E objectivamente consistentes, sustentáveis em confronto com as demais? Está de ver que não. Quando se fala nas inúmeras variantes de humanismo filosófico, moral, religioso, ateuista, etc., há que ter presente *este* critério.

Há versões de “humanismo” que se fixam, *a priori*, num dado ‘ponto de vista’<sup>9</sup>; sem se disporem a discuti-lo e à posição que perfilham – de modo isento e fundamentado. Na sociedade moderna e contemporânea abundam os humanismos laicos (materialistas ou não), e outros. Muitos deles não atendem a esta exigência. Ora desde Kant (1724-1804) é filosoficamente inaceitável um posicionamento que exclui *a priori* âmbitos como este da auto-questionação. E há fundamentalismos de vária espécie: Por ‘extremação’ – para o sim (religiosa) ou para o não – do Sagrado, do Transcendente, do Espiritual. E de Deus. E de tudo o que venha sob o designativo (pertinente ou não) de “sobrenatural”.

‘Extremações’ equívocas: A misturar (confundir) as expressões da vivência directa do homem – documentadas pela análise fenomenológica mais isenta – com as efabulações da credulidade e da fantasia. Ora, por haver dimensões que requerem atenção crítica (como as do foro da para-psicologia ou do ‘para-religioso’), nenhuma análise capaz pode dispensar a auto-exigência do critério.

Não há, desde há séculos, teologia digna do nome que não se aplique a justificar o seu método e discurso. E como os leitores

vêm, procuro ‘dar razão’ do que afirmo ou contesto. É uma exigência intelectual que tem de ser prévia também à fé. Porque a Fé genuína *não* é adesão cega. E muito menos, imposição dogmática de teoremas obscurantistas. A fé amadurecida é uma decisão ponderada no entendimento e no coração. Como o Amor, a Fé é uma relação iluminante: de confiança mútua entre pessoas que se conhecem (na sua diversidade).

Contudo a este respeito subsistem muitos pré-juízos. Na (con-)sequência, uns de séculos de autoritarismos pouco felizes; outros, de ideias pseudo-filosóficas (ou pseudo-teológicas) equacionadas de modo insuficiente. Um exemplo. O humanismo laico vulgar preza a liberdade do homem. Porém, que pode ele dizer realmente, se rejeita a dimensão do espiritual imanente-transcendente da Liberdade? E o mesmo quanto à consideração da Utopia e da Esperança. Se lhes falta Horizonte, válido face à morte e ao ocaso da história, que conteúdo podem oferecer? São questões que não é legítimo deixar a meio-caminho. Pobre do ‘humanismo’ que só vê no homem um ‘corpo a saciar’. Os leitores sabem que partilho um humanismo transcendente. Designação mais correcta que a de ‘religioso’: Sem o Transcendente-Imanente, o ‘religioso’ decai em ritualismo extrínseco. Jesus contestou-o frontalmente.

É a *Dinâmica do Espírito* que *insatisfaz* o homem. Insaciável de Vida, Felicidade, Saber, Compreensão. E é por isto que a tal “civilização *top*”, a da (pretendida) ‘saciedade’, será sempre uma miragem. Satisfazer o *ego*, o ventre e a carteira, e o anseio de ‘memória’!, nunca satisfará a dimensão do Espiritual. Como poderia a ‘ordem do finito’ ser consistente com a hipótese de uma consumação *sempre-adiada*? Supô-lo era admitir o sem-sentido de toda a ordem do ser.

Resta considerar que a ‘dimensão *Utópica*’ dá testemunho da consciência espiritual. Ao mostrar que a *carência* de ‘Realização’

*não* é só ao nível do ‘lado de cá’ (alem. *diessseitig*): respeita a outra ordem de Realidades. Por ser um corolário da necessidade de *Sentido Último*, pertence ao nível do ‘lado de lá’ (alem. *jenseitig*). Transcendente. A postura imanentista materialista não contempla esta solução. A qual porém permite superar as aporias em causa. O homem, como finito que é, *não* pode (na sua finitude) ser o factor e a medida da uma *realização* ‘em transcendência’. Porque esta é metafisicamente *inalcançável* aos entes contingentes, temos que ou nos é *dada ab extra*, ou a nossa é uma condição absurda (10.1).

Porque o homem é um ser capaz de opção, activa, o que lhe for ‘dado’ – *não* o é em aceitação apenas passiva. Se o fosse, não ajudava a crescer. Tem de ser, também, ‘construído’: por opção nossa. Em cooperação com o Dom. Sendo a *Utopia* transcendente por definição (10.1), temos que a colaboração ‘construtiva’ não se fará apenas ao nível da Dádiva *em si*, mas pela aproximação a condições que nos permitam crescer – participando. Dito com mais pormenor: No humano, nada nos vem já *perfeito* (= feito por inteiro). Nem a existência nem a história surgem em moldes de pronto-a-usar. Ou... abusar e largar sem mais responsabilização. Como a vida toda evidencia<sup>10</sup>, ir por aí é irrealismo.

E a Criação mostra que é outro o seu ‘programa’. «A terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo». Mas sobre o *khâos*, «o Espírito de Deus» revela um Desígnio: «Faça-se a luz» (Gén. 1, 2 s). Se for lido em sede de luz física, dos astros e do tempo inicial, é rudimentar. E... tautológico. Quem não começou por aí a ler a Bíblia? Mas o alcance disto é muito mais profundo. A Criação prossegue: *não* ficou feita só ‘no princípio’. Nela, e com ela, todo o crescimento que o seja realmente é um devir: *em processo*. O desenvolvimento material e o espiritual – cultural, moral, científico, técnico; e *a fortiori*, a maturação do homem através da história – tudo isto é *Criação*. Por Deus. E requer a *com-participação*, plural, das criaturas. O «Haja luz» é devir, e é missão. Por agora, está a aconte-



cer *com* o tempo. «Deus separou a luz das trevas» (Gén. 1, 4). Quer dizer: Desde o passo inicial da Criação, as forças já em presença, e as subsequentes, estão *convocadas* para este ‘discernir’ activo (= separação) das ‘trevas’ – em ordem à distinção e irradiação da ‘luz’.

A regra deste mundo, e de todo o criado, é que a ‘aproximação’ integre também turvação. São processos plurais. E finitos. E a existência temporal (digo-o da nossa) implica um proceder sucessivo. A escala do humano não é instantânea. ‘Roma e Pavia não se fizeram num dia’. E o provérbio deixa ver que isto não se esgota na modalidade quantitativa. Dito do mosto (cp. epígrafe), é fácil de entender; se da *phüsis* cósica, por vezes custa a aceitar; e se da *phüsis* social, e da nossa vida e história, aí quase todos acham que “devia ser” de outro modo. O homem, observámos, suporta mal o limite. É da sabedoria da experiência comum. O espírito é *inseparável* da *insatisfação*.

A sensibilidade (presente, recordada, antecipada) afecta a consciência<sup>11</sup>. E é por isso que os processos de ‘amadurecimento’ nos parecem (mais) penosos. *Não* vivemos na frieza da ‘lógica’. Descartes e os utopistas clássicos atenderam só a esta. Foi uma abstracção irrealista. Por muita matemática que envolvam, nem os processos da física se limitam ao modo quantitativo. E menos ainda os da química, da biologia, e da psique. E sobretudo a dimensão *espiritual*. O proceder humano integra todas estas dimensões. Porque a nossa realidade é sobretudo *qualitativa*. Como não havíamos de sonhar da Utopia<sup>12</sup>?

### 10.3 Sentido, e disfunções

É significativo o facto de sofrermos ‘contrariedade’ quando as utopias não se revelam como *Eutopia* (gr. *eu*: bom): a consumação no ‘Óptimo’. Sinal de que é este o Foco de gravitação do homem. Mas os mortais não o alcançam. E já vimos (10.1) que o *próprio* da

condição finita acarreta as dificuldades e atritos inerentes. É fácil sonhar liberdades, triunfos, glórias; e esquecer que *não há liberdade sem libertação*, dom sem participação, triunfo sem esforço, glória sem auto-domínio e respeito de todos (10.2). Não há história dos homens que seja plenamente ‘gloriosa’.

Há renitências em assumir que as ‘utopias’ (até as de minúscula) têm de ser *construídas*. Em luta contra os atritos que entram o ‘êxodo’ (o sair) do *kháos* para uma ‘aproximação’ à con-vivência mais solidária, equitativa, justa. Têm de ser preparadas a nível de consciencialização cultural, e promovidas em *co-operação*, activa, dos cidadãos. Criando as condições que as viabilizem. Em cada pessoa e na sociedade. De um país, um continente, todo o planeta. É este o ‘lugar’ do humano.

A *auto-conquista* requer trabalho interior. Como a sabedoria de outrora incutia: *Ad astra per aspera* (Para subir às alturas, ‘aos astros’, o caminho é áspero). *Ad augusta, per angusta* (Para ir a uma realidade augusta, a via é estreita). Ou *Per crucem ad lucem* (Pela cruz [se vai] à luz). A multiplicação dos enunciados diz da dificuldade que o homem tem para ‘se convencer’. Embora isto fosse também entendido ao modo vulgar de preço-a-pagar, olha mais longe. Na mentalidade hoje comum, provoca desafeição; mas resume uma regra da experiência. É lição da vida e do ser – como caminho *a fazer*.

Porque ansiamos por esse outro nível, sentimos desassossego e sofrimento. O problema da imperfeição está longe de ser só biológico. O ‘escândalo’ que temos do mal no mundo *interroga* a ‘ordem do ser’. Ser sensível a isto, é sinal da Transcendência. Chamam-lhe a questão da ‘teodiceia’ (= justificação de Deus); mas não vou entrar por aí: Nenhum finito tem competência para ajuizar da Sabedoria *inefável*<sup>13</sup>. Deus. Não posso indagar senão a condição das criaturas que somos, e deduzir dela o que esteja ao meu alcance. O Absoluto como tal é-nos *inacessível*.

Tudo o que o homem possa dizer de Deus em Si Próprio, será pelo modo de *negação* (do que seria contra-senso se atribuído a Deus). A isto se chama 'teologia (pela) negativa'. Se a humildade socrática nos é imprescindível para falar do finito, infinitamente mais o terá de ser a respeito do 'Mistério Absoluto'. E vale para crentes e não-crentes. Mas a questão em análise é anterior. Buscamos entender a estrutura ôntica do que é finito e de tudo o que os homens somos.

E nada disto pode ser abordado só em sede individualista. Ou imanentista. São reducionismos inconciliáveis com o *ser-se* integral. A pessoa só, fechada no 'reduo do seu corpo', não existe. Sonhar a Utopia por esse prisma é um absurdo. Ontológico, e lógico. As distonias individuais e sociais de que se compõe o humano, e o finito, têm de contrastar-se pela *Utopia-de-comunhão*. Aliás os contrastes são desafio à criatividade e ao desenvolvimento da sociedade. Não trazem só efeitos negativos. Todas as dimensões do criado oferecem possibilidades de horizontes ulteriores. São ocasião de amadurecimento: pela cooperação das pessoas e das sociedades. Em espiral: Uma adulteração (*corruptio*) do nível espiritual torna-se possibilidade de um desastre sem medida<sup>14</sup>. No finito, o que traz mais campo de perfeição pode também abrir para mais hipóteses de imperfeição. É a inversão' da Utopia. Ora, sendo assim, que é que está então em causa?

A urgência de se criarem condições para que a experiência das pessoas e a história dos povos reconheçam e vão integrando a necessidade, inadiável, de nos 'aproximarmos' de padrões – válidos – do *Humano*. A tarefa, é missão jamais terminada. A *humanidade* será sempre um 'por-fazer'; e a história, um futuro sempre em *devir*. Também por isto, neste mundo, a *Eutopia* só pode ser um desiderato – de comum-união – sempre em *aberto*.

O processo, como estou a frisar, é *activo*, e em espiral. E nunca é simples, linear ou instantâneo. Exige convicção e esforço: inseparáveis do tempo vivido.

A visão superficial (e a velha rotina) trouxe o hábito de ler a Bíblia por uma ‘grelha mítica’. O prisma de uma tradição sempre à espera de ‘ver Deus’ a surgir como que por trás de uma berma de telhado. Pronto a intervir ‘de fora’, e a comandar a rota a seguir. Um Deus a nível da experiência? A Fé<sup>15</sup> não dispensa o realismo da responsabilidade pessoal e da maturação cultural-social. *No concreto* da sociedade: laboral, empresarial, financeiro, político. Quer do presente, quer (e ainda mais) do porvir. Tudo isto implica uma atitude humilde, e persistente, de intervenção crítica. Temos de aprender que os contrastes e choques, os desastres e os retrocessos, fazem parte da pedagogia da Cultura. E da Fé. Está, e muito repetido, na lição do *Êxodo*. E na evidência da inteira história dos homens.

Se há um século que não tem o direito de o ignorar, é o nosso: Não devia ser preciso convencer ninguém dos erros do nosso tempo. Não é por isso que escrevo, mas pela urgência de se entender *melhor* a complexidade e desafios do humano. É indispensável trabalhar por *construir* a Utopia: em com-participação alargada. Embora saibamos que não é possível chegar lá. As “utopias” parciais, ou são *meios* (todos provisórios) ou são desvios. Nunca serão o *Fim*.

Por isso mesmo, não cabe mitificar *nenhuma* fase do tempo. Tudo isso é transitório. ‘Relativo’: à *intra*-história. Jamais se pode perder de vista a Força da Idealidade – e da Transcendência – que só é viável num Horizonte de *meta*-história (do gr. *metá*; depois, além de). EB. teria de resolver as objecções a que se prestou. O entusiasmo pela sua (visão de) “utopia” impunha que desse resposta ao *desencanto* amargo de quantos o sentem, e reagem como Camus. Como esquecer as vítimas todas dos totalitarismos do séc. XX? E as da instrumentalização da razão(?) na história recente. Deu

nisso a ‘racionalização’ a que se chamou modernidade. Na idolatria do poder e do capital-poder. O nosso tempo carrega a memória de um passado *terrível*.

A este respeito, Bloch mostra-se tão utopista como os clássicos da literatura utópica. *Nenhuma* das utopias (parcialmente) viáveis no mundo pode satisfazer o ‘desassossego’ essencial do (nosso) espírito. Em tempos de interdependências menos sistemáticas, a lacuna podia não ser tão gravosa; mas na era da globalização, a *omissão* é gritante. Clamorosa, da parte das ‘corporações do poder’. Povos e países têm servido de marionete aos ‘maquiavéis’ do poder financeiro, detentores efectivos do poder internacional. Os representantes votados pelos cidadãos nos países democráticos podem de facto *muito pouco* face aos sistemas de poder que controlam realmente o planeta. A ‘democracia formal’ presta-se a encobrir outros interesses, de legitimação muito questionável. O ídolo da ‘lei do mercado’ julga-se “sacrossanto”.

E ao faltar massa crítica de reflexão e contestação, agrava-se o acatamento e a cedência cultural que Camus denunciava. Somos tornados cúmplices – contra o presente e o futuro – e já nem se dá por isso. Não se vê sonho de uma idade-de-ouro, intrahistórica que não seja *falsificado* pelo embate dos egoísmos concretos e a *des-humanidade* dessas e outras estruturas – da cúpula às bases.

A existência e a história são dinamismos de ‘fermentação’ do humano (cp. epígrafe). Individualmente, e em conjunto. É um devir ‘em espiral’: sujeito a tensões, umas construtivas e outras dispersivas (cfr. *DE*). Em que intervêm os factores bio-sociais e outras opções (mais, ou menos) deliberadas. Daí as oscilações e ambivalências, as etapas positivas, e os desastres. Não há legislador nem génio de moral e nem *designer* de utopias que o consiga evitar; ou gerir na perfeição. As opções positivas, mesmo onde induzem verdadeiro crescimento espiritual-social, nunca serão capazes de apurar o

‘mosto’ ao ponto de fazerem clarear, por inteiro, a natureza (ou essência) do homem todo e de todos os homens.

Por tudo isto, havíamos de ser *muito* mais atentos à ‘reparação’ *devida* também aos vindouros. E comprometidos na *construção* de viabilidades (muito) mais justas e humanas: no agora que é o nosso. Ora o caso é que a tecnocracia se tornou um instrumento cego de racionalizações de pendor anti-humanista. E a voragem acelera (é das suas leis intrínsecas) – como se as ideologias e as políticas do presente, as da *pólis* e as do *óicos*, não fossem deveredoras ao futuro. As decisões que pesam na sociedade implicam *mais* horizonte que (na melhor das hipóteses) o da moral individualista. E logo uma que *nem* ‘utilitarista’<sup>16</sup> chega a ser. Aceitar como inevitável a *exclusão* dos ‘restantes’? Uma “utopia” só para privilegiados<sup>17</sup>? A mentalidade instalada olha-o como normal, e legítimo. E a distorção parece não incomodar.

Será compreensível (talvez) que alguns dos que o sofreram/sofrem, prefiram esquecer. Num retraimento de, suposta, auto-defesa psíquica e social. É deveras preocupante que a cultura colectiva esqueça as dimensões próprias do *Humano*. Os Valores culturais e morais, a carência e a urgência de elevação cultural, a dimensão transcendente, e *not the least* a necessidade de acautelar a derrapagem civilizacional e promover a sociedade e a história. Disto, Kaku não diz nem palavra. É sintomático.

Quanto mais desmotivada é uma época e vazio o *tonus* da sociedade que dela resulta, mais *carecida* ela anda. De gente que a *questione*. Gente capaz de *viver* a sua *insatisfação*, e de promover a maturação – de todos. A respeito dos rumos que levaram aos desastres da história anterior, e em ordem a corrigir as falhas havidas. Será esta a missão maior que incumbe aos Santos, aos Profetas e aos Filósofos. Os de agora: Têm de reflectir e *incarnar*, com empenho, o que importa a todos. É nesta vida que precisamos deles<sup>18</sup>.

No período entre as guerras de 14 e de 39, as filosofias da existência, e dialógica, e personalista, foram sensíveis a esta ‘missão’. E houve algum espírito profético, para carências de então. Lembro o padre Cícero (1844-1934) no Brasil, a escritora e filósofa-operária Simone Weil, os padres Cardijn, Joaquim Alves Correia e Teilhard de Chardin, e Gandhi, os filósofos Ferdinand Ebner, Henri Bergson, Maurice Blondel, Emmanuel Mounier, Ortega y Gasset, António Sérgio, e outras figuras da Cultura. E há santos também. Porém num ambiente que atendia mais à vida “interior”. Como se esta pudesse abstrair das questões da sociedade... E no período posterior à 2ª guerra mundial?

Dos filósofos, alguns viviam do nome, feito antes; outros votavam-se a temas parcelares. Felizmente, houve profetas. E de relevo. Na União Soviética, Andrei Sakharov e sua mulher Yelena Bonner, e Alexander Soljenitsyn e muitos dos heróis condenados ao ‘Arquipélago Gulag’. Além de tantos outros, esmagados na China maoísta e nos países comunistas, ou fascistas; sobressaía Martin Luther King e o seu movimento contra a segregação racial nos EUA. E os bispos Hélder Câmara (1909-99), Pedro Casaldáliga (n. 1928) e outros na América Latina<sup>19</sup>. E padres, e leigos, como o assassinado Chico Mendes (1944-88): em reivindicação dos direitos dos pobres e dos cidadãos em geral. E na Polónia e a Europa de Leste, Lech Wałęsa e muitos ‘solidários’. E contra o *apartheid* na África do Sul, Nelson Mandela, Desmond Tutu e Frederik de Klerk, e outros: nem todos isentos de desmandos. Nesta ‘Memória’, entram também os pais fundadores da União Europeia Jean Monnet (1888-1979) e Robert Schuman 1886-1963); e os promotores de ONGs em áreas específicas. E os inúmeros lutadores/as que se dedicam a promover a justiça social e o respeito das pessoas. E quanto a profetas e santos, refiro o mártir bispo Óscar Romero (1917-80), a par de outros. E os papas João XXIII, Paulo VI e João Paulo II: A iluminarem o sentido de justiça, em perspectiva mundial ou local. E há tantos mais: celebrados ou ignorados.

Todos eles, artesãos de passos históricos de evidente necessidade, reclamam *continuadores à altura*. O papa Francisco tem mostrado ir nesta linha. Fazem falta muitos mais, e não só na hierarquia das Igrejas. É precisa gente de visão, e capaz de se comprometer e agir no mundo do concreto. O arrastar das insuficiências, ‘globais’, descobre lacunas sempre maiores. A tendência do ‘nosso cristianismo’ a reduzir a religião à esfera privada (‘de sacristia!’) ou a refugiar-se em modelos anacrónicos, parece ignorar tudo da missão da Igreja. Pobre do mundo se o NT ficasse por aí.

Onde as distopias são tidas apenas como factuais é porque falta *horizonte* para as contrastar – pelo que devia ser e era preciso que fosse. E também por isto somos *devedores* ao presente e ao futuro. A Cultura de horizontes é tão necessária à vida da humanidade como o oxigénio e a água potável. A ‘ditadura da estreiteza’, o indiferentismo a respeito do que excede o imediato (útil), a apatia aos Valores transcendentais – em suma, a ‘leveza’ post-moderna e a ausência de sensibilidade histórica (maior nas gerações novas) estão a agravar a problemática e a responsabilidade que este tempo traz consigo.

#### **10.4 *Eldorado* a preço de saldo?**

As amnésias ‘apressadas’ são um sintoma que a sociedade *não* deve descurar. Desde logo, porque é falhar dimensões sérias do humano e do seu desenvolvimento. E porque, em geral, significam ‘bloqueamentos’ não resolvidos. Nem a dignidade, a bondade, o amor, a generosidade, a grandeza de coração nem a arte, a ética, a religião, o saber, etc., nada disto se mede ou realiza pelo dinheiro. Promover a tecnocracia contribuirá para alguma ‘civilização’; mas *não* é suficiente como *cultura*. Em termos de humanismo, reduzir o homem só ao progresso económico tem sido miopia (ou fraude). Talvez as



“utopias” do consumismo mantenham a economia. Mas a prazo efémero. De si, o rumo é de engano. E também nisto, a crise financeira mundial é elucidativa. Situam-na a partir de 2008, mas ela deve-se à “filosofia” de individualismo desenfreado que prolifera há séculos.

Pretender-se uma “utopia do óptimo” como solução plena para este mundo, é um impossível. E em base materialista, é mitificação. A ambiguidade da globalização em curso está à vista. Onde lhe falta *sentido do humano*, será contraditória. Esta é uma reflexão que começou a ser feita desde cedo. Há milhares de anos. Constitui uma das lições mais directas de Gén. 3. Está lá, e com clareza suficiente; mas não se tem lido o texto por *este* ângulo. Com dizer que Adão e Eva caíram num logro (e insinuando que foi logo à primeira), o texto do *Génesis* vai directo à questão. E é paradigmático. Desde logo, a respeito das consequências nefastas da ambição irrealista. Sim, da cobiça. As mundividências do tipo “agarrar e comer” (imediatismos e facilitismos de... ‘tapete rolante’), são apelo de falsas utopias.

Sonhar com a cornucópia de algum *Eldorado* ‘a preço de saldo’, é um engano. Seja em sede de antropologia ou de teologia. Em termos de riqueza material ou espiritual<sup>20</sup>. *Não* há sociedade que possa gerir-se de modo aceitável – equitativo – no menosprezo da ordem ética. E se é necessário hoje meditar sobre isto, e corrigir os desaminhos (córregos) do mundo actual! ‘Estender a mão’ e encher-se, enquanto dá!, como se não houvesse mais ninguém, no presente e no futuro. Socialmente, a responsabilidade moral e política dos defensores da ideologia neoliberalista é muito grave.

A legenda de Tântalo (7.1) tem andado desatendida. Os bloqueamentos são tão reais a nível psíquico como ideológico e social. E por isso a *lição* de Tântalo se torna tão significativa hoje<sup>21</sup>. Que se saiba, a cultura histórica – incluindo as religiões, as ciências do homem, e até os utopígrafos e os moralistas – *ainda não* produziu um esquema *viável* (ao menos teórico)

adequado ao desiderato de uma sociedade *realmente* justa e humana. Como é que os pensadores, e os ‘técnicos’, de agora tardam em dar-se conta deste vazio? E sobretudo os que se referenciam pela fé cristã. Falta aceitar corajosamente a ‘provocação’.

Continuaremos a precisar, sempre, de sonhar *utopias*. O nome, ao introduzir uma ‘idealização’, realça a *insatisfação* e algum distanciamento crítico em relação à sociedade concreta. A intenção é meritória; contudo não se pode avaliar *só por aí* a positividade da proposta. Com efeito, há que ter em atenção as ‘simplificações acríticas’ quanto à concepção do homem. Quer no quadro do mundo (real) a contrastar, quer na idealização que pretendem sugerir. E também quanto a isto, seja em sede de análise ou de proposta, o real e o Ideal *não* se deixam definir. A *Utopia* é necessária, mas ‘não encaixa’ no homem terrestre. A concretização do Ideal *não* nos é viável – nem pela vertente ontológica (= o modo de ser) nem pela vertente gnoseológica (= o modo de conhecer).

Não será isto uma aporia? Equiparável à da Esperança. Como havemos de *nos* entender com isto? A resposta requer mais aprofundamento. No homem, há que distinguir (não é o mesmo que separar!) entre o biológico e o humano. Cada homem *precisa* do Ideal. E aspira, e tem direito, a sonhá-lo. Mas se o Ideal como tal dependesse de um sujeito ‘relativo’, ou fosse determinável por ele, não era *o Ideal*. Por este ângulo, o que se afigurava uma ‘aporía’ (= impasse sem saída), significa realmente a *transcendência* que é própria ‘disso’ a que se alude como *Ideal*. Mas não será um jogo de palavras? *Se* o fosse, era sinal de que não tínhamos saída. Ficava o ‘sem-sentido’ do humano, e de toda a criação. Era o próprio anseio de Ideal e de Bondade e Beleza, e toda a ordem do ser e da inteligibilidade, que se tornava *absurdo*. É mais lúcido admitir que tudo isto terá *significado*. E este, a meu ver, remete – em devir dinâmico – para aquela Palavra de Sabedoria de Gén. 1: «*Haja luz*» (10.2)

Propriamente, a vivência do ‘humano’ amadurece enquanto apostada no *ainda-não*. Sabemos por experiência directa que o ‘já’ não só nos foge a todo o momento como precisamos (também) de fugir a ele. E não me refiro a um ‘já’ só ou principalmente em sede cronológica. É mais fundo. Somos nós que nos vemos (como que) impulsionados a superar o *já*. Seja porque já visto (“Outra vez o mesmo?”), seja porque sentimos que não satisfaz.

Nesta (nossa) ‘maneira de ser’, vejo *a dinâmica do Mais* (cfr. *BC*). Há em nós uma raiz *transcendente*. Graças a ela, estamos em tensão para um *por-vir*, ‘outro’. Se este ficar (só) no modo do já-havido, não salta de nível: acomoda-se na periferia da ‘repetição’. A possibilidade do *Instante* (4.1), deve-se a esta *tensão*. A estagnação ‘cheira’ a pântano (fr. *étang*). Por muito que certas vivências se nos afigurem apetecíveis e gostemos de voltar a elas, a repetição material esfuma a vivência e o entusiasmo. *Assueta vilescunt* (o que se torna costumeiro banaliza-se), diziam os antigos. Perde interesse. Se desejamos tornar a certos momentos do passado, é para os viver – de *novo*.

Aspiramos a uma perpetuação, sim, mas *renovante*. Se torno a um museu ou um grande monumento, a visitar as mesmas obras de arte, não é para voltar ao ‘já’ anterior: é para ir mais longe na emoção estética que espero da, nova, contemplação. Nesta aspiração, vai o anseio de que a re-visitação *não* será ao modo ‘do mesmo’. Do mais fundo de nós, aspiramos a um *ainda-não* – de índole qualitativamente *outra*. A insatisfação do já-vivido é pois *radical*<sup>22</sup>. Como estatuto ôntico do *humano*, esta estruturação revela a *densidade real-transcendente* a que chamamos ‘espiritual’. Densidade que permite antecipar a nossa *Realização* (de maiúscula).

E a par disto, sentimos que o fechamento e a precipitação do egoísmo podem arruinar a melhor das aspirações. A Sabedoria que é do Espírito – não é possível outra! – faz-nos ver que precisamos de amadurecer. E que o Anseio *não pode* ficar só pelo mero

‘ainda-não’. Requer aprendizagem, auto-domínio, crescimento – e acção. Intervenção solidária e *com-participante*. Para o homem, *não* há liberdade nem felicidade ‘já-feitas’ e ao alcance da mão (Gén. 3). A cobiça pode usar de ‘esperteza’; a Sabedoria não vai por aí. O espírito finito, à medida que *se exerce como tal*, vai afinando o (seu) carácter espiritual. E ao invés: À medida que cede ao ‘enfatuamento’ do orgulho ou à ambição da cobiça, degrada e avilta a *virtus* espiritual (v. nota 14 supra). Quem não o saiba reconhecer (não é por falta de casos!), ignora as lições da vida. E é justamente a nível do *Espiritual* que o Grande Dilema se coloca.

Ser fiel a si mesmo, ou *não* ser. Na sua frontalidade, Nietzsche foi bem explícito: A ‘di-visão’ ôntica – da pessoa – é catastrófica. Muito mais catastrófica do que fazem supor as pseudo-morais da conveniência e do oportunismo. Mas o sistema de sociedade hoje imperante prefere ignorá-lo. Foi a relevância do tema – e a necessidade dele para a humanidade actual – que me decidiu a esta (última) obra de reflexão ampla.

O discurso e a práxis que regem ‘de facto’ o nosso mundo estão (muito) longe da sabedoria de Sócrates sobre a *Pólis*, por um lado, e da Verdade de Jesus acerca do homem, por outro. Impressão minha ou expressão do real, parecem-me *insuficientes* as vozes que hoje dão o tom nessa linha. Não é que faltem temas aos mestres da opinião. E há felizmente quem se preocupe com a elevação ou degradação do *humano*. O que falta por vezes é lucidez crítica – e a indispensável ressonância pública – a respeito do sentido e da prioridade dos *Valores*. E da sua necessidade para o Humano. Quem é que na vida da sociedade civil fala da importância do Transcendente<sup>23</sup>? E do sentido e razão de ser da Virtude? Se até conceitos como o de ética, humanismo, justiça, civismo... andam maltratados na nossa cultura social! Quem fala da urgência de ‘re-

parar' a imagem destes Valores – e a alergia (pública) a eles? Tudo isso anda como que 'esvaziado'. É o arrastamento e o *silêncio* que Camus denunciava (8.0; 8.3). Onde há concorrência de interesses e de poderes, a verdade sai a perder. Onde é que a Verdade ainda é tida por 'politicamente correcta'? Um tempo *distópico*, o desta sociedade.

### 10.5 No agora da distopia

A dimensão *transcendente* integra o Humano. E mais: É-lhe essencial. Onde ela se deturpa, degrada-se até a hominidade. E não se leia isto (só) como um juízo moral. É anterior: exprime uma análise ontológica, que os nossos livros fundamentam. Os homens – na substância de si mesmos – 'carecem' do Transcendente. E é pela opção consciente-intelectiva que podem aproximar-se (ou afastar-se) da *identidade dinâmica* do Humano. Mas ninguém no mundo pode coincidir com ela a 100%. Por mais que dure a história. A *Utopia* está, necessariamente, *sempre-além* de nós. Vivemos 'pelo sonho', mas confrontados com a *distopia*.

Não se entende pois como é que Bloch e quantos confinam o homem na dimensão imanentista silenciam toda esta perspectiva. Incluídos muitos utopistas. Não tinham de compor uma *Legenda Aurea* (de moral ou de apologética), mas cumpre-lhes abordar a questão do Humano com *consistência filosófica*. Sem pré-juízos nem estrangulamentos. É estranho, e inquietante, o acomodamento que tolhe muitos expoentes da cultura (e alguns da religião) e lhes embota a percepção das distorções. É uma incapacidade que gera passividade e alergia, ou resignação. E um marcado efeito de *entropia cultural*. Embora a Utopia consumada não caiba na condição terrena, tenho de lamentar esta distorção objectiva. Que se tem multiplicado – apesar de o século XX ter sido muito rico de aporções na área da

reflexão antropológica. Na fenomenologia, nos existencialismos, no personalismo, na filosofia dialógica. Falta que entrem em circulação na vida geral da sociedade.

O carácter ‘*transcendente*’ do espiritual estará sempre em *desacerto* com as distonias do concreto individual e social. O choque da distopia é um ‘antídoto’ – sem o qual nem reagíamos ao *mal*, nem *nos* víamos carecidos de humanização. Na esfera do corpóreo inorgânico, do biológico, do psíquico, do espiritual, há forças de convergência e de dispersão: em espiral.

Julgar possível no mundo empírico (por mais evoluído e tecnicizado, e controlado, que vá sendo) uma ‘sociedade realmente utópica’ – *sem* distopias – não faz sequer sentido. Supô-la realizável empiricamente, seria irrealista. Não é *este* o *tópos* (o ‘lugar’) a que o homem aspira. Platão percebeu isto. Se há cultores do ‘ideal’ e utopistas que dão a impressão oposta, convém *reler* melhor: Por dentro da roupagem que idealizam (como desejável), há-de estar uma crítica à rudeza das realidades factuais da sociedade. Tão depressa se supõem ‘utopias já prontas’ como se endeusam imediatismos curtos. E daquelas e destes, é fácil cair em pseudo-absolutizações, *descabidas*. «Totalitarismos do relativo» lhes chama o papa Francisco (*EG* 231).

Pelos padrões do relativo, haverá sempre quem mitifique como “perfeita” uma amostra ou outra de bens finitos. Também eles *insuficientes* pelos critérios do Espírito. Vimos que a força e alcance da tensão (intensionalidade) do ‘Espiritual’ *não* se esgota nas expressões do concreto (3.3). O mundo terreno do homem, ainda quando entusiasmante, é sempre *ainda não-realizado* (4.2). Mesmo a felicidade. Por isso, tematizar ou definir a utopia *como se* ‘a medida’ do Ideal fosse (alguma vez) possível no vivenciável terrestre, é ceder ao equívoco. Embora seja um dos pendores mais comuns.

Também isto está figurado em Eva e Adão. A narrativa de Gén. 3 envolve um alcance muito mais amplo que (só) o que decorre da interpretação tradicional ou religiosa. Os estudiosos vêem na sua peculiaridade um mito denso de lições. E de validade e representatividade universal. A solicitar atenção redobrada. Começa logo pela ‘utopia’ do «jardim» do Éden. A expressar já o *desacerto* e o anseio, profundíssimos, de todo o homem no mundo. A ‘idealização’ é uma confissão clara do *atrimento* com as distopias em que temos de viver. Porque são ‘chocantes’, sentimos a necessidade interior de lhes descobrir uma explicação.

Custa-nos a aprender a leitura *realista*, humilde!, do concreto. Não se vai lá espontaneamente. Custa resistência interior e esforço racional aceitar que, neste mundo, a *Utopia* só possa surgir como ‘esquismo mal alinhado’. Revestida de *distopias*. Só se deixa entrever de permeio com uma enorme confluência de imperfeições. Tantas delas francamente rudes, e grosseiras. Aquilo a que toda a gente chama ‘o mal’ é uma constante da condição humana. A Utopia, neste mundo? É-nos necessária – mas só é possível em *Esperança*. A típica ‘primeira impressão’ (conatural espontânea) *não* pode oferecer garantia. Há culturas que ensinam os povos a ser (mais) precavidos, e outras que não. Olhe-se o mundo actual. Temos de aprender que o concreto, o nosso, é ‘relativo’. A *outra* Realidade.

Tem sido uso tomar o termo ‘distopia’ como oposto a utopia. Coisas de todas as línguas: olhem-se as duplas ‘função/disfunção’, ‘facilidade/dificuldade’. À primeira vista, é um esquema mental de ‘tudo ou nada’; mas requer mais subtileza. Há ‘dificuldades’ mais fáceis que outras. E as ‘facilidades’ envolvem também a sua ‘dificuldade’.

Temos de apelar a uma dialéctica mais realista. Todo o finito é conjugação de ser e de não-ser. Não há nele ‘só exclusão’, mas participação. É a lição do *entredoux*, de Pascal (1623-62): ‘Não só, mas também’. *Rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet* (*Pensées*, 112): No finito,

nem o objecto nem o sujeito são simples. Nem em si mesmos, nem na sua relação.

Ao nível da realidade terrena, as idealizações da utopia têm que ser necessariamente imperfeitas. É por isso que suscitam o Anseio do Ideal pleno – com o qual o ‘aqui e agora’ está *des*-alinhado. E nem é só consequência do ‘corpóreo’: É da condição criatural: O *Ideal* – justamente por sê-lo – será sempre *inalcançável* na ‘plataforma ôntica’ do real *contingente*. O nosso Aspirar à *Perfeição* tem que se ressentir da *carência* que é a nossa condição (auto-)insuficiente. Pascal viu bem: Quanto mais *fina* (uma noção sua) for a intuição do Espírito, mais vivo será o *contraste* da vivência criatural. Os espíritos mais «finos» (assim se dizia dos grandes homens e grandes mulheres) são por isso os maiores *insatisfeitos*. Vêm por *outro* Horizonte. O essencial da *Utopia* é a própria expressão disto<sup>24</sup>. A *insatisfação* – tal como a esperança – seria inerte, e abstracta, se não diligenciar para que o real empírico se *aproxime* ao Ideal.

O grande inovador da filosofia moderna foi Pascal – depois de Agostinho. As outras filosofias da modernidade passam ao lado de tudo isto. Devedoras a Descartes (1596-1650), cultivaram um *antropocentrismo* excessivo. Seguro de si em exagero. O excesso tinha de levar a consequências deturpadoras. A *imagem* do homem moderno sofre desta distorção, que o desvia da compreensão do seu ‘centro de gravidade’ constitutivo. Com abstrair do carácter *contingente*, absolutiza-se falsamente a capacidade da consciência. E a *desfiguração* volta-se contra o homem.

Vemos isto também nos iluministas: Refluindo para si, as ‘luzes da Razão’ medem por si o transcendente. E no romanticismo, e no idealismo alemão: Pretendem aceder ao ‘Absoluto’: o primeiro, pelo sentimento, o segundo pela razão. Ambos confessam, implicitamente, a aspiração da *carência*. Mas em vez de atenuar a distorção, antes a reforçam. E vemo-lo ainda na ideologia marxista<sup>25</sup>, Bloch incluído. A “utopia” a



que se reportam estriba numa mitificação: “Algueres”, num por-vir sempre *ainda-não*, despontariam as condições ideais... para uns vindouros que, ao existirem no concreto, só podem ser ‘*não*-ideais’! Constitutivamente, a humanidade é a mesma. Mas é significativo que também os materialistas – que recusam o idealismo (cognitivo) – apelem a uma visão idealizante.

Não menosprezo o que subsiste de válido nestas várias sensibilidades filosóficas. Apesar de insuficientemente perspectivadas, também elas testemunham que o homem *não* é um dado (ou valor) só de nível material. Ninguém se deteria a afirmar de uma ‘máquina’... a sua *insatisfação* do relativo; ou o seu direito à dignidade e à felicidade.

O que levou tanta gente, e gente de honestidade, inteligência e cultura, a aderir às teorias do marxismo, foi justamente a pertinência do seu *protesto* contra as distopias da sociedade moderna. E antes de mais contra a injustiça social na história. É um significado positivo. «Todos os pecados são tentativas de colmatar vazios» (Simone Weil). Carências. Os pecados religiosos, e os civis. Todos... à exceção dos de superficialidade. Só os interessados na exploração dos outros e na perpetuação das estruturas para isso<sup>26</sup>, só esses podiam querer que o *status* estabelecido fosse a concretização (ideal?) da sua “utopia”... Era uma das críticas de Marx à ideologia dominante<sup>27</sup>. O marxismo não trouxe menos des-humanidade e atrocidade ao mundo que o nazismo. Uma análise consistente, apoiada em critérios filosóficos sólidos, tem de distinguir entre o joio e o trigo, que crescem misturados (cfr. Mat. 13, 25-30).

## 10.6 O testemunho do Papa Francisco

Tem sido abundante na Igreja, e muito positiva, a reflexão doutrinária sobre os requisitos humanos, e cristãos, da vida nas sociedades

de agora. A atenção e solicitude dos papas (desde há quase um século<sup>28</sup>) pela realidade humana nas suas distopias é um *bom* sinal de respeito pela humanidade – e de coerência com a *Incarnação* de Cristo. Falta que a doutrina seja assimilada, vivida e aplicada devidamente. E que por todo o mundo os bispos<sup>29</sup>, padres e leigos cristãos sejam presença da acção cultural da Igreja, em testemunho de criatividade e solicitude idênticas. Para que o ‘sentir’ dos crentes se torne esclarecido e actuante – não só no modo de pensar e agir pessoal como na *estruturação* social do viver comum. Uma boa colecção de doutrina, resguardada numa biblioteca, pode interessar quem a frequenta; mas só com isso não chega à vida dos povos. Velha deficiência, que os cristãos *precisamos* de enfrentar:

Ainda não se assumiram, em modo conseqüente, as causas e a corresponsabilidade de *escândalos* sociais tão flagrantes como estes: A *tardia* abolição (legal) da escravatura, a *exploração* e abusos sobre os trabalhadores (operários e agrários), a *injustiça* do subdesenvolvimento (incluída a discriminação da mulher), as assimetrias na estruturação da sociedade – e do planeta. A Europa e o mundo ocidentalizado receberam vasta influência do cristianismo. E contudo, foi neste espaço cultural e político que se desenvolveu e refinou o sistema liberal-capitalista. Há que reconhecer, corajosamente, a *contradição*. Embora haja mais factores em campo. Apesar do grande contributo religioso do cristianismo para a humanização da história, *não* cabe afirmar sem mais que a sua herança cultural-política incarna de modo suficiente a Doutrina bíblica do Respeito dos ‘diminuídos’: «O que fizestes/não fizestes a um dos Meus irmãos mais pequenos, a Mim o fizestes» (Mat. 25, 40.45).

É inegável que a fé cristã tem inspirado inúmeras “obras de misericórdia” e de caridade verdadeira. Dignas de admiração e prossecução. Mas não é possível afirmar que o ‘Amor ao Próximo’ se tenha tornado uma *estrutura efectiva* do ‘pensamento’ e da ‘história’ nas sociedades de maioria cristã. Falta identificar a razão da contradição, e obviar a ela.

Há aspectos em que alguma coisa do espírito cristão pesou na configuração dos estados modernos. Mas não significa que a presença dos cristãos fosse ou esteja a ser regra configurante na inspiração política destes países. À maneira de «sal» (Mat. 5, 13) – que actua ‘dissolvido’, e não em bloco! A mentalidade do individualismo e do egoísmo tem *pesado* muito mais. Estas deficiências têm que ser objecto de consciencialização e reflexão – e actuação.

A acção dos cristãos e dos partidos de ‘democracia cristã’ teve relevo histórico. Mas esgotaram-se os modelos que corporizavam. A Igreja – os cristãos todos – não pode abstrair do mundo de cada época. Nenhum membro (consciente) da Igreja se pode tranquilizar pelo facto de haver ‘alguns’ cristãos activos neste campo de missão. Geralmente desconhecidos, e raramente compreendidos e apoiados como testemunho eclesial, só são lembrados quando há algum caso mais polémico. Distopias, também, em todo este âmbito. Questionar as falhas e omissões e sugerir e iluminar caminhos de renovação é missão de todos. E não é legítimo evitar ou adiar a questão.

Em *A alegria do Evangelho* (EG), o papa Francisco volta a estes temas. Nada que os papas do séc. XX não tivessem afirmado. Mas agora com outra actualização e explicitação acerca das derrapagens sociais recentes. Tinha de haver reacções contra a posição do papa em relação às ideologias em questão<sup>30</sup>. «Não podemos confiar mais nas forças cegas e na mão invisível do mercado». Porque não são de confiar: «O crescimento equitativo exige» muito mais «que o crescimento económico, embora o pressuponha[.] Requer decisões, programas, mecanismos e processos especificamente orientados para uma melhor distribuição de rendimentos», a criação de oportunidades de trabalho e a «promoção integral dos pobres» (EG 204). Trata-se da dignidade e dos direitos de todas e cada uma das pessoas humanas. Não o ver assim é deficiência *cultural* – antes de ser problema moral. A mesma que tem provocado os grandes

desastres da história recente. Não reagir de modo coerente e atuante, é cumplicidade com a ‘anti-utopia’.

Pretender que os bens da criação são reserva ou privilégio de uma minoria – em exclusão de todos os outros – é absurdo. Ninguém o dirá deste modo; mas procede-se, sistematicamente, como tal. É este aliás ‘o sistema’ que governa o planeta (cp. nota 21 supra). Há cegueiras que, de tão ‘interessadas’, começam por alienar os *interessados*. Quem induz *des*-humanização, é *des*-humano; quem provoca injustiça, é *injusto*. «Enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo [...] E, em definitivo, problema algum». O papa identifica a questão: «A desigualdade é a raiz de todos os males sociais» (EG 202). É dela, e do egoísmo e falsidade inerentes, que brota a injustiça. O que chamam a “sacrossanta lei do mercado” (um termo vulgar, que o papa não usa) é a lei da conveniência de alguns. É isso afinal que propõem as teorias do estado (neo-)liberalista. Diz-se ‘não-intervencionista’, mas favorece o poder dos mais fortes.

A “igualdade” material não o será nunca, plenamente, para todos nesta vida. Os homens nascem diferentes; e fazem-se ainda mais diferentes – na existência e na história. A Utopia perfeita é *impossível* no mundo que temos. E o “nivelamento” por massificação, é *anti*-humano. Nega o carácter da *pessoa*. Não promove as pessoas, nem fomenta a igualdade. Que soluções pode então haver?

Só a *cultura* da comum-união – pelo fomento do respeito e da solidariedade mútua (apesar das diversidades e ambiguidades) – pode assegurar uma base viável para a justiça distributiva, possível, na sociedade dos homens concretos. Onde se cultivar este espírito, as diversidades podem enriquecer a criatividade e a colaboração. Ainda que continuem, sempre, distópicas.

«Todo o acto económico de certa envergadura, [...] em qualquer parte do planeta, repercute no mundo inteiro». Por isso, «nenhum governo pode agir à margem de uma responsabilidade comum. Na realidade, torna-se cada vez mais difícil encontrar soluções a nível local para as enormes contradições globais [-] pelo que a política local se satura de problemas por resolver» (EG 206). É uma consequência natural das interdependências e córregos da sociedade planetarizada. Como tudo o que é relativo ao homem, também a globalização acarreta ambi-valências a condizer<sup>31</sup>.

Hoje o dever dos políticos – responsáveis pelo ‘bem comum’, é preciso lembrar – tem de olhar à escala planetária; e não apenas pela medida das conveniências de classes ou corporações, ou de um país particular. Diligenciar – cada qual, ao seu nível – por que os povos, os seus governantes e oposições, e as instituições supra-nacionais, se organizem em ordem ao *bem comum* geral – é o modo possível de conviver com as distopias da história real. Esta sim, será uma ‘utopia’ a confrontar e *desafiar a todos (10.5)*. E com alguma hipótese (aproximativa) de concretização, parcial sempre, na história. O que, na atitude dos políticos e dos cidadãos em geral, *não* vá por aí, soa a demagogia. Ainda que não vá ser (por muito tempo...) o critério mais aplicado, não sei de outro que mereça melhor crédito.

Se *não* há, de todo, cabimento para esta possibilidade, será porque os homens descrêem – sem remédio – da (sua) ‘humanidade’. E aí, adeus esperança... Não haveria senão o cinismo da decepção. Era a rendição, desesperada!, a um nihilismo total. Mas não! A história, se propriamente o é (8.0), demanda o *por-vir*. Ou antes: o *por fazer (10.3)* E o per-fazer (da Perfeição consumada). Só assim poderá tornar-se (mais) *humana*. A história como *humana* não é só, nem principalmente, do passado.

Perante as ‘suposições’ do *não-intervencionismo* do(s) estado(s) e das autoridades supranacionais que comandam o mercadejar mundial, tem de se perguntar: Os seus defensores *querem o bem*

*do homem* e acreditam nele, ou defendem o exacerbamento (sem limites...) do egoísmo dos poderosos?

Com mais subtileza ou menos, a tentação dos ‘donos’ do poder – o da finança é uma vertente (Mat. 4, 3-10) – quer rédea solta. Mas a sua alternativa é, em última análise, *nihilista*: Não há egoísmo que deixado em bruto não desvaire no absurdo. Se dispuser de meios para tanto. É a (raiz da) perversão do poder. *Après moi, le déluge...* desde que eu tire vantagem. E se não eu, ao menos os meus. Como poderia esta mentalidade criar *futuro para todos*? Admitir tal *descaminho*, é negar o Ideal da Utopia.

Toda esta questão é de grande complexidade. E não é legítimo *ser acrítico* quando se trata de um ‘sistema estrutural’ de que dependem as condições de sobrevivência e qualidade de vida, e de *Realização*, de toda a população mundial. Daí que a crença instalada não tolere divergências. Porque é mesmo uma *crença*, ideológica!, que está *em questão*! A minha reflexão, como a análise do papa Francisco, atende a um nível *essencial*. O dos princípios do Humanismo. É por eles que se têm de avaliar as práticas em uso. Estamos a raiar uma ‘redarguição’ *ex absurdo*. Enfrentados, do modo mais agudo, com o *Dilema* de fundo. Quanto mais a humanidade avançar, maiores serão as tensões entre os princípios essenciais e as práticas acomodadas. É a dupla dinâmica da Espiral (*DE*). Como ‘humanos’ na história, temos de viver com a *distopia*. Pobre de quem se afunde nela de vez.

### **10.7 Em demanda da integridade do humano**

Alegrou-me ver o papa a entrar nestes problemas. Não paira num ‘hiperurâneo’, mitificado, de ideias assépticas. «Existe uma tensão

bipolar entre a plenitude e o limite. A plenitude gera a vontade de possuir tudo, e o limite é o muro que nos aparece pela frente». Percebe-se que distingue entre a ‘plenitude’ que, por si, transcende (todo) o limite e a que é só projecção do desejo. O tempo, «em sentido amplo», é referência à “plenitude” «como expressão do horizonte que se abre diante de nós» – no mundo: «O momento é a expressão do limite que se vive num espaço circunscrito». Trata-se pois, a meu ver, de uma estrutura ontológica própria da condição do homem terrestre. «Os cidadãos vivem em tensão entre a conjuntura do momento e a luz do tempo, do horizonte maior, da utopia que nos abre ao futuro como causa final que atrai». Daqui, o papa deduz (naturalmente) «um primeiro princípio» de largo alcance na construção e identidade dos povos: «O tempo é superior ao espaço» (EG 222).

É de notar que *qualquer* momento se situa num ‘horizonte maior’: mas ainda da ordem do tempo. A dinâmica da ‘construção’ de um povo, e de todos os povos, respeita à *intra*-história. A “utopia” *assim* referida, só pode ser uma utopia *relativa*. Não há ‘absolutos sem mais’ na história de povo nenhum. Ou do conjunto dos povos. Os ‘cortesãos’ de todas as cores (e não só dos fascismos de direita ou de esquerda, nazismo e comunismo incluídos) *mitificam o relativo*. Marx, e Bloch, também.

Recusam o Transcendente, e supõem transcendentizar o imane. Contudo, *não* ultrapassam a linha do ‘horizontal’. Não há aí *nada* que possa equiparar-se ao que designei por *Utopia perfeita*. E o mesmo tem de dizer-se de quaisquer “plenitudes” temporais (e temporárias).

Em suma: A construção do humano e da história é *inseparável* de tensões. Como o papa lembra, dirigindo-se a todos, crentes e não-crentes. E através das tensões, os povos (que ainda o são)

*precisam* de manter e promover a *sua cultura*. E tanto mais, quanto a relativização de toda a espécie de fronteiras priva os povos pequenos do melhor do seu património cultural. Em tempos ‘globais’, o seu dever ‘histórico’ maior é preservar e promover a *qualidade* da sua identidade. A integridade cultural de um povo ao longo do tempo é mais forte que o espaço geográfico do seu território. O papa não é tão explícito. Trata-se de um problema que requer melhor atenção do que a que tem recebido, entre nós<sup>32</sup>.

E Francisco cita o teólogo R. Guardini: «O único padrão para avaliar» com justeza de uma época é assegurar que, «nela, se desenvolve e alcança uma autêntica razão de ser [-] a *plenitude da existência humana* [-] de acordo com o carácter peculiar e as *possibilidades*» dessa época<sup>33</sup>. Não assiste a ninguém o direito de viver desfasado da ‘possibilidade’ que é a do seu tempo. Ou *des-incarnado* das distopias dele. A vida das pessoas e dos povos faz-se no concreto. À luz de um futuro *humano* comum.

Uma reflexão *muito* pertinente para um país dado a fados (do latim *fatum*, destino) e a sebastianismos. E a fugas para o ‘vago’<sup>34</sup>. Temos de *lutar por assegurar* que se desenvolva e amadureça a nossa (de todos!) razão-de-ser. Em dimensão *integral*. E isto só é *possível* se incluir o ‘agora social’, concreto. O humano *não* pode abdicar da *perspectiva* que lhe é inerente. É essencial cultivar a ‘plenitude da existência’ como *Humana*. Imanente-transcendente. O que, sempre, envolve tensões e opções – em função da ‘meta final’. «O conflito não pode ser ignorado ou dissimulado; deve ser aceite». «Mas se ficamos encurralados nele, perdemos a perspectiva, os horizontes reduzem-se[,] e a própria realidade fica fragmentada» (*EG* 226). Ninguém pode, só do seu ponto de vista, assegurar a interpretação – capaz – de realidades complexas. Como são as da dimensão social-humana. Com base em leituras



fragmentárias, «será difícil construir uma verdadeira paz social» (EG 229). Difícil, se não impossível.

Qualquer pessoa amadurecida o sabe por experiência. Não se entende pois que haja quem o ignore na vida da sociedade. Pessoal e social, a vontade de conciliação, e de com-acertação para ela, é indispensável *para* um porvir *humano*. O sentido da *Utopia Ideal* e a com(-a)preensão, possível, das complexidades em presença fazem parte da ‘perspectiva’ do humano integral. Por ser relativo, tudo o que é contingente integra *distopia*. E é assim que pode tornar-se ocasião, e estímulo, de desenvolvimento e maturação. Porém, enquanto ‘possibilidade’, falta-lhe ser concretizada em acto.

Por isso o papa recorda que há «também uma tensão bipolar entre a ideia e a realidade». E que «entre as duas deve estabelecer-se um diálogo constante [*sic*], evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade. É perigoso viver só no reino da palavra, da imagem, do sofisma». Daqui, infere outro princípio: «A realidade é superior à ideia». Em vez de um platonista; temos alguém que sabe ver o que é significado ou não. E tem a coragem de apontar o que a outros ‘interessa’ que seja camuflado.

Sobre as «várias formas de ocultar a realidade», Francisco denuncia as abstracções (ou «purismos») angelistas, «os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projectos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os [fundamentalismos] éticos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria» (EG 231). Foi explícito na denúncia da parafrenália do ‘sentenciar’. Políticos, juristas, gurus da finança, estrategas do cálculo, administradores, gestores, sedutores de ideias simplificadas, e muitos mais até ao cidadão comum, teriam de reflectir sobre estes passos do texto papal. Com simplicidade e disponibilidade de coração. Pode-se aferir por aqui da vontade de *verdade*, sentido de Humanismo e preocupação por um mundo mais justo.

## Notas

<sup>1</sup> Quem discorde, terá de aferir do que entende por *sonbo*. E por horizonte dele. A meu ver, é de evocar o Pessoa: «Se a alma não é pequena», o *Sonbo* vale a pena. Mas as ‘escalas’ deste país, e desta Europa, têm andado tristemente estreitas.

<sup>2</sup> Há países em que se fomenta (algumas escolas) entre os alunos a criatividade também no género utópico. E a *Internet* permite potenciar-lhe as possibilidades de intercâmbio. Inclusive lançando concursos, a distinguir as criações mais votadas. Que não são de confundir, é claro, com os devaneios e projecções sempre possíveis em esquemas de pura ficção. Iniciativas do género até podem despertar para a produção utopista, e eventualmente ocasionar (com maior maturação reflexiva) algumas criações de interesse.

<sup>3</sup> Se a proposta não vai além de fantasias (ao modo de Charles Fourier: 1772-1837), não dá senão para... sorrir. Segundo Fourier, na era do «Apogeu da Felicidade», que se prolongaria por 8.000 anos, os mares seriam de... limonada, cruzados por navios puxados por “anti-baleias” dóceis, e iluminados de noite por seis novas luas! Apesar desse fantasiar, a sua ideia de ‘falanges’ de produção (*phalanstères*), tal como a das aldeias cooperativas de Robert Owen (1771-1858), o modelar industrial de New Lanark (Escócia), viria a ter mais imitadores que sucesso. Com propostas assim, não admira que Marx se reclamasse de ‘socialista científico’, a distanciar-se desse “socialismo” sem critério.

<sup>4</sup> Em alusão ampla, a imagem refere-se a povos a leste da Palestina; mas a amplitude antropológica que evocamos faz sentido.

<sup>5</sup> Em linguagem filosófica (diferente da de uso informático), ‘virtual’ diz-se daquilo que dispõe das condições essenciais para ser posto em acto, mas que não está em acto: ‘condição’ *não* é sinónimo de causa. ‘Virtual’ diz pois mais do que ‘possibilidade’, mas muito menos que ‘realização’ em acto. Ponderar estes conceitos ajuda a perceber o que podem ou *não* podem significar para uma resposta capaz.

<sup>6</sup> Nada sabemos sobre elas. Embora se use aplicar-lhes antropomorfismos e mitificações, à nossa imagem. “*Pintor que pintas los ángeles (...) píntame un angelito negro*” (velha canção mexicana). Se são criaturas conscientes e finitas, cabe depreender que terão as suas limitações vivenciais. Daí que a *sua* ‘Utopia’ possa envolver também *distopias*. Ao seu nível, é claro.

<sup>7</sup> O *panlogismo* de Espinosa e Leibniz, o do materialismo dialéctico e o de várias elaborações utopistas (ver capítulos segs.), abstraem desta análise.

<sup>8</sup> Ou em relação a um ‘já não’, quiçá irremediavelmente perdido. Aí a ‘frustração’ seria sem remédio.

<sup>9</sup> Resultado quiçá de influência escolar, leituras acríticas, um certo ambiente cultural, tradições ideológicas, etc.. São muitos os córregos na sociedade dos homens.

<sup>10</sup> Mas nem todos reparam. E se Portugal havia de ter percepção disto! Pelo passado, e pelo presente.

<sup>11</sup> O materialista também o sente. Ao defender o imanentismo óntico desdiz da sua vivência imediata.

<sup>12</sup> Vai nestas expressões alguma subtileza, fácil de apreender. Ao distinguir ‘proceder’ (conota uma dimensão subjectual) e ‘processo’ (de componente objectual), não se reduz o ‘amadurecimento’ humano a um efeito quantitativo. E a ‘utopia’, a uma mecânica social. Os pensadores de utopias não podem ignorá-lo.

<sup>13</sup> «*O Toi, l’au-delà de tout, /n’est-ce pas là tout ce qu’on peut chanter de Toi? /Quelle hymne Te dira, quel langage? /Aucun mot ne T’exprime.*» (Tu, o Além de tudo! É tudo o que se pode cantar de Ti. Onde haverá hino ou linguagem para Te dizer? Nenhuma expressão Te exprime!» – Hino atribuído a S. Gregório de Nazianzo (+ 390): *Prière du temps présent*, Paris: A. E. L. F., 1980, p. 916.

<sup>14</sup> *Corruptio optimi, pessima*, sabiam os antigos: A perversão do que é/era muito bom, dá em péssimo. Mas a inversão especular da imagem (ainda) é só uma comparação. Repare-se no que têm sido as possibilidades mortíferas dos armamentos de tecnologia avançada – a nível físico, químico, biológico, electrónico... A perversão da ‘criatividade’ do espiritual (o terrorismo, por exemplo) dá uma ideia do que pode ser a hominidade sem Valores. O texto alude a esta degradação e crueza – de que já se vêem amostras em demasia.

<sup>15</sup> Independentemente das explicações que os especialistas dêem desses modos de dizer bíblicos.

<sup>16</sup> Esta ainda propunha como objectivo “o maior bem, para o maior número”.

<sup>17</sup> Estava isto escrito quando li uma entrevista (“Expresso”, 28.Fev.2015) de Michio Kaku, um cientista que gosto de ler. Diz ele: O que a revolução tecnológica, «que produz computadores cada vez mais poderosos, nos traz» é um «capitalismo perfeito». «O problema» da *net*, não são os «criminosos» que fazem mau uso dela mas «o *homo sapiens*». «Com uma nova «criptografia quântica, teremos uma ‘internet’ para os pobres e outra para os ricos que pretendem ligações 100% seguras». Assim, e ponto final. Como juízo empírico, a antevisão será pertinente; mas num homem ‘culto’, como visão humanista é de todo insuficiente.

<sup>18</sup> Os Santos são sempre necessários a *este* mundo. São um testemunho directo, e social também, da dimensão sagrada (transcendente) da vida do homem. A meu ver, tem sido um empobrecimento cultural, e não só religioso, o facto de a tradição vulgarizada do cristianismo ver neles uma instância de “recurso”: a de intercessão junto de Deus: mais para a obtenção de favores extraordinários (milagres) que para O louvar. Abordei esta conotação de ‘religião utilitária’ em *O Deus que não temos*. E não culpo disso as pessoas: foi esta a tradição que as ambientou. Respeito a angústia e dificuldades de quem sofre. São (também) ocasião de nos dirigirmos a Deus. A nossa questão é se a fé do NT, mesmo na sua expressão vulgar, pode ser reduzida (só ou sobretudo) a esta vertente. Muito humana, mas que dá impressão de não ultrapassar o que é típico das religiões apenas naturais. Será que os crentes cristãos não têm suficiente confiança em Deus? Ou não O olham como Pai de Bondade e Misericórdia? Que nos ama em definitivo – e de tal modo que nos deu o Seu próprio Filho. E com Ele, a Fonte de todos os bens (Rom. 8, 32). «Os pagãos [já convertidos] dão glória a Deus pela Sua Misericórdia» (Rom. 15, 9). Há tradições tidas por muito ‘religiosas’ que podem passar ao lado da Bíblia e da teologia. É um tema delicado e com larga incidência no cristianismo sociológico; mas tem que ser equacionado à luz da fé bíblica. O princípio essencial da *Adoração* e *Amor* a Deus, e da Sua absoluta Centralidade, não pode sofrer distorção por efeito de habituações estabelecidas. Assim haja a ‘coragem da fé’ necessária para o entender.

<sup>19</sup> Algum sensacionalismo (de reacção) fez parangonas à custa da ‘teologia da libertação’ onde não havia de as fazer, e terá esquecido muita gente que trabalhou e *morreu* na ‘prática da libertação’ – dos oprimidos.

<sup>20</sup> Digo-o já a nível do *humano*. Mas sem ignorar que os Dons de Deus aos homens são condicionados pela capacidade do recebente. Não nos compete ajuizar da Generosidade e possibilidades do Amor de Deus. O que afirmo no texto toma em atenção que a Dádiva de Deus é sempre Relação *com-pessoalizante* (cfr. *BC*). E portanto ‘convite’ à participação e ao crescimento ao nível de *pessoas*. Em Abraão, Moisés, Maria, e Paulo, como nas grandes conversões, as ‘condições do recebente’ são um factor marcante. Não vejo como possa ser outra a ‘economia’ antropológica de Deus e a economia teológica do homem. (do gr. *oiko-nomia*: a ‘lei da casa’).

<sup>21</sup> Se 85 pessoas (oitenta e cinco, apenas!) das mais ricas do planeta detêm tanta riqueza como os 50% de toda a população mundial mais pobre, há que tirar ilações. Sem esquecer todos quantos, além desses 85, estão *muito* acima da média

geral: e nomeadamente todos os que enriquecem por vias falaciosas. Ilações, não necessariamente acerca de cada indivíduo singular (são muitos os que contribuem para produzir riqueza e possibilidades de trabalho e circulação de bens, sendo que alguns promovem com largueza a distribuição dela (Bill Gates, Warren Buffett, etc.) – mas acerca do sistema de acumulação e das ideologias que possibilitam essa estruturação assimétrica.

<sup>22</sup> Acho que tanto os agnósticos como os materialistas interrompem demasiado cedo a sua reflexão. Não chegam a ‘dar razão’ desta dimensão caracteristicamente humana. As explicações que apresentam em alternativa, são aporéticas (como tenho mostrado). E como tal, *insatisfatórias*. A sua questão fica de pé.

<sup>23</sup> Emprego com frequência o termo, por concisão. E por me dirigir a leitores/as cultos. Para um público mais amplo, o conceito precisa de ser apresentado em versões mais entendíveis (e menos resumidas que na minha escrita). Versões que *não* lhe banalizem (ou esvaziem) a significação. Que, de si mesma, é profunda e densa.

<sup>24</sup> Mas vale também a nível do ‘sobre-natural’, e da meditação religiosa intensa. Por exemplo, as estátuas de alguns grandes ‘Iluminados’ do budismo tibetano (que vi há anos, numa notável Exposição internacional) impressionam profundamente. Que contraste com a superficialidade do mundo vulgar!

<sup>25</sup> Observo que estas tendências, apesar de diversas, *convergem* num veio de fundo. Traduzem a aspiração do homem (moderno) a um ‘Ideal’. Que interpretam por ângulos diferentes. A «inquietação» do coração humano, que Agostinho intensionava (em Deus), vê-se aqui dimensionada pela ‘medida’ do finito. Mas é a mesma raiz filosófica. Agora secularizada na modernidade. E por mencionar esta: Repare-se como, neste contexto, a ‘post-modernidade’ traduz pobreza de horizontes, e de lastro filosófico.

<sup>26</sup> Mas vale também para os usufrutuários dos regimes comunistas que o séc. XX conheceu.

<sup>27</sup> Ideologia que se fez sentir até em instâncias de feição religiosa. As acusações de reaccionarismo não se aplicam só às mentalidades e instituições ditas ‘laicas’. Temos de estar gratos a quem nos ajuda, ou provoca, a ser mais coerentes e mais humanos.

<sup>28</sup> A primeira encíclica social foi a *Rerum novarum*, de Leão XIII (1891). Mas é tardia (e levou tempo a fazer o seu caminho), por exemplo em relação à data dos escritos mais criativos de K. Marx (a partir de 1844). Que aliás não datam dos inícios da questão social moderna. E só 40 anos depois da *RN* surge (1931) uma nova encíclica sobre a problemática social: a *Quadragesimo anno* (QA), de Pio XI.

<sup>29</sup> Tem havido alguns documentos notáveis de bispos de vários países. Mas não tiram a observação em texto. A Igreja e os crentes ‘de igreja’ (eclesiásticos e leigos), temos vivido demasiado distantes do mundo concreto. Como anotei, é um problema de *Incarnação*. Mas a intervenção social e política não é função da hierarquia eclesiástica. Ainda bem. Já se sabe no que dão as chamadas “teocracias”.

<sup>30</sup> Enquanto a ideologia marxista está decrépita e desacreditada (depois da ‘implosão’ da União Soviética e da ‘viragem’ da China, para a economia de mercado), a ideologia neoliberalista vê-se hoje sem adversários que contestem a sua aposta na ‘globalização’ em curso. Os seus paladinos são os que mais se insurgem contra a frontalidade do papa. Não sabem que já Pio XI se pronunciara contra o imperialismo internacional do dinheiro. Nos mesmos termos, e no mesmo n.º da *Quadragesimo anno*, em que condenava o materialismo marxista. É significativo que, entre cristãos, se falasse da 2.ª condenação e omitisse sem mais a 1.ª. Ouvi-o muita vez da boca de clérigos e de leigos, ao longo do tempo de estudante e depois.

Estava o meu escrito já concluído quando foi publicada, 18.6.2015, a nova encíclica (= carta, para circular) *Laudato si’*: *Sobre o cuidado da casa comum*, do

papa Francisco. Há nela muito que meditar e aprender quanto ao modo de tratarmos ‘a irmã terra’: já não o vou incluir. Embora se insira na linha de reflexão que desenvolvemos, terá de ficar à atenção de quem se dispõe a perceber. (Quem se viu desautorizado, começou logo a reagir).

<sup>31</sup> «Seria uma paz falsa a que servisse como desculpa para justificar uma organização social que silencie ou tranquilize os mais pobres, de modo que aqueles que gozam de maiores benefícios possam manter o seu estilo de vida sem sobressaltos [...]» (EG 218). Não admira que a crítica do papa não tenha o aplauso de um sistema ‘global’ que é objecto dela.

<sup>32</sup> A preocupação pelos “ajustamentos”, financeiros e legislativos, é necessária mas *não é a referência essencial* do futuro de um povo. Não cabe comparar o Espiritual e o económico. Anda degradada a ‘cultura’ que descarta a hierarquia dos Valores. Ou que sugere aos seus jovens que (re)façam a sua vida... na emigração! Que visão *de futuro* é essa para um povo e a sua cultura? São tempos de nevoeiro muito pardo.

<sup>33</sup> GUARDINI, Romano - *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1965, 41 s. Cit.: EG 224. Sublinhados de origem. De família italiana, Guardini fez toda a sua vida (1885-1968) na Alemanha, para onde os pais tinham emigrado. A sua crítica ao nazismo ressoa (também) no passo em citação.

<sup>34</sup> A linguagem dos ‘comunicadores’ e ‘divulgadores’ anda visivelmente viciada nisso: “O país pode chegar a tal, ou tal”... Lá *poder*, pode: se fizer por isso! A sabedoria do povo – que tem de viver do seu trabalho, rude – é mais realista. Descrê desses devaneios e desculpas. Ironiza com o provérbio da avó: Se ela não morresse, ‘ainda era viva’! Uma sadia lição de bom senso: antropologia com os pés bem assentes.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 11

### SONHOS, DE PESADELO

*«Tudo o que faço são apenas tentativas [...].  
Uma escultura não é bela pela sua forma,  
mas pelo mundo invisível a que abre as portas.»*

RUI CHAFES

Os sonhos podem ter a sua lógica. Ainda que toda a gente os ache ‘desconectados’. Sem sonho não há inovação: Um sistema de ‘seca racionalidade’, é tão criativo como... um autómato. As distopias que propõem esse rumo, são mecanismos de relojoaria social. E com rejeitar a ‘novidade’, são ditatoriais. O que dominou, de Platão ao séc. XVII, ou XX (para já<sup>1</sup>), foi esta forma-de-pensar (*Denkform*). Mas será *isso* a Utopia? Onde a variabilidade for *indesejável*, reina o anti-humanismo. E como é sabido, o padrão imobilista não precisou de esperar pela literatura de ficção. Os teóricos, e os práticos, da absolutização do poder político, e económico e financeiro, têm feito de tudo para o impor como *a lei* da história.

Mas será que a história pode ser, tão-só, uma continuação linear da lei da *phüsis*? A questão é fulcral para o homem. Mas agora, potenciada pelos meios e interdependências da globalização. Em nome da eficiência da “boa” ordem asfixia-se o homem. Reduzido a instrumento de produtividade. Da sua criatividade, *só* querem a que convém ao sistema. O que vá fora disso, é *mal-vindo*. De novo se perfila o *dilema*: Ou a aridez do ‘deserto’, ou a (promoção da)

consciencialização dinâmica. Aberta. Não me surpreende que a ‘imagem tradicional’ de Deus como *omni-determinante* se prestasse a este esquema mental e social. Felizmente, essa *não* é a imagem única e genuína de Deus.

Quando Karl Rahner e outros teólogos se referem a Deus como «Futuro Absoluto», a alusão é *aberta*. A filosofia e a teologia, os representantes das grandes religiões – e quantos se interessam pela maturação da sociedade e dos cidadãos – todos precisam de *aprender* a perceber, e a prevenir, os equívocos. Contribuem para adulterar até os conceitos mais positivos. Não é de estranhar que a cultura contemporânea tenha alergia por um ‘deus’ visto como poder-intransigente, a que nada escapa. É que uma concepção assim, esmaga a liberdade. E quem *sofre/sofreu* sob aplicações dessas – tem de sentir repugnância por ela<sup>2</sup>. Se o conceito em causa é ambivalente – e não há figuração humana que o não seja! – têm de precaver-se, ao máximo, as distorções antropomórficas. E não é só acerca da imagem de Deus. Vale também dos ‘paraísos’ figurados pelos ‘padrões de utopia’ em curso na literatura do género. E na linguagem espontânea.

### 11.1 Utopia e Transcendência

Já vimos: É contraditório supor que algum ‘finito’ tenha condições para conhecer o que pertence à Plenitude-Deus. Ou para admitir que o homem *possa* ter a noção do que é e *deve* ser o ‘Paraíso’. Isso de “sonhar paraísos”, presta-se a qualquer fantasia. O campo dos convencimentos subjectivos *não* pode assegurar, só por si, o que seja a realidade *ela mesma*. É o problema de todos os subjectivismos. Há que antepor precauções – de exigência *crítica* – a qualquer indagação sobre a consistência *intrínseca* de... paraísos sonhados. Se são constituídos (a partir) de padrões empíricos, *não podem* exprimir o Paraíso. A qualidade do Perfeito-como-tal tem de transcender –



e por inteiro – as (im-)perfeições de tudo quanto se dá em modo *contingente*. Em suma: Mesmo quando celebráveis, as concepções do género utopista *nunca* serão visão do *real*.

Também isto me levou à escolha da epígrafe. Como criador de Arte em ‘horizonte aberto’, Rui Chafes pode ver nas suas esculturas (após a surpresa do rasgo criativo) «uma tentativa quase sempre falhada». É um critério atendível, e saudável: Sentir a *insatisfação* da ‘transcendência’ que dita a Arte. Sem a poder alcançar. «A procura da beleza tem a ver com aquilo que está noutra plano e que não se vê»<sup>3</sup>. Por isso, vê nas suas obras «apenas possibilidades». No quadro de um mundo que *não é* o ‘lugar’ do Definitivo, vale não só da Arte, mas de todo o humano positivo. São *aproximações* ao Ideal que se demanda. Isto, é-nos fácil percebê-lo, pois que o sentimos de modo directo: as ‘teorias’ vêm depois.

Platonistas ou não, os artistas da Grécia antiga, os das catedrais românicas ou góticas, os da Renascença, e alguns do romanticismo – atendiam (e admiravelmente) à beleza sensível. Coisa mais rara em ‘artistas’ recentes<sup>4</sup>. Mesmo que admitam, como Chafes, uma dimensão de transcendência. Terão talvez uma ideia diferente da beleza. Mas se a Arte pôde ser contemplada como aspiração e vivência (relativa) da Beleza Transcendente, será que *poderia* prescindir desta referência – subsistindo como Arte? Andamos certamente carecidos de análises de fundo acerca da ‘Beleza’ e da ‘Arte’ (de maiúscula). E sobre a relevância da Transcendência, e da função *simbólica* da expressão finita. A questão não é só académica; aqui, cumpria focar esta articulação (sem demorar nela).

De modo equiparável: há utopias que incarnam a sensibilidade à ‘Utopia’, e há outras que, apesar do nome, falham o conceito. Sim, quando envolvem atropelos objectivos ao ideal do *humano*, universal. Embora impossível de definir, é um bom critério de discernimento. Também acerca de ‘utopias’ celebrizadas pela tradição cultural. Mesmo as que requerem reparo, podem ter uma função

positiva: mostrar o que é *inadequado* à sociedade *humana*. São ‘monumentos’ (do latim *monēre*, advertir) – porém, da ligeireza com que se vai desfigurando o Ideal. Até o ideal que supomos conhecer melhor: o do humano. Julgo que a *República* de Platão deixa ver mais da *pólis* terrena que da ideal.

O afã directo da existência e da história visa metas empíricas. Por sermos contingentes, *não* nos é possível chegar ao Ideal. Podemos tender ao mais (tematizado); mas o Ideal, por nós não o podemos alcançar. ‘Filosofias da utopia’ que não atendam a isto, distorcem logo de raiz toda a questão. A consciência de *Existir* situa-nos na interface Infinito-finito. E este quadro ontológico abre a esperança natural a outro plano. Para valer como tal, ‘a esperança’ não pode confinar-se no apenas-imanente.

A Meta Última do homem e da história *não* cabe nas dimensões só do ‘horizontal’. Na imanência, sem horizonte, do terra-a-terra. É de *outra* ordem qualitativa. A *Transcendência*, se o é, *não* se deixa medir pela capacidade só do natural-finito. Quem é este, para lhe definir a Excedência? Ou lhe negar Dimensões de *Sobre-natural* e de Auto-disponibilidade? Inclusive em Dádiva gratuita. É de lembrar a palavra de Sabedoria que se lê em Paulo: «Aquilo que nenhum olhar viu e nenhum ouvido escutou [e] que não veio ao sentir de homem nenhum: O que Deus preparou de Grande para os que O amam» (1 Cor. 2, 9). A nível natural, nada – nem a *insuficiência* ôntica, a de tudo o que é contingente, nem o devir gradual e as deficiências do homem, nem a falibilidade (sempre possível, e palpável) da história – nada disso *pode* elevar-nos a essa Sobre-Excedência. Nenhuma natureza criatural nos tornará possível aceder por nós à *Outridade*: O critério da *Plenitude* da Perfeição como tal, *não* é um lugar (*tópos*) da esfera ‘natural’: Por mais que dure a história e evolua a técnica e a cultura.

Estará isto a negar a possibilidade da *Eutopia*? Vai aqui uma questão maior. ‘Paraíso’, que quer dizer afinal? Será a consciência da finitude um *bónus* envenenado? Teria a criação (evolutiva) condenado o homem ao absurdo da *frustração* sem remédio? Mesmo quem não sabe responder observa que *não* desistimos de aspirar ao ‘Paraíso’. Pode ser figurado de maneira inadequada; mas *não* desistimos. Mesmo quando há razão para se falar de “projecção” (psíquica), mesmo esses casos *confirmam* que o ‘anseio’ do espírito é *inegável*. Quer dizer: É muito mais básico que as interpretações de matriz materialista. Não eram precisas mais razões para tornar evidente a efectiva realidade da dimensão *espiritual* no homem. Vai nisto o núcleo da questão. A versão de Feuerbach ficou pela ramagem.

O termo ‘paraíso’ chegou até nós a partir da cultura e língua do Irão antigo. Ou já de povos anteriores. E repercute no mundo da Índia, no da Bíblia, no helénico, no romano, e no das línguas modernas<sup>5</sup>. E continua a ‘vender’ bem: Há paraísos para todos os gostos! Fiscais, da noite, de férias, de todo o ano... Uns de sonho; outros de (des-)ilusão.

Mas sob esse leque, subsiste um fundo referencial. O *apelo da carência* – que os humanos *não podem* não sentir – é-nos tão conatural como a auto-consciência. Eis o que importa aqui. Assim como as utopias (de teor particular) não são *a Utopia*, também os paraísos não são *o Paraíso*.

No entanto, a noção de Utopia e a de Paraíso não se equivalem. A primeira, é uma *ideia*. Capaz de assinalar uma hipótese (digamos) transcendental. Isto é: Indispensável para tornar entendível o ‘anseio’, radical, do humano. Que este, é uma evidência. O concreto das utopias (categoriais, relembro) revela-as como *distópicas* (Cap. 10). Ao invés, a noção de Paraíso *não é* (só) um conceito. Indicia uma *Realidade* – ‘por vir’, é certo, mas *prometida*. Se os

humanos estamos seguros da sua *realização*, não é por nós mas em virtude da Promessa<sup>6</sup>.

Por muito que a ‘Terra da Promissão’ seja referida em feição geográfica no Pentateuco, a sua expressão real *não* visa uma “terra”. Nem todos os que lêem a Bíblia apreendem (ainda hoje) a dimensão *simbólica* desta figuração. ‘Promissão’ que fica encerrada na história, é de significado transitório. *A força da linguagem simbólica e o salto do ‘símbolo’ devem-se à densidade, ontológica, da realidade a-simbolizar.* A Inteligibilidade a que se alude transcende a linearidade das expressões (materiais) invocadas<sup>7</sup>. É por isso que tem de haver mais verdade já no *simbólico* que no factual. Aliás o que se diz ‘objectividade’ do (nosso) conhecer nunca o pode ser em pleno (cp. Cap. 9 nota 2).

Se o ‘simbolizar’ o é realmente, então o *Simbolizado* é mais denso que o ‘simbolizante’. A *Promessa*, como os Profetas a anunciam já no AT, só se ‘verificará’ *para além* do Desafio da Fé e do Amor. Isto é: No âmbito da Dádiva Gratuita (= não merecida). É outra vez o Dilema. A diferença essencial entre a esperança *na* Utopia e a Esperança *no* (alem. *auf*: ‘sobre’ o) Paraíso. Nas várias religiões, a fé soube entrever alguma coisa disto; a Bíblia veio a exprimi-lo de modo intenso<sup>8</sup>.

Dar o nome de paraíso ao ‘jardim do Éden’, obedeceu a um pendor humano profundo. E até o equívoco assim gerado é expressivo. Não era a mitificação da sua ‘perda’ que havia de prevalecer (como foi na tradição recebida): Faltou cultivar as implicações (da simbólica) da *Vocação criacional*. Não me compete julgar dos trilhos culturais, e písticos (= relativos à fé) passados; mas importa-nos entender que o ‘Desafio’ da compreensão e resposta ‘em falta’ impende agora sobre nós, os de hoje.

A hipótese imanentista (4.2, 5.2) é incapaz de atender a toda esta perspectiva: *Não* pode dar razão da (exigência de) entendibilidade

desta e outras dimensões efectivas do humano. É indispensável uma reflexão filosófica que dê resposta, válida, a estas dimensões da vivência humana. Não se reduzem só ao bio-psíquico. É imprescindível atender a todos os dados da questão e às suas implicações. Analisando o que se exprime nas suas manifestações (= ‘fenómenos’: cfr. *DE* pp. 353 ss). Há muita gente que se diz ‘de cultura’ (religiosa ou laica), e tem ignorado tudo isto. São questões que relevam da antropologia geral: Precedem a fé bíblica. O anseio *da* Realização-Felicidade é uma característica fundamental do homem. Repare-se que não digo (só): ‘anseio *de* felicidade’.

Sabemos que isso de ‘felicidades’, por mais que se desejem, é precário. São falíveis e transitórias, sempre. Se não for por mais, é já pela insegurança. O receio do inesperado é ameaça bastante para perturbar toda a entreluz de ‘felicidade’<sup>9</sup>, no mundo natural. Uma das componentes mais constantes do viver do homem é a porfia por ‘esquecer’ essa precariedade. Move civilizações, desenvolve a cultura, estimula a criatividade técnica e científica, fomenta indústrias, alimenta o comércio, anima a organização e evolução da sociedade, e mantém aspectos (vários) das religiões. Às quais põe no entanto questões muito frontais. E esta, é (só) uma felicidade... fechada (sobre si). Todas estas vertentes confirmam o dado de raiz: O homem *não* pode não estar em tensão para *a Felicidade*.

O que torna a pessoa feliz é sentir-se a coincidir com o seu ‘Centro de gravidade’. O «repouso» a que Agostinho aludia (10.0). Ele formulou-o ao nível da fé; mas a questão já se levanta no plano filosófico: O Anseio respeita a todo o humano: A Felicidade do homem será sempre uma dinâmica de identidade-*a-realizar*. Nesta vida, nunca se terá em pleno: O dinamismo do espírito faz-nos ser, sempre, *em-aberto*. A *inquietação* é-nos incontornável. A contingência e a certeza da morte são um estímulo.

E *apesar* de ser assim – a «função utópica» (E. Bloch) e o culto da Utopia confirmam que o homem *não se resigna* a um impasse-sem-saída. É por isso que a realidade deste Anseio põe em questão todas as utopias categoriais. Seja qual for o ângulo do mundo natural, a Utopia *não é de cá*: ela é *u tópos*. Nem o secularismo imanentista nem a filosofia agnóstica têm solução para esta aporia. O dilema não deixa alternativa: Ou a frustração sem remédio, ou a *Utopia outra*. Além-morte, e meta-histórica. Ou é de *outra* ordem que não isto ‘de cá’, ou a ‘ordem do ser’ é absurda.

São muitos os que, como Ivan Karamazov, acham a criação *incompatível* com Deus, e vice-versa. Dostoievski sabe que *não* basta formular uma teoria: A questão não se deixa iludir. A dimensão da transcendência – espiritual – *não* se demonstra como se fora um teorema. Se a vivo, posso entrever esta fonte de *Abertura*, e entender. Se a recuso, não posso. A opacidade deriva do *vazio* (ôntico) – que designamos de ‘não-ser’. Nenhum materialismo ou ateísmo trouxe, ou pode trazer, clarificação capaz às questões do Anseio humano de Realização Última. Sonhar “eldorados” de efeito transitório, intra-histórico, *não pode* levar senão a mais desencanto. Mitificações *sem* consistência, não respondem ao impasse: só o confirmam. Mas se o Anseio tiver de ficar em suspenso (**10.0 s**), é contraditório.

## 11.2 Inconsistências à vista

O gênero utopista teve expressão filosófica e literária muito antes de Thomas More cunhar o nome. A Antiguidade antecipou-se ao designativo. Platão (427-347 a. C.), na *República* (gr. *Politeia*), delineou um ideal (o seu) da Cidade perfeita. Para ser, neste mundo, a imagem modelar do Mundo Ideal. Para os gregos, a *Pólis* era referência central. A de Platão é uma visão ambiciosa, e no entanto deformada. Nada há no mundo, já vimos, que *possa* ser

de perfeição plena. E a própria idealização platonista revela uma distorção. Com absolutizar o intelecto humano, sacrificam-se outras dimensões, relevantes também, do homem. É uma falha recorrente em escritos utópicos. A celebridade de que gozam *não* chega para salvar as deficiências de análise em que os seus autores incidem.

A racionalização de Platão, apesar da enorme influência histórica, não foge à regra. Para ele, a razão por que se funda uma cidade é o «facto de cada um de nós não ser auto-suficiente» (*Rep.*: 369b). Em termos factuais, será pertinente; mas em sede filosófica, acho inadequado: Deixa a ideia que só a necessidade torna o homem *social*. É de perguntar se, à base de um tal pré-suposto, a Grécia poderia ter dado origem à Democracia<sup>10</sup>. Ainda bem que deu. Apesar de Platão. Pela amostra, é de ficar alerta. Felizmente a sabedoria não está reservada só aos filósofos. A *dimensão social* é-nos constitutiva.

Ninguém conseguirá definir o ‘homem’ de modo adequado. Nem no ser, nem no dever-ser. Seja em Platão ou noutros ‘utopígrafos’ (antigos ou mais recentes), há que perceber *se* a racionalização que fazem da Cidade<sup>11</sup> e dos seus membros *pode* ser tida como a referência paradigmática. À primeira vista, dá esta impressão. O objectivo de Platão na *República*, como o de outros gregos do período áureo, visa o *ideal* do bem moral e civil na Cidade. Homens livres, na cidade livre. Mas olhando de perto, vê-se que é uma cultura só masculina. E elitista: Esquece as mulheres e os estrangeiros, coisifica os escravos. Ignora a contingência. Resta a “força do destino” (1.3). Ésquilo dá corpo à tensão do humano; Platão esboça o (um!) ideal. Mas *des*-carna a agrura do mal e da imperfeição, do sofrimento e da angústia. Centra-se na Beleza. O Bem *entusiasma*<sup>12</sup>. Mas será possível reduzir o Bem só a essa via, do individualismo abstracto e elitista? É diversa a abordagem de ambos, mas a questão no fundo é a mesma. Fechar os olhos sobre ela *não* a explica nem resolve. E mais:

A visão platónica é intelectualista. Assim como o homem vive a três níveis, escalonados em hierarquia, também a *pólis* ‘como um

todo' se tem de reger por esse modelo. No homem, as forças instintivas do desejar ('alma concupiscível'), hão-de ser moderadas pela virtude. A temperança. E as forças do agir ('alma irascível') devem obedecer à razão, regida pela virtude. A coragem. E esta, deve em tudo seguir o Bem. Entenda-se: A alma intelectual, espiritual, deve dedicar-se à 'contemplação' (gr. *theoria*) da Sabedoria: Eterna. Para Platão, a harmonia e coordenação das três virtudes é a Justiça. Quer para com cada cidadão individual (os que são livres!), quer para com a Cidade – 'como ela deve ser'. Só que Platão minoriza... as duas 'almas' inferiores: o *próprio* do homem é o espírito.

É assim que a funcionalização das tarefas civis se estratifica em três classes sociais. Os escravos não contam: não têm direitos<sup>13</sup>. A classe inferior, a mais numerosa, é a dos produtores (agrários e artífices) e comerciantes de bens de consumo. Neles todos, predomina a cupidez (alma concupiscível: do latim *cupio*, desejar). Acima, vem a classe dos guerreiros ou «guardiões». Neles, domina a alma irascível. No vértice da cidade (e da 'justiça'), presidem 'os que sabem'. Uma classe restrita, cuja missão, e direito!, é dirigir e ensinar a todos. Aos reis-filósofos ('amigos da sabedoria') pertence a autoridade e o poder. Mas seriam acaso menos 'cupiscentes' os senhores do poder?

Th. More (11.4) é mais realista, e mais idealista: Propõe uma «Cidade a emular a de Platão», que possa «com razão ser chamada Eutopia»<sup>14</sup>. Por grande que seja a influência das 'leis de Manu'<sup>15</sup> (sânscrito: *Manusmṛiti*), do mundo antigo ao moderno, faz do humano uma concepção *reduzida*. E com isso, anti-humanista. Trago aqui só um eco do *Rig Veda*. Da cabeça de *Brahma* provêm os brâhmanes: os que vivem da pura sabedoria; do peito e braços, os guerreiros: os nobres; do ventre e das coxas, os camponeses e artesãos; e da "poeira sob os seus pés" os *dalit* (párias). É pois uma estruturação de base radicalmente discriminatória. O sistema de castas tem onerado pesadamente a cultura da Índia.



Cada classe (estritamente divididas) seria educada para a *sua* profissão<sup>16</sup>. E em cada uma, homens e mulheres são iguais. Todos os bens seriam comuns: Incluídas as mulheres e os filhos. Onde fica a ‘igualdade’? E os filhos, separados da mãe logo ao nascer... Para ninguém incorrer nos vícios da propriedade privada! É uma “racionalização”, à *outrance*, da sociedade de Esparta. E carregada de paralogismos. Supunha a lógica platônica que as ‘almas’, vindo do hiperurânio, são perfeitas: por si mesmas. Sem sujeição aos ‘desvios’ do egoísmo. E contudo, os vícios da posse privada deturpam-nas! É ilógico imaginar que a ‘Queda’ no mundo sensível lhes afectava o conhecimento, mas não a virtude.

E essa redução de mulheres e seus filhos à condição de ‘bens de posse’, é outra falha (sintomática!) do divino Platão<sup>17</sup>. Um ‘modelo’ bravo, com fama de culto. O seu era um “ideal” – mas de oligarquia fechada, e autoritária<sup>18</sup>. ‘Sábios’ tão divinos que a ‘Queda’ não os afectava? Eram a única classe a manter-se (supostamente) unida à Sabedoria Divina. E era preciso tudo isso para governar um mundo rigidamente *pré*-determinado? Sim, regido pelas ‘Ideias eternas’, da Realidade Ideal. Marx tem razão: Chamar a isso “filosofia”, é conveniência, *ideológica*, da classe dos poderosos. Se é ‘idealização’, é muito raquítica. Aos interesses do saber-viver, *não* cabe chamar *Sabedoria*.

É mais uma lição típica da história da filosofia: Qualquer mundividência à base de ‘essências’ ditas eternas – as do hiperurânio (‘mundo inteligível’), as do racionalismo filosófico, e teológico, as do materialismo marxista ou outro – *nega* (em última análise) toda a variação e dinamismo do real. Ou relega-a para o estatuto do *acidental*. Ou do ‘aparente’. O que é negá-la na mesma, como se sabe desde Parménides. Consagra (ou ‘diviniza’) o imobilismo. Trata-se de ‘raízes’ muito fundas. Não admira que se manifeste também noutros utopistas. A divisão medieval de “clero, nobreza e povo”<sup>19</sup>, foi um dos seus brotes mais persistentes. Vemo-la – laicizada e tecnicizada – por

exemplo em *O admirável mundo novo* de Aldous Huxley. Sugerem (a quem lesse de modo linear) que a perfeição da Utopia não pode ser senão estática. E regida pela autoridade, totalitária, de um estado que se arvora em sede inquestionável da sabedoria e concretização suprema da perfeição na sociedade.

Ainda que as ‘utopias’ clássicas a apresentem em nome da perfeição do ‘homem’, seria uma moral *fechada*: Em função de uma “perfeição” *despessoalizante*: de uma ideologia alienante. A “razão de estado” é... o que interessa ao governante! ‘Moral’ anti-humana. Platão, hegeliano *avant la lettre*, ou Hegel platonista *après la lettre*? Em ambos os casos, o poder *pro domo sua*.

É difícil pensar que utopígrafos do séc. XX fizessem sem mais essa apologia. Alguns, como G. Orwell (1984; *Animal farm*), fazem a denúncia explícita da eficiência técnica ao serviço da razão totalitária. Protestam contra a des-humanização dos homens, manobrados por um (qualquer) poder absolutizado. E tenho de apor a isto uma observação amarga: É que (ainda assim!) é mais fácil denunciar a absolutização do poder político que a dos outros poderes que abusam do homem.

### 11.3 Um ‘modelo’... pouco modelar

Como se vê, qualquer teorização que se fixa num suposto ‘a-priori’ (ainda que o proponha como ideal do humano), tende a cair no *des*-humano. E a distorção está longe de se confinar à ficção utopista. Com base em posições de puro *a priori*, é impossível conhecer-se o real. Nem sequer o do homem. Quando falta problematização filosófica adequada, é muito fácil ceder a efabulações *acríticas*. Até a noção de “ideal”, *antecipada* como meta perfeita (utópica), acaba a esvair-se. Também isto se observa em Platão: «Nada importa que

a cidade [a cidade ideal] exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e de mais nenhuma outra, que ele [o homem] pautará o seu comportamento» (592b). Se Espinosa tivesse escrito uma ‘utopia’, não diria diferente. E de que homem se trataria? Só os «mais iguais» (George Orwell, *Animal Farm*). É que os outros, são *menos!* Esta ‘exclusão’ de qualquer outro (homens, grupos e instâncias) diz tudo. Sonha-se o ideal – um *suposto* ‘ideal’ (aliás muito distorcido!) – e ignora-se o *real*.

Destituído de *lastro* realista, o idealismo cognitivo (ou subjetivismo) *infirm*a a sua própria suposição, e a conclusão. Social e política, ôntica e ética. Um erro vulgar. Só os donos do poder, uma classe exclusiva!, teriam acesso ao humano. ‘Saber é poder’. O mínimo que cabe dizer de Nietzsche, neste contexto (a «moral dos senhores»), é que a sua abordagem foi de precipitação acrítica. E de uma levandade antropológica irrecuperável. Poder é... saber viver! O mundo “dos senhores”, seria um inferno para todos os outros. Só os “aristocratas” (do egoísmo!) teriam direitos. Bloch apontou o dedo, e com razão: o elitismo platonista foi des-afortunado. E o pessimismo de Nietzsche cai no mesmo – invertendo o sinal: Onde Platão apela à ‘sabedoria’, Nietzsche consagra o instinto. Criticou prepotências, e mitificou a prepotência. Afirmou a necessidade da «metamorfose» ideal, mas as ‘bases’ da sua filosofia (imanentista afinal) não eram compatíveis com uma *transfiguração*.

O problema enche a história, e é *muito* espesso. Só com grande rigor crítico pode ser abordado. Ao inverterem as classes sociais, mitificando uma delas, Marx ou Nietzsche não diferem assim tanto de Platão. E de outras concepções, e poderes, de perfil inquisitorial. “Ou te convertes, ou morres”. Revoluções do tipo “virar a omelete”, caem nos mesmos erros que dizem reformar. Dá que pensar – se é que a ‘lógica do poder’ é capaz disso. Proclamam servir a verdade; mas por auto-convencimento (ou fanatismo) deitam-na a perder. O tema continua actual.

Há ‘ideias’ que parecem elevadas, e generosas, e no fundo são fermentos de morte. Não basta evocar sabedoria, ou autoridade, para que sejam legitimáveis sem mais. Os impasses comuns dessas “utopias” valerão a pena se (ao menos) levarem a reflectir sobre as suas distorções. Um entrançado de verdades, meias-verdades, ambiguidades e falsidades. Não o lembro a pensar só no passado (antigo ou recente) mas no presente. Quanto menor o sentido crítico, mais grosseiros os erros em que se resvala.

Platão lançou um “protótipo”. A história da cultura, e das religiões, está cheia de casos destes. «Como fundadores» da cidade (*Rep.* 379a), «devemos vigiar» os poetas «e os outros artistas», «e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do carácter bom, ou então a não poetarem entre nós» (401b). Em texto claro: Ou aceitam a nossa regra, ou resta-lhes o exílio. O dilema da identidade põe-se aos ‘de cima’, e aos ‘de baixo’. Aos oprimidos, a alienação é-lhes imposta; os opressores impõem-na, porque já está neles (Paulo Freire). E Platão a frisar logo: «Seria essa, de longe, a melhor educação» (401d)! Muito esclarecedor.

Bem sei que não é legítimo julgar mentalidades remotas pelos prismas de agora. Porém os grandes ‘princípios universais’ *não* se deixam reger por casuísticas de conveniência, ou de prepotência. Quer dizer que tem de haver um critério válido. Um significado de inteligibilidade *intrínseca* e *consistência* objectiva. Cujas exigências essenciais estejam acima de todo o relativismo e toda a suspeita. É visível que o “realismo” moderno (leia-se pragmatismo) tem regido a *pólis* e os negócios *sem* aceitar confrontar-se com *esta* problemática. Que se vê como um naufrago em meio de um oceano de ‘pragmáticas’ adversas<sup>20</sup>. O ‘bem da *pólis*’ (os cidadãos) e as atitudes em consequência (os *mores*: cp. ‘moral’) andam *muito desatendidos* na sociedade.

Está em causa a validade do *humanismo* e da *cultura* – e a esperança de uma história *humana*. Os mentores da finança e da política, e de certo estilo de mentalidade e de opinião pública, estão

a *cavar um córrego* que arrasta a muitos. Um mundo que não é de *peessoas* mas ‘de números’ pode manter-se enquanto durar a ‘coesão logística’; mas não pode subsistir *sem consistência moral*. *Não pode* oferecer um projecto de *dignidade humana*. Eis a questão.

As ‘esperanças’ particulares respeitam (relembro) a um por-*vir* categorial. Que, já se vê, está pendente das atitudes que se tomarem no presente, em ordem ao futuro. Os ‘córregos’ confluem num *vale*. Nenhum porvir empírico pode ter consistência e perfeição tais que corresponda à *Esperança* a que aspira o mais profundo do homem. São referências decisivas para se perceber o ‘ainda-não’ da Esperança como tal. A esta luz se tem de situar a angústia do homem (pagão) na época do helenismo e início da era cristã (2.2). Eram dos que «não têm Esperança» (1 Tess. 4, 13).

É a angústia também do homem actual. Incapaz de *se* entender a si mesmo, na aridez do seu ‘deserto’. Esvaziada ou embotada a sensibilidade à Transcendência, que resposta pode ele obter para o vazio das suas “esperanças” e o desânimo da sua frustração? Uma angústia semelhante à do tempo de Paulo; mas hoje menos reconhecida: A atmosfera geral leva cada um a preferir a ilusão das miragens. «Fico eu com o vazio /da negra noite sem fim,/ nem sei quem sou, tenho frio,/ estou comigo e sem mim» (Vasco Graça Moura: 1942-2014).

E o menos compreensível é o ambiente de *apatia* criado a este respeito. A generalização do indiferentismo teria de *inquietar* a todos quantos ainda sabemos quanto a Cultura é essencial ao homem. A questão, muito antes de ser moral ou religiosa é cultural. Tenho de olhar o meu tempo com apreensão. Os herdeiros da divulgação platónica e da estóica viam-se envolvidos numa concepção do real como irremediável e pré-determinada. Uma concepção, digamos, fatalista. Os herdeiros, agentes e vítimas, do economicismo racionalista, do cientismo tecnocrata, do indiferentismo consumista – em suma, do relativismo actual – deixam-se ir num arrastamento sem

alma. Córregos de vazio, a ‘banalizar’ a vida e a sociedade. Agravados pelo *desencanto* e ‘alergias’ da experiência cultural-histórica. A alergia aos Valores e a vacuidade dos imediatismos – nas artes, na cultura e até nas religiões – exacerba as reações fundamentalistas. Sem poder constituir *resposta* para o desgaste anímico e social que a todos ‘globaliza’. Poderia esperar-se algo de diferente deste ‘esvaziamento das Referências’ e do imanentismo sem horizontes que se tem fomentado na sociedade?

O córrego assim cavado elimina até a possibilidade da atitude da *esperança*. Reduz-se o homem a automatismos periféricos. Também neste contexto, a quadra de V. Graça Moura é muito significativa.

Historicamente, o platonismo foi uma inspiração estimulante na cultura ocidental. Vincou o sentido da Bondade-e-Beleza *essencial* – Origem e Fim Supremo de todas as realidades. Mas talvez o apreço que lhe votaram tenha levado a prestar menor atenção crítica a outras vertentes suas, acerca das quais era preciso discernir. A ideia elaborada por Platão é, fomos vendo, marcadamente unilateral. Ao deformar a (visão da) realidade concreta, mostra-se irrealista. Aliás tem que se observar o mesmo também acerca de inúmeros tópicos e expressões da cultura recebida. O apreço tido por *um* dado ângulo leva facilmente a abstrair de aspectos que *não* podem ser aceites sem mais. É lição da história – válida para hoje. No caso:

As propostas do relativismo que referimos em Platão (e não só) *anulam-se* a si mesmas. São pseudo-solução. Quando se vai pela via da ‘funcionalidade prática’ (a platonista, ou a do pragmatismo vulgar), é a noção de «Justiça» – como coordenação e equilíbrio, mutuamente respeitosa, das grandes virtudes cardiais (*Rep.* 427e) – que resulta adulterada. E por isso, o princípio de que «a cidade é maior que o indivíduo» (368e) vem carregado de equívocos. Como bem se sabe da história geral, e nomeadamente da contemporânea. Não é possível ignorar que (em palavras do papa Francisco) «a ambição do poder e do ter não conhece limites» (9.2).

## 11.4 Do protótipo às adaptações

O Platão da fase posterior mostra-se mais moderado. Não renega as propostas sociais de *A República* mas reconhece que essa visão do Ideal não está ao alcance de todos na Cidade – como esta o pode ser no mundo terreno. «A cidade que descrevemos [...] também está inchada de humores» (*Rep.* 372e). O que é ‘o melhor’ em teoria, nem sempre é praticável no imediato. No diálogo *As Leis* (*Nómoi*), o interlocutor ateniense<sup>21</sup> propõe um modelo que é apresentado como o «segundo melhor» de entre todos. Ou seja: Mantém-se o horizonte da Cidade ideal traçado em *A República*, mas admite-se que a opção pelo Ótimo tem que atender a situações que distam das do Mundo Ideal. Não é ‘o poder’ que erra, são os outros! A ‘racionalização’ é agora menos vincada. Da sabedoria comum: ‘Antes um pássaro na mão que dois a voar’; ou (por lembrar uma versão alemã) ‘Melhor um pardal na mão que uma pomba no telhado’. Nas *Leis*, já não se fala da ‘doutrina das Ideias’; nem do comunitarismo geral: da propriedade privada, e de mulheres e filhos. Mas a estruturação da família continua a ser assunto ‘do estado’. Uma amostra:

Tudo é regulado pelo estado e em função dele. Família, posses, realização, sexo (nas *Leis* também se fala dele) – em suma, o que respeita à vida e relação dos cidadãos – tudo fica submetido ao interesse e à imposição do estado<sup>22</sup>. Seria ele ‘a medida de todas as coisas’. Um estado, que hoje dizemos ‘policial’ (E. Bloch). Ou totalitário. O tique do pormenor, rígido e excessivo, vai marcar inúmeras utopias posteriores<sup>23</sup>. O interesse de tais miudezas *não* releva do anedótico: é expressão do poder estatal. O mundo grego não chegou à noção de *pessoa*. E pela amostra, não era Platão que lá iria. Mas hoje, a vida pública e as tendências internacionais estão a erodir o valor da ‘pessoa’. Insisto: Religiosa ou laica, a ‘cultura’ actual precisa de se dar conta dos córregos que tem aberto. Acima do mundo, para Platão, ‘a medida’ é o divino. Mas um “divino” ri-

gidamente *fixado* (11.0): pré-determinado<sup>24</sup>. Daí só podem derivar caricaturas, distorcidas. Um “divino” e um “humano”, *ad hoc* afinal. Critérios assaz equívocos..

*Nenhum* poder contingente é superior ao ‘Ideal’. Face ao Absoluto, tudo o mais é relativo. Isso de um poder (como o estatal) se arrogar de ‘Divino’, é *absurdo*. Era sujeitar Deus às “razões” do estado. A história está cheia de absurdos desses. Tinha sido um feito genial se Platão analisasse isto com justeza crítica. Os Profetas ousaram-no. Norteiam-se por *outro* Horizonte. São a exceção, genial. Andamos carecidos da Sabedoria deles: Para avaliar das *prioridades* essenciais – do Humano, e do Divino.

Falar de Virtude (Justiça), de Bondade e Beleza, de Perfeição e Ideal, sob o espartilho da ‘imoderação’ do poder, foi desafortunado. Propor ao mundo um tal ‘*não-lugar*’ – tinha de contradizer a Utopia e a Esperança. Também nisto Platão dá uma imagem irrealista, e contraditória, do homem.

O *Anseio*, por ser de ordem espiritual, é *inesgotável*. Deixá-lo à mercê do *poder* (ainda que este se diga ‘iluminado’), é inverter-perverter o ‘ideal’. Ninguém pode travar o Anseio, nem dar-lhe Realização plena neste mundo. Mas não se confunda Humanidade com hominidade (*DE*). Pela índole própria do espírito (humano), o Sonho da Terra da Felicidade ou da Fraternidade<sup>25</sup> ou da Liberdade e da Igualdade – é sempre *incompleto*. Somos *insatisfação*:. O próprio Bloch lhe chama *Heimat* (cp. ingl. *home*, o lar, a casa a que ‘pertencemos’): pode traduzir-se por ‘a Pátria da Identidade’ (5.5). Lá onde a Aspiração e a Realidade ansiada coincidam entre si<sup>26</sup>. Já demos as razões (5.3; 7.3; 10.2) por que este ‘Ideal’ *não pode* concretizar-se em nenhuma fase intra-histórica.

O carácter in-tensional da Utopia revela a Dinâmica do ‘Espiritual’. Quando está em causa a *compreensão do humano*, é erro grave ‘tomar



a nuvem por Juno': o entendimento parcial, pela complexidade do real. A Utopia como *símbolo* (10.2) contrasta e põe à prova a realidade presente. Justamente porque, enquanto 'símbolo', a *transcende*. *Não pode haver Utopia sem Transcendência*. Se o símbolo é reduzido à roupagem de figura particular, perde-se o alcance (e a figuração) da sua transcendência. Deixa de ser símbolo. É comum falar-se de 'utopias', e não ver isto.

Platão aludira, no *Timeu* e no *Crítias*, à (desaparecida) *Atlântida*. Uma 'saída' para o passado. Outros evocam-na no porvir; ou na distância física. É este o significado típico do carácter 'insular': «a Ilha», de muitas utopias. Um modo de exprimir a 'distância' desse *real* ao mundo empírico. Mas é ambígua a pretensão de basear na 'diferença' empírica (do *Ideal*) uma sociedade de homens *concretos*. Bloch faz uma observação judiciosa. «Do mesmo modo que a descoberta da Índia», quando foi novidade para as gentes do Mediterrâneo oriental, «fortaleceu e ilustrou a utopia helenista, assim a descoberta da América estimulou a utopia dos tempos modernos. O espaço do estatal encontrou um lugar geométrico» (*PrH* p. 567). E a 'função utópica' tira partido deste alargamento do campo da imaginação. Tem ocorrido com o progresso das ciências; irá ocorrer com os avanços da era espacial. Mas se fosse possível experimentar, no contexto do mundo, as 'utopias' assim descritas – *desaparecia* a sua aura utópica. É prosaico frisá-lo, mas ajuda a situar e a dilatar a noção de *Utopia*.

A ambição de Alexandre e a duração (curta) do seu império contribuíram para alargar a compreensão do humano e da índole do estado ao nível pluri-étnico. Um passo relevante na cultura ocidental. Mas ainda a centrar-se no 'estado', e não na sociedade das pessoas. O *Ekumene* (gr. *óikos*, casa) será visto (idealmente) como um 'orbe' – pátria de todos. Os bons cidadãos estarão 'em casa', e os maus 'tinham de ser' (olhados como) estranhos. Isto ainda ressoa na *Cidade de Deus*<sup>27</sup>. A moral estóica teve aí o seu papel: Do império (asiático) de Alexandre ao império romano (mediterrânico e europeu), as

condições militares e de aglutinação da *Pólis* irão fazendo caminho. A *pax romana*, deu-lhe alguma consistência social<sup>28</sup>; dentro de fronteiras. Mas não alterou as condições sociais de então (leis de Manu): a excluir os escravos. Só o Cristianismo nascente lhe trará o espírito que faltava: «Já não há judeu nem grego, nem escravos ou homens livres, nem varão e mulher: Pois vós sois ‘um’ em Cristo Jesus» e, todos juntos, «herdeiros da Promessa» de Deus a Abraão (Gál. 3, 28 s).

A meu ver, o que essa época tem de mais notável é a qualidade deste *salto antropológico*. Não sei de outro comparável em toda a história. A era do ‘tempo axial’ foi mais difusa. Mesmo tendo em apreço a solicitude pelos pobres nos Profetas antigos de Israel – e a (lenta) depuração, decisiva, que trouxe acerca da imagem de Deus. Em todo este contexto, repare-se como se mostra estreito o quadro da ‘cidade ideal’ ao modo de Platão. E durante milénios ainda. Lenta, demasiado lenta é a *des-humanidade*.

Platão seguiu um esquema apriorístico. Ainda que traçado com certa lógica e alguma elegância. A respeito do homem e de Deus. É uma lição sobre os equívocos dos *a-priori* – de qualquer época. Não é só nas teorias filosóficas. A questão é de metodologia geral. Não se restringe aos Valores do Humano; mas tem neles o seu contraste. Pretender defini-los à base de juízos parciais (ainda que bem intencionados), nunca será adequado e suficiente. Os humanos têm de aprender por si, e das lições do passado. Duas condições, qual delas a mais difícil.

Ainda na Antiguidade, houve outros esboços de ‘utopias’ além da platónica: Chegaram a nós ecos de escritos utópicos dessa fase. Euhêmeros<sup>29</sup> (séc. IV-III a. C.) foi autor de um: *Registo sagrado* (± 300 a. C.). Dele só restam menções, e alguns passos retomados por autores clássicos. Traçava uma utopia social, localizada na ‘Ilha Pankhaia’ (latim ‘Panchaea’), no Oceano Oriental (o Índico). Ilha da abundância e da harmonia: daí o título. Interpretava os mitos

de Zeus e outros divinos/as como ‘histórias’ de antigos chefes locais. Elevados a deuses nessas paragens? Vê-se que fazia aplicação de uma perspectiva helenista. EB. é um dos que se apressam (*PrH* 567 s) a tomar isto como antecipação do século das ‘luzes’, e acaso do secularismo actual. Uma precipitação acrítica: Como se Euhêmeros já o tivesse em vista, num avanço de milénios! Do seu autor, não se sabe o suficiente para descortinar qual o seu modo de pensar. Onde surja o nome ‘deus’, logo há quem o tome de modo *unívoco*, seja qual for o contexto. Mas é *insuficiente*, sempre, o que os homens pensem (Teo-logia) do *Deus Vivo*.

Poderia alguém *decidir* à base de um ‘nome’, agravado de ambiguidades? A abordagem destas questões requer muito mais do que a ‘ligeireza crónica’ habitual. Sem auto-exigência crítica não se honra a cultura. E há outra observação a fazer:

*Não* havendo ‘descrição utópica’ possível *a priori*, todas têm de partir de uma perspetivação ao alcance do seu autor. Retirar daí propostas de *validade universal* só pode traduzir uma *extrapolação* – destituída de proporcionalidade lógica. Não cabe pedir ao género utópico mais do que pode oferecer.

### 11.5 Um salto cultural

Outro utopista desse tempo foi Jâmbulos. Ignora-se quando viveu. Compôs uma *Ilha do Sol*, que lhe valeu na Antiguidade fama aproximável à da *República* de Platão. «O fragmento que se conserva é ao mesmo tempo poderoso, solene e alegre» (*PrH* 568). Configura um ‘colectivismo’ mais elaborado do que Euhêmeros (Bloch). E não admite a divisão de castas nem o escravagismo. O dever do trabalho é para todos por igual. É isto que leva a relacioná-lo com a mundividência estóica. E que induziu o apreço com que foi lembrado na posteridade.

A *Stoá* em Atenas (gr. Pórtico: onde funcionava a Escola dita ‘estóica’) deu origem a uma outra *Politeia*. Devida a Zenão (336-264 a. C.) de Kítion, ou Cítio (em Chipre). Como vimos, a ‘Cidade’, depois de Alexandre, é supranacional. O estado que se pretenda ‘ideal’ há-de reger-se por critérios de humanidade. Seja qual for a raça, a procedência, o trabalho, a condição civil. A ‘qualidade do *humano*’ não é privativa de uns, em exclusão de outros. A concepção do estado que deve ser, torna-se universal. As condições políticas e morais e sociais, fundem-se (idealmente) numa ‘geografia conjunta’. O império de Alexandre, se não tivesse mais nenhuma função histórica, teria já esta do *alargamento cultural*. O império romano herdou alguma coisa disto. A mundividência estóica por um lado e a *novidade cristã* por outro potenciaram estes fermentos. Enquanto a Igreja não se acomodou à intitucionalização do (seu?) poder. A época constantiniana, e depois a bizantina, não trouxe só bênçãos. Arrastava também deformações e tentações. Que ficaram, por milénios.

O Ideal de «Zenão, na *Politeia*, não admitia dinheiro, nem poder sobre os homens, nem tribunais, nem a associação de ‘escolas’ [filosóficas] (*PrH* 571). Em resumo: nem leis nem guerras. O homem não precisa delas. É livre por seguir a Razão, Suprema, e (graças a ela) a Moral. A fidelidade ao *Logos* Universal, ao unir os homens, elide as fronteiras de classes. E as do estado. E as do género humano. E de todas as criaturas. E por isso, tudo integra o mesmo *Ekumene* ou Orbe Universal: tudo coincide com o ‘Cosmos’ e o ‘Logos’. Zenão era tão irrealista como Platão, embora de sinal inverso: ‘aberto’. Até ao dia em que ‘o poder’ se reclamasse do “Logos”. É claro que isto não ia funcionar. A total autarcia de *cada um* levaria à anarquia geral. Aliás por sob esta capa (da teoria do ‘universal’), pode ver-se um fundo de naturalismo (materialista<sup>30</sup>). Que se prestava a reforçar o individualismo.

Quando o desejo e a cobiça prevalecem, é muito *natural* que a (teoria sobre a) ‘Razão Universal’ ceda no *concreto*. Schopenhauer (1788-1860), ao transpor isto do âmbito da lógica para o dos

impulsos naturais (a que ele chama “vontade”), tinha de se render ao pessimismo. Uma filosofia do a-racional. O de uma *phüsis* de forças cegas. Face a este quadro geral, temos de admirar, duplamente, a *elevação* da moral estóica. E como podia a visão materialista elevar-se a outro horizonte? Esta ‘ressonância’ entre (a vertente de) Platão e os estóicos – e Schopenhauer – ajuda a ver certos meandros da (ir-)racionalidade do homem. E se é assim em filósofos de relevo, como não o seria acerca de outros aspectos do humano? Há tantos. Também hoje. A influência dos ideais na sociedade concreta *não* é uma transposição linear da lógica.

As ‘lógicas’ (no plural) do homem concreto *não* são, nem podem ser, puras a 100%. A filosofia subjacente às ficções “utópicas” mostra que os seus autores, para criticar umas vertentes, aceitam privar o homem de dimensões *essenciais* – e propor distorções acaso ainda piores. Talvez o *distópico* não tenha afinal uma função tão desastrosa. Temos de *viver* com o que somos, e que aprender a lidar com a dialéctica das nossas vertentes próprias. Todas elas. A meu ver, será *esta a utopia* de que o nosso mundo carece. Não é boa sabedoria a que não o tiver em atenção.

As concepções dos filósofos podem tardar a chegar à rua<sup>31</sup>. E não é só um problema de antecipação ou influência sobre as preocupações ‘comuns’. Poetas e filósofos e santos recebem (alguns recebem!) o dom de sentir mais cedo e ver mais longe. É porém mais vulgar ser a sociedade a arrastar-se nas suas miopias e na habituação a elas. Tardando a despertar para intuições e inquietações precursoras. Aliás a presença do *Ideal* na sociedade não se faz sentir só, ou principalmente, pelas vias da ‘lógica racional’. Passa também por *outras* vias. Como a da ‘intensionalidade da carência’, e da *insatisfação* – constitutiva – na experiência vivida. E também nela vai a *Dinâmica do Espiritual (11.3)*. Que pode oferecer modalidades

inesperadas. A linha de Schopenhauer, como a dos materialistas, não vê aí a transcendência do Espírito. Não surpreende que se enredem em contradições. Um exemplo:

No dizer de Bloch, o primeiro que entendeu a função de monarca como um «serviço, glorioso, de escravo» (*rubmreichen Knechtsdienst*) ao seu povo terá sido Antígonos II Gónatas, da Macedónia, (319-239 a. C.): um dos sucessores de Alexandre. Se foi assim que o praticou, deu mostra de grande sabedoria, e merece o nosso apreço. Quem nos dera que a história humana tivesse aprendido da sua lição. Mas será que a visão antropológica e a nobreza moral deste rei – e a sua ‘diversidade’ em relação à regra típica dos outros poderosos – pode explicar-se só pelas propriedades e forças da ‘matéria’ (como pretende o imanentismo materialista)? Antígonos revelou grandeza realmente espiritual. O mesmo cabe afirmar dos cristãos. Dos que procuram sê-lo de verdade.

Mas não era de esperar dos primeiros cristãos, ou dos da alta Idade Média, que compusessem escritos utópicos. Viviam mais centrados na ‘Cidade do Além’. A influência do platonismo sobre o monaquismo (o oriental primeiro, e depois também o ocidental) teve repercussões largas sobre a mundividência e a mundivivência dos cristãos. Ainda não nos refizemos da marca daquelas teorias *de contemptu mundi* (sobre o desprezo do mundo). Bem intencionadas, mas deformantes. Antropológica e teologicamente. Como podiam estar motivados para a configuração *deste* mundo e dos *rumos futuros* da história? Era a herança platonista a prevalecer sobre o cunho bíblico: *incarnacional*.

A grande maioria dos cristãos ainda hoje não está esclarecida quanto a esta problemática. São deficiências muito sérias sobre o que é ‘ser cristão’ no mundo. Terá de haver um Concílio Ecuménico para isto? Se for aplicado. É um largo caminho da história cultural. Estarei a ser “utópico”, ou estou antes a ser

consequente com a Mensagem da ‘Boa Nova’ e o entendimento da história havida?

Dos cristãos dos primórdios, sabemos que o seu desafio maior era o de sobreviver – num ambiente hostil. Durante séculos, o das perseguições romanas; e depois, o da assimilação dos povos advenientes<sup>32</sup>. A ‘síntese’ que se obteve – a inculturação e evangelização de pessoas, e instituições e costumes da sociedade e do ambiente cultural – foi muito lenta. Vivia-se no mundo de todos como não sendo ‘de cá’. Como num exílio. Esta atitude só começará a modificar-se com o homem do Renascimento. Começa então a olhar-se o mundo como o lugar próprio do homem. A casa que ele tem de adaptar, e onde deve viver – com gosto e alegria. Mas continuou a ser *só* para os que dispunham de meios e cultura para tanto. Cristãos... *des*-incarnados. Um tema actual. O povo, esse ficou o grande esquecido. De tempos a tempos, fazia por ser lembrado. Protestando contra as maneiras, inúmeras, por que era explorado e taxado. As célebres *jacqueries* medievais (revoltas populares, ditas dos *jacques*, contra o poder feudal e eclesiástico). As quais, pudera não!, traziam mortes e mais opressão.

### 11.6 As ‘utopias’ modernas

Dante (1265-1321) é ainda medieval; Petrarca (1304-74) e Boccaccio (1313-75) formam uma transição cronológica e literária elucidativa. Os dois últimos exprimem já um belo fermento activo do humanismo da Renascença<sup>33</sup>. Se abstrairmos do naturalismo político de Maquiavel (1469-1527), alheio a inquietações antropológicas e teológicas – o Renascimento mediterrânico é ‘solar’: diurno. Representa o homem em harmonia consigo, com Deus e com o mundo. Já o Renascimento saxónico, o da Reforma, é tenso

e dramático. A ideia luterana e calvinista – de que a natureza do homem ficara *totalmente* corrompida pela queda de Adão (será isto Gén. 3?) – deixava os seus crentes entregues a uma profunda angústia existencial. Cada um, sem saber se Deus lhe atribuíra a Graça de Cristo ou não.

Dominados pelo peso deste pessimismo antropológico e teológico, votam-se com afinco ao trabalho: na esperança (paradoxal) de que o êxito nos negócios lhes trouxesse um indício da Benevolência Divina. É no ambiente deste Renascimento, mais crepuscular, que vai iniciar-se um estilo ‘moderno’ de empenhamento na vida empresarial e mercantil. Mais vincado do que entre os católicos. O sociólogo Max Weber, no clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (de 1905), estudou estes factores na evolução social do mundo ocidental e a sua influência na atitude e refinamento (ou “espírito”) do capitalismo moderno<sup>34</sup>.

As ‘utopias’ da era moderna *não* iam nascer desta raiz; mas traduzem de modo semelhante a atitude moderna: O homem pertence a este mundo, e tem de o configurar por iniciativa sua. Não tem que ficar só à espera da *phüsis* como a criação a esboçou. Nunca o homem teria deixado de pensar assim; mas agora assume-o com mais percepção das *suas* possibilidades que da sua responsabilidade. A saga dos Descobrimentos peninsulares releva desta mesma orientação. Portugueses e castelhanos, estavam mais interessados no planeta real que na imaginação de mundos ficcionais.

Th. More, na *Utopia* (U.), de 1516, põe um português, Rafael Hitlodeu<sup>35</sup>, a descrever essa ‘ilha’ ideal e a expor as *críticas* de More à sociedade de então e a idealização que advoga. «O mais raro e digno de admiração é agora uma república justa e sabiamente governada». Pois os «príncipes» aplicam-se mais em usar «todos os meios, bons ou maus, para aumentar os seus domínios, do que em governar com justiça e paz os que já possuem». Cabe desde logo perguntar: Será que os bens de um país são propriedade do estado?



Ou dos governantes? E que é o ‘estado’ senão o conjunto dos órgãos requeridos para a boa condução da sociedade? Em ordem ao bem comum dos cidadãos. More fala claro: O comércio está «na mão de alguns ricos, a quem nada obriga a vender e a quem apenas agrada negociar com o máximo de lucro» (*U. Livro I*). Uma problematização cheia de vigor e interesse.

A vontade de lucro ‘refinou’ no mundo moderno, mas não nasceu com a Reforma (1517). A vontade de poder é conatural ao homem: Não era uma “ilha ideal” que lhe ia mudar a maneira de ser. As ‘utopias’ traduzem um desiderato, mas não alteram os homens. More-Rafael deplora a dissimulação e falsidade da corte. Sabe, ao invés de Platão, que «a filosofia não tem assento entre os reis». Mas defende como ele o comunitarismo da propriedade: «A igualdade é impossível [...] enquanto cada um tiver a posse individual e absoluta dos bens» (*ibid.*). Ao menos, interroga. O direito de propriedade não é absoluto. Mas por outro lado (fiz o reparo a Platão), o ideal da socialização, por si só, não é suficiente<sup>36</sup>. Falta definir e pôr ‘em acção’ estruturas de participação e distribuição que o concretizem. *Não* basta, de todo, eliminar a ‘ocasião’ para se recuperar o ‘ladrão’! O egoísmo, ou o egocentrismo, é mais fundo que a sua circunstância. O *sonho* é necessário, mas insuficiente.

No Livro II, More expõe «o melhor estado [a organização] da república» da Utopia. Com os tiques de pormenor usuais. Mas há intuições que serão lembradas de futuro. Pela primeira vez se delimita o horário de trabalho: «apenas seis horas» por dia. Mas o sistema é ainda ‘patriarcal’ rígido: obediência comum aos anciãos, e da mulher ao marido. E loteamento dos filhos<sup>37</sup>... pela comunidade! E um escravagismo supostamente de “rosto humano”. E um colectivismo *impessoalizante*. Tudo submetido ao “bom” funcionamento da máquina social. Num sistema bem afinado<sup>38</sup> e efectivo. Tão envolvente que *nem* pode haver *desacertos*. Não há pobres, desemprego, esbanjamento, sobre-endividamento. Social ou privado. E nem descontentes. Só

que... *não há* lugar para a dignidade da pessoa e os seus sentimentos. E para a autonomia e a liberdade. Propõe-se um naturalismo epicurista e racional: A felicidade consiste no bem-estar (prazer), dentro do respeito da lei (a eutanásia insere-se neste quadro). A implicação mais gritante está à vista: *Não é* um regime para *peessoas*.

Era vulgar idealizações deste género serem lidas com curiosidade, certa bonomia e alguma atenção favorável. Mal, não fariam: Pintavam «o melhor» dos mundos. Que no entanto *só* o seria se visto por um ângulo muito estreito: Poder estatal benigno, produção suficiente, distribuição justa de todos os bens, riqueza abundante para todos. Economia planificada, e com todos os índices sempre no topo. E ausência de egoísmo e de abusos! Cidadãos disciplinados, e moralmente perfeitos. Ou então ‘civil e politicamente controlados’, com toda a rigidez. Domados. Isto do ‘humano’ é *muito* complexo. Não cabe equacioná-lo de modo simplista. Podemos conceder a utopistas de outros séculos talvez uma ‘boa-vontade’... inexperiente. Mas as ‘utopias’ recentes não mostram atender a esta complexidade. Seja a nível de terrestres ou de inter-galácticos, não julgo que a ‘filosofia da utopia’ seja compatível com amadorismos antropológicos – de *science fiction*, ou de religião<sup>39</sup>...

Prossigamos a análise filosófica. Se fosse possível tanta harmonia natural, não se entendia por que razão havia a autoridade do estado de ser *absoluta*. Já o disse de Platão. É visível que os utopígrafos (não é só Th. More) *excluem* as outras dimensões do *humano*. E ignoram até os atritos e disfunções da natural convivência na sociedade. Em suma: Ficcionam cidadãos ‘domesticados’. Sacrificam o homem à “racionalidade”. Àquela racionalidade(?) que convém ao estado. Propõem um “ideal de homem”... *despessoalizado*. A pecha de Platão foi um precedente deplorável para os utopistas subsequentes. Das *distopias*, ainda se pode admitir que denunciam um esquema ideológico; das “utopias” (celebrizadas), não. Maquiavel não era tão explícito. Embora *in nuce* (em gérmen) apontasse ao mesmo.

O distanciamento crítico ajuda a ver melhor. Mas nunca chegaremos a compreender toda a complexidade do homem e da sociedade. Quanto mais se ignora isto, tanto pior. Philip Kovce (n. 1986) perguntava no “Zeit on line” (27.3.2013) se agradaria às pessoas, e se valeria a pena, viver num país assim. A ficção de More (com índices menos explícitos), presta-se a retratar o sistema da RDA: a República “Democrática” Alemã (1949-90): Kovce considera que o livro de More, em vez de uma ‘utopia’ podia ser «apenas uma sátira». Isto chocará velhos hábitos mentais. Mas é estimulante para a análise filosófica e social. Kovce evoca aí um termo de comparação histórico, felizmente ultrapassado – de absolutismo e miserabilismo. Confirma que os olhares têm de se tornar *mais* perspicazes.

Estarei a ser pessimista? Os tempos em que o “príncipe” e os seus conselheiros (o ‘soberano’...) punham e dispunham dentro do *seu* estado – não eram tão complexos como os de agora. A nível inter-nacional, o poder político tem vindo a tornar-se num ‘instrumento’ (minimamente dócil, dá impressão) de poderes muito mais absorventes. E como o poder político, também o mediático, e o forense. A *manus longa* tem agora muito mais dedos, com cordelinhos (ou ‘prensas’!), muito mais ramificados. Ou me engano muito, ou o capitalismo que Marx contestava seria pouco mais que ‘menino de coro’, comparado com o sistema agora em expansão. O que se chama ‘globalização’, pode ser uma imensa teia – omni-envolvente e *in*identificável. Mas real, efectiva e omni-presente. E porque o ‘poder’ quando deixado a si mesmo *não* se auto-limita, o *dilema* da humanidade estará a tornar-se muito agudo. Não são as “utopias” ingénuas que podem hoje mudar o mundo. E também não é de mais ‘distopias’ auto-flagelantes que precisamos.

Carecemos sim – a nível da sociedade cultural, das organizações internacionais, e das religiões – de ganhar consciência. Consciência, antes de mais, das transformações sociais e das dinâmicas culturais em curso. E das suas ‘implicações’ para a

*qualidade humana* do nosso viver comum. Os ‘humanos’ podemos hoje estar a braços com um *deficit* grave de *consciencialização de conjunto*. A complexidade do homem *não* dispensa a referência ao *Ideal*, mas não se compadece com estreitezas de visão e com abstrações irrealistas. Ou *desincarnadas*.

Não basta uma alusão como esta, dispersa em reflexão pluri-temática. São temas que têm de ser aprofundados, e requerem estudos sérios de campo. Se os houver (ou quando os houver), terão de ser específicos. E motivar as instâncias pensantes, a nível da investigação académica, da inquietação cultural, da sociedade civil e da meditação teológica. E *not the least*, a nível dos responsáveis do rumo das religiões. Se até «o Sábado é para o homem» (Marc. 2, 27), quanto mais o hão-de ser a cultura, as ciências sociais, a economia, as decisões políticas, etc..

Chego ao segmento último da existência terrena (mais curto ou menos, mas último) na convicção de que – se não é muito errar – tem havido demasiada falta de aprofundamento, e de percepção, sobre o que é *realmente essencial*, e portanto decisivo, para a Humanidade. O entendimento da Esperança depende disto.

Apesar da discordância que expus, More mostra-se um humanista notável. Pela qualidade da escrita, e na sua visão do homem. Figurados num povo imaginário, enaltecia os valores que julgava imprescindíveis para tornar “racional” a condução da sociedade. Defendeu a necessidade de um *corte* ‘epistemológico’ com a *pólis* do mundo concreto que era o seu. Percebia que a distorção se dá logo no *horizonte de compreensão* e na selecção de meios que daí decorre. O mester de utopista, qualquer que seja a época, resulta desta sensibilidade, e depara-se com a mesma grande dificuldade: Só podemos aceder ao horizonte heurístico (ou de descoberta de

hipóteses) que está ao alcance do nosso conhecer. Não nos é possível uma idealização *desenraizada*.

Kant foi o primeiro a aperceber-se disto. Aplicou-o ao conhecimento como tal, não a áreas sectoriais. Os utopígrafos posteriores teriam, ao menos, de o ter em atenção. E há sempre o outro lado, mais complexo, da questão: Ignorar o homem real e a sociedade concreta (a da época histórica), é esvaziar qualquer ‘proposta utópica’. Não basta a pura ficção. *A Esperança precisa de incarnar no concreto*. Quem poderia resolver a aporia? Carecemos da *utopia*, e não temos modo de a determinar.

Francis Bacon (1561-1626) também escreveu uma utopia: *A nova Atlântida*, publicada em 1627 (com uma edição parcial de 1624). Uma ‘ilha’, no Pacífico, entre o Peru e o Japão e China. Os habitantes de ‘Bensalem’ receberam, por dom divino directo, a fé cristã e o NT<sup>40</sup>. E formaram uma teocracia. O maior bem é o conhecimento. A «Casa de Salomão», a instituição dos ‘Sete Sábios’, cúpula da classe sacerdotal, detém todo o poder: religioso, moral, político, e científico. Este último, a desenvolver-se (pois não!) segundo o método experimental, indutivo, ao modo de F. Bacon... Como se vê – e a juntar às críticas que já levantei – são simplificações a mais.

O mesmo se observa em Tommaso Campanella (1568-1639), autor de *A Cidade do Sol* (cp. Jâmbulos: 11.5): data de 1602, e veio a público em 1623. A ‘Ilha’ agora é a Taprobana. Obedece também a uma teocracia. O sumo-sacerdote, a que chamam ‘Sol’, é coadjuvado por três ministros: «Sin», «Pon» e «Mor». Cada um a incarnar sua virtude: a *Sapientia*, a *Potentia*, e o *Amor*. Esta imagem de Deus, e do homem, é um eco de S. Agostinho, cruzado com as ‘leis de Manu’. Uma classe representa a sabedoria, outra o poder (guerreiros), e a outra as tarefas da alimentação e da reprodução. Por outras palavras: A qualidade do saber, a justeza ‘racional’, moral e política, o que pensam, e dizem e fazem, o que comem, os filhos que hão ter, etc. – tudo é imposto e ‘controlado’ pelo estado. Ao qual pertencem todos os bens. O ideal(?)

do concentracionismo de estado e do comunitarismo da propriedade tentou a muitos utopistas. Pretendiam contrastar os defeitos da sociedade concreta – e propõem outra pior! O espaço da identidade pessoal e a função dos sentimentos e emoções, as condições da autonomia individual e a importância das emoções e sentimentos, da criatividade, da espontaneidade, são tidos por factores desnecessários, e até prejudiciais. Sonhavam a perfeição da sociedade, e exemplificaram-na num... pesadelo *des*-humano. De autómatos!

O tema pede continuação: no Capítulo a seguir.

## Notas

<sup>1</sup> A era da robótica há-de trazer outras distopias.

<sup>2</sup> Como se vê na vida individual e na evolução cultural. Que Jesus Se refira a Deus como Seu Pai (*Abba*: Papá), é sublime. Mas a noção de ‘pai’ soa  *muito diferente* a quem teve uma experiência marcadamente *negativa* do seu próprio pai. Pude senti-lo de perto nos (muitos) anos em que fui Assistente Religioso num Estabelecimento Prisional. A Mensagem é recebida segundo a vivência do *recebente*.

<sup>3</sup> Rui Chafes, Entrevista a Alexandra Carita: *A religião do ferro*, in “Expresso”, 4.Fev.2014. A obra de Arte, segundo Chafes, requer não só disciplina mas «uma ética de trabalho». E ambiente de compreensão adequado. Se estes requisitos faltam, ou cedem a elitismos pretensiosos ou à massificação e ao sensacionalismo, aí a «oferta cínica de uma coisa que parece arte não passa [...] de um grande mal-entendido». «Não é arte, é outra coisa qualquer» (*ibid.*). Seja qual for o substrato circunstancial, é um juízo desassombrado.

<sup>4</sup> Incluídos os que ‘vendem bem’. É uma questão que tarda em ser debatida.

<sup>5</sup> Segundo o *Online Etymology Dictionary*, o grego *parádeisos* procede do *pairi+daêza* (no iraniano moderno *paliz*; e no hebreu *pardes*). Este ‘pairi-’ corresponde ao gr. *perí*: à volta. E está subjacente a nomes como o ingl. *park* (parque de caça) *yard* (adro de igreja), *garden*, os nossos *jardim* e *pátio* (privativos), o alem. *Garten*, etc.. E o ‘-daêza’ ou ‘-deigh’ aflora no alem. *Teich* (tanque, represa), no ingl. *dough* e *do* (fazer), e *town* (cidade murada) e o alem. *tun* (fazer), e no latim *fingere* e *figura* (o que é construído, pelo homem). Temos aí a ideia, directa, de uma ‘cerca’ construída ‘à volta de’. Sendo que o importante nestes significados não é o que a menção exprime de modo directo, mas o que vai evocado dentro: *para lá* da cercadura. Como positivo: distinto, resguardado. Especialíssimo. Será também a referência que ocorre no nome tibetano *Shangri-la* (onde *la* significa desfiladeiro): A ‘Montanha Sagrada’ está *além* das vias do homem comum. É um mundo o campo das etimologias. E um monumento cultural. E andam por aí uns eruditos a adulterar-nos a língua...

<sup>6</sup> A dimensão religiosa é uma dimensão intrínseca *essencial* do homem. Quando considerada com justeza, é uma das que faz mais sentido para a visão-de-conjunto da ‘problemática do Humano’. *Não* é com abordagens parciais que esta se pode

entender. As filosofias que o não reconhecem, não são suficientemente abarcantes. Uma deficiência assaz vulgar.

<sup>7</sup> É intuitivo que a figuração de ‘S. Jorge a vencer o dragão’ representa o universal anseio de *Libertação* – de todo e qualquer *mal*. Não se fica pelo caso (efectivo ou lendário) de um herói a defender uma dada princesa.

<sup>8</sup> É de muito interesse estudar as expressões bíblicas que remontam a épocas anteriores à influência da deportação dos judeus para a Mesopotâmia. Tarefa para biblistas competentes.

<sup>9</sup> Os templos maiores que me foi dado visitar em ruínas romanas, eram dedicados à deusa *Fortuna* (a ‘Sorte’: gr. *Tychê* [Tükhê]). É tão significativo como o temor dos gregos em relação às *Moiras* (1.3).

<sup>10</sup> Ainda hoje as nossas sociedades laboram no mesmo vício. Fomenta-se o individualismo, e esbatem-se os laços sociais. Como é que pode resultar em coesão, sentido de pertença mútua, projecto comum a todos? E não se vê a inconsequência destas distorções ideológicas!

<sup>11</sup> Por trás deste conceito está a imagem histórica das cidades-estado gregas. Mas não se confina só a elas. Designa o todo orgânico da Sociedade. Na sua dimensão cívica e moral e política.

<sup>12</sup> A etimologia de ‘entusiasmo’ deriva do gr. *en theô* (no deus): deixar-se tomar do ‘Divino’. O pragmatismo curto das “facilitações ortográficas” sacrifica uma base cultural riquíssima. Bem visível neste e em muitos outros casos. Outros povos europeus têm mantido essa herança, sem abdicar de modernizações sensatas da escrita. Entre nós, os donos(?) da língua não têm mostrado prezar esta sabedoria.

<sup>13</sup> Perante esta sua visão do “ideal”, o nobre Platão não lembra que também ele terá sido feito escravo: na sua 1ª viagem à Sicília, onde pretendia convencer Dionísios I (± 430-367 a. C.), ‘tirano’ de Siracusa, da bondade da sua proposta sobre o ‘rei-filósofo’.

<sup>14</sup> Assim se diz no *Carmen* (Cântico) de abertura, no latim burilado e elegante em que escreveu: Dá prazer lê-lo na língua original.

<sup>15</sup> Falei disto em *O Deus que não temos* (pp. 480-95), e lembrei que ainda ressoa na Bíblia.

<sup>16</sup> Os ‘reis-filósofos’ seriam preparados até aos 50 anos, e orientados sempre para a Sabedoria. Se isto é indício de bom-senso, não haveria “políticos de aviário”. Mas dados os pressupostos, este ‘se’ é dubitativo.

<sup>17</sup> Ajuda a olhar as grosserias então dominantes. Em geral a admiração pela cultura grega impediu que fossem vistas como tais. Também Aristóteles defendia a escravatura. Foi preciso esperar pelos estóicos para haver uma visão mais universalista. Um primeiro germen do sentido da dignidade de *todos* os homens – no espaço cultural fora da Bíblia.

<sup>18</sup> Distingua-se entre ‘oligarquia’: governo de poucos (gr. *oligoí*), para proveito deles – e aristocracia: governo dos melhores (gr. *arístoi*), para o bem de *todos*. Há lições de filosofia política que não são de esquecer.

<sup>19</sup> Era mais visível no tempo em que o chamado ‘alto clero’ era constituído por “filhos de algo” (= fidalgos). Mas o que se passa em geral na estruturação das cúpulas partidárias, e noutras corporações civis, são versões secularizadas deste esquema. Que é, afinal, o esquema de Manu.

<sup>20</sup> É natural que os ‘técnicos’ das diversas áreas *em questão* não tenham base nem disponibilidade para debates filosóficos. Se dão ouvidos a alguém, será aos ideólogos da sua linha. Teriam de ser os ‘pensadores’ (se o são), e não os ‘fazedores’ ou comentadores do circunstancial, a assumir o dever de levar ao público os princípios e as consequências destas questões.

<sup>21</sup> Neste diálogo, os três intervenientes discutem sobre a organização e vida na Cidade. O ‘ateniense’, nunca referido pelo nome (mas já não é Sócrates), representa a proposta que Platão faz valer.

<sup>22</sup> Todos têm de casar antes dos 35 anos; a herança é só para um dos filhos; os outros têm de tentar vida e riqueza nas colónias gregas; as filhas, são para casar; cada um só pode ter uma casa e um campo; o número de ‘fogos’ (famílias) de Atenas é fixo: 5040.

<sup>23</sup> Charles Fourier será o caso mais extravagante (cp. Cap. 10, nota 3), mas não é o único. Th. More, na *Utopia*, impõe vestuário exactamente igual para todos (com a distinção usual entre homens e mulheres).

<sup>24</sup> Uma distorção ainda hoje dominante nas versões correntes das grandes religiões ocidentais. Também entre cristãos. E não sei se tem havido, em relação ao povo crente, o cuidado que se requer para a sua depuração. Em muitas instâncias (umas pró, outras contra), quando é evocado o nome ‘Deus’ não se faz mais distinção. Um atabalhoamento que não honra a cultura geral. Dedicámos ao tema o volume *O Deus que não temos* (DQN).

<sup>25</sup> É miopia não ver que um tema como *Grândola*, do Zeca Afonso, é – obviamente – um *símbolo*. O qual, como tantíssimos outros, é necessário mas sempre *insuficiente*. O equívoco maior será o de não se entender o carácter e o alcance deste simbolismo. Já mostrei que também E. Bloch se equivocou a este respeito.

<sup>26</sup> Por sob este nome ou outros, percebe-se o arquétipo de muitas narrativas utópicas. Mesmo quando a referência transcende o mundo terreno. Entre cristãos, falava-se (e a linguagem litúrgica ainda fala) da ‘Pátria da Bem-aventurança’. O que (parece-me) na prática assume foros de... sugestão periférica, *antropocêntrica*. Sim: de bem-aventurança *para nós*. Ora a *teologia*, se o é, deve cultivar a perspectiva propriamente *teocêntrica*. Arrastamentos e inadvertências que, se bem entendendo, tinham de merecer reflexão mais apurada e sólida (Cp. p. 627 nn. 8 e 9).

<sup>27</sup> Um tratado de grande fôlego (22 livros, escritos entre 412 e 426), que compendia a mundividência “cristã” e romano-imperial de S. Agostinho (354-430 d. C.). Roma fora devastada por Alarico em 410. Os túmulos de Pedro, de Paulo, de Lourenço não impedem que tombem as pedras dos velhos anfiteatros de Roma, argumenta ele. Hoje diríamos: É assim na *pbüsis*, e é assim na história: A fé *não* é uma panaceia, face aos problemas de uma e da outra. A ‘Cidade’ compõe-se de ambas. Mas para Agostinho, em visão de conjunto, «a cidade celeste [...] está como que desterrada nesta vida mortal [...]» (Livro XIX, Cap. XVII). É o modelo platonista. Para Agostinho, o destino da ‘cidade terrena’ é o inferno (Livro XXI); a da ‘cidade celeste’, é o Céu (Livro XXII). Ecos da visão dualista que lhe ficou da adesão juvenil ao maniqueísmo. Ultrapassou-o pela reflexão intelectual, mas a raiz profunda ficou. Por isso usei comas ao referir a visão que ele tem por “cristã”, mas que não pode ser identificada sem mais com a doutrina do NT. A *Incarnação* de Cristo assegura-nos que *este* mundo terreno *não* está votado por Deus à ‘perdição’.

<sup>28</sup> Pelo menos, por ter eliminado as divisões e escaramuças tribais e a insegurança e instabilidade que traziam à vida dos povos. Ao conquistar a Gália, Júlio César resume-o numa palavra: «*Pacificavi*» (pacifiquei). A Europa começava a nascer. O que iria ser o seu futuro, entre divisões e guerras, pede reflexão abarcante – sobre a filosofia (e miopia) dos egoísmos e do poder, da guerra e da paz, das pessoas e das culturas na sociedade.

<sup>29</sup> Agora ao seu titular ‘*dias prósperos*’ (gr. *eu*, bom). Não uso a transliteração ‘Evémero’, que tenta a alguns: Deforma a etimologia. Só tem a ver com “efémero” (gr. *bêméra*, dia) por lhe inverter o significado.

<sup>30</sup> A este respeito, o monismo dos neoplatónicos soube ser bem mais subtil.



<sup>31</sup> Estamos hoje mais perto de técnicas de comunicação omni-presentes do que de conteúdos humanos que as justifiquem. É um enorme desafio para a humanidade de agora. Na filosofia, nas ciências e nas técnicas.

<sup>32</sup> A que se chamou “invasões dos bárbaros”... Como se não fôssemos também descendentes deles!

<sup>33</sup> A referência a este séc. XIV é relevante. Em Portugal, país periférico a iniciar então a ‘sua hora’, o Renascimento só se faz sentir mais tarde. E a atenção (parcial também ela) prestada aos feitos dos Descobridores nem sempre levou a valorizar o que foram entre nós, no séc. XV, expressões da nova sensibilidade.

<sup>34</sup> A tese de M. Weber é oposta à de Marx: Demonstra, por análises de base sociológica, o peso efectivo do cunho religioso como mais fundamental que o da ‘força do trabalho’ (o carácter único das forças da matéria).

<sup>35</sup> R. Hythlodæus, no latim do original: navegador e humanista de perfil. Um suposto companheiro de Américo Vespúcio, «em três das suas quatro últimas viagens» (U.). Se é que todas o foram.

<sup>36</sup> Os ‘Padres da Igreja’ (grandes teólogos, eclesiásticos ou leigos, dos primeiros séculos da Era Cristã) não precisaram de ser ‘utopistas’ para chegarem às implicações da doutrina da fé. Tertuliano (160-220), Lactâncio (240-320), S. Basílio (330-379) um dos grandes mestres do monaquismo, S. Agostinho (354-430), são alguns deles, entre muitos mais. Cfr. Concílio Vaticano II, GS 69 – onde expressamente se declara: «Sejam quais forem as formas de propriedade, conforme as legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve sempre ter-se em conta este destino universal dos bens». Quem usa deles «não deve considerar o que legitimamente possui só como seu» mas também como comum, «no sentido de que possa beneficiar não só a si mas também aos outros». Doutrina sólida e directa, que o Concílio apoia em S. Tomás de Aquino e na Patrística que o precedeu de muitos séculos. «É este o sentir dos Padres e Doutores da Igreja». «Sendo tão numerosos os que padecem de fome no mundo», o Concílio apela a todos, «indivíduos e autoridades, para que atendam a esta palavra dos Padres [da Igreja] – ‘Alimenta quem sofre de fome, porque se não o alimentares estás a matá-lo’ – e repartam realmente dos seus bens, procurando sobretudo possibilitar a esses indivíduos e povos os meios para se ajudarem e desenvolverem por si mesmos». Aqui, a utopia vai *muito à frente* da realidade. Tanto que... continua geralmente desconhecida. Ou é (geralmente) silenciada *tout court*.

<sup>37</sup> «Nenhuma família pode ter menos de catorze ou mais de dezasseis crianças, dos 10 aos 14 anos» passando «os membros excedentes» para uma família menos numerosa (U., Livro II).

<sup>38</sup> Há (a antecipação de) creches para as crianças. E uma percepção inter-nacional do sentido da justiça: Um sétimo dos bens de exportação é oferecido aos pobres do país importador. E da *injustiça* da ‘ostentação’: Ouro, prata e pedras preciosas, em vez de estimados como luxo, são aplicados em objectos rudes ou desprezíveis (grilhões, algemas, etc.). Visão *naïve*, diremos hoje, mas *visão*. Contrastante e... ‘lítica’!

<sup>39</sup> A alusão bíblica aos «novos Céus e nova Terra» (Isa. 65, 17; 2 Ped. 3, 13; Apoc. 21, 1) *não* admite ‘facilitações’ de terra-a-terra.

<sup>40</sup> Logo uns 20 anos depois da Ascensão de Jesus. Ou seja, ainda antes de o NT estar todo escrito! Bacon permite-se forçar a nota... da mitificação. Excessos que dizem muito do ambiente europeu de então.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 12

### NÃO HÁ UTOPIA SEM VISÃO – DE RASGO

«*Ganhamos o hábito de viver,  
antes de adquirirmos o de pensar.*»

ALBERT CAMUS

Este capítulo é continuação do anterior. E visa também, já desde o título, iluminar o que nele se disse. O alcance da epígrafe não tem pois que restringir-se apenas aos ‘horizontes’ do quotidiano. Importa olhar ‘com rasgo’ (9.3). De Horizonte *aberto* e – a reparar nele. Quem sou/somos? E *somos para* quem, e para quê? Sobre isto, o pensar nunca se esgota. Apesar de a imediatez do viver vulgar esquivar a atenção em profundidade. Camus põe justamente em causa a acomodação ao ‘superficial’. E tanto mais quanto a superficialidade é reforçada pela habituação *social*. A ‘evasão’, a olhar para o lado, ou para o alto, sem ver por (e *para*) que se caminha, era já motivo de troça na aurora da filosofia ocidental. Ao que se diz, de Tales de Mileto (± 624-545 a. C.). Se a superficialidade já é de lamentar na atitude individual, tornada ambiente ‘cultural’ tem de inquietar *a fortiori* (= com mais razão ainda).

Fomos vendo que esta crítica vale também das construções ‘utópicas’. Que os utopígrafos descurem os alicerces das suas ‘sociedades ideais’, é mau indício. Se *não* atendem ao modo-de-ser *do* homem e do viver cultural, as suas suposições carecem de base antropológica. Abdicar da exigência *crítica* é deitar a perder a racionalidade.

Não há saber – seja ele médico, social, jurídico, económico, político, etc. – nem visão utópica sólida, que possa menosprezar *este* critério. Outras tantas razões para *pensarmos*. Em conjunto. Na escola da vida, e na história da filosofia, aprende-se que invocar a “razão” de modo desmedido requer a maior precaução.

É que uma irracionalidade arrasta outras mais. E se ‘não há bom juiz em causa própria’ (do homem), não era a ‘razão’ que ia ser excepção. A forma-de-pensar racionalista pulula de fragilidades dessas. E a ficção utopista igualmente. A propensão dos autores do género para ceder a simplificações de ‘castelos no ar’ anula até um eventual propósito de denunciar *ex absurdo* a tentação de uma ‘sociedade perfeita(?) mas totalitária’. A boa sabedoria da experiência ensina de outro modo: No homem, aquilo que a tradição condensa sob o nome de ‘razão’ *não* surge à margem dos nossos limites e... conveniências. E isto vale também para as intuições e os sentimentos.

Concedo que certas facilitações podem explicar-se por motivos da criação dramática. Num texto de ficção apenas de lazer, não importará muito. Mas não é de bom método atropelar a ‘estrutura antropológica’ do humano. Também a ficção há-de contemplar mais dimensões que só a do lazer. Problemas existenciais, morais, sociais, filosóficos. Onde a literatura utopista está à altura do crédito cultural de que tem gozado, não o deve ao simples exercício da imaginação<sup>1</sup>, mas ao intuito social subjacente. Este não se conjuga bem com concessões ao arrepio da realidade do homem. Como seria possível gizar uma sociedade “perfeita”, ignorando a *imperfeição* dos homens? Qualquer ficcionista sabe que os atropelos à lógica *não* salvam a *inconsistência* de um ‘retrato’ equívoco.

Cabe induzir, já por aqui, que a problemática da *Utopia* envolve um alcance mais profundo e bem menos linear do que se tem mostrado na ficção utópica mais celebrizada. Refiro só esta: o percurso que levamos não permite visitar outros utopistas.

## 12.1 Realismo e utopia

Será possível creditar uma Utopia – e acreditar nela – como plenamente realizável *dentro* da história? Acho estranha a facilidade com que os clássicos deste género filosófico abstraem de uma componente tão essencial como é (por definição) a necessidade de uma *perspectiva aberta*. Quando se considera o homem, qualquer restrição imanentista irá *estreitar* os horizontes. E assim, a amplitude da utopização. É *falta* de realismo, e de idealismo. Mesmo que o padrão-tipo – a *ilba* – mantenha o seu simbolismo: O tal mundo ‘especial’, à parte, que se quer evocar como exemplar. Mas com isso, não se passa de um mundo ‘fechado’. É um artifício suspeito<sup>2</sup>. De tão enlevados na *sua* visão da “perfeição”, o que figuram é afinal um mundo de *des-humanidade*. E mais suspeito se torna quando o mostram regido por uma casta sacerdotal ou por um ‘soberano’, absolutizados. Os cidadãos ficam reduzidos a (uma *massa* de) ‘autómatos anónimos’. A sua aglutinação, ordem, progresso – *não é de pessoas em liberdade*, responsável. Se alguém se desvia da norma imposta, tudo é accionado para o ‘curar’ da *doença*. Que ‘perfeição’ de sociedade, e de ‘homens ideais’! Pobre filosofia essa. Só *por contraste*.

O séc. XX soube o que isso foi. Sentiu-o sob os fascismos de direitas e os de esquerdas (7.2, 9.3, 10.2, 11.2). Ao menos o velho tema da *Nave dos loucos* não é tão suspeito nem tão louco. Pode ser caricatural: ao pôr a nu as deformidades do homem; mas não é irrealista. E o mesmo se diga de outras ‘leituras’, ainda pelo prisma do negativo. Como *A peste*, de A. Camus. Uma cidade encerrada, de quarentena. A condição do homem... «atirado» (alem. *geworfen*, franc. *jeté*) para a ‘existência’<sup>3</sup>. Um tema caro aos existencialismos do séc. XX. Aí, estamos perante homens ‘de carne e osso’: com frustrações, sentimentos, ilusões, protesto. Aí há realismo, e há ideal. Se bem ajuízo<sup>4</sup>, a questão da ‘utopia’ precisa de ser abordada com perspectivação *filosófica* muito mais sólida. E auto-exigente.

A ficção utópica terá sido olhada com excessiva leveza. Como se um quadro de referências (do humano) supostamente ideal fosse viável ao modo de um estado-de-coisas terreno. Seja como ‘hipótese’ (aproximável?) ou contestação *ex absurdo*, a abordagem é complexa. Sinal de que o homem não é capaz de ter ‘ideias claras’ acerca do *Ideal*. Que é que vai *efectivamente significado* nestes desafios? E que podem os homens concretos, *deste* mundo, *cultivar* legitimamente como Horizontes *de* Utopia? Ou será que não vale a pena tentar sequer aproximações ao Ideal? Claro que a estas questões não se responde com frases-feitas. O nosso entender faz-se de *procura*.

Da ficção utopista, o que prevalece é a irradiação do nome ‘utopia’, *ou* é a distância radical do *não-lugar*? Se valesse só a etimologia, o ‘Ideal’ seria em definitivo um *nenhures*. Impossível. A pergunta não é académica: Versa sobre a *atitude* de ‘empenhamento pelo humano’, *ou* sobre a desmotivação em relação a ele. O que ajuda a afinar a distinção, nuclear, entre ‘utopias’ e Esperança.

Quando os utopígrafos se mostram *desafectos* ao ‘ideal’ da utopia social para *todos*, tem de se perguntar se não estão a incutir apatia, ou resignação, em relação a um mundo *tão des-humanizado* como o que os homens têm configurado. A postura do... “Se não tem remédio, deixa andar” (ou... “trata de aproveitar”) – é ainda mais *des-humanizante*. Na 2ª versão, é cínica. E em vez de construtiva, conota atitudes de profunda injustiça e crueldade para com os *des-possuídos*, vítimas de alienação e marginalização. Não afirmo que todos os utopistas o pretendam assim. Mas a objecção tem cabimento. O ‘contraste’, ainda que valha *ad casum*, pode conotar distorções incompatíveis com o humano. Nos cultores deste género literário, a abordagem da ‘utopia’ usa enfermar de inconsistências de estruturação graves. Desde logo, insisto, por carecerem de base antropológica sólida e abarcante<sup>5</sup>. Se o ‘trabalho de casa’ sofre

de deficiências de fundo, o projecto vai ressentir-se disso. Como compreendê-lo então?

Por mim, pendo mais para a hipótese do ‘choque *ex absurdo*’. Que porém nem sempre se recorta com suficiente explicitação. Podemos divertir-nos (também) com as desgraças do homem. Mas há questões que *não* se deixam reduzir à função de divertir. Uma sociedade em que as *questões do humanismo* não sejam assumidas pela cultura comum, é uma sociedade ameaçada: de patologias várias. A *incapacidade* de reconhecer a índole dos sintomas e a crise da esperança e a falta de realismo e de horizonte espiritual – para reagir saudavelmente – é uma das mais relevantes.

Os utopígrafos mais afamados do séc. XX mostram um marcado pendor para descrições de *anti-utopia*. E não é casual que assim fosse. A meu ver, isto realça as ‘fragilidades’ do género utópico *como foi sendo* cultivado. Independentemente de se apresentar de modo ficcionado ou racionalizado, a produção utopista manifestou-se sob uma luz crua. Que lhe acentua os contrastes. Como se os seus autores não pudessem deixar de vincar uma tese... ‘excessiva’. Estarei a exagerar também?

- 1) Talvez haja entre eles (não conheço) quem se ocupe do ‘processo’ de uma sociedade *a caminho* para o ideal pretendido. Em geral descrevem ‘sociedades utópicas’ já em acto. Dar por *já superado* (e como?) o problema de fundo, é esquivar a pertinência mesma da ‘utopia’. O que tinha interesse era estudar a dinâmica da transição. De uma sociedade vulgar, para a situação ideal(izada) que propõem.
- 2) E era mais construtivo do que figurar *só* os ‘extremos’. Ainda que isto seja emblemático na ‘arte de dramatizar’, o caso é que a existência e a história *não* são feitas *só* (ou principalmente) de excessos e exageros. Conduzir por aí o paradigma da ‘exemplaridade artística’ é usar uma lente que deforma o real e o ficcional.

3) Mas dado que é essa a preferência factual, não era difícil prever que ia objectivamente potenciar a imagem-de-marca que *ficou* das “utopias”. Essa que temos vindo a analisar.

Ora será que essas leituras se esgotam no passatempo? E que não insinuem atitudes de indiferença e alheamento? Posto que os homens e a sociedade são *como são*, e quem está ‘por cima’ dita as regras que lhe convêm – *não* haveria motivação para uma mudança positiva. Nem pessoal nem social. De ser assim, nunca se melhorava nada. Adeus, esperança! Mas ir por aí (com boa intenção ou sem ela), é vincar o conformismo. E fomentar a apatia e a desigualdade. Quem pretenda uma contraprova, pode tê-la nesta pergunta simples: Poderia algum desses ‘autômatos’ (esvaziados e anulados pelo sistema) ter «fome e sede de justiça» (Mat. 5, 6)? Ou assumir-se com inquietação profética? Já em Platão uma tal ‘singularidade’ era proscrita (11.3).

Os utopistas do passado sonhavam a Utopia, e esboçaram esquemas de pesadelo. Essa “visão utopista”, para salvar a pretensão de ‘igualdade’ entre os homens priva-os da autonomia e da liberdade. Se não vêem mais possibilidade de idealização senão pela via da *des-pessoalização*, a proposta é... de alienação. Resulta, obviamente, de um problema mal posto. A sua ideia (se pudesse ser, principalmente, construtiva), mostra-se *anti-humana*. Tenho pois de contestar a ‘pertinência’ do critério por que se orientam. Por mais criativo que alguém se pretenda, há que respeitar as óbvias distinções de lógica. *Não* cabe definir o ideal do humano potenciando uma estruturação social que, de si, é *des-humana*. E também a multiplicação dos abusos nas democracias actuais, não é inócua. E mais, dispondo dos meios tecnológicos hoje viáveis.

Tudo isto constitui um desafio cultural, espiritual, moral, e religioso – enormemente potenciado. Se o sentido crítico e a filosofia (abarcante) da *pólis* não estiverem à altura, o dilema



fica *muito agudo*. Muito mais do que o que já está a ser. Numa sociedade intra-histórica, constituída de criaturas contingentes, não será possível nunca uma evolução que leve à Realização *plena* do Ideal. *Não* se vai lá em sequência linear. Só pelas forças imanentes ao mundo empírico.

Os defensores do cientismo usam aplicar sem mais ao *todo* do homem o neodarwinismo. Só que o método científico<sup>6</sup> *não pode* explicar o *homem todo*. Reduzir o homem ao imanentismo da matéria é afirmar, afinal, que *não* se dá no humano mais nada senão a vinculação própria das leis da *phüsis*. Que Aldous Huxley vá por aí, não traz surpresa. Conhecida a sua mundividência, estava no seu rumo. Que mais podia se podia esperar de *Admirável mundo novo*<sup>7</sup> senão um mundo de ‘autómatos’? Quando 30 anos depois, publica outra novela utópica, *Island* (1962), interroga também o papel da religião nesse ‘mundo novo’. Mas a religião que refere inspira-se num sincretismo: de religiosidade oriental (12.4). A integrar os homens no ‘todo’ cósmico, diluindo-os no *nirvana* do total apagamento de *si*. Huxley mantém a sua postura de imanentista. Aliás os outros utopígrafos do século também não atendem à dimensão da transcendência. No contexto dessa concepção *acrítica*, percebe-se (melhor) a *insuficiência* radical das suas antropologias.

Não era preciso, nem desejável, seguir pelo prisma fantasista de F. Bacon. Mas vê-se que pela via ‘fechada’ do imanentismo, *nunca* a Utopia pode passar de mito irrealizável – e da sua frustração. Não sei como um imanentista se entende a si próprio face a esta questionação: que é incontornável. Se os utopistas não podiam querer o ‘fim da história’, tinham de assumir que o *humano* se faz de modo *dinâmico* efectivo. Conjugando as vertentes do ‘real’ e do ‘Ideal’.

Não, os homens não cultivam a utopia ‘por passatempo’, mas por *insatisfação* existencial. Porque *forma* o ser de cada um, configura o nosso viver. É a dimensão da *transcendência*, a (re)

clamar da *carência* que sentimos até ao mais fundo de nós. Todos. O drama, real, está dado na condição humana. Eis a história.

Estes vários ângulos de incidência, não têm de surpreender: Expressam aspectos incontornáveis. A complexidade da vida do homem e da sociedade – e a da problemática utopista – *não* é compatível com pressupostos parciais e conclusões apressadas. Se é lastimável quando um ficcionista o esquece, torna-se desastre quando os mentores do individualismo o ignoram: Na (sua) filosofia social, moral, política, financeira, económica. *Não* é só nas religiões que a *desincarnação* é perniciosa. Os ‘senhores do mundo’ não sabem disto. Só vêem o imediato. Mas quem *pensa* com isenção precisa de o saber. Por este ângulo, a abordagem típica dos utopígrafos visitados é, no mínimo, *naïve*. E por se tratar do *humano*, muito inquietante. Não se apercebem da força demoníaca (Mat. 4, 8 s) dessa distorção. Nem Platão a soube discernir. ‘Idealizaram’, *sem atender ao homem*.

Julgo deveras notável que tudo isto, codificado já pela sabedoria dos antigos, possa entrever-se em Gén. 3. Um texto cujo significado não se esgota nas leituras usuais<sup>8</sup>. Aliás também a história confirma, à sociedade, a pertinência da problematização condensada nas páginas anteriores. É admirável, também a este respeito, a Sabedoria de Jesus. Dar (o original grego diz ‘devolver’) «a Deus o que pertence a Deus» (Marc. 12, 17) e ao homem, todo o homem!, o que ao homem pertence – implica *não* entregar aos ‘césares’ senão o que a eles compete. O que seja a mais que isso, cabe dizer, «procede do maligno» (Mat. 5, 37). Já que *inverte a Dinâmica radical*: a da *Finalidade Suprema*.

## 12.2 Idolatrias, ou ecologia do espírito

A luminosidade que irradia deste grande Princípio de ‘ordenamento’, também social, anda ofuscada pelas malhas espessas que os (vários)

imperialismos tecem. Olhe-se uma das mais paradigmáticas. É vulgar o pragmatismo político de Maquiavel ser olhado como expressão de modernidade. O florentino segue o ‘princípio de racionalidade’. Mas aplica-o, ele e os seus epígonos, por um prisma *deformador* da realidade do homem. É sintomático – como indício do que ia ser a modernidade. Com efeito: O que a regra do pragmatismo (político ou outro) revela sobretudo é a sua *pobreza antropológica*. Maquiavel compendiou a ‘gramática do poder’. Hoje, os seus seguidores dizem-se “realistas”. E não vêem sequer *esta* ‘pobreza’. Não descobrem no humano maior alcance que o da ‘regra do poder’: Tirar partido de oportunidades e situações, em função de mais poder. Quem o dita e impõe, é (pois não?) um ‘ditador’... Vícios ou virtudes, aos olhos dos homens – nada mais entra em consideração. Nem perante Deus? Maquiavel não vê mais horizonte que o poder.

A sua *não* é uma visão de Utopia. O ‘poder’, se deixado a si mesmo, tende a dominar sempre mais. E Maquiavel aborda a *pólis* ao modo por que Galileu (1564-1643) e Newton (1642-1727) vieram a olhar a *phüsis*: Regidas uma e a outra *apenas* por leis *impessoais*. Muito antes de Marx propor a redução do homem à ‘natureza’ (4.5), já Maquiavel a antecipava. A modernidade nascia ao arrepio da dignidade da pessoa humana. E desfocada da antropologia universal que se revela no bom-senso dos povos. O mundo moderno ia mostrar enorme dificuldade em reatar a herança cultural da sabedoria grega e hebraica. Fala-se muito de razão e de racionalidade, mas é rude a ambiguidade das concepções antropológicas envolvidas. Olhem-se as da *politique d’abord*, e da grande finança, e do ‘poder’... A “racionalização” que conta (*d’abord*: primeiro que tudo<sup>9</sup>) é a da *sua* espiral. A afirmar o domínio sobre quem *não pode* levar a melhor. Como se fora uma ‘força de gravidade’ – social, no caso. Humanismo, isso?

Apesar de a lei do ‘mais forte’ ser estruturante na *phüsis*, é notório que *não dá* para significar *todo o humano*. Que diferença,

se comparamos com a Bíblia! Nesta, os pobres e os injustiçados do mundo real são o centro da Mensagem religiosa e social. Proclamada em nome de Deus, mas profundamente humanizante. O contraste não podia ser maior. Mesmo para quem não partilha da fé bíblica, ou não é teísta.

Para o humano, que lição cumpre colher dessas derrapagens? Antes de mais, a de que tem prevalecido a *falta de auto-exigência crítica*. Descartes abandonou com inaceitável ligeireza – sim, de modo presumido e descontrolado – a norma da ‘dúvida metódica’. Kant ousou reelaborá-la como condição de legitimidade crítica, mas não fez escola. O córrego ia alargar-se. Teóricos e práticos do conhecer e do gerir, olham cada qual ao *seu* prisma, e não ‘pensam’ (muito) mais. São conhecidas as consequências, *des-humanas*, desta ravina. O poder, por si, sempre *se crê* no “direito” de fazer só o que lhe convém. Quem pode esquecer a história dos últimos 100 anos? É clamorosa. E recorde-se como era neste país antes do ‘25 de Abril’ (1974). E o de cá não era dos fascismos mais crus<sup>10</sup>. E desde então, o que tem sido a nossa democracia?

A ideia-feita na sociedade segue pelo dito córrego. Agora mais sofisticado, e em versão mais ou menos *soft*. Enquanto o sentido da valoração crítica parece ir-se embotando. Por todo o lado, o que mais campeia é o estandarte do egocentrismo. Solto a todo o pano no mastro do relativismo. Os custos que os sistemas e as ideologias autoritaristas (o ‘endeusamento’ de poderes finitos) trouxeram à humanidade! A começar pelo egoísmo, de *qualquer* nível. Já nem cuidam de ser subtis. Ora o homem *não* se rege só nem principalmente pela ‘lei das pedras’. E também quanto a isto a perspectiva bíblica se revela bem mais humanista que esses humanismos de equívoco. O poder ‘*pelo poder*’, é um *ídolo*. E o mais viciante: «O poder tende a corromper»<sup>11</sup>. E há muitos outros.

Toda a gente ‘se entrega’, a cultuar os *seus* deuses. Já neste contexto o «Só a Deus, o Senhor, adorarás» (Mat. 4, 10) é uma

referência *libertadora*. Só a Deus, não a ti. Nem a mais nada. Deixar o ‘poder’ entregue à rédea solta, sem ética humana e sem mecanismos sociais e legais de controle ‘capaz’ – é *idolatria*. E alienação. Vale das cúpulas financeiras e políticas, e do comum dos cidadãos. E de quantos ‘*se arranjam*’ através de conivências, clientelismos, atropelos, injustiça. Corrupção. Um «Molokh»: anti-humano (cfr. Jer. 32, 35). A *riqueza antropológica* da religião bíblica é imensa.

Tem havido (e há-de haver) gente, religiosa ou não, a profanar a «imagem de Deus» que é cada pessoa humana (Agostinho). E a ‘invocar o nome de Deus em vão’. Falar de utopia em sede abstracta, é *um* tema; perceber que a *utopia* jamais será possível se não se diligencia por concretizá-la nos passos do concreto, é *outro* tema. Ambos necessários; e o segundo ainda mais decisivo que o primeiro. Podia haver bibliotecas inteiras de literatura utopista sem que isso alterasse nada no mundo. Hoje vai-se falando mais de ‘solidariedade’, ‘partilha’, ‘comunidade’... Quero acreditar seja um gérmen promissor. *Se entrar* nos (pequenos) passos da história. Mas nem as boas vontades nem, menos ainda, as efabulações bastam para suprir o que *falta à efectiva estruturação justa* da sociedade.

Tudo isto tem subjacente um *córrego* de milénios. Atribuiu-se à “Providência Divina” muita coisa – vontades, teorias, mentalidades, normas, estruturas e sistemas de poder... Muita ganga, que é *des*-humana. E mesmo *anti*-humana. Era uma visão crente, mas *acrítica*. E de teologia *insuficiente* (cfr. *BC*). Também este é um ‘córrego’: para o qual contribuí a rotina, as conveniências, o acomodamento, e a ignorância. Permitiu instituir abusos, e reforçar a resignação a eles. Na sequência do Cap. anterior, olho mais aos do poder. E tenho de considerar deplorável que um filósofo como Platão, um governante sensato como More, o pioneiro da metodologia da ciência F. Bacon, o frade T. Campanella, e quantos mais, empunhassem bandeira tão suspeita. Não o veriam por este

ângulo: cultivavam o sentido da elevação moral. E *não* souberam ‘pensar’ com a *necessária* exigência crítica. Cegueiras que afectam directamente a herança e os rumos culturais do presente. Tinham mais desculpa do que temos hoje.

É uma lição *forte* da história. E tão necessária. *Não* se pode ignorar o carácter *efectivo* desses fermentos. E de muitos outros. A ‘ecologia’ *não* é só física e biótica. A mais decisiva, é moral – e social. Apesar das intuições positivas que há hoje, o teor da nossa atmosfera cultural anda tão postergado como o interior do país, e tão ameaçado como o litoral. Quanto mais se cavam córregos de facilitação e de inconsciência, mais o agora corrente pesará no ‘por-vir’. Não o ponderar devidamente por todos os ângulos, é *injustiça*. É muito estranho não se ver (grande) inquietação pública pela *ecologia do Espírito*. Não é a abdicação que *pode* activar a Utopia e motivar para a Esperança.

A ‘responsabilidade’ na história, quanto ao presente e ao futuro, tem vindo a democratizar-se. Mas pouco ainda. Se for cultivada no sentido de maior ‘pessoalização’, é um *plus*. Se não, triunfará o declive e a voragem do *minus*. Será que as gerações que têm hoje a missão de *pensar* e ponderar e orientar *a sociedade* o entendem? *O dilema do homem nunca foi só individual*. Há um ambiente de ideias-feitas – sobre o amor, bem-estar, progresso, moral, religião, cultura, poder... – que ainda não o descobriu.

Sendo esta a atmosfera envolvente, que utopias se podem ficcionar senão as do individualismo hedonista? Cada um, fechado em si e arrastado pelo ambiente. Visão atomista! Os padrões culturais que predominam no rumo (conjunto) da actualidade, afinal apontam ao positivo, ou ao negativo do *humano*? Abordar assim a questão, eu sei, não é atraente. E nem prático. Mas trata-se de entender a acuidade do tema, e não de o comentar sociologicamente. Nada é

simples no homem e na sociedade: tudo se faz de sim e não. Numa dialéctica em espiral (cfr. *DE*). Só promovendo a *consciencialização, social*, se pode combater o arrastamento massificador. E isto, não convém aos poderes dominantes. Se o ‘lume de Prometeu’ (1.5) *não* vai além do progresso técnico e *tecnológico*, não alcança o nível *pessoalizador*. Continuará a ser factor de *des-pessoalização*. Muito do que se vê hoje fomentado como sendo ‘progresso civilizacional’ anda *desentendido* desta problemática.

Não consta que isto ande a ser ponderado a nível da orientação escolar, da filosofia do direito, da administração da justiça, dos programas dos partidos, das políticas económicas, etc.. A ser este o contexto generalizado, temos de saber que a *inconsciência* é tão perniciosa como a *alienação*.

Quem responde aí perante os cidadãos? Apesar das derrapagens históricas do séc. XX – lições de tanta gravidade! – veio a prevalecer no mundo todo um sistema de mentalização colectiva e de massificação económica e ‘cultural’ que vai na linha do ‘pesadelo’. Desde as concepções teóricas até à pressão mediática (manipulação?) dos *slogans*, consistentes?, dos *gurus* de interesses instalados.

Não cabe ser simplista. Qualquer córrego tende a estruturar-se. E como tal, a dinâmica da ‘globalização’ funciona de *meio*. Segundo forem as tendências que entrem neste ‘processo acelerativo’, assim serão as consequências que advirão. Mais positivas ou mais negativas. Por todo o planeta. São questões que requerem reflexão plural. Em perspectiva adequada – e justa. Talvez isto pareça vago, para quem olhe *só o agora*. Mas tem muito que ver com o nosso tema de fundo.

Mesmo só a possibilidade da leitura que traçamos – já ‘falsifica’, *ex absurdo*, as simplificações que tivemos de apontar nos utopígrafos visitados (11.0; 11.5). E por conseguinte na mundividência que se afirma nos seus, supostos, ‘ideais’. Temáticas mal equacionadas,

a nível de Filosofia. São “utopias” afinal *anti-humanas*. Também acerca da ‘utopia’, não é suficiente sonhar: É preciso *pensar*.

Mas atenda-se ao que estou e ao que *não* estou a dizer: Não penso que os utopígrafos em apreço quissem os efeitos de negatividade implicados nas ‘filosofias do poder pelo poder’. Mas isso não impede que, de modo indirecto, *esse* tipo de construções utópicas insinue uma distorção: A ideia de que a sociedade dos homens-como-são, *pode* (apesar de todos os defeitos reais) ser *menos* má que as ‘idealizações’ que supõem melhorá-la. *Nessas* construções “de ideal”, vai subjacente uma sugestão perversa. A do imobilismo cultural. “Se há-de ser pior, mais vale como está”... Julgo que não há nada mais deletério (latim *delēre*, destruir) que a *auto-demissão* do homem. Pela apatia, consentida, não se vai senão à *abdicação de si* como pessoa. Reveja-se o eco da Revolta e Protesto de Camus (7.2 ss).

Não é que seja esse o único tipo de ‘utopias’; mas as teorizações produzidas vão sobretudo por aí. De facto, a apologia do absolutismo do poder e da “razão”, e o rumo seguido pelos ficcionistas do ‘utópico’ deixam muito a desejar (12.0, 12.3). Em termos de sentido do *Humano*, e de perspectivação *aberta*, como podia *esse* tipo de utopias levar a algo mais do que a *anti-utopias* (12.1)? Tenho de considerar inadequada essa abordagem. Precisamos de cultivar pela positiva a *ecologia do Espírito*.

### 12.3 Massificação e utopia

Associei a forma-de-pensar (*Denkform*) racionalista e, essas, produções utopistas (12.0). Devo explicitar. O séc. XVI-XVII foi, na Europa central, um tempo ‘definidor’. Tempo de roturas e guerras “de religião” (católicos e protestantes) e o século da ficção filosófico-utópica moderna (11.5). E foi então, e aí, que surgiu o padrão filosófico do racionalismo. Haverá relação nisto? Não excluo; embora



intervenham mais influências. O humanismo ‘europeu’ vai-se formando à luz do *lógos* da Grécia e do ‘rasgo’ (= espírito: hebr. *ruákb*) bíblico. Racionalidade e Intuição, Transcendência e Insatisfação. Criatividade em liberdade. Seria erro crasso, e grave empobrecimento, se os europeus de agora não estiverem à altura desta herança e perderem a percepção do alcance da sua missão.

Mas herança e missão, são inseparáveis de riscos. E hesitações, e esforços. De concepção, e de concretização. Nenhum homem, e nenhum tempo, está isento deste desafio. Há fases mais sensíveis à ‘inovação’: como o helenismo e a aurora do Cristianismo, o Renascimento, a Ilustração; e outras, à ‘estabilização’. A conjunção dos dois vectores tem significado histórico e filosófico. O homem começara a *dar por si* como ‘sujeito’; mas, qual adolescente em busca de adaptação, exagera. Será que a ‘inovação’ do nosso agora vai neste sentido? A resposta a isto, não é das que se improvisam.

Descartes entrou nessa guerra (a dos ‘Trinta anos’: 1618-1648), e foi pioneiro desta filosofia. Para ele, e Espinosa, e Leibniz, uma «ideia» (*a priori*<sup>12</sup>) é tida como dotada de uma ‘validade racional’ que ‘o real’ *não* tem. Explico: Os três grandes do racionalismo teorizam que o ‘real’ é um modo-de-ser de valia *menor* que o ‘lógico’. E assim, o que não for conforme à “razão”, *não* é digno de crédito<sup>13</sup>. E por não ser segundo a ‘racionalidade’ (no homem<sup>14</sup>), é *inconsistente*. Em filosofia teórica, é tido por *erróneo*; e na prática do poder, por *subversivo*. Não por acaso, a *raison d’état* é posta acima de *todos* os outros valores. Este “princípio” persiste ainda hoje. Eis a justificação(!) do absolutismo em todo o esplendor. Por vias diferentes, Maquiavel, Th. Hobbes (1588-1679) e Luís XIV (1661-1715) identificam estado e poder. Ou poder e soberano. Hobbes reforça a linha de Maquiavel: «A finalidade da ciência é o poder». O ‘rei-sol’ praticava-o: *L’état c’est moi*. O mundo ia aplicá-lo.

Todos eles, os da especulação e os da prática, supõem (imaginam!) a ‘razão’ *tout court* como perfeição absoluta. Infalível. Contudo

é evidente (para eles não era) que a ‘razão’ ao alcance do homem, no *concreto* de si e das situações, não pode ser senão *limitada*. Estão pois a mitificá-la. Olham-na em *abstracto*: Como se fora acima de qualquer deficiência, e ‘igual em todos’. Ou antes: Como se o detentor do poder fosse (*ele* e os seus!) o titular da ‘Razão’ *puramente* racional. Quanto a *isto*, Hegel (1770-1831) não trouxe novidade: apenas explicitou o que já vinha de antes. Só que os homens *não são* ‘a perfeição absoluta’. E além disso, numa ‘razão à racionalista’ *não* cabe nenhuma das dimensões existenciais do homem concreto: vontade, generosidade, emoções, sentimentos.

A meu ver, este *convergir* da ‘forma de pensar’ dos racionalistas e dos utopistas é sintomático. Uns e outros, são-no *à outrance*: com exagero. E quando isto se reforça com capa de “religião” (e mais, se é de teor “teocrático”: explícito ou não) – então urge redobrar de precaução crítica<sup>15</sup>. Já o frisei: A ‘vontade de poder’ e a tentação de sacralizar o seu exercício, é tida como «uma coisa muito comum e conforme à natureza» (Maquiavel, *Il principe*). Sabiam-no, de há milénios, na China, Japão, Mesopotâmia, Egipto, Roma antigos; e sabem-no os estados modernos. Estas ‘filosofias’ podem hoje não ser publicitadas ao estilo tradicional: Tornaram-se ‘atmosfera’. Se alguém não quer ver...

A *sofisticação* (nome curioso!) evoluiu muito: E a prática da sociedade tornou-lhes mais subtil a linguagem. Aprenderam a ‘entrar’, em pele de ovelha (Mat. 7, 15). E têm a seu favor a massificação e os meios tecnológicos para ela. A gregarização, que lhes potencia os ‘ganhos’, põe a gente (quase toda) a ir ‘na onda’. Aliás a evolução do *secularismo* mostra que ele sabe adaptar as modalidades do ‘sagrado’ e transpô-las em registo laico. Aperfeiçoou uma prática de milénios: mitificar o que lhe interessa. E nisso, tornou-se bem mais expedito que muitos ‘oficiais do ofício’... sagrado<sup>16</sup>. Nunca iria desperdiçar veios tão persistentes. E há outros factores de alienação:

Quanto mais *despessoalizante* se tornar a sociedade, mais o homem fica desguarnecido e indefeso – contra o que (há umas dezenas de anos) se apostrofava de «tentação totalitária». Contra o ‘sistema’ e os seus meios. Mas deixou de haver coragem para nomes fortes. E para ajuizar das situações e trajetórias, e dos seus córregos, com a *clareza* que requerem<sup>17</sup>. São questões de acuidade palpável. Que é preciso enfrentar com lucidez. E quando é mais flagrante a falta de perspectivas *de referência*, prefere-se ir na ‘onda’, com a cabeça «cheia de nada», e o coração «de coisa nenhuma» (ajude o mote poético). É certo que também há mais *qualidade* do que ‘isto’. Só que a sua presença *na sociedade* dá de si uma imagem bem menos efectiva. Neste contexto, que é actual, invocar a “esperança” de qualquer utopia na linha das que visitámos, é fuga ilusória. Por isso, tenho de interrogar(-me):

O mundo de hoje estará tão longe que *não* se revê em ‘utopias’, ou tão perto que *nem* dá pela ‘cultura de alienação’ instalada e dominante? A resposta, temos de a construir nós – os de agora. E como é ‘palpável’ a falta de Profetas (6.2)! O homem *não pode* viver sem crenças. Mas *só por si*, as “crenças” não bastam. Para valer, têm de ser *sólidas e incarnar em atitude de vida*. Quando é assim, então a *Esperança* faz sentido: *verifica-se* (= torna-se *verdadeira*).

A cultura contemporânea tinha de estar precavida acerca do palavrear oco e das crenças *acríticas*. Tinha de perceber a necessidade de *promover a pessoalização* de todos, em ordem a cada um poder tomar as suas opções essenciais e responder por elas. Sem isto não há adultidade. É condição de Humanização, e de sobrevivência. E contudo, na vida da *sociedade*, continua a não se atender a isto. É paradoxal. No seu teor geral – do foro público, e privado – o ambiente quase parece anódino. É um ‘vai-e-vem’ crepuscular de rotinas, crenças residuais, arrastamentos, modas, e manipulação. O símile não quer ser simplista: Clama por atenção

para o rumo global em que somos ‘levados’. As trajectórias ‘de vazio’, só apressam o desastre. Ou será exagero notar que a *massificação* (não é só a dos *mass media*!) está a ir em sentido divergente da *Humanização*? Urge tomar consciência deste dilema. Que, insisto, é anterior à moral, e mesmo a qualquer divergência sobre laicismo ou religião.

Nem a razão nem a religião, e nem a ciência, ou uma opinião madura, têm de temer a maturidade e humildade do juízo. É em debate *aberto* que as questões se definem, e afinam. E o próprio da cultura é fomentá-lo. Cumpre avaliar também por este prisma as teorias utopistas. Podem ser ditadas por ‘boas intenções’, como as dos racionalistas. E podem ser simplificadoras e unilaterais como elas.

O que podia ser um ‘protesto positivo’, ou uma prevenção (de alcance talvez profético), também pode veicular uma sugestão *interessada*. Ou uma *desmotivação*. Acaso disfarçada sob um (apreciável) exercício intelectual. É-nos difícil, hoje, supor que os utopígrafos se entreguem a um mero ‘passatempo’. E logo num género tão susceptível de equívocos. Seria possível?

Como sociólogo, Karl Marx (1818-83) ensina mais que o suficiente para *não* se ignorar a influência da *ideologia* no processo da sociedade e das mentalidades. Quer dizer: Em qualquer sociedade, toda a gente (seja qual for a sua posição nela) tem alguma visão ‘interessada’ – acerca da realidade na sua repercussão *social*. E a interpretação ‘ideológica’ (mesmo não consciencializada) é um factor que *pesa* realmente nas atitudes e opiniões e teorizações. Do cidadão vulgar, do escritor, do político, do mentor de opinião. Ninguém é homem ‘em abstracto’. Apliquemos aos utopígrafos:

Quem tem inquietação cultural para produzir um texto do género utópico, será por sentir preocupação (ao menos em alguns

aspectos) pelas condições da sociedade no seu conjunto. Por isso, não é de pensar que um autor destes olhe de maneira *neutra* as classes mais beneficiadas (e responsáveis) ou as mais comuns e desfavorecidas. Estas últimas são as que de facto recebem *menos* atenção na literatura do género utópico. Sob a capa do bem-estar económico geral, são realmente niveladas por *baixo*. *Despossuídas de si*: ‘autómatos’. É chocante, e suspeito. A ‘utopia’, é para quem afinal? A gente comum *não conta*: são massa ‘amorfa’. E os funcionários do sistema, também. *Todas* as dimensões do humano são anuladas. Resta a rotina da subsistência corporal. Alimento, vestuário (estritamente igual), habitação (‘de galinheiro’), sexo e trabalho... Tudo predeterminado pelo estado, em todos os pormenores. Toda a população é comandada por este critério. O estado<sup>18</sup> é *tudo*, as pessoas *nada*. Só contam como... ‘números’. Rigidamente: Por condicionamento social, ou psíquico, químico, etc.. Resta uma termiteira!

As excepções a este estatuto – estão em função da acção dramática: Surgem apenas para ‘destoar’ deste anulamento concentracionário. A pôr em evidência o carácter absoluto do sistema. *Antropologicamente*, tudo o mais é um vazio. Em imagens de ficção, é o *deserto*. Que Camus criticava já a nível da realidade cultural (9.3). Por ser *assim*, não é difícil atribuir (em visão de conjunto) à ficção ‘utópica’ um significado de *protesto* contra os “modelos” totalitários. E seria uma excelente sensibilização contra os desvarios praticados nas sociedades concretas.

Só que para constituir reflexão e motivação válida contra o ‘absurdo’, a literatura utopista teria de cultivar *densidade capaz*. Sem isto, a narrativa carece de sustentabilidade e de consistência intelectual. Se estas faltam, o mordente *utópico* (da ‘sociedade ideal’) *não* tem força intrínseca para contestar o quadro geral – de *anulamento* da dimensão *humana*. As distorções que analisámos oneram gravemente (o que podia ser) esta *provocação* construtiva. Estarei equivocado?

## 12.4 Utopias do séc. xx

Como para as utopias ‘clássicas’, assim vamos visitar agora alguns utopígrafos recentes: de maior projecção. Para lhes captarmos a ‘filosofia’ subjacente. Também as utopias (mais técnicas) do séc. XX assinalam esse cunho, que as anti-utopias da história recente iam retomar. Mas a antecipação, objectiva, não valeu de muito. Fica o exemplo de uma inquietação. A lição – sobretudo em presença dos meios tecnológicos hoje viáveis (11.1) – tornou-se da maior acuidade.

Começo por Jerome K. Jerome (1859-1927). *The New Utopia* (1891) é um exemplo esclarecedor do que fui expondo<sup>19</sup>. Que é que Jerome<sup>20</sup> denuncia, ou defende? «Vocês são todos gémeos?», perguntei: Não há distinções sociais. Nem no vestuário (todos de cinzento), nem no corte do cabelo, na expressão exterior, e nem de género. Todos trazem na roupa o seu número: em grande. Como os presos de outro tempo? Às vítimas do *Holocausto*, os nazis marcavam-lho na carne. Para *A nova utopia*, era essencial ao sistema: Números ímpares para os varões, e pares para as mulheres. Aboliram os nomes: «havia neles tanta desigualdade!» Esta ironia, cáustica, visa o snobismo aristocrático dos britânicos e não só, ou as pretensões democráticas? Aboliram o casamento: «A vida de família não se prestava ao nosso sistema». Os casados prendiam-se à família, e pensavam um no outro mais «que no estado». Cada família tornava-se um foco revolucionário, a propagar o individualismo. Aboliram a riqueza, é claro. E a cultura. E a literatura, o teatro, as artes, os desportos. Eram ocasião de alguns sobressaírem: gerava paixões nos outros.

Não entendem o que é uma ‘pausa’, um passatempo, tomar uma bebida com os amigos. Para aquela população, isso já não fazia sentido. Saberiam o que é a convivência, a amizade? E os outros sentimentos. A beleza, a tristeza, a amargura, a alegria, a esperança, o amor, e até o agravo do mal... Tudo isso interferia com «a nossa igualdade». E bibliotecas? Para quê! Sobre que é que valeria a pena

escrever? «Os velhos livros foram queimados». Aboliu-se a privacidade: As casas são de material transparente, e todas do mesmo padrão. Cada bloco abriga mil cidadãos – cem por camarata! «Agora toda a gente é igual». A quem for mais alto que a média, cortam-lhe um braço ou uma perna... O desnível tem de ser anulado de algum modo! O exacerbamento do igualitarismo, levado ao extremo.

Quem decide de tudo? «A Maioria» (em caixa alta no original). Ninguém cuida de saber o que está por trás deste nome, abstracto. Como numa caricatura bem conseguida, a ironia de Jerome registou a ambiguidade da noção de «vontade geral», de Jean-Jacques Rousseau<sup>21</sup>. E explorou-a com verve: «Uma Maioria» (caixa alta) «não pode fazer nada de errado». Conclusão: «Uma minoria não tem direitos nenhuns (*has NO rights*)». «Vocês adoram um Deus?» – ‘*Ob yes*’. – ‘E que nome lhe dão?’ – ‘A Maioria’» (em caixa alta). O estado dá-lhes tudo: mantimento, habitação, vestuário, saúde, funeral... Por que haviam de ‘querer’ alguma coisa? Nem sequer emigrar! «Todos os países são o mesmo. Agora o mundo inteiro é um só povo, uma língua, uma lei, uma vida». Ao forasteiro que – em sonho profundo – se vê (como estranho) nesse meio, não escapa o ar apático de toda a gente: observa nos seus rostos a *inexpressão* rinocerônica (fechada e alheada) «dos cavalos e dos bois»..

A ‘distopia’ é tão cáustica que não cabe senão chamar-lhe *anti-utopia*. Estará o texto de Jerome a esconjurar as ameaças que poderia ver nas tendências modernizantes do seu tempo? Ou a contestar a estruturação das ‘utopias clássicas’? O nosso percurso não permite debatê-lo. Penso que os grandes utopistas não secundavam o modelo, antes o denunciavam. São visíveis as convergências das ‘utopias’ mais célebres do séc. XX com a *Nova Utopia*. Pode não ser de excluir que Huxley, e mesmo o russo Zamyatin<sup>22</sup>, a tivessem lido. Simples coincidência, ou inspiração recebida? Basta-me o facto, que considero significativo. Houvesse ou não influência directa, há no mínimo uma sintonia de sensibilidade. É o caso de:

Nós, de Yevgeny Zamyatin (1884-1937), *Admirável mundo novo*, de A. Huxley (1894-1963), 1984, de George Orwell (1903-50). As ameaças de que falavam, não são hoje tão ‘fictícias’ como pareciam há umas dezenas de anos.

Y. Zamyatin compôs em 1921 a novela *We (Nós)*, editada em 1924 na Inglaterra<sup>23</sup>. Em forma de diário: na sociedade do futuro. No séc. XXIX, depois da ‘guerra dos duzentos anos’ e da imensa destruição que provocou (só sobrevive 0,2 da população terrestre), *The One State* (uma versão diz *The OneState*) tornara-se enfim um oásis de tranquilidade. À volta, para lá do muro (verde) que marca a diferença, tudo é ruína. O mundo ‘novo’ não podia senão ser consequente, e aprender a lição! Também aqui, não há nomes. Os ‘números’ têm uma lógica intrínseca, e obedecem a ela! São previsíveis, não variam. O que importa no *One State*, “ideal”, é a abolição do irracional. A ‘boa ordem’ e a satisfação (felicidade) geral. Através da ‘determinação’ rigorosa de todas as ‘peças’ da sociedade.

Está pois definida uma antropologia. E a sua filosofia social e política. A ‘ilha da felicidade’ *não* suporta sentimentos, fantasias, desejos, e nem amor nem compaixão. Um «Paraíso» perfeito! O poder absoluto do «Benfeitor» (a ‘Autoridade’) impõe o que é importante. Apoiado nos ‘controladores’ – a ‘Mephi’, a polícia política (caixa alta; no *Fausto*, de Goethe, o que *Mephistopheles* diz é sempre a significar o inverso!). As velhas tendências primitivas, o que delas resta!, são fáceis de resolver. A ‘máquina do Benfeitor’ funciona. E procede à «cristalização da vida». É *assim* que o jargão oficial designa a ‘eliminação’ dos «inimigos da felicidade». Reduzidos aos... seus elementos químicos, que irão aproveitar à indústria<sup>24</sup>. Há que anular as «lascas da fantasia». Conseguir «o apagamento do eu pelo nós».

O engenheiro D-503 dirige a construção do ‘Integral’, a nave espacial que há-de levar a chave da sabedoria a outros planetas que «talvez vivam ainda uma liberdade não-civilizada». Um eufemismo, para dizer ‘colonização’. Decide escrever o seu diário: que o leva



à descoberta de um espaço *seu*. A consciência do seu interior próprio, e da realidade que o cerca. «Aqueles dois, no paraíso, estavam perante a escolha: ‘Ou felicidade sem liberdade – ou liberdade sem felicidade’. E os patetas quiseram a liberdade! [...] Foi a grande desgraça da humanidade». Na ideologia do ‘Estado Uno’ (*One State*), não cabe senão a ‘unidade’. «A lógica matemática garantia o bom funcionamento dos ‘números’. Tinham que tornar-se ‘nós’ – massa, automatizada, de *andróides*. Eis o segredo e a opção do sistema. «Só é belo o que é racional e útil». Onde não há liberdade, «não há crime», nem erro, des-harmonia, confusão. O mundo concentracionário era enfim ‘o melhor dos mundos’!

Tinham a «felicidade matematicamente infalível». Só isso conta como ‘positivo’. O que os homens chamavam “positivo” é que é a fonte de todos os males! Está posto o problema, e anunciado o drama. A utopia só pode dar-se pela racionalização *total* (felicidade?), na exclusão radical da personalidade autónoma. D-503 ia senti-lo em si. Conhece a I-330, que pertence a um grupo subversivo e tenta ganhá-lo para a sua causa. Vai ser a sua Eva. Têm os seus encontros, fora do ‘muro’: numa casa velha, não-transparente. Descobre um sentimento que nunca tivera. A alegria de deixar de ser um ‘número’. «Não há revolução final. As revoluções, são infinitas». A ‘Mephi’ porém não dorme. Assim, I-330 é ‘cristalizada’, a ele, porque responsável pelo ‘Integral’, *salvam-no*. A radioterapia cura-o da «doença da fantasia». Voltará à felicidade *impessoal*. «Viva o Benfeitor!» A “perfeição” do Estado Uno seria obtida à custa do homem. Será essa a “doutrina da salvação” que o Adão *desse* mundo “feliz” quer propagar na sua missão inter-planetária! O paralelo com a Bíblia inverte o sinal.

Ao invés da Graça, que é *libertadora* e plenificante, vemos um sistema *despessoalizante* e de imposição *castradora*. A «racionalidade unidimensional» (A. Pieper, p. 157), em qualquer modalidade

que seja, traduz uma *antropologia redutora*<sup>25</sup>. O texto vinca o contraste do absurdo.

Até pela época em que foi escrito, a reflexão é admonitória, e muito pertinente. Começava a loucura dos fascismos – de todas as cores. E hoje há que debatê-lo e consciencializá-lo acerca de novos tipos de dominação, superiores ao estado ou a perverterem o próprio estado. Sob roupagem ficcional, ou não, a incidência *filosófica* da ‘questão do homem’ é sempre central.

O ‘Benfeitor’ dominava as mentes e as emoções. Um estado de «paredes de vidro». As tecnologias de controle vão evoluindo... «Na sua sabedoria, ligou-nos as mãos e os pés com os laços fortes da felicidade» (Zamyatin). Com uma receita simples e eficaz: «O segredo da felicidade e da virtude [é] *gostar* daquilo que se é obrigado a fazer. Tal é o fim de todo o condicionamento» (Huxley, *Admirável mundo novo*: Introd.). Manipulados geneticamente, deixavam de agir e reagir *por si*, como ‘indivíduos’. Não passam de OGMs... Os “dissidentes”, se não querem ser «simplesmente uma célula do corpo social» (Huxley), ou são ‘cristalizados’ sem mais, ou ‘tratados’ da sua «doença». E, recuperados para o sistema: «Já amam» de novo o *Big Brother* (Orwell). Anulados como pessoas. O «Grande Irmão» controla tudo e todos. De modo absoluto. Será isso o futuro do humano?

No escudo do ‘Estado Mundial’, a divisa parece esplêndida: «Comunidade, Identidade, Estabilidade»<sup>26</sup>. Mas quer ser ambígua. Para ser mais enganadora. A “arte política” sabe, de há muito, manipular a linguagem. *Et pour cause!* Os nazis chamavam “solução final” ao mais hediondo dos genocídios. O ‘grande timoneiro’ Mao Dze Dong serviu-se da “revolução cultural”, dos ‘guardas vermelhos’, denúncias anónimas (à 3ª era de vez!), tribunais populares... O chefe de um partido conhecido como estalinista proclamava-o ‘de paredes de vidro’. Em texto claro, é mentir aos cidadãos.

Estabilidade, de quê? «O corpo social persiste, ainda que as células componentes possam mudar». Conta o ‘impessoal’. Que a manipulação genética vai produzindo – uns para serem *alfas*, ou «alfa-mais», outros *betas*, ou *gammas*, e outros para *épsilons*: meras máquinas de trabalho, sem outra capacidade humana. Cada classe, com o uniforme da sua cor. A chave da felicidade e da virtude(?) é simples: ‘gostar daquilo a que se é obrigado’. Porque o espírito(?) «julga, deseja e decide» aquilo que «nós sugerimos, nós! [... Aquilo] que o Estado sugere». Quem duvidar dessa “filosofia”, precisa de ‘tratamento’. «Durante os últimos trinta anos», Huxley a comentar, o que tem havido são «radicais-nacionalistas de esquerdas e radicais-nacionalistas de direitas» (Introd. cit.). Claro que houve e há *muito* mais gente. E gente de grande mérito, em diversas áreas. Não contam? Poderão hoje não ter a percepção e o peso social necessário para prevenir o rumo do planeta? Eis a *nossa* questão.

É expressivo que, à cabeça do texto – dedicado «à memória dos educadores do mundo» – Huxley inscreva esta máxima: *Si monumentum requiris, circumspice*: «Se procuras um ‘monumento’ [à letra: ‘sinal de aviso’], olha em redor». E em seguida confessa: «Se eu tornasse agora a escrever este livro, daria ao ‘selvagem’<sup>27</sup> uma terceira possibilidade». Entre a solução ‘utópica’ e as nossas ‘primitivas’ civilizações actuais. A saber: «A possibilidade de uma experiência são de espírito». Afinal, «este actual *Admirável mundo novo* é o mesmo que o antigo» (ID., ob. cit., Prefácio: 1946). Vejo nisto uma confirmação da leitura que fui traçando. Os utopígrafos, ao menos os recentes, *não* descrevem *utopias* mas *anti-utopias*. Um protesto, ‘são de espírito’, face às nossas civilizações ainda primitivas. «Não se pode consumir muito se se fica tranquilamente a ler livros» (*sic*). É tão actual, e flagrante! E pertinente:

Então (1932) como hoje, importa saber se a ciência e a tecnologia estão ao serviço efectivo da Humanização – de todos os

homens – *ou se* são orientadas «como se o homem tivesse de ser adaptado e absorvido por elas» (Id., Introd.). Por ângulos diferentes, e com responsabilidades complementares, o *dilema* está aí. Na ciência, na filosofia, na economia, na política, e no direito e na religião. E não pode continuar a ser olhado como se fora um problema acessório. O anulamento dos Valores conduz à banalização do mal.

## 12.5 O homem do vazio

O imanentismo de Huxley (12.1) não é acidental neste contexto. Segundo ele, «a religião seria a procura consciente e inteligente do Fim Último do Homem» – como é visto pelas religiões orientais: «O conhecimento unitivo do Tao [na China,] ou Logos imanente, da Divindade ou Brama transcendente»<sup>28</sup> (na Índia). Mas para Huxley, o horizonte é *apenas* o homem no mundo. «E a filosofia dominante da vida» seria um «Utilitarismo Superior». Isto é: «O princípio da Felicidade Máxima seria subordinado ao princípio do Fim Último». Acha que é sempre de perguntar se «cada uma das contingências da vida» conduz ou não «à realização, por mim ou pelo maior número de indivíduos, do Fim Último do Homem» (ID., Introd. cit., maiúsculas de origem). Quer dizer: Para Huxley, a filosofia, a moral e a religião visam uma ‘transcendência’ – só no âmbito do homem neste mundo. Não faltam por aí ecletismos destes. E nem os orientalistas nem os europeus adoptam maior análise crítica.

Ora, que está isto dizer? *Nada* há aí que ultrapasse a aporia de todo o ‘utilitarismo’. A sua mundividência é meramente *relativista*: ‘A maior utilidade para o maior número de sujeitos’. Se não há uma Referência Última, de Validade Absoluta, nenhuma ‘utopia’ e nenhuma moral se pode dizer definitiva. Fica cada um entregue aos azares da

vida e às maquinações dos sistemas de poder. De que valia esse “Fim Último”? Mas defender isso, é iludir as vítimas do sistema. E deixar toda a filosofia e toda a mundividência sem fundamentação sustentável. Sim: Era admitir que, mudado o ponto de vista dos sujeitos, se altera a estrutura do *real*, objectivo. Se o que antes era ‘verdade’ ou ‘bem’, pode depois não o ser (por mais um voto... o maior número!), então nenhuma ‘verdade’ o é. Ficava só o pragmatismo. A ditar, a seu gosto, mesmo a opressão e a injustiça. Não venha Huxley falar-nos de utopia, ou contestar distopias. Não poderia invocar senão uma ‘filantropia’ *sem base*.

Se lhe der o nome de ‘moral’, não a pode referenciar senão por ‘imperativos’ *condicionais*. Um objectivo provisório – ou de ‘meios’ – *é a visar o quê?* Não passar disso, é ater-se a um *relativismo total*. Se fosse coerente, seria... o vazio do cepticismo. Tão-só fenomenismos *ad hoc*.

Muito pior que a ditadura mais totalitária, é o homem *sem lastro*. Entregue, resignado, à *alienação*. Nem verdade, nem bem, nem esperança de felicidade. Invocar ‘princípios’, e não os manter até às consequências últimas dá nisto. O imanentismo de Huxley, como qualquer outro, *não faz sentido*.

George Orwell denuncia o ludíbrio. É assim que, na novela *1984*<sup>29</sup>, o «Grande Irmão» altera a história e controla os cidadãos, investindo até na contradição da linguagem. «Guerra é paz/ Liberdade é escravidão/ Ignorância é força» (em caixa alta no original). *Slogans* repetidos à saciedade. É a função dos ministérios da ‘Verdade’, do Amor’, da ‘Paz’, da ‘Fartura’...), e da «Polícia do Pensamento», e da omnipresente «teletela» (de duas vias: a transmitir mensagens oficiais e a espiar toda gente), é a *des-informação*. *Big Brother is watching you*: «olha por ti» (de caixa alta: a ambiguidade do dito reforça a mensagem). Winston Smith, o protagonista, vai caindo em si. Um dissidente. Como os

heróis de Zamyatin e de Huxley. E vai ser ‘tratado’ como eles. É óbvia a convergência das três obras.

«Até a literatura do Partido mudará. Mudarão as palavras de ordem». Percebe-se desde as primeiras páginas o ambiente de chumbo, que o ‘traço grosso’ da caricatura realça. «Como seria possível dizer ‘liberdade é escravidão’ se for abolido o conceito de liberdade?» – Smith, a tomar consciência do absurdo geral. Seria difícil descrever melhor a discricionariedade extrema do pragmatismo totalitarista. Em cada guinada do regime, a encobrir o oportunismo e a incompetência dos erros, a propaganda oficial *inverte* a “verdade”. «Todo o mecanismo do pensamento será diferente. Com efeito, não haverá pensamento (...). Ortodoxia quer dizer não pensar... não precisar de pensar. Ortodoxia é inconsciência». Era difícil descrevê-lo de modo mais explícito.

Com a persistência nos “cuidados” – intensivos... – necessários ao ‘tratamento’, todos decidem (livremente!) dobrar-se à ‘razão’ do Partido. Até os mais rebeldes. Também Winston acaba por quebrar: «2+2=5»... ou igual ao que eles quiserem. Da lógica, e da matemática, da ciência, das evidências mais directas, e da sua dissidência, da sua pessoa – não restava *nada*. Podia ser reintegrado na máquina do sistema. Agora, no ministério do ‘Amor’ (na perversão linguística da falsidade oficial, era o nome do ministério da Guerra). «Agora estava tudo em paz, tudo óptimo». «Finalmente», também «amava o Grande Irmão». Quem recorda a escalada paranóica da ‘guerra fria’ e leu sobre os extremos do estalinismo e do *Gulag*, reconhece o grito de alarme destes autores. Apesar dos pressupostos filosóficos inadequados, a inquietação de fundo grita mais alto<sup>30</sup>.

Desculpar o mal próprio com erros alheios, é reforçar o erro. Orwell e Camus tinham prevenido. À medida que progride o indiferentismo geral e se esvazia o *tonus* cultural da sociedade, tudo se torna ‘banal’. Pior que o totalitarismo, é o *relativismo* da mentalidade colectiva.

O grande problema da humanidade, hoje e sempre, é de horizonte. Sim, o da sensibilidade aos *Valores*. É este o ‘património’ cultural de qualquer povo. Mas os ‘valores de conveniência’ *não* são o Valor. E *se* este não for de validade absoluta, *não vale*. A minha insistência na adesão à *Transcendência*, ao longo destes volumes e não só, tem a ver com isto. Onde não se cultiva o sentido da Transcendência – já a nível humano: não é só na perspectiva religiosa! – temos de perguntar se estamos a cuidar da *Cultura*.

«Não há civilização sem estabilidade social»; e esta não existe «sem estabilidade individual» (Huxley). Já se viu o que isto quer dizer no sistema do ‘Estado Mundial’. E por isso é indispensável entender que *não* há condições de desenvolvimento pessoal e social, *se não* houver densidade cultural-espiritual e consistência moral. É esta a melhor tradição das filosofias e das religiões. Em todo o mundo – e mais directamente na Europa. Aprendemo-lo na filosofia grega, e na religião bíblico-cristã. Também incluída em versões laicas. Todas as épocas são *de encruzilhada*: em todas há que tomar opções decisivas. *Ninguém* tem o direito de ignorar a relevância e a responsabilidade que lhe cabem na fase actual da experiência histórica. Em relação a todas as pessoas do presente e do futuro. Se hoje se investe nos meios técnicos de ‘civilização’ *muito* mais que nos objectivos (ou fins) da *Cultura*, é sinal de que – na dinâmica de conjunto – há que prestar a maior atenção a este indicador. É a segunda que dá sentido à primeira: Sem a Cultura do Espírito não há *humanidade*.

Os escritores do romantismo, ainda podiam invocar uma referência conatural ao espírito enquanto aberto ao Absoluto. Era um ‘absoluto’, pensado no quadro mental do homem; mas ainda apelava a um ‘horizonte de transcendência’. Unilateral: medido pelo ângulo do finito. Como era previsível, desta ambivalência tinham de resultar equívocos. Nunca o homem está imune a eles. Johann G. Fichte (1762-1814), um filósofo notável do romanticismo

especulativo, tinha de se envolver na absolutização do *relativo*. E também a respeito da ‘utopia’: Ao traçar uma visão do que lhe parece dever ser a “idealidade” do estado. Que, para Fichte, é um estado (*Staat*) comercial *fechado*: sem relação com os outros estados. Como se isso fosse viável em termos só de comércio: sem implicar um sistema de autarcia ideológica e política! Visão restritiva – e ‘insular’. A suposição tinha tão pouco de realista como de ideal. Os utopígrafos têm propensão para a distorção. As suas ‘ilhas’ são ideações de ideais(?)... decalcados sobre aspectos ‘relativos’ da vida de sociedades terrenas – que *não podem* ser identificadas com a Qualidade do *Absoluto*.

Ora o que posso designar como *a Utopia* (maiúscula) deve dizer-se em alusão ao plenamente-Ideal. A ‘idealização’ valerá o que valer a capacidade de motivação positiva para o Ideal. E por conseguinte, a sua iluminação *crítica* – consistente! – da sociedade humana. Que é sempre contingente. Sempre insuficiente.

É óbvio que, por si sós, as utopias (de minúscula) pensáveis pelos finitos *não podem* ser a medida do Absoluto. Nem iniciar a revolução social *perfeita*. Marx e os marxistas, e muitos mais que pretendem definir o ‘absoluto’ por critérios de *immanentismo*, querem *absolutizar o que não é absolutizável*. Para a figuração-a-evocar ser significativa, tem de descolar dos padrões da figura *evocada*. Sem isso, não há simbolismo que possa valer. Com ‘ilhas’ inevitavelmente *imperfeitas não se pode* idear a perfeição plena.

## 12.6 As ‘utopias’ e a lei da entropia

Seja qual for a mundividência e o posicionamento filosófico de cada sensibilidade, cumpre reconhecer que não há viver



social-histórico que não envolva arrastamentos colectivos. E que *estes não* favorecem a consciencialização pessoal e cultural – e também política – das *distopias* em presença. Este embotamento, singular e colectivo, está na base da *banalização* do mal. Isto é: da habituação e acomodamento a ele. Hannah Arendt deu atenção a isto (cp. Cap. 9 nota 16). Mas o conceito não se restringe ao nazismo ou outros regimes totalitários. Atravessa a história. E a condição do homem. Faz-se sentir no quotidiano de toda a gente. E em qualquer variante do mal.

O que se torna ‘banal’ é a *insensibilidade* e a *não*-reacção à perversão que vai em todo o egoísmo, e no seu cortejo de consequências – estruturais, conjunturais e concretas. O *subdesenvolvimento* crónico (que não é só o económico), a miséria das pessoas e dos procedimentos e a degradação que provoca, os abusos dos poderosos e “responsáveis”, a mentira tornada-sistema na sociedade, a burocracia supérflua, deformações profissionais (alguém escapa?), venalidade e corrupção, etc.. Tudo isso é *injustiça social*. A ‘moral privada’ (onde o é), está longe de abarcar *todas* as dimensões da convivência humana<sup>31</sup>. E se os portugueses precisamos de dar atenção a isto!

São grandes, e comuns, as deficiências a este respeito. A atmosfera social é uma estrutura colectiva que nos arrasta. No caso, para vazios de ligeireza e incúria. Em áreas tão básicas como a cultura *geral*: a falta de civismo, de estímulo e apreço pela elevação espiritual e sentido de responsabilidade. É toda uma atmosfera, recebida e potenciada em acomodações de visão estreita. Porque os nomes oficiais são referência pública relevante, não pode admitir-se que decaiam em... ‘roupagem’ nominalista. Repare-se na designação de certas instâncias. Como as de ordenamento administrativo, ambiental, territorial, escolar, judicial, etc.. Onde não correspondem à missão que as define, desacreditam-se.

Não tem havido coragem para nos olharmos com a isenção e a visão que nos cumpre. *Também* por estes ângulos<sup>32</sup>. Já nem damos pela banalização instalada. Mais sentimentais que analíticos; e (mesmo que não pareça) de emoção pronta; pontualmente solidários, e amigos do seu amigo. Impulsivos a quente, e (um tanto) menos dispostos a um comprometimento consistente e desassombrado – se a linha da reacção é justa. E se trazer algum risco. Aliás a memória (em geral curta) não ajuda: o entusiasmo e a perseverança esfriam. Maior destaque merecem pois as atitudes de solidariedade perseverante, que vão criando ambiente, a remar contra a corrente e as desgraças alheias. Sem precisar de dar nas vistas. No conjunto, somos ‘bons’ a improvisar; muito mais que a organizar. O reverso dos alemães. Método e disciplina não são o nosso forte. Uma falha (cada povo tem as suas) que vem de longe. Com consequências directas no nosso viver comum. Estamos a sofrê-las.

Aos ‘picos’ felizes da nossa história, seguiram-se em regra períodos de crise geral. Na frente política, na económica, na social. O trigo de Marrocos, a ‘pimenta da Índia’, o ouro do Brasil... e a incúria geral em relação a um “império” que chamámos nosso – nada disso nos ajudou a produzir de modo consistente riqueza *nossa*. Ou a criar dinâmica de auto-estruturação, suficiência económica e sentido de ordenação *justa: para todos*. Nunca as classes com poder quiseram *saber do povo*. E a burguesia ascendente do séc. XIX não foi nem mais humanista, ou cristã, ou mais altruísta que os ‘nobiliárquicos’ de tradição. O ‘poder’ existia em função de si mesmo. Já se ultrapassou isso?

Salvo excepções de interesse social, raras (Fontes Pereira, Saldanha e poucos mais), o povo nem saiu da pobreza. Teve de viver ‘de chapéu na mão’, curvado à vontade dos ‘senhores’. Tempo demais, para ainda ter coragem de reagir. Como todos os oprimidos de longa data<sup>33</sup>, introjectou a dependência, a fim de sobreviver. E o que imperou nisto, foi o ambiente geral de *banalização do mal*.

Que ninguém via, nem queria ver. O atraso geral, a subserviência, a exploração e manipulação... nem se estranhavam. A mentalidade dita 'religiosa' teve culpas seculares nisto. Os profetas eram suspeitos!

Há 50 anos, início dos anos 60, e ainda até ao '25 de Abril', era muito baixa a percentagem de alfabetizados, e de diplomados do ensino médio; e baixíssima a do ensino do superior. Irrisória, em comparação com as médias europeias – e indigna da dignidade e dos direitos das pessoas. E o que houve então de mudança (é sabido) não surgiu por 'virtude'. A curva da instrução foi melhorando porque era necessário corrigir a imagem do país nas estatísticas de organismos internacionais, como a OCDE. Até aí, prevalecia o critério político mais primário: 'Quanto mais ignorantes, mais dóceis ao poder'.

Um trabalho de mérito inegável foi feito desde então. Na área da saúde, da escolarização, da segurança social, da elevação da qualidade (material) de vida, da consciencialização dos direitos (e dos deveres?), da investigação científica, da colaboração internacional. Tem defeitos, conheceu abusos, e há riscos de ser tido por insustentável. Mas é *de justiça* apoiá-lo, implementá-lo, e aperfeiçoá-lo. Os técnicos de contabilidade olharão mais aos números; a sociedade tem de atender sobretudo às *pessoas*. Todas as pessoas. É preciso saber-se de que lado se situa o estado. Quem teima em não ver, nega aos «mais pequenos» (Mat. 25, 40.45: os pobres, os idosos, os 'associais'...) o reconhecimento e os direitos mais essenciais<sup>34</sup>. Nem dá para imaginar como seria hoje a vida do comum dos cidadãos, e até a imagem do país, se não fosse este esforço – ímpar em toda a nossa história como povo.

Com o advento da democracia, pôde – e tinha de – haver uma evolução das mentalidades. A sua maturação (que leva o seu tempo) ainda não está bem firmada. Há cacofonia a mais, e ideias a menos, nos hábitos da vida política. E nos da opinião pública. A fase que atravessamos (de há umas décadas para cá) pode tornar-se mais uma 'reincidência': das muitas da nossa história. Como foi usado, qual a gestão e a aplicação que teve – de facto – o imenso dinheiro que

o país recebeu da UE? Onde ficou a responsabilização por essas políticas? E nem a consciência nacional tomou lição nem reage em consequência? Questões de ‘cultura de base’ e de coerência cívica. Ou de ‘horizonte’ social-cultural. Uma velha deficiência, que persiste. As classes com acesso ao poder parecem ter aprendido mal as regras-base do social-humano. E a complexidade do tempo actual – a ‘funcionalidade’ do(s) estado(s) e dos seus órgãos, o respeito dos cidadãos, a solidariedade social, a justiça distributiva. E o dever da responsabilidade histórica.

A União Europeia está ainda longe (cada vez mais longe?) de amadurecer uma práxis, aceitável, de horizontes à altura da sua missão e responsabilidade no mundo. Com o peso que tem nas ‘periferias’, de dentro e de fora, vem sendo (não só, mas também) factor de ‘ruído’ e de distorções. E a deficiência mais grave é de *ordem espiritual*. A ideia inicial de ‘mercado comum’ continua a contar mais que a definição de um projecto conjunto que faça jus à herança cultural dos povos europeus. Muito do que se tem feito pela promoção económica, e científica e social, incluído o campo da saúde e da qualidade de vida, é digno de louvor. Mas a inspiração e o rumo destes projectos, será que se norteia por uma linha de *humanismo integral*?

O melhor da sua cultura, hauriram-no estes povos na Grécia antiga. E o melhor da sua da cidadania, descobriram-no na Roma do grande império. E o respeito de *todos* os outros, na vivência do cristianismo. E na vitalidade cultural, e filosófica, e artística, e científica (12.3), bem como na criatividade vivida das gentes latinas, saxónicas, celtas, escandinavas, eslavas. A Cultura europeia é multiforme, mas deve-se a polaridades de conjunto. Que não se comandam por decreto.

A *validade do humanismo* precisa de ser *cultivada*. Se não houver este empenho, con-junto, as tecnocracias (por mais evoluídas que sejam) irão agravar o anti-humanismo. Todos os anseios

de ‘utopia’ precisam de entender que *só o dinamismo do Espírito pode superar a entropia social*.

É visível que este Dinamismo também se faz notar. A vida caminha para as utopias: *La vie marche vers les utopies*. Intuição larga e judiciosa, a de Berdiaeff. «As utopias apresentam-se como bem mais realizáveis do que outrora se supunha»<sup>35</sup>. É sinal de que, apesar de tudo, a humanidade não estagnou. Esse ‘apesar de tudo’ é, a meu ver, o espaço – e a ‘prova’ – da *esperança*. Onde o ‘apesar de tudo’ se anulasse e o ‘ideal’ se tornasse “doméstico”, adeus esperança! Uma hipótese que se mostra contraditória: Onde o espírito estancar, *nega-se* como tal. As utopias são necessárias: são ‘aproximações’ à *Utopia*. A validade e realizabilidade delas (parcial sempre) não permite que sejam senão relativas. Através de passos ‘co-medidos’ pelos desafios do Ideal. Temo que os proponentes de ‘utopias’ (filosóficas, literárias, políticas, e quiçá “teológicas”) esqueçam uma componente essencial: A do *confronto crítico* com o *Ainda-não*.

Tenho de admirar quer a justeza de Berdiaeff ao apontar (logo a seguir) outra questão igualmente angustiante quer a escolha de Huxley antepondo-a ao seu texto (1932). Diz o pensador russo: «Começa talvez um século em que os intelectuais e a classe cultivada pensarão nos meios de evitar as utopias e voltar a uma sociedade não utópica, menos ‘perfeita’ e mais livre». Depois das alusões (breves) dos parágrafos acima, ganha outra luz. Quando se ‘absolutiza uma utopia’ que por sua natureza é *relativa*, cria-se uma dinâmica anti-cultural. Aplicada a um projecto de sociedade, torna-se imagem exacerbada de anti-humanismo. Compreende-se a reacção de Berdiaeff: Em nome do *Humano*, quem tenha verdadeiro sentido cultural terá de opor-se a essas falsas absolutizações.

Quem não esqueça a história recente do nosso mundo percebe a inquietação de Berdiaeff: Os intelectuais que apoiaram a guerra de há um século (1914-18) e os genocídios posteriores, os políticos que

ditaram a humilhação e deram azo à revolta dos povos derrotados, os homens da cultura e da finança que viram nas ideias do fascismo nascente ou da revolução soviética a oportunidade de vingar a frustração e exploração pelos regimes anteriores, e os eclesiásticos que secundaram os despeitos dos tradicionalistas como via para afirmarem as hierarquias das Igrejas<sup>36</sup> contra a modernidade e o secularismo ‘iluminado’ – todos foram traindo a cultura e a humanidade. Há que reparar nisto hoje também. Na cultura e na história, a miopia é sempre desastrosa. Desde o *Nós* de Zamyatin, e pesando todas as grandes tragédias sociais, ideológicas, financeiras, políticas e bélicas do séc. XX e as deste (novo?) século, não faltam razões para questionar o rumo da história recente – e a *qualidade*, e sustentabilidade, das filosofias e das práxis que têm inspirado a orientação predominante.

A história é o rumo de conjunto, mas são as ideias e os interesses – com a sua ambiguidade – que conduzem o mundo. O nosso tempo tem o direito e o dever de ajuizar sobre tudo isto com toda a isenção e objectividade que seja possível. Tem de aprender a ser lúcido e consequente.

## Notas

<sup>1</sup> O inverosímil *só pelo* inverosímil, como nos filmes ‘de terror’, será irrelevante. Se tem maior significado, é por outras incidências.

<sup>2</sup> É o caso em a *Utopia* de Th. More, a *Nova Atlântida* de F. Bacon, a *Cidade do Sol* de T. Campanella, etc..

<sup>3</sup> Camus transpõe isto para o registo individual de solidão e *desarraigamento* interior em *O estrangeiro*.

<sup>4</sup> Não estou a considerar modelos de construção literária, mas concepções antropológicas de significado filosófico. Ou bem que as produções utópicas (mais divulgadas) o têm em atenção, ou não.

<sup>5</sup> Isto é aplicável a todo o tipo de ficção. Apesar de não ser exigível a todo o ficcionista que seja perito em antropologia filosófica e em todas as áreas que venha a evocar, tem de honrar a sua preparação.

<sup>6</sup> É claro que ‘cientismo’ (um posicionamento de ressonância positivista) e ‘método científico’ *não* são conceitos equivalentes. E nem um nem o outro podem justificar pretensões de absolutização. Filosoficamente, ambos implicam a perspectiva imanentista. Mas o 2º, por si, não tem de excluir ou incluir a transcendência.

<sup>7</sup> A vers. port. é da Edit. Livros do Brasil.

<sup>8</sup> A leitura tradicional deu azo (lei da inércia!) a uma notória ‘preguiça mental’ a respeito deste passo bíblico. Como se a riqueza da antropologia da Bíblia fosse limitável apenas a um prisma.

<sup>9</sup> A expressão francesa no texto foi o *Leitmotiv* de Charles Maurras (1868-1952) – um dos mestres da ideologia dos regimes totalitários do séc. XX. Deu o tom também em Portugal. Aliás o que hoje se vê em todo o mundo, na política e não só, é isso. A teoria e a prática são muito mais velhas que Maurras, ou Maquiavel. Todo o poder é ‘conservador’. Em função do que seja o *seu* interesse. Comentei isto no livro *Uma via para a Manhã*.

<sup>10</sup> “Ditadura de seda”, li (por lá) num diário estrangeiro de reputação. Mais macia que outras, mas a asfixiar como o nó de um lenço a afogar o pescoço e a cabeça.

<sup>11</sup> E o dito, célebre, prossegue: «E o poder absoluto corrompe absolutamente [-] de uma maneira tal que grandes homens são quase sempre homens maus». John E. Acton (1834-1902), em 1887.

<sup>12</sup> Eles chamam-lhe «ideia»; eu diria que se trata antes de um ‘pré-juízo’.

<sup>13</sup> O grande choque da modernidade com a fé cristã centra-se nesta crítica à Revelação (sobre-natural) bíblica. Por esta ser *above Reason*, acima da Razão (John Locke). Muita da desconfiança, não toda!, dos islamistas em relação ao ‘Ocidente’ tem a ver com isto. Eles não tiveram (ainda) uma fase como a do Iluminismo. E quando ela surgir, podem estar ainda menos preparados do que estava a teologia cristã dos séc.s XVII e XVIII.

<sup>14</sup> E o ‘homem’ segundo os racionalistas, é essencialmente espírito; e este é, propriamente, ‘racionalidade’. E esta, abstracta: supostamente auto-suficiente e infalível. Em suma, um “platonismo” reduzido: apenas lógico. E redutor: da pluri-formidade do real.

<sup>15</sup> E não temos de pensar só nos islamismos extremistas da actualidade. Há fundamentalismos vários. Da parte de cristãos; e de filosofias sociais, e partidos políticos, etc.. O mundo dos homens *não* é um laboratório onde possa, sem consequências, ensaiar-se qualquer teoria ou experiência. Financeira, económica, etc..

<sup>16</sup> Mitificar, sabem; comunicar, não. Nenhuma ‘estirpe’ profissional está há mais milénios no ofício de comunicar com o (seu) público que a ‘ordem do poder’ e a ‘ordem clerical’. Das várias sociedades e religiões. E contudo, em regra comunicam *mal*. Visivelmente, a metodologia da comunicação pública não tem sido cultivada nas fileiras de ambas. É comum a tentação de se afogarem em ‘palavras’: comunicação oca ou enganosa. Não é agradável lembrá-lo, mas basta ouvir, e concluir. Uns e outros têm de *pensar* no respeito que é devido à missão e ao público que são chamados a servir. Numa versão do Salmo 51, 8 (que tenho à frente): «*Tu veux au fond de moi la vérité*». A verdade, até ao fundo de mim, diante de Deus. Um encargo de grande dignidade e exigência pessoal.

<sup>17</sup> Há gente que fala e reúne, para... tornar a reunir!, e parece não dar por nada disto.

<sup>18</sup> A dinastia do poder. Do pouco que transparece, a Coreia do Norte será hoje o caso mais extremo.

<sup>19</sup> É um texto muito breve, ao mesmo tempo delicioso e contundente. Inserido no *Diary of a Pilgrimage*. A peregrinação era a Oberammergau, na Baviera: cuja população leva à cena, desde há séculos (de 10 em 10 anos durante o verão), a representação da Paixão e Morte de Cristo. Por certo a mais célebre em todo o mundo. Em cumprimento de um voto colectivo. Foi-me dado assistir a ela em 1970. O humorista britânico comenta a viagem no tom que lhe era habitual, bem conhecido do seu público: o que dá azo a derivações como esta. Para o texto de *The New Utopia* cfr. [www.libertarian.co.uk/lapubs/cultn/cult014.pdf](http://www.libertarian.co.uk/lapubs/cultn/cult014.pdf).

<sup>20</sup> De início, o relato – de grande vivacidade e ironia – fez-me supor que pertenceria a algum ramo *very british* de aristocratas. Afinal era de classe modesta, ficou órfão de mãe, e de pai, ainda criança; e trabalhou num emprego modesto (lendo o mais que podia), até que a fama lhe possibilitou viver da escrita e para ela. *Self made man*. Saber isto, ajuda a situar e entender o seu pequeno-grande texto.

<sup>21</sup> Rousseau evocou um conceito importante na filosofia da *pólis*, mas não soube defini-lo e preservá-lo de equívocos grosseiros. A sua é uma análise apressada, da ‘razão’ acrítica. Veja-se por estes passos. O ‘pacto social’, diz ele, resume-se numa única cláusula: «A alienação total à comunidade de cada um dos seus associados». Porque todos se entregam «inteiramente», «a condição de todos é igual». (ROUSSEAU, J.-J. - *Contrato social*, vers. port., Lisboa: Ed. Presença, (1977), I. 6. «O poder soberano não tem necessidade de dar garantias aos seus súbditos» (*ibid.*, I, 7). Hobbes, explicitado. «A vontade geral é sempre recta [...]» (II, 3). O ‘democratismo’ de Rousseau, por vezes tão apregoado, está à vista! «O pacto social transmite ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus» membros (II, 4). «Quanto mais numerosos forem os magistrados, mais fraco será o governo. [...] O mais activo dos governos é o de um único indivíduo» (III, 2). «Se existisse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens» (III, 4). Rousseau confunde o sentido quantitativo de «vontade geral» com o sentido qualitativo (como o podia entender a moral kantiana).

<sup>22</sup> Arquitecto naval, trabalhou em estaleiros navais ingleses. A sua experiência profissional (construiu o quebra-gelos ‘S. Alexandre Nevski’) vê-se transposta para a sua novela.

<sup>23</sup> O livro esteve proibido na União Soviética até 1988, e o seu autor proscrito até então. Mas houve uma edição em russo publicada em N. York (1952).

<sup>24</sup> A fim de não haver percalços, haverá também campanhas de massa para a prevenção da «doença»... por ‘tratamento’ radiológico. Acima de tudo, está «o dever de ser são!» E a terapia é «oferecida como uma promessa de salvação a abrir-lhes a porta da eterna felicidade» PIEPER, Annemarie - *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*. München: dtv, <sup>2</sup>2004, p. 156. Tomo deste estudo algumas referências para este segmento da exposição.

<sup>25</sup> A meu ver, isto aplica-se tanto aos materialismos como aos ‘idealismos’, extremos, da tradição cultural, e filosófica, e teológica. Seja qual for a tradição religiosa ou laica em que se proclamem. Também na religião dos espiritualismos *desincarnados*, e dos fanatismos fundamentalistas.

<sup>26</sup> HUXLEY, A. - *Admirável mundo novo*. Divisa escrita em caixa alta (como fica bem num escudo oficial). Mas poupo aos leitores esses pormenores gráficos, que aliás são marcantes no texto. Desde há muitos anos, decidi escrever ‘estado’ sem a maiúscula de uso vulgar: Por ver que conota uma ‘absolutização’ suspeita. Aqui e noutros casos em que é preciso evitar o equívoco dos leitores/as, tenho de fazer excepção.

<sup>27</sup> O estranho, trazido da ‘Reserva dos selvagens’, que vem chocar a “ordem” do ‘mundo novo’.

<sup>28</sup> Para um amator, não é fácil perceber as complexas concepções das religiões da Índia. Mas julgo que Brahman (e não ‘Brahma’), o Supremo Espírito Cósmico, é visto como realmente ‘cósmico’. Realidade omni-presente ‘no mundo e acima do mundo’. Pessoal e impessoal. De modo diferente, na teologia e na filosofia da Bíblia e do cristianismo, Deus é Transcendente e imanente (= presente em tudo) – mas *distinto* do mundo. Nas religiões da Índia, não se distingue do mundo, antes se identifica com *tudo*. O posicionamento de Huxley, tal como a abordagem superficial de muita gente, passa inteiramente ao lado disto.

<sup>29</sup> Escrita em 1948, editada em 1949 (vers. port., Lisboa, Ulisseia, 1955), nos inícios da ‘guerra fria’. G. Orwell é pseudónimo de Eric A. Blair. Fora das chancela-



rias, poucos conheceriam os ‘requintes’ desse sistema político-social esmagador. O ex-prisioneiro Alexander Soljenitsyn revive-os em *O Arquipélago Gulag*: Edit. em 1973 no ocidente, e em 1989 na Rússia. De entre a bibliografia sobre o tema, COURTOIS, St. (ed.) - *Le livre noir du communisme*, Paris: R. Laffont, 1997, oferece uma visão histórica do que foram esses regimes de paranóia anti-humanista. Há vers. port..

<sup>30</sup> Que o nome *Big Brother*, a corporizar a *dramática humana* desta problematização, se usasse para esquemas televisivos de desnudamento interior (*strip tease* psíquico e voyeurismo de viela), é bem expressivo sobre uma certa “filosofia” social e mediática. E que a adesão do público fosse pacífica, sem suscitar um clamor palpável de contestação e ‘repugnância’ cultural, e moral, diz ainda mais! Que não foi só neste país? Tanto pior.

<sup>31</sup> Os educadores e os moralistas, os eclesiásticos também, temos andado muito distraídos destas dimensões sociais. Aliás nunca a doutrinação (e a preocupação) será suficiente. É sempre necessário retornar às questões por prismas mais amplos e mais profundos. Para aprender nelas como se deve atender melhor às pessoas.

<sup>32</sup> Limito-me a uma alusão leve, e empírica. Apurar um perfil sociológico abarcante, não é para aqui.

<sup>33</sup> As vilas e cidades de mais longa dependência da ‘nobreza’, foram as que estagnaram até mais tarde.

<sup>34</sup> Quando se agrava a *distopia*, está a fomentar-se uma *cacotopia* (gr. *kakós*: feio, mau).

<sup>35</sup> BERDIAEF, Nicolas. Texto inserido por A. Huxley como epígrafe a *Admirável mundo novo*.

<sup>36</sup> Apoiando-a em regimes (monárquicos ou republicanos) que se arrastavam sem a menor atenção ao povo e aos seus direitos – a nível de instrução, de promoção social, de saúde e de progresso cultural e económico.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 13

### UTOPIA: SAUDADE DO ENCONTRO

*«Teño unba sede, unba sede  
dun non sei qué, que me mata.»*

ROSALÍA DE CASTRO

À volta de uma ilha, é natural que o mar seja profundo. As ilhas são montanhas a emergir dos fundos marinhos. Os homens *não* se equiparam a ilhas, mas as suas interrogações (perguntas de ‘Job’...) são-no pela *auto*-consciência. E a consciência dá-se na relação intensional – ao *além* de si. Por isso, no fundo, não pode não *sentir* a ‘distância metafísica’ que se *interpõe* até ao (seu) objecto. Platão viu que todo o finito tem que distar *do ideal*. Ia levar milénios, até se perceber que o homem *não* pode ‘existir’ à margem da *sua* ‘deficiência óptica’: Consciência que fosse *insensível* à Insatisfação radical do Espírito, era contraditória. É isto que *a* ansiedade nos revela: O *ansiar*, de raiz, é um repto de ‘ou tudo ou nada’. Os anseios particulares já são derivados.

É assim que a primeira dialéctica, na raiz do finito, se conjuga com uma segunda: O sujeito espiritual, *é* sempre *a devir*; e o seu objecto, sempre *a definir* (melhor). A segunda passa mais despercebida que a primeira. Mas as duas são ambi-valentes. Prestam-se a precipitar a resposta, quando havia que a discernir. É mais fácil seguir o córrego do imediato que o caminho da reflexão atenta, e aberta. O que decide do *viver* (em vez do deixar-ir banal) requer o

salto qualitativo de *ousar* ‘sonhar’ e ponderar – e construir (7.0). Na tensão-escolha entre o ‘horizonte’ que nos é constitutivo e o que pode alienar. É o *Dilema* e o ‘rasgo’ – que decide do *por-vir* do homem. E do rumo das culturas e das civilizações.

O ‘ruído’ corre por si. E não falta quem explore os córregos para a ‘ligeireza de ser’. Quanto menor a consciência do *vazio*, mais manuseáveis os sujeitos. Daí a importância do *pensar* (pesar: ponderar). É decisivo para a *coerência do Existir* – que cada pessoa deve a si, e a todos. E que os crentes devem também a Deus. O carácter de *pessoa* diz relacionalidade: *ser-com*: Não se é homem sem a sociedade, não se é crente sem a Igreja (15.6). E uma e outra, *na* história. Que é uma dialéctica de humanização, e de *tensão para a meta-história*.

De tudo isto depende a realização-identidade do *humano*. Ponto-chave para a validade da Esperança e da Religião, e a consistência da Utopia e da Felicidade. Pelas vias da mitificação, ao Existir pessoal e ao anseio de uma sociedade ‘humana’ não restaria senão o *desengano* do ‘vazio’. Ao humano, ou vamos pela *qualidade da consciencialização* – responsável e solidária – ou não vamos de todo.

Ainda que demore milénios para os homens percebermos o que é ‘próprio’ do nosso *estatuto ontológico*. E o que distingue a *qualificação* a que somos chamados, já por nos ser dado ‘existir’. Os utopistas que ignoram a Transcendência figuram o que, *sem* a dimensão dela, *não pode* ter condições de possibilidade. *Ou* o Anseio recebe de ‘Além’ a sua Realização, *ou* a nossa ‘sede radical’ não passa de um absurdo total. Ao teorizarem que o Anseio da Utopia e o Horizonte da Esperança se concretizam na *intra-história*, o que propõem é mitificante.

É significativo que – em culturas muito diversas – os profetas e os grandes Religiosos, de ‘rasgo’!, fossem os que tiveram maior

intuição disto. Embora haja também deformações. Esta grande intuição marcou o tempo axial (K. Jaspers). Na Índia e no leste da Ásia, no Irão antigo, no Egípto, na Bíblia. A filosofia e depois a ciência, cada uma com o seu método, continuaram esta ‘desmitologização’ de modo mais sistemático. A Procura da Verdade prossegue. E as religiões – as que respeitam o carácter *genuíno* do ‘Religioso’ – estão empenhadas nela. O inciso sublinha uma distinção, indispensável<sup>1</sup>. Como é natural na evolução dos povos, os níveis mais vulgares da cultura e das religiões ‘sociológicas’ mostram resistência a esta tomada de consciência. E por seu lado, a visão cientificista, divulgada a nível escolar, supõe uma postura imanentista. Com o seu exclusivismo, *fechado*, e a interpretação materialista de *toda* a realidade. A análise crítica que temos feito permite aos leitores/as as referências-base para avaliarem dessa abordagem unidimensional.

Apesar do apuramento crítico desenvolvido pela filosofia e a ciência e a teologia (‘abertas’), o grande público (mesmo diplomado) pode ter dificuldade em discernir o que é o essencial, constitutivo do Humano, e o que é só accidental ou circunstancial. Ou tão-só especulativo, e mesmo espúrio. Em geral, com custos dramáticos para as pessoas e a sociedade. Os equívocos nesta área afectam directamente o modo *humano* de ‘estar no mundo’. Deturpam a compreensão do Existir; e a imagem cultural da religião genuína. E com isso, a relação ao *Mistério Absoluto* – que todos (uns a afirmar, e outros a negar) designam sob o nome ‘Deus’.

É certo que a mente e a linguagem finitas serão sempre *inadequadas* para exprimir o Transcendente: Excede infinitamente todo o finito. E não há adulteração, por mais absurda que seja, que não possa ocorrer. Do fanatismo mais cego, à des-humanidade mais crassa. Temos debatido incidências relevantes desta problemática. Ainda se anda a “deitar a criança fora, junto com a água do banho”, e a tomar uma pela outra.

Para entender com justeza a Inquietação radical do homem, a aspiração da Utopia e a Força da Esperança – *unha sede* – há que distingui-las das mitificações. Não são estas que *podem* responder à pergunta pelo Sentido da pessoa, e da realidade toda. Quer provenham da arqueologia cultural, de substratos do inconsciente ancestral, ou da história cultural e religiosa dos diversos povos. E das influências da modernidade “ilustrada”. Ou dos modos de dizer da Bíblia e outras Escrituras, e das liturgias. São ‘arcaísmos’ em que ecoam tempos remotos. Não o entender, é a grande ‘falha’ dos fundamentalismos. E das limitações do olhar mais tradicional.

### 13.1 Autopoiese em ‘sistema fechado’?

A cultura é uma ‘rede’, de nós incontáveis. Quando mais a sociedade abunda em miopias, mais indispensável, e prioritário, se torna *cultivar o Humano*. Se o que se chama ‘utopia’ e ‘esperança’ não puder ter resposta válida – para a *Questão* do Existir, da morte e do Sentido Último de tudo – o homem, e *toda* a realidade, fica num beco sem-saída. Por mais triunfos que se obtenham em termos de poder (ou dinheiro), e na ciência, na arte, nas tecnologias – tudo não passaria *ultimamente* de ilusão. Vanidade. O Qohelet (= “pregador”) bíblico insistiu no peso desse *vazio*. Aderir a ilusões (e aos oportunismos a que dão azo) quando está em causa o Fundamento da *Inquietação radical*, só pode redundar em alienação *sem* remédio. Ainda que nenhum homem incarne a humanidade pura, o ‘provisório’ *não pode*, por si, responder à carência do ‘essencial’. *Ou* é consistente o veio *espiritual* da cultura, e da integridade moral, e da Religião *fontal* (2.1) – também na religião laica, e *a fortiori* no essencial da Fé cristã – *ou* só resta a avalanche do nada.

Tem sido grave (e desastrosa) a *desatenção* a isto. Construir sobre a areia do ‘aparente’, é o engano. E se ele é ruinoso<sup>2</sup> (Mat. 7, 26)!

Não é com esquemas rotineiros ou padrões banalizantes<sup>3</sup> (a manter o *status quo*) que se supera o arrastamento de um córrego. A base da Humanização é a *Validade Espiritual*: cultural e moral. Se falta, não há ‘religião’ que a possa suprir. É imensa hoje a responsabilidade no devir da história – na sociedade, e na religião. Não há política nem economia que possa ter-se por ‘humana’ se não o assumir de frente. Os pragmatismos e laicismos em voga vêem pouco. E pobres de nós todos, herdeiros e agentes deste devir, que temos muito de ‘vasos de barro’ (2 Cor. 4, 7). Sempre que os auto-convencidos juncam o mundo de destroços e de vítimas, agrava-se o caminho de todos. Por longo tempo.

Nestas questões, a posição típica dos cientistas pretende-se taxativa. Tudo o que estudam, decorre de modo natural. Tudo isso é (idealmente) conhecível pelo método científico – e portanto principalmente previsível. Nos termos estritos destas asserções, não há quem (minimamente culto) possa opor objecção. Mas veja-se que não cabe sequer afirmá-lo no campo da física<sup>4</sup>. Nos nossos volumes, refiro-me à ‘natureza’ como abrangendo a *phüsis*, a *psychê* e a *pólis*. Assim, nenhum crente de nenhuma religião tem que se surpreender com o conceito de *autopoiese*. Quer dizer: Tudo na natureza se desenvolve e evolui (gr. *poiêin*: fazer, produzir) *por si* mesmo. Na inter-acção com tudo o mais que é próprio da natureza. Como ‘teoria’, a autopoiese é um corolário da compreensão comum da filosofia da ciência.

Max Weber (1864-1920), um estudioso polivalente, já tinha chegado a uma inferência próxima desta. Fala da realidade empírica como um campo em que não cabem ‘encantamentos’. O que se mostra à ciência é um mundo «desencantado». Em que não há magia nem outro agir empírico de... ‘cartas na manga’. Em suma: O ‘extra-natural’ *não* tem lugar na mundividência do homem moderno. Mas Weber também sabe que a racionalidade científica é «uma fracção» na visão compreensiva (ele diz «intellectualização») da realidade. Admite portanto,

na expressão dela, *outros* níveis de densidade. Nestas questões, o método científico *deve* reger-se por um critério de *auto*-contenção. Desde logo, por coerência com a *sua* metodologia própria. Do modo por que as enunciei, as afirmações iniciais desta alínea são pertinentes. Porém a posição típica do ‘cientificismo’ toma-as como valendo de *toda* a realidade. A ciência seria a via exclusiva para a verdade. A matéria, o real empírico, seria a realidade *única* – e absoluta. Ecos do positivismo de A. Comte. A extrapolação não honra os seus paladinos. Um Stephen Hawking ou um Richard Dawkins são hoje dos pregoeiros mais visíveis deste paralogismo<sup>5</sup>.

No polo oposto, está a mitologização que transparece na visão tradicional de crenças ancestrais. E na mundividência mais corrente entre os seguidores de muitas religiões. Imbuídos, ainda, de uma ‘teologia’ de idades pré-científicas e da mentalidade a elas inerente. Com deturpações mais ou menos crassas acerca da ‘imagem’ do mundo, e do homem, e de Deus. O desfasamento entre as duas posições é notório. E concretamente no que se refere à *fundamentação* da fé religiosa.

A Bíblia aparece recheada de “intromissões” de Deus na vida e na história do povo hebreu. E o NT está todo centrado naquilo que, para os crentes, é a *directa intervenção de Deus*. Como Revelação e Salvação – na Pessoa de Jesus de Nazaré. O que é aí ‘substância’, e o que é ‘roupagem’? Que *podem, e devem*, os cristãos – e sobretudo os de visão culta e os cientistas que vivem a convicção da fé bíblica – pensar a este respeito? Em *coerência* consigo mesmos e com a Verdade do Deus Vivo.

E a questão *não* se coloca *só* aos seguidores da fé cristã. Com efeito: Uma consciência amadurecida pessoal e socialmente *não pode* ignorar este repto. A autonomia do discernimento (adulto!), a cultura e a compreensão actual do mundo à luz, também, do



saber científico – são direito e dever de toda a gente. E além disso, a vivência mesma do *Existir* – ao implicar a dimensão da Utopia e da Esperança (de maiúscula) – mostra a *indispensabilidade* de uma *Realidade de Plenitude*. É de toda a evidência, como temos frisado, que o real contingente (e não só o mundo empírico) *não é nem pode* ser a *Excelência*: postulada pelo meu Existir. Usa-se o conceito de ‘meta-história’ para aludir à expressão dela. Mas como finitos, *não* somos capazes de objectivar o seu Ser próprio. A ‘Plenitude’, se não fosse Real e Transcendente, era contraditória. Chamo-lhe a Realissimidade. E não é um ‘conceito’ (= concebido por mentes finitas): Não há *Ansiar* que possa *realizar-se* por construção apenas mental.

É por isso que a nossa questão *não* pode resolver-se por via teorematizada. Não se trata de *amoldar* umas ‘teorias’ que se opõem entre si. Insisto: *Utopia, Esperança, Fé, Existência, Sentido* – são *dimensões vivenciais*. E tão decisivas que o seu esvaziamento, ou abstracção, deixava *todo* o humano no absurdo mais opaco. Há verdades teóricas muito importantes; mas se a Verdade fosse só ‘teórica’, o homem seria um ser desesperado. *Não* há ‘arrazoados conceptuais’ que possam suprir a necessidade que temos de *razões de Viver*. Como se vê, o Dilema revela-se englobante.

Seria onírico pretender uma solução ‘à ligeira’. Não há abordagem conceptual que possa ‘realizar’ a *dimensão vivencial decisiva*. A ‘reflexão conceptual’ é só uma condição de possibilidade: para apurar o caminho. É cada um, como Existente, que tem de andar por si. *Caminante, son tus huellas el camino* (Antonio Machado): as pègadas [na grafia da minha infância] que *tu* fazes. A outra condição, já se vê, é a *disponibilidade de coração*. Para demandar a Verdade e o Sentido. O do meu Existir, *com* as outras pessoas. Nesta criação, e na história que todos fazemos.

A esta ‘demanda do Sentido’ – que o Existente é já de si, em modo vivenciado e indeclinável – K. Rahner (1904-84) chamou «a experiência transcendental» (não é sinónimo de transcendente). ‘Experiência’: é a própria consciência do sujeito, a dar-se conta da *sua* «abertura para a amplidão sem fim de toda a realidade possível»; e ‘transcendental’: porque é «condição de possibilidade de toda e qualquer experiência concreta [-] de qualquer objecto». E ainda porque a vivência do ‘sujeito’ não é só «conhecimento, mas também vontade e liberdade»<sup>6</sup>. Que tem a ver com a auto-poiese? Tudo.

Em boa análise ântropo-filosófica, e teológica, saber-se na necessidade de *resposta* (a este demandar vivenciado) da *Verdade e Sentido* é entrever a *indispensabilidade* do Transcendente. «O homem é a pergunta radical por Deus». E o facto de sentirmos a ‘pergunta’ é sustentado já pela «possibilidade da resposta». Temos aqui, já explicadas, as referências básicas. A *pergunta*, «somos nós mesmos» (CFF 268 s). Todo o nosso *Ansiar – Inquietação e Insatisfação radical* – apela à *Resposta*. Se esta fosse impossível, *tudo* na criação e em toda a ordem do Ser era *absurdo*. Mas a nossa inserção no real, e a grande aventura da história, e a da ciência, contradizem a hipótese do “absurdo”. Ninguém de bom senso o pode negar.

Quando os defensores de um imanentismo totalmente fechado ignoram esta amplitude, remetem-se a uma maneira truncada de abordar o problema. Em pessoas altamente inteligentes, é uma *falha* estranha. Tão estranha como o atropelo da metodologia científica e/ou filosófica. Se a especialização encerra as pessoas tão-só no seu ângulo temático, exclusivo, leva a cegueiras e a dogmatismos destes. E quando o sujeito mesmo do ‘demandar’ se esquece a si e ao ‘anseio de verdade’ que motiva a sua vida de investigador... incarna a figura proverbial do “professor distraído”.

Tínhamos de referir antes de mais esta componente: Porque o sentir do sujeito é inseparável de todo o *Existir* do homem. A vivência directa de *si* – e nela, o aflorar imediato do *outro* da ‘carência’ – é o que temos de mais básico (*BC* 253 ss). Já a nível do ser. *Unha Sede...* Anterior a qualquer atenção (conscienciada) a objectos categoriais (= particulares). É nesta perspectiva, ‘transcendental’, que nos é *dado* ter (alguma) noção da ‘evidência’ da *Criação*: na natureza e na história. As averiguações e inferências e as ‘teorias’, quer da filosofia quer da ciência – e entre elas a da *autopoiese* – só podem dar-se no quadro deste ‘Perguntar transcendental’.

Ora como conciliar este ‘fazer-se por si’, de *tudo* o criado, com a ‘evidência’ (para nós, vivida) da *contingência*? O crente, ou o filósofo, menos reflectido ficará perplexo: Se o ‘dinamismo natural’ é autopoietico, como se pode, ou deve, afirmar a acção (“intervenção”) de Deus na esfera do criado? Como Criador, e Salvador, imprescindível e permanente. Para quem figura o Agir *de Deus* pelo ‘fazer’ (e o fazer-se) das criaturas, é difícil. Este tem lugar no ser que é *dado*; aquele consiste em *dar* a perfeição-ser. Com tudo o que ela possa (vir a) receber e a desenvolver. Deus sustenta *de dentro* o ser e o agir de tudo o que é contingente.

A Presença-Acção de Deus *não* é um ‘intervir’ de fora. À maneira do ‘fazer’ artesanal, antropomórfico. Frisei-o nos volumes anteriores. A *Transcendência* de Deus em toda a realidade é também Imanência (= Presença-dentro). Em rigor, *não há* conceito finito que possa, como finito, predicar-se de Deus. A nossa linguagem é um pobre tartamudear. Se já acerca do mundo empírico, quanto mais a respeito da *Transcendência-Imanência* em Absoluto.

A lucidez do pensar depende da atenção a estas distinções. A presunção da auto-suficiência usa levar a erros evitáveis. Isto posto, podemos olhar melhor a questão. Georg Baudler assume

sem reservas a teoria da *autopoiese*. Diz-se «autopoiético um sistema que se auto-organiza e auto-regula, e assim vive – quando os processos que se dão no seu interior [*sic*] geram os componentes que formam e caracterizam o sistema como uma unidade»<sup>7</sup>. Afirma-a ‘sem reservas’ acerca do «nosso cosmos» – cuja matéria toda, diz, «se organiza por si própria sem ser dirigida de fora (*ohne Lenkung*) (FK 95). «Todas as formas e processos da evolução se desenvolvem em autopoiese no âmbito da criação entregue a si mesma (*freigelassene*)»<sup>8</sup>.

### 13.2 Há mais para ver do que parece

A *esta* noção de autopoiese, repito, não há objecções a opor: científicas, filosóficas, teológicas. Traduz o reconhecimento consequente e explícito do dinamismo *próprio* da natureza. Também o Concílio Vaticano II sublinha a «autonomia das realidades terrestres» (2.2): «Em virtude da própria criação [...] todas as coisas», e a sociedade, «possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias que o homem deve respeitar» e descobrir e organizar, «no reconhecimento dos métodos próprios de cada uma das ciências e técnicas». E faz menção expressa à «legítima autonomia da ciência» (GS 36)<sup>9</sup>. No intuito de «fomentar a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade. Pois o homem é o autor, o centro e o fim de toda a vida económico-social» (GS 63).

Um tema que atravessa os nossos livros (sem depender de Maturana): Trata-se de um corolário óbvio da visão ‘legítima’ que hoje se tem do mundo criado e da interpretação científica a respeito dele. H. Maturana (n. 1928) e F. Varela (1946-2001) explicitam-no. Em *BC*: falamos da criação que ‘brota’; em *PJOB* comentei que «na natureza, é tudo natural»<sup>10</sup>. A *phûsis*, a *psychê* e a *pólis* – são natureza e relação do homem com os outros homens

(pp. 318-328); e em *A Dinâmica da Espiral* estudei filosófica e teologicamente a realidade deste dinamismo natural. Analisei a rigor (*DE* 429-469) o que pode ou não entender-se como realidade e causalidade do Todo. Se podemos falar destas noções, é graças à sua inteligibilidade real. A actividade bio-psíquica, a consciência *compreensiva*, a pessoalidade livre e responsável, são – na *phüsis*, e acima dela – saltos inovadores: qualitativos. «Se tudo, em toda a realidade, se mantivesse como nexos só de um ou outro factor corpóreo (particular), a relação» não era senão de «efeitos particulares» (o. c., p. 442). É uma temática incontornável.

Também o teólogo K. Rahner admite (sem assim lhe chamar) a visão autopoietica do criado. Da sua posição, pode aproximar-se o que acima cotejei de Baudler. «Dizer que entre o espírito e a matéria existe diferença essencial» é fundamental. Pois só «assim o olhar se mantém aberto para acolher todas as dimensões do homem uno [...]. Somente assim permanece aquela abertura radical àquele ponto último de identidade, a que damos o nome de Deus». Mas a diversidade essencial de espírito e matéria «não pode ser [...] entendida como se fosse oposição essencial, disparidade absoluta ou recíproca indiferença [...]. Com base na correlação última entre as duas grandezas», podemos afirmar serenamente, «levando-se em conta a extensão *temporal* da relação entre ambas, que a matéria evolui por sua natureza interna [eu diria ‘intrínseca’] na direcção do espírito» (*CFE* 222).

Baudler não cuida desta articulação. Parece aderir sem maior discernimento crítico à visão ‘continuista’ de Maturana. Da litosfera à biosfera, à psicosfera, à noosfera e à sociosfera... E à Cristosfera<sup>11</sup>. Conhece este escalonamento, celebrizado pelo P. Teilhard de Chardin (1881-1955); e a «harmonia pré-estabelecida», defendida por Leibniz (1646-1716); e o ‘pan-psiquismo’, retomado dos homens do Renascimento: «Tudo no universo é [...] vivo» (*FK* 122). E tem presentes os avanços das ciências da evolução, em

especial a das espécies *homo*; e a integração teo-ântropo-filosófica, de Rahner, no contexto do tema. Mas faltou a Baudler um questionamento essencial: Interpretar o prisma científico<sup>12</sup> à luz do ajuizar filosófico, *consistente*. Para avaliar da continuidade fenoménica, devia discernir o que é realmente identidade e diferença na complexificação e diversificação das – e nas – ‘esferas’ referidas, e nas espécies viventes. *Não* se constroem ‘conclusões’ sem base *suficiente*.

É certo que Baudler atende a alguns desses ‘saltos’; só que não se aplicou a considerar o alcance qualitativo-ontológico que possam ter **(13.3)**. Com isso, compromete a valia filosófica da sua proposta. Tinha que distinguir entre auto-organização (da matéria) e *auto-suficiência ôntica*. Nenhum ente contingente tem condições ôntico-lógicas para ser plenamente *autónomo* – por si mesmo, ou todos em conjunto. Uma autonomia ‘relativa’ *não pode* significar inteira independência no ser e no agir. Ignorar parâmetros tão decisivos é uma debilidade fatal. Onde quer que ocorra.

O teólogo ou o cientista não tem de ser perito no discurso filosófico; mas tem de acautelar o fundamento e o critério da sua reflexão. Não cabe gerir problemas de fronteira à base só de intuições e boa-vontade. E enunciar, não é deslindar as debilidades subjacentes. Não basta dizer que «a toda a matéria competem propriedades protopsíquicas que se integram em sistemas [bio-químicos] complexos»<sup>13</sup>. A «passagem do Rubicão» – não a de César à conquista da Gália, mas a da animalidade (sem mais) para a humanidade – é um tema incontornável. Para o homem de hoje, e a ciência; para a fé da Bíblia, e qualquer teólogo. Não são só os 100 milhares de neurónios do nosso cérebro que fazem o homem como tal. Este é, também, *necessidade de con-vivência e cultura, de Amor e*

*Liberdade, de Utopia e Felicidade.* Há no homem muito mais que só um «animal engenhoso» (Rahner).

«Na maior parte dos túmulos do [homem de] Neandertal os corpos foram enterrados inteiros. E por vezes com a orientação Leste-Oeste»; ou em posição fetal: o seio da terra-mãe aguarda o tempo do novo nascimento. E Baudler aponta casos<sup>14</sup> de mães-chimpanzés que cuidaram longamente do filhote ferido, até à sua recuperação (ou noutros casos, até à morte). Coisa rara na sua espécie. «À consciência de eu, como alguns chimpanzés também possuem, acresce aqui pela primeira vez uma consciência rudimentar de transcendência?» (FK 84). E volta, várias vezes, ao achado de Atapuerca (Espanha: 1976): Os fósseis dão testemunho da comovedora atenção de um grupo familiar por uma criança de *homo heidelbergensis* (há quase 500.000 anos): próximo do *homo erectus*. Nascida com craniosinostose (sem o crânio poder alargar-se, o cérebro não se desenvolve), foi assistida pelos seus e pôde ainda viver até à idade entre 5 e 8 anos. «Aqui a passagem do ‘Rubicão’ do animal para o homem pode ser seguida no que é provavelmente um dos primeiros casos. [...] É patente que, nesta criança deficiente, os pais se aperceberam de uma dimensão que ultrapassa o funcional-biológico» (FK 123).

Não tem de concluir-se de mais nem de menos. Nestes casos de relação mãe-filho e mais família – diz – parece ter sido superado o *limiar* da ‘consciência de eu’. O que não é sinónimo de afirmar que a inteira espécie de chimpanzés ou de *erecti* tenha dado esse passo. Ou que, de indivíduo a indivíduo, não possa retombar-se em estádios inferiores. Repare-se nos desafios de agora. Abunda a ‘globalização’ (pela rama) e relativiza-se a perspectiva de Totalidade. Ajude a ponderação de Rahner: «Nesse caso o homem não mais seria colocado diante do todo uno da realidade como tal nem diante do todo uno de sua existência como tal. [...] O homem se olvidaria de si mesmo simplesmente no meio da preocupação por tudo o que é parcial no

seu mundo e na sua existência» (CFF 64). É esta a grande encruzilhada em que estamos na actual ‘mundialização’.

Na filosofia e na teologia do séc. XX, a noção de *Existir* não é sinónimo de “ser” (neutral). E nem do ‘viver biológico’. *Existir*, em sentido *forte*, é saber-se a viver-assumidamente. Com decisão própria. Falar de autopoiese por um ângulo ‘côisico’, é ignorar o que é a especificidade de *cada* pessoa. O prisma objectivista a que se atêm as ciências da *phüsis* abstrai da identidade de cada sujeito humano como tal. A ciência tem de proceder assim por exigência metodológica; mas o cientista não se honra *como homem* se fizer tábua rasa *desta* dimensão que realmente somos e vivemos. Em palavras de Baudler: «Com a fina estrutura dos milhares de neurónios do seu cérebro, o homem coloca a pergunta sobre o sentido e sobre a origem de (onde procede) todo o ser» (FK 103). Era bem que tivesse explicitado que a ‘Pergunta Radical’ do humano – o *de onde*, *porquê* e *para quê* de tudo isto, o *quem* sou, e o *para quem* sou/somos – *não* se dá ao nível do... funcionamento fisiológico. Filosoficamente, não cabe confundir o *como* com o *quê*, nem reduzir o *quem* ao *quê* e o *para quem* ao *para quê*. E teologicamente, também não. E isto, seja que o fundo deste *Perguntar* se exprima com a denominação ‘Deus’, seja de outro modo. K. Rahner explica:

Como quer que o nome ‘Deus’ se interprete, sem a Realidade mesma deste Horizonte, o homem «nunca se confrontaria com a totalidade do mundo e de si mesmo [-] nem sequer na forma do desconcerto, do silêncio e da preocupação e ansiedade». Não podia sequer perceber que não passa de «um ente particular», que não se basta com perguntas categoriais. É que o homem carece da «pergunta pelo próprio perguntar». Esquecido do Todo e do seu Fundamento, não era o homem. Estaria reduzido a ser um «animal engenhoso» (CFF 64 s).



### 13.3 O peso do dilema

São temas que tenho debatido e fundamentado desde *O brotar da Criação*. Em abordagem diferente (e independente) da de Rahner, mas convergente. Tratando-se de verdades profundas, o clarão que delas dimana (ainda que por ângulos diversos) irá revelar-se concorde quanto ao essencial. Não vou retomar aqui o que analisei a rigor de outras vezes<sup>15</sup>; limito-me a uns tópicos maiores, de modo a situar os leitores/as de agora. Não estamos num quadro de “pensamento débil”, ou apressado. «A ‘função transcendental’ [do Existente] remete (em acto exercido!) para o Horizonte da verdade». Mas poderia o Horizonte da verdade não ser válido? «Ser não-significante, rotundamente vazio? Era uma contradição». Ser «só parcelar? Se é da Verdade *tout court*, tem de *ser da* Verdade Fundamental. Tem de ser Horizonte, intrínseco, da Inteligibilidade *radical*. Da realidade, enquanto real. «E por isso *Raiz Universal*. De todo o conhecer e agir» (DE 436). «Ao modo de Intelecto, Vontade, Liberdade, Pessoa» (DE 443). Não é a verdade *impessoal*, abstracta, a que mais importa.

«O ‘dizer’ não é só acerca de algo: é de alguém, e *para alguém*» (UVM 262). «A verdade-de-Eu é a qualidade-do-Tu, e a verdade do(s) Tu(s) é a qualidade de Eu». [...] A verdade *só será – se e quando e onde*, entre os homens, a relação for sendo realmente *nós*» (UVM 266 s). «A filosofia dialógica entende que ‘Existir’ (no sentido forte) é ser *a caminho* da relacionalidade. Ser si mesmo, com os outros» (UVM 270). É por esta via que «a *condição problemática* do humano [pode ser vivida] como ‘lugar’ da presença do *Transcendente*». «O ‘eu monológico’ *não Existe*». O eu «que se fecha em ‘monólogo’ [...] falha o Tu, fica na ‘perdição’» (UVM 272 s).

Também Rahner, no contexto da sua fundamentação filosófica, observa: «Só podemos dizer que existe homem quando

um ser vivo, pensando, usando da palavra e agindo livremente, confronta-se com a totalidade do mundo e da existência como pergunta e problema[.] Mesmo que, ao fazê-lo possa vir a se manter mudo e desconcertado perante *esta* pergunta sobre a unidade e a totalidade» (CFF 65). E Rahner deixa bem clara a premência disto: «Talvez seria até mesmo pensável [...] a possibilidade de o gênero humano, mesmo mantendo uma sobrevivência biológica e técnico-racional, vir a morrer de morte colectiva e voltar ao estado de térmitas ou a uma colônia de animais incrivelmente engenhosos». As hipóteses de ‘recaída’ *não* são só imaginárias. Mesmo para os “evoluídos” que somos. Daí que Rahner lance um desafio – ou ‘provocação’: «Seja ou não isso uma possibilidade real, essa utopia [de minúscula] não deveria espantar o crente que usa a palavra ‘Deus’[.] como se [esta possibilidade] fosse de-sautorização de sua fé»<sup>16</sup> (CFF 65). Também por ser assim, *urge* ter a coragem de *olhar* – e *pensar*.

Tudo isto explicita, e reforça, a *acuidade* do ‘Dilema’. Onde o homem perde a perspectiva do ‘Horizonte englobante’, e com ele a percepção da ‘Inquietação radical’, não chega à sua *plena* identidade. Fechado sobre si, o ‘espiritual’ seria absurdo. E aí, é de recear que o homem possa recair na (velha) condição apenas animal. Afirmo-o com a percepção do (peso) que vai significado nisto. Não é a primeira vez que o chamo à colação: «Onde a contingência dá por *si*, é por estar na luz da transcendência». É esta «a graça da *carência*» (DE 484). Sentimos a «evidência do nosso limite que nos des-vela a excedência de (outro) *Mais*. [...] A presença de uma Transcendência que nos supera e eleva». A ‘graça’ pode ser acolhida ou recusada: Consentimos nela ou não. «É este o nível da ‘qualidade de *pessoa*’. Por isso admitimos que é, *realmente*, Presença-Dádiva. De Pessoa, a pessoas. A nossa pequenez é tensão para o Tu Absoluto, graças a esta intensionalidade-Doação». É a [Sua] Unidade que possibilita e realiza a comum-união: o convergir de muitos, intensionalmente

todos, para a comunhão» (p. 486). A ‘oferta’ *não* é uma imposição – e nem seque um dar... *para* receber (mais).

A ‘Unidade’ a que estamos referidos não é um conceito de lógica ou matemática. Ou mesmo (só) metafísico. É a *Realissimidade Viva*. Absolutamente Englobante (K. Jaspers), mas não absorvente (ou esmagadora). É *Doação* – «Pessoa Plena, Auto-Identidade, Absoluta Co-incidência Consigo, Perfeita Unidade de Si. E como tal, Tu Absoluto de todos os ‘eus’ particulares. Pela Dádiva, participada da Pessoalissimidade os eus finitos são *peçoas*» (DE 518). Super-Generosidade, de uma ordem *outra*, que transcende infinitamente tudo o que é contingente. Foi assim que usei chamar-Lhe «o Foco da Espiral». Da Grande Espiral de todo o ser e todo o poder-ser.

«Nenhum momento da *curva dos entes*, na espiral, tem condições de possibilidade para coincidir com o Foco. Do que foi exposto, segue-se que não pode haver continuidade alguma da Realissimidade com a ‘insuficiência’ *ex se* (de si): contingência» (DE 524). Matematicamente e ontologicamente, a ‘curva’ da espiral é assintótica: nunca chega a coincidir com o foco. A Doação do Amor Absoluto, super-excedente na sua Fonte, é sempre ao ‘modo do recebente’. Sabemo-lo da fenomenologia: O ‘dom’, só o chega a ser se há disponibilidade para o aceitar. É esta a opção das pessoas na sociedade. Eis a chave, filosófica, do que cumpre entender por Utopia (de maiúscula).

O ‘Dilema’ põe-se com o próprio *Existir* de cada um. Enquanto capazes de conhecer e decidir em horizonte de Totalidade, é-nos constitutivo. É esta a seriedade – e a graça – da ‘Inquietação Radical’ e do ‘Anseio da Utopia’ (maiúscula) que estamos a considerar.

Baudler prendeu-se, como anotei, a uma visão objectivista da auto-poiese. Passando mesmo por alto a condição ontológica do estatuto da ‘contingência’. Em termos de subtileza filosófica, a imprecisão é algo

tosca: Como se o ‘factual’ da autopoiese fosse *ab initio* auto-suficiente – de uma vez por todas! Admite saltos (implicitamente) qualitativos na auto-organização criatural, mas nega que se dê neles o estatuto de «salto ontológico»<sup>17</sup> (FK 25, 118). Nem no surgir e crescer do humano. «Sem que nada de novo tenha vindo de fora», o homem tornou-se ‘dialogável’, capaz de responder (FK 110). Acho primitiva esta análise metafísica(?). Esses (e muitos outros) passos do dinamismo criatural, como é que não são *saltos* reais na ‘perfeição-ser’? *Não faz sentido* imaginar como *empírico* o «intervir (*Eingreifen*) imediato de Deus no processo da evolução» (FK 157).

E faltou a Baudler sensibilidade crítica acerca da ‘especificidade’ do sujeito-consciência. O que fica é uma *coisificação* da(s) pessoa(s): Vistas como ‘epifenómenos’ da auto-organização da *phüsis*-matéria. Ao modo típico do cientismo. Numa visão apenas imanentista da *phüsis*, a religião e a fé não têm senão o estatuto de... uma deriva obscurantista. Baudler visa iluminar a conciliação da ciência e da fé bíblica. O que é um projecto meritório. Mas não basta apelar a factores materiais, quantitativos. Um teólogo a aludir a Deus como «Poeta» (o termo é de Whitehead: 1861-1947), não está mal. As ‘expressões’ estão aí; porém o significado do ‘poiético’ *não* vem da coisidade delas.

Relegar o agir de Deus para uma vaga antecâmara da criação, é no mínimo confundir critérios. Dando ideia de que *não* cabe alternativa entre uma ‘fé fideísta’ cega (à Kierkegaard) e o conhecer-agir *humano*. Na racionalidade do viver comum, da ciência e da filosofia. Ainda que Baudler realce o valor da linguagem. De que a Bíblia, e em especial no NT, faz uso paradigmático. É assim que a parábola do ‘Pai Bondoso’<sup>18</sup> assume lugar-chave na construção do seu livro.

No entanto, em Baudler, isto é um salto a que *falta* articulação sequencial. Numa estrita visão autopoiética, *não* seriam pensáveis nem a Soberana Autonomia de Deus no mundo da Criação nem

o Seu Desígnio de Salvação e Realização sobre-natural. E não só: Com isso, elide-se a ‘inteligibilidade’ da oração de petição e o relevo que tem na Bíblia. No desejo de aceitar a interpretação cientista-immanentista, Baudler não presta a atenção devida à condição existencial do homem, e à Transcendência Absoluta, Deus. Requeria-se melhor estruturação.

A ‘aproximação’ que faz mostra-se marcada por deficiências de ponderação e de integração: a nível filosófico, e teológico. Ao contrário, Rahner respeita a melhor filosofia antropológica do séc. XX. Soube destacar no homem a dimensão transcendental: não em abstracto – mas como *convivencial* e dialógica<sup>19</sup>. São referências doutrinais que norteiam também a abordagem que faço. Nesta linha de *integração* tem de situar-se a análise da *Utopia* – e a visão da *Esperança*. Torna-se indispensável, e urgente, tomar consciência – pessoal e social – de todo este Horizonte<sup>20</sup>.

Sem esta dimensão cultural, não há história de consistência *humana*, e *cristã*. Os secularismos habituais, e individualismos, liberalismos, capitalismo, sindicalismos, e revolucionarismos e tradicionalismos de inadaptação<sup>21</sup> – têm que ser debatidos *em sede de Humanismo e de Humanização*. Tem sido uma das falhas maiores dos nossos hábitos culturais. Enquanto durar, a ‘história que houver’ continuará *des-humana*. Com tensões e violências em crescendo. Custa-nos a olhar – e muitos não querem ver. Aliás as conveniências e os acomodamentos estabelecidos não o favorecem.

Por isso, *não* há ‘filosofia da história’ que possa sustentar a Utopia. É ilusão rotunda supor que se pode confiar de modo absoluto na história. A do passado, não permite esperanças tão prometedoras quanto ao futuro. E a ficção ou as hipóteses dos ‘utopistas’, *não* dão para tranquilizar ninguém. Ainda bem que ‘a experiência transcendental’ sempre está aí, a suscitar o alerta. A questionar as nossas miopias e ilusões. Assim a saibamos escutar – pessoal e socialmente – acima de

quantas alienações se promovem hoje com todo o afã. *Não há* contingência ou ‘particularidade’ que *possa* quietar a *carência radical* dos Existentes que somos. *Unha Sede...* Só o Transcendente-em-Pessoa, o Tu Absoluto, pode – em Doação gratuita – valer à *Inquietação* da pessoa na sua consciência de Existente. Em resumo:

Numa filosofia consistente, *não* cabe falar da Utopia em sede de efabulações só teóricas. Não passava de ‘abstracção’. É que o *sentir* e o *consentir*, são reais. Neste mundo, a humanidade será o que os homens fizermos do nosso Existir. E este, tem de situar-se no contexto que é o nosso: «A atmosfera de ‘desertização’ hoje dominante é de tal modo envolvente, e dissolvente, que a degradação da *ecologia cultural* veio a tornar-se decisiva. [...] A espécie *homo*, esta que somos, pode saturar de população o planeta; mas está a ficar uma espécie ameaçadora. E ameaçada – por si própria» (DE 487).

#### 13.4 Transcendência e humanismo

É nesta dimensão, tão abarcante como premente, e tão do *ideal* como do concreto, que se tem de entender a dinâmica da *Utopia*. As versões dos utopígrafos têm interesse se puderem motivar nesta perspectiva. Ficar só pela simples ficção, ou em acomodações ao relativo, é iludir a questão. Mobilizam-se milhares ou milhões de pessoas por prémios, taças ou ‘óscars’ caducos, que a voragem do tempo e da concorrência logo deixa para trás; e o que é decisivo para a humanidade não desperta apreensão de maior? O *horizonte do Espírito* vai sendo desgastado na ‘leveza cultural’ em voga. Não agrada exprimi-lo deste modo, mas o viver comum *precisa* de ser confrontado com isto. Tem faltado a coragem dos Profetas, para o enfrentar de maneira consequente.

E será que adianta sonhar o que de si é inalcançável? O Horizonte de Transcendência é 'irreduzível' aos modos do concreto empírico. É-lhes dada possibilidade de participarem dele: Sem este Horizonte, *não* era sequer pensável a *Humanização* (Rahner). De onde nos poderia vir a aspiração ao Bem, ao Amor, à Felicidade, à Liberdade senão daí? *Existir* é sentir-se em 'tensão' para a Perfeição dessa *Realidade Outra* (13.0). A Dinâmica da Utopia – e da Esperança – nasce daí. Pobre, muito pobre de quem *se visse* total e irremediavelmente excluído desta Dinâmica. É isso o inferno: sem esperança.

A perspectiva justa, pode ser *deformada* por utopias e esperanças caducas – ou pode ser fomentada no *Anseio* da 'carência'. A *sede* do que nos *falta* é um primeiro passo na busca/participação salvadora. Mesmo que não se compreenda de modo pleno, é esta *atenção*, e o *dilema*, do ser *humano*. Estamos postos *neste* contexto (amplíssimo) do *Ideal*. E as gerações actuais, se bem ajuízo, ainda mais. O que agudiza o nosso *Desafio*. Dadas as possibilidades e os riscos de *agora*, ou cultivamos o rasgo criativo a corresponder ao carácter *espiritual* do Humano – ou falhamos na missão. O 'córrego da Humanização', agora, passa por nós. Olho pelo meu ângulo, limitado, e tento não ceder ao 'pessimismo dos idosos'; mas sinto inquietação. Ou aprendemos a prestar ao *Essencial* a atenção necessária, ou as consequências da derrapagem serão muito desastrosas. A análise que esboçámos de 'utopias' (mais) sectoriais ajudou a precisar a questão. O percurso do livro – como o da vida – tinha de passar por aqui. É tempo de me voltar agora para o segmento final.

Toda esta perspectivação<sup>22</sup> conduz ao Sentido omni-abarcante. Último, mas não fechado. Tenho grande respeito pelos/as dis-hábéis que enfrentam as suas deficiências, integrando-as na sua vida com dignidade e simplicidade. Um invisual, um grande sinistrado dos azares da vida, o portador consciente de patologias genéticas, mais somáticas ou psíquicas. Como não admirar a sua Grandeza? Nem sou capaz de a figurar. Já acompanhei o sofrimento de outros, que

não conseguem tanto. Aceitar com Coragem, de rosto levantado (e com dificuldade!) o irremediável, é *Grandeza*. O que nunca vi, e nem julgo possível, é que alguém se resigne a *ser infeliz*. Por inteiro. Mesmo os mais batidos pela desgraça – se puderem, guardam no fundo de si uma esperança de que *tudo* venha a ter uma Saída.

Dir-me-ão que um materialista *não* cede a ilusões<sup>23</sup>. Daqueles que me concederam entrar na sua vivência a este respeito, ficou-me a ideia de uma dignidade, *contrariada* mas serena. Não podem não sentir que a criação não é ‘escorreita’. Respeito-os. Alguns confessavam fazer por tornar menos infeliz a vida dos outros. Não julgo que o afirmassem só para condizer comigo. Era o *seu* modo de *resistir* – e quem sou eu para os julgar? Admito que se guiem por uma ‘cultura *do sentido*’. A de um *Dever-ser* – que têm por referência suprema, universal. Não uma casuística de conveniências.

Em linguagem filosófica (não ia puxar Kant para as conversas com eles!), falamos de um ‘princípio *formal*’. Isto é: que não depende dos conteúdos, mas os define. Aprendi (em novo) a evocar o conceito, e o nome, de ‘transcendência’ para designar tudo isto: A capacidade – em crentes e não-crentes – de se *ir além* do ‘dado’, ou ‘feito’. Os capítulos (e os livros) precedentes foram mostrando que se trata de uma *tensão* constitutiva do homem. Exprime *a* ‘condição de possibilidade’ – e *a vocação* – do humano. A esta luz, torna-se compreensível que os homens se lancem a sonhar ideais, projectos, utopias. E não é só uma ‘ projecção’: a contrabalançar os atropelos, e violência e injustiças que atravessam a história. É a *necessidade interior*, e englobante, de (ajudar a) desfazer esse imenso coágulo proveniente das feridas da criação. Será o ‘calor generoso’ do *Ideal* a consegui-lo.

Mas todos precisamos de aprender uma ‘subtileza’: *Não há meta particular que possa trazer-nos a Realização consumada*. A *insatisfação* que o factual – e o radical – deixa em nós, e a frustração face a todo o havido, *clama* por Solução *real, universal*,



e *integral*. O Grande *Clamor* da Esperança contesta o ‘Absurdo radical’. O que já somos e vivemos, *não pode* bastar-nos. Eis o ponto. Tudo isto ajuda a reconhecer a *dimensão* do Humano (sem bem o entendermos).

Somos constituídos de *horizontes de transcendência e constrangimentos de limitação*. Os ‘desacertos’ devem-se a esta dialéctica de aspiração-e-*insuficiência*. Vem daqui a ‘nebulosidade’, o carácter *impreciso*, do *Anseio essencial* e dos impasses que entretecem e estruturam os humanos. E as incertezas e meandros da história. O ‘desconcerto’ (Camões) ainda pendente, mas não último.

É pois ‘natural’ que a *tensão do Anseio* – da criatividade, da Utopia, da (aprendizagem da) generosidade – requeira *exigência cultural*, e filosófica, e moral. Porque é *Inquietação*, e não um pragmatismo de terra chã. No homem, há uma e o outro. Em tudo o que somos, há *ambivalência*. Sim: Há ‘esboços’ de cultura, de moral, de religião – e há o apego, mais ou menos crasso, às estreitezias do particularismo. A sociedade anda tão habituada a esquemas (atmosferas) assim que já nem estranha. Não há progresso técnico que resolva isto. Olhem-se os córregos da finança, das ‘leis do mercado’, o arrastamento dos *media*, a envolvimento da *net*, e os muitos interesses (e manipulação) que aproveitam o deixar-ir. Tudo *potenciado* muito para além do que Camus denunciava. Tudo isto mostra a necessidade urgente de critérios válidos de *consciencialização* pessoal e pública. Assumida, esclarecida, e crítica.

Mas não é a iliteracia cultural, ou religiosa, que pode criar iluminação e discernimento, orientação, para o nosso viver comum<sup>24</sup>. E a falta (do sentido) de civismo e respeito e solidariedade entre os cidadãos e de consciência histórica nos povos, também não. Há um teor moral e cívico que se tem de considerar ‘linha vermelha’ no viver da sociedade. Sem Cultura, *não* há democracia com viabilidade e futuro. É *urgente* que os teorizadores, e os práticos,

das “filosofias” políticas e sociais, e escolares, e financeiras e económicas em uso, o ponderem *com justeza*. Tem havido irresponsabilidades, e derrapagens, demasiado graves. Continuar neste córrego só agrava a derrapagem. Abaixo dessa linha de perigo, foi-se a justiça – e vai-se a civilização. O povo ainda não perdeu o bom-senso; mas é atroz o que aí vai de miopias. Ou não traduz, tudo isso, uma enorme escassez de juízo crítico?

*Não* é a erosão dos Princípios, o ‘ateísmo de valores’, o indiferentismo moral, o relativismo de ideais ou o cinismo de pragmatismos “espertos” que *pode* salvar, e recuperar, a coesão do Humanismo. É evidente que as ilusões (frágeis) que se agarram a moralismos de rotina sociológica ou de religiosidades ritualistas (a apoiar-se na materialidade da letra pela letra) são incapazes de fazer frente a isto.

Urge perceber que a ‘carência’ tem de ser enfrentada como tal. É o realismo a fazer-nos ver que temos, *todos*, de buscar as soluções, adequadas, que *faltam*. A própria violência, desesperada!, dos fundamentalismos, é sinal da sua indigência e insegurança. A nossa questão é de ordem *espiritual*. Quem atenda só a ‘números’, vê pouco. Olhar a pessoa humana só ou principialmente como peça de produção e consumo, é atropelar o fundamental da questão. Recusar a vitalidade da sociedade como história. O problema do *significado da Utopia* começa por aqui. É *preciso* pensar com solidez – e em grande.

Medidas por problemas tão reais e tão densos como estes, as ‘ficções utópicas’ (mesmo as mais celebrizadas) não passam de modesto exercício mental. Curiosas ou preocupadas, não tinham de ser ao modo de um conto infantil. Mas têm de assumir as dimensões e a problemática específicas do Humano. A sua reflexão deve oferecer pertinência.

A *Verdade* do Humano só pode ser procurada na Justiça e na Paz – para todos. No Horizonte da Transcendência. Mas serão os homens capazes de tanto? A índole própria da Utopia deve ser, ela mesma, Utópica (de maiúscula). Quer dizer: O desafio está sempre *em aberto*. Nunca deixa de o ser. Exige, sempre, que a ‘demanda’ vá *mais longe*. *Recusar a Transcendência é asfixiar o Humanismo*.

É claro que *isto* inclui conceitos ‘abstractos’. Na análise racional e no discurso filosófico, é inevitável. Mas nem a vivência existencial, nem a história social e política e nem a Utopia se desfazem em ‘abstracção’. A auto-questionação e decisões do homem acerca do (nosso) viver-com-sentido tem de *incarnar no viver próprio*. Não há campanha de *marketing*, generalização sociológica, propaganda ideológica que o possa suprir<sup>25</sup>. A reflexão filosófica e a comunicação teológica, não vão ter vida fácil. O título do Capítulo e a epígrafe não vieram por acaso: Aludem a componentes que são decisivas nesta temática; mas não era possível introduzi-las antes. Por muito que se fale de cada tema; o que realmente *toca* naquilo que nos é constitutivo é o *sentir vivido*. Se não há *Encontro pessoal*, a melhor doutrina está sujeita a rarefazer-se.

### 13.5 Da *sede* como símbolo

Custa muito mais a sede do que a fome. É ‘ardente’. Quem se resigna a ela, deixa-se morrer. Os humanos, vivemos da *Esperança*. Onde esta é *de raiz*, a Sede precisa de encontrar a (sua) Água. É um tema nosso (*DQN* 445, 556; *DE* 430). Viver realmente, é *sobre o ainda-não*. Esta conexão é tão ‘radical’ que nem mesmo os nihilistas a podem negar. Mas de *que* ‘ainda não’ se trata aqui? *Não* pode ser um qualquer: desses que entretêm o quotidiano com esperanças efémeras. Quem vive sobre uma base assim, deixa-se arrastar de

uma *des-ilusão* para outra. Se fosse isso o ‘existir’, triste *engano* seria. Tenho respeito por quem supõe pensar desse modo *mas ousa* cultivar algum ideal. De generosidade. Em meio do seu ‘nevoeiro’, é grandeza de alma. Era estreita a compreensão dos crentes que os apodavam sem mais<sup>26</sup> de “incrêus”. Rigidez coisista. *Não é realista* a visão(?) que se fia na névoa cerrada.

Importa perceber que as esperanças (precárias) reenviam para *outra* Dinâmica. Confessam a Aspiração efectiva a um ‘Ainda-não’ que – este sim – *não pode* ser de adiamentos sempre, e só, de índole transitória. A *esta* Esperança tenho de chamar ‘*real*’. Metafísica. Mas o que faz a realidade, não são os nomes: Bem o sentimos, na nossa realidade *existencial*. Que esta, *não* precisa de designativos para *ser real*. O que é profundo mesmo, não depende dos nomes. A *densidade do Viver* nem chega a (poder) traduzir-se neles. É muito mais *intensa* que os conceitos. A abstracção sacrifica sempre muito da riqueza do real concreto. As ligeirezas da leviandade custam caro. Vale a pena olhar mais de perto:

Os versos em epígrafe também aludem a isto. Podem aplicar-se a muitas ‘sedes’, de todas as situações da vida<sup>27</sup>: dessas que vão e voltam. O Mistério do Homem *não* se aclara pela resignação ao ‘vale de lágrimas’. As tradições dos povos, como são recebidas e transmitidas, seguem por declives naturais (sociológicos, no caso): É o princípio de economia, ou do menor esforço: os córregos ‘do costume’ tendem para as versões mais fáceis (não digo ‘mais simples’) de figurar e verbalizar. *Não é* o mito da “queda”, na leitura de Gén. 3, que cria o problema. Ao invés, *já* o reconhece, e tenta exprimir – de modo simbólico. E só cabe falar de “queda” onde já há falibilidade<sup>28</sup>. A questão *antropológica* é-lhe portanto anterior. Os modos de pensar opostos, ainda que vulgares, carecem de substrato metafísico. A falibilidade, a *auto-insustentabilidade*, deriva da contingência **(13.3)** – e esta não advém da ‘queda’. Frisei esta distinção a propósito de Paul Ricoeur **(3.3 s)**.

O homem, como todo o criado ou criável, só pode *ser na* contingência. É chamado a viver como ‘falível’ – na experiência que faz de *si como* contingente, e a nível de decisão responsável. Em face de si, dos outros, de Deus. Só *assim* podemos ser homens, e tornar-nos humanos. Somos assim por constituição metafísica ou ‘modo de ser’. E a dimensão *religiosa* assume-o – e ilumina-o. Ou a Esperança *pode* subsistir, ou não. É o Dilema do homem.

Ver o problema como um (suposto) ‘deslize’, ou arbitrariedade, de Deus é distorcer o que está no texto de Gén. 3. *Não* há via de compreensão que *possa* dispensar este entendimento fulcral. Toda a *indigência* estrutural ou concreta (anseios, insatisfação, relação, saudade, frustração...) é expressão da *radical* auto-insuficiência criatural. Seja que Rosália, nome grande da poesia galega, o tomasse como linguagem filosófica ou não, o poema exprime o ardor da *sede* enquanto tal. A *dor-tensão* dela. Ardor que vivemos, todos, no centro mesmo do ‘Existir’. O inteiro ser do homem a *clamar* pelo ‘não-sei-quê’ inefável – que *sente* vivencialmente. Cada *eu*, é *carência* viva. Se *esta Sede* não puder ser saciada (e não posso não a sentir!), sinto que tudo o mais seria nada: O que realmente ‘mata’ é esse absurdo. A questão que aí pulsa é pois *vital (5.0 ss)*: Sem alternativa. Alude à Raiz mesma do *Ser*.

Nenhum ‘suceder categorial’ é capaz de responder a esta constituição nossa. Que é, também Vocação de sermos com *Sentido*. Realmente, e em definitivo. A questão não se ilude com palavras; nem se resolve com teorias. Sou eu, cada um, que estou ‘na brecha’. Se o homem fosse só-matéria, *não* dava sequer por isso. E se não tivesse capacidade para opções livres, *não* sofria de *insatisfação*. Como criaturas chamadas à *Liberdade*, temos de ser *assim* – e conscientes disto: ‘Capazes’ de discernir e *assumir* as limitações – *para* as superar. E só assim é possível *crescer*. É esta a nossa *condição*. A da ‘possibilidade’ de cada um. Tudo isto se deixa ver em Gén. 3.

Só pode *vencer* a imperfeição quem *reconhece* as suas limitações. No seu quadro, próprio, de criatura falível: contingente. Os cursivos anteriores sublinham a ‘viragem copernicana’ na compreensão do homem. E a abertura a Deus é uma chave essencial.

Precisaremos sempre de (aprender a) olhar por *este* outro prisma os impasses, e quebras, e atropelos – na *phüsis* e na *pólis*. E o sofrimento que acarretam. É este o ‘lugar’ e o desafio *para* a elaboração (de *ex*: a partir de!) que só o homem – e outras criaturas intelectivas, corporais – pode introduzir na esfera do criado. Falei disto em *BC*: «Nem o *sentido* nem o absurdo podem ser entendidos de maneira *côisica*. Não estão aí *prontos*, à nossa espera». «O que está dado são ‘campos’ de *possibilidades a-fazer* – em aberto». Mas é claro que as ‘possibilidades’ implicam *ambi-valência*. «O risco do negativo é uma das condições para a decisão pelo positivo. [...] A liberdade como dinâmica de auto-realização não é pensável sem a efectiva possibilidade do mal (culpável)» (*BC* 462 ss [1997]).

E é assim que «a *significação* ‘disso-aí’ depende (também) da intenção *significante* das consciências». É um risco, e uma oportunidade – em grande. «Na sua *nudez* ‘real’ [e mais a da história *factual*], o que temos é demasiado absurdo para *poder* ser o sentido da *realidade* propriamente dita». A qual (apesar da noção em voga) *não* é a coisidade – *nua* de intenções *significantes*. «O *lastro da realidade*, há que buscá-lo para *além* disto[-aí]» (*BC* 313, 316). Aliás, «qualquer momento *definido* é sempre (e só) um momento de-terminado» *parcialmente*. Por ser o espírito necessariamente dinâmico, a realidade será tanto mais *significante* quanto mais dinâmico. O fixismo anterior a Darwin e Wallace e o imobilismo dos tradicionalismos retrógrados, são visões-do-mundo muito mais pobres de significado que a Dinâmica do Ser e do Sentido (*DE*). «A realidade-em-plenitude [...] deve ser um *horizonte* de *inteligibilidade* ilimitadamente *aberto*». As ideias ‘recebidas’ viam o *ser* e o *agir* como *perfeitos*, mas «estamos a descobri-los na forma do

por-fazer». É uma perspectivização mais ‘incarnada’: «Por ‘perfeição’ entende-se, agora, não o (estado do) *perfeito* mas a actuação-tarefa do *perfazer*» (BC 324).

O teólogo galego Andrés T. Queiruga não anda longe disto; mas foca um ângulo diferente: A Criação, diz ele, «justamente porque se situa de modo perpendicular em relação a toda a acção categorial, é o *outro* de toda a acção no mundo: longe de interferir, funda[mental] fazendo ser e agir». E porque a Criação é «a partir da Plenitude Divina», não entra em «concorrência com a liberdade e o ser da criatura»<sup>29</sup>. Está de ver: O modo de Ser e Agir do Absoluto *não* é da mesma ordem que o ser e o agir criatural. O que é ‘contingente’ *não pode* competir com a Realissimidade do Absoluto. E nem Este esmaga aquele. É uma referência basilar de toda a inteligibilidade – ôntica, e ontológica, e lógica. Supor o oposto, é contradição. Um tema que os nossos volumes abordam com reflexão própria.

A meu ver, tudo isto está de algum modo subjacente no mito de Prometeu. E no texto de Gén. 3. E presente (embora não aclarado) na questionação dos utopígrafos. E é isto que *salta* no protesto existencial de todos os descontentes. E no poema de Rosalía. E na infinda insatisfação do coração do homem, e do fervilhar da história. É isto a *angústia metafísica* que amargura o viver de todos os que sofrem. Toda a gente<sup>30</sup>. Quem vive *da* Esperança, não o sente menos; mas pode encará-lo com atitude serena e confiante. Sem reecar a angústia do ‘sem fundo’ (5.0; 14.2 ss).

Rosalía soube transmitir a acuidade desta tensão. Sempre já-dada e sempre ainda-não. *Unha sede...* Que não se deixa reduzir à expressão só do sentimento ‘saudosista’. A contextualização literária pode olhar mais ao sentir do emigrante galego, e português, ou ao do romanticismo crepuscular (todos o são afinal). A análise filosófica tem de ver para lá da superfície do dizer. As nostalgias

do passado – e de *um* passado ‘particular’ – podem não captar a dinâmica do *ser*<sup>31</sup>. Bastar-se alguém com olhar para trás? *Não* é possível ao homem, e nem a outras consciências finitas. Em *A pergunta de Job*, chamei a isto «a dialéctica do daimónico». «O homem só ‘existe’ – e só se aperfeiçoa – no *des-equilíbrio* (ex-cêntrico) desta sua dimensão interior» (*PJOB* 416 ss. Cp. grego *dáimon*, génio<sup>32</sup>).

Só no quadro deste estatuto de *des-equilíbrio* ontológico, nos pode ser dada salvação – a nível do *ser*. Logo, Realização. Sem esta condição de possibilidade, transcendental, o espírito *não* chegava a ser criativo (*PJOB* 430). Não seria ‘espírito’ (= auto-dinâmico). É pois condição de Salvação. Incluída a de ordem sobre-natural. Também a ‘Graça’ está sujeita a este estatuto. A esta condição chamam as religiões ‘humildade’. Ou ‘verdade’ – de si próprio. Para quem estranhe a afirmação, anoto que ela se apoia na doutrina (fenomenológica) da *intensionalidade da consciência*. Que explico, e aplico, com frequência: *Existir* (sentido denso), *não* é ‘ser de modo cósico’. E diz muito mais que ficar preso ao passado. A ‘fixação’ em... sucedâneos do ‘ventre materno’, é recusa de crescer – e viver. Um sintoma doentio em termos de saúde psíquica, e social. E também face à história.

Seria injusto para com Rosalía – ou Teixeira de Pascoaes (TdP: 1877-1952) – restringir a sua perspectiva à cultura típica de povos de emigrantes. Cumpre perceber que há aí – e nos grandes poetas, de todos os povos – dimensão e densidade metafísicas. As quais *não* são, nem podem ser, ‘opacas’: sem horizonte, e ‘sem fundo’. Relido o tema por este prisma – o da profundidade, vivencial e omni-abarcante – é possível valorar com mais justeza o Desafio, e o Dilema, do homem.

### 13.6 Saudade de Deus

«A esperança é a minha Musa»<sup>33</sup>. TdP acabava de aludir à «corda outonal», o dom de Apolo. Segundo ele, o estro e a ‘esperança’



convergem. Mas há que discernir o seu modo de entender. Como Poeta, os seus conceitos condensam (alem. *dicht*, denso; *dichten*, poetar) vivências além do vulgar. «Cismando, visiono /As cousas no Infinito e o seu perfil etéreo; /[...] /Ó saudade de Deus! Dor cósmica! Tristeza!» (*Sempre*, 207 s: JCoutinho, 116). A ‘Dor’ é aí a da finitude. Captada mais no aí da situação (côisica) do que pela estrutura ontológica – a da condição contingente, como a tenho exposto. Era Poeta: não se estranha que privilegie esta sintonia. E num tempo que não era propício à metafísica.

«Infinita lembrança da esperança», o Universo inteiro é «a expressão cósmica da Saudade». A insistência em remeter para a ‘lembrança’ marca o Poeta da Saudade; mas não o impede de vivenciar o anseio do finito pela Perfeição do *ainda-não*: «A tristeza da alma e a das cousas, irmanadas na sua origem e animadas de um desejo sobre o futuro, onde se oculta a presença divina, de que elas são a imagem decaída, formam o próprio vulto da Saudade» (*Os Poetas Lusíadas*, 161 e 164: JCoutinho, 149). «O homem, em virtude do seu *poder saudosista*, de lembrança e esperança, eleva-se da própria miséria e contingência à contemplação do Reino Espiritual. Vemos Deus pelos olhos da Saudade» (*Arte de Ser Português*, 123). Uma perspectiva, a apurar com cuidado – se não quisermos cair na confusão de uma voragem acrítica. O romanticismo não está isento dela. «Somos lembranças de Deus e é por isso que temos a faculdade de o perceber» (*Livro de Memórias*, 270: JCoutinho, 292 n). Gosto de ler; mas tenho de acautelar alguns equívocos:

Dizer ‘Saudade de Deus’ *não* é o mesmo que ter... ‘lembranças’ a Seu respeito. Tenho-o distinguido: A ‘tensão’ para a Plenitude-em-Pessoa exprime a *dimensão dialógica* que é própria do modo-de-ser *espiritual*: As pessoas *não* são coisa ‘de achar’. As pessoas *encontram-se* (13.5). São con-vivência em mútua *doação de si*. Ou não são. Aliás ‘pressentir’ *diz* mais do

que ‘lembrar’. Com ou sem Platão na reminiscência (cp. início do parágrafo).

E nem um Poeta, mesmo o do Marão, pode resumir o tema numa frase ou um verso. Deus «deslumbra as pobres almas prisioneiras que se extasiam apenas no seu Presentimento» (*Verbo Escuro*, 220). Ao tempo, grafar ‘pré-sentimento’ era inusitado. Que havemos de ler aí? Uma ‘antecipação’ do arrebatamento e emoção da Presença do Mistério de Deus. Uma ‘prevenção’ contra os excessos do conceptualismo, que reduz o *vivencial* a juízos abstractos, neutrais. A vivência pessoal *não* se esgota na valoração intelectualista. É visível que Pascoaes não se fia (nem demora) muito na análise racional: «Falará por mim teu coração», verbaliza a respeito do Mistério Insondável (*Marânus*, 189). ‘Sente’ que a intuição pode ser mais funda e intensa que a impressão (o ‘favor’) do raciocínio lógico: «E quando penso em Deus, nas horas quotidianas, o meu pensamento abrange, por favor, as letras do seu nome». É admissível que haja aqui uma intuição justa. A saber: O que podemos ‘pensar’, isso que a razão lógica toma por implicação segura (ou por conclusão “necessitante”), *não* é senão um ‘nome’. De um dom.

Não me canso de o frisar. A Realissimidade, Deus-Vivo em Si Próprio, por *ser realmente Quem é*, transcende infinitamente todo o finito. E se a algum finito é concedido algo mais, ‘o que aparece’ é *Dádiva* – que *excede toda* a nossa compreensão: «Nós sentimos bem que, em certos momentos da vida, o nosso espírito, num ímpeto abrasador, volatiliza tudo, e o que aparece é Ele, – esse infinito incêndio cujas faúlhas são estrelas...» (*Verbo Escuro* 87: JCoutinho, 293 nn). Temas de beleza delicada e subtil.

A condição humana não se faz só de ‘sentimento’ ou recepção arrebatada. Cega, irracional? Há-de ser resposta *pessoal*: consciente,

responsável. Dizer “Verbo Escuro”, é já aludir ao *Mistério* indizível. Desde há milénios, a teologia e a filosofia ‘pela negativa’ tiveram a sabedoria de manter a precaução crítica da humildade. Ao invés, a religiosidade da emotividade acrítica, os academismos de escolasticistas e racionalistas, e as correntes de opinião imanentistas, esquecem-no sem mais. O secularismo de hoje é fruto ainda destes excessos de precipitação e (pseudo-)convencimento<sup>34</sup>. Mas *não* cabe excluir nada do que é específico do Humano. É tão necessário atender ao rasgo dos poetas e à dimensão profética como ao exercício adulto da atitude crítica. Porque é fácil cair na ‘parcialidade’.

Pascal (1623-62) tivera alguma percepção disto: «O coração (*le coeur*) tem as suas razões que a razão não conhece de todo»<sup>35</sup>.

Ao ‘gênio’ é dado ver com mais sensibilidade e horizonte. Mas nem este compreende tudo: «É tão inútil e tão ridículo que a razão exija ao coração provas dos seus primeiros princípios [...] como seria ridículo que o coração exigisse à razão um sentimento das proposições que ela demonstra...» (*Pensées*, 282). Reduzido a ‘segmentos’ desconexos, o homem torna-se *in*entendível. O homem, e tudo aquilo de que brota o seu viver e o seu sonhar. Mas como imperfeito, o finito será sempre entretecido e envolvido pelo Mistério Transcendente a que se dá o nome Deus.

Também Pascoaes o diz. Ao seu modo: «O nosso pensamento não dirá a última palavra. Esta [...] permanece num silêncio inviolável [...]. O sonho humano adapta-se à realidade, dilatando-a em nova expressão idealizada. É nesta área que Deus vive...» (*São Paulo*, 189 s: JCoutinho, 294). E Jorge Coutinho a comentar: «Deus vive pois na área dos nossos sonhos, quer dizer, na área do ideal, não da do real. Isso significa também para TdP que Deus só é um Deus vivo na medida em que é um Deus idealizado, isto é, um Deus-sonho-do-homem» (*ibid.*). Porém devo notar: O que, nisso, se tenha por “Deus idealizado” será sempre uma ‘expressão’ de homens. O que as (nossas) ‘letras’, nomes, palavras podem balbuciar é do âmbito do finito.

«O nosso Deus é a *Saudade de Deus*» (*A Era Lusíada*, 169: JCoutinho, 295: sublinhado de origem), afirmação que já vem de outras obras. «Em remoto vulto de lembrança /E de esperança... /Deus vive na Saudade» (*Sempre*, 214: JCoutinho, 295). «A saudade de Deus é o próprio Deus» (*ibid.*). A ‘Saudade’ é *tensão* para a Plenitude em Si. Ou (como uso dizer) para o Absoluto sempre-Mais.

Mas devo seguir o nosso percurso, que não é sobre a teologia de Pascoaes. Venha ela repassada de mais sentimento “intuitivo” ou da influência de conceptualizações filosóficas ou culturais da época. Há passos que lembram Ludwig Feuerbach (1804-72): o da teoria (psicologista) de deus como ‘ projecção ’ do homem. Veja-se este: «Deus é o ser espiritual perfeito». «Ao contemplar a fragilidade dolorosa do meu corpo, as misérias, injustiças, raivas, ódios, guerras e maldades de que é feita a vida animal – crio espiritualmente um ser liberto de todos esses males – eu gero a Deus» (*O Sentido da Vida*, 280 e 294: JCoutinho, 296). Mas, apesar do teor material afirmado, não penso que a ‘leitura’ de Pascoaes vá pelo prisma de Feuerbach. Analisei estes temas de outras vezes (*BC 453, DQN 255-299*); aqui só relembro que essa posição de Feuerbach nem explica o ansiar *real* do homem pela Libertação transcendente, nem pode dar-lhe resposta válida. Feuerbach captou uma falha notória de muitos crentes de ‘religião cristã’ (no seu tempo e não só); mas confundiu com *essa falha* a ‘essência do Cristianismo’ (título da sua obra principal) e a religião como tal.

A “esperança” de realização-plena que se apoiasse numa tal ‘projecção’ psíquica, era um nome vazio. Feuerbach viu a *carência*, mas não lhe alcançou o significado. Propunha-se libertar o homem da alienação (religiosa), e deixa-o afinal entregue à frustração sem saída. É este aliás *o engano* de todo o materialismo. Que tem isto a ver com o que fui expondo acerca da ‘Utopia’? É de grande importância para o que temos por diante. A iluminação que resulta das tentativas de Feuerbach e de Pascoaes ajuda a ver que *a Utopia e*

*a Esperança não podem* ser reduzidas a ‘conceptualizações’ (filosóficas, ou culturais).

Será patente que *não cabe* identificar ‘carência’ ontológica (ou contingência) com ‘projectão’ psicológica. Esta supõe aquela, mas a primeira *não* se reduz à segunda. E *não cabe* identificar a Utopia e Deus. A ‘utopia’ surge da *aspiração* real; Deus é a Realissimidade *realizante*. No atinente às pessoas, o Sentido do ser ou é *relação com-pessoalizante* – a da Plenitude – ou a ‘utopia’ não faz sequer sentido.

Para serem consistentes, as tentativas de explicação (‘teorias’), requerem um Princípio de sustentação que seja, também, Meta Última e Plenificante. Isto é: Que conceda efectiva *Consumação* (Realização *Suprema*) à *Tensão*, real, do espírito para a Perfeição-Ser – em toda a amplitude.

## Notas

<sup>1</sup> Não são poucos os agentes religiosos (também no cristianismo) permeáveis a mitologias e ideologias. Em atropelo directo à Religião como tal, oferecem “razões” aos anti-teístas. Nunca como no tempo dos fanatismos ditos “religiosos” a distinção se recorta tão clara e indispensável. Guerras “de religião”, conversões *forçadas*, inquisições, terrorismo como sistema... “em Nome de Deus”?! Tudo o que seja anti-humano é anti-Deus. Por mais ‘cegueiras’ que haja, a blasfémia é, só pode ser, objectivamente anti-religiosa.

<sup>2</sup> É nas questões-chave que tem de *centrar-se* o empenhamento essencial. Embora esteja vincado com toda a clareza no NT, é fácil rerear a compreensão, e a disponibilidade, para este nível de questões. Que precisam de ser ventiladas como tal. De tão preocupados que hão-de estar os responsáveis das ‘confissões’ institucionais – e das políticas culturais – face ao secularismo actual e ao esvaziamento das convicções e práticas da “tradição ocidental”. E à agudização crescente dos fundamentalismos. Não é só o islamista que requer *muita* atenção. São questões bem reais e de urgência flagrante – quer na sociedade civil como nas confissões religiosas. É cada vez mais imperioso saber olhar além da superfície Com visão justa e de conjunto e com perspectiva pertinente. Se há grupos de estudo a trabalhar de modo efectivo em ordem a isto, não se dá por isso.

<sup>3</sup> Ou com operações de protagonismo, ou de crónica... Os responsáveis políticos deviam sabê-lo bem. E os agentes da Cultura dos povos. E os mestres das religiões. Há *deficits* sociais que custam *muito* caro.

<sup>4</sup> Relembrei em *A Dinâmica da Espiral* (DE) que a física quântica não é compatível com a previsibilidade (total) de teorias e leis propriamente determinísticas.

<sup>5</sup> Falei de um e de outro respectivamente em *BC* e *DE*. Em entrevista recente a “El Mundo” (21.Set.2014), reproduzida no “Expresso” (27.Set.2014), Hawking reafirma-se ateu. Perguntado sobre se o Universo pôde criar-se ‘do nada por geração espontânea’ (como defende no livro *O Grande Desígnio*) e sobre a sua posição de que a ideia de Deus ‘não é necessária’ para explicar a sua origem – responde: «No passado, antes de entendermos a ciência, era lógico acreditar que Deus criou o universo. Mas agora a ciência oferece uma explicação mais convincente. O que eu quis dizer quando disse [*sic*, no jornal madrileno] que conheceríamos ‘a mente de Deus’ era que compreenderíamos tudo o que Deus seria capaz de compreender se acaso existisse. Mas não há nenhum Deus» (*sic*). Tenho em grande apreço o cientista dos ‘buracos negros’, e o maior respeito por quem suporta uma doença progressiva (esclerose lateral amiotrófica: ELA) que o imobiliza por inteiro e já nem lhe permite falar: Vive assim desde há 50 anos (em média, vivem só 2 anos). Essa *sua* argumentação reincide, devo dizer, nos vícios de lógica que já critiquei. A “ciência” que ele diz ser “mais convincente”, é afinal uma ‘teoria’ sua. Que *não* é possível estabelecer, nem verificar, com a metodologia científica. E quanto a compreendermos, nós finitos, “*tudo* o que Deus seria capaz de compreender”, é (só, e ainda) o disparate vulgar. *Porque supõe* a noção de um “deus” à maneira dos homens. Imperfeito, limitado ao empírico sensitivo. E (pior!) uma abstracção, fictícia. Nenhuma das grandes religiões, se professada por pessoas adultas e de cultura, defende uma tal *caricatura*. Se Deus é Deus, *não* é isso. Também um grande cientista pode ceder a uma tradição unilateral (a do empirismo) e ser vítima de irreflexão (ou iliteracia?) filosófica e teológica – e religiosa.

<sup>6</sup> RAHNER, Karl - *Curso fundamental de fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, vers. bras., S. Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 33. Cito CFF. São esclarecimentos, se lidas com atenção.

<sup>7</sup> BAUDLER, G. - *Der freigelassene Kosmos. Naturwissenschaft und Schöpfung*, s.l.: Patmos, 2011. p. 22. Cito FK. Baudler foi aluno de Rahner, é prof. (emér.) de teologia católica. E foi pai de uma criança-Contergan (que morreu aos 7 dias). A teoria da autoapoiese foi formulada aí por 1970 pelo biólogo e filósofo Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, neurofisiologistas. Da larga bibliografia dos profs. chilenos, Baudler cita sobretudo *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlicher Erkenntnis* [1984: EUA], Bern-München-Wien, 1987 – em vers. bras.: *A árvore do conhecimento. As bases biológicas do entendimento humano*, Campinas: Ed. Psy, 1995.

<sup>8</sup> BAUDLER, FK p. 92. O termo alemão preside a todo o livro, desde o título. Baudler toma-o de Kierkegaard (1813-55), e na acepção que este lhe dá: «O máximo que pode ser feito por um ente, é libertá-lo» (Kierk.). Este modo de dizer *e* o que usei no texto, e bem assim o termo alemão, permitem acentuações diferenciadas: uma coisa é ‘deixar a si mesmo’ com a insinuação de ‘abandonar’, e outra é ‘libertar’ – ou libertar para ‘entregar a si próprio’, confiando no agir (sensato) de quem é capaz de ponderar a sua actuação. Ao modo de pessoas.

<sup>9</sup> ‘Legítima’: Quando pelo contrário «se entende que as coisas criadas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as referir ao Criador», aí a pretensão de autonomia é ‘des-ordenada’. «Sem o Criador, a criatura carece de sentido» (l. cit.).

<sup>10</sup> Era num contexto mais restrito, mas aplicável também na perspectiva ôntica que se aflora aqui. As inter-relações da natureza são o que são. Neutrais à sensibilidade e utilidade ou conveniência homínica. E à esfera do bem e do mal humanos.

<sup>11</sup> Esta é uma questão que já não releva da ciência ou da filosofia, mas da fé e da teologia cristãs.

<sup>12</sup> Onde ele seja ‘científico’. Uma conclusão científica tem de distinguir-se de uma simples hipótese.

<sup>13</sup> RENSCH, Bernhard - *Homo sapiens. Vom Tier zum Halbgott*, Göttingen, 2(1965). Cit. FK 34.

<sup>14</sup> Testemunhados no terreno por cientistas como Jane Goodall, por exemplo.

<sup>15</sup> Pode ler-se o que escrevi em registo mais acessível em *Uma via para a Manhã* (UVM), pp. 197-379; ou em análise mais estrita em *A Dinâmica da Espiral* (DE), pp. 329-534.

<sup>16</sup> Em DE considerarei, com detenção, a possibilidade de a nossa espécie *não* ser a ponta final nem da evolução do(s) cosmos criado(s), ou a criar, nem do Desígnio de Deus. Mesmo considerando o testemunho revelado na fé cristã. E dei as razões da minha reflexão.

<sup>17</sup> Assim lhe chama a encíclica do papa Pio XII *Humani generis* (1950), que admite (com esta reserva) que o homem pode ter surgido por evolução de outros antropóides.

<sup>18</sup> Que a rotina tradicional ensinou a olhar sobretudo como... do ‘filho pródigo’ (Luc. 15, 11-32).

<sup>19</sup> Resumo-o em dizeres do mesmo Rahner. Aliás fundamentais para a compreensão do texto em curso. Resolvi transferi-las para a nota: Não assustam leitores familiarizados com o seu ‘alemanho intelectual’, mas requerem mais atenção da parte de um leitor habituado a frases... mais planas. E desdobrei os 2 (longos) períodos do autor, para os tornar mais claros. É de notar a solidez e a pertinência da síntese de Rahner. Escreve ele: A partir da unidade que há «entre espírito e matéria (unidade, dizemos, e não identidade [K. Rahner]), devemos tentar entender o homem como o existente». Existente «no qual a tendência fundamental da matéria» para «se encontrar a si mesma [-] no espírito [-] chega à sua irrupção definitiva mediante a autotranscendência». E isto, «de «forma que, desde essa perspectiva, a própria natureza do homem se veja inserida» numa «concepção complexiva e integral do mundo». Mas todo este projecto, e dádiva, e vocação!, não se realiza plenamente a nível apenas do devir ‘natural’. É através da «livre e plena autotranscendência para Deus» que o exercício dela é tornado possível «por Deus gratuitamente [...] pela autocomunicação divina». E por ser assim, já ‘está na expectativa’ da sua consumação e da consumação do mundo [-] àquele nível que, em termos cristãos, chamamos de graça e glória» (CCF 218).

<sup>20</sup> É um conceito a que recorro com frequência. E é fácil perceber que nenhum horizonte é alcançável. Olhe-se este passo de Rahner sobre a ‘experiência transcendental’: «O homem como pessoa espiritual implicitamente afirma, em todo o seu conhecer e agir, como fundamento real o ser absoluto, e o afirma como mistério. Essa realidade absoluta e inabarcável, [-] que é sempre um horizonte» realmente *além* (e assim, ‘oculto’), de todas as realidades que se nos deparam a nível espiritual, [-] ela a Realidade Absoluta «sempre é, em consequência, infinitamente diversa de toda realidade finita compreendida» por nós (CCF 98 s).

<sup>21</sup> Sejam mais laicistas ou mais espiritualistas, mostram-se afinal ‘sacristizantes’.

<sup>22</sup> Bem sei que há lacunas no que digo. Ficam para a reflexão pessoal: minha e dos leitores. Ao escrever, conto com o ‘pensar activo’ de cada um. Por isso, os nossos temas tinham de abrir para além do quotidiano.

<sup>23</sup> Falo dos que *pensam* por si; não dos que alinham em opiniões no ar.

<sup>24</sup> Quantos pais terão condições, e vontade, de acompanhar (em diálogo) o que os filhos adolescentes assimilam na escola – e da *net*? E que referências e rumo poderá transmitir uma escola (mesmo competente), ou uma catequese (ainda que atenta) – em concorrência com *media* muito mais aliciantes, e sofisticados? Não sei como se responde a estas situações. A mesma *iliteracia* está patente também

na “vandalização *pseudo(-orto)gráfica*” imposta à nossa língua. Em vez de se fomentar a correção *ortográfica*, fica a adulteração de um património cultural que é inalienável. Ao rejeitarem o dislate, os países mais novos de língua portuguesa mostraram sabedoria. Sacrificar o património etimológico é mais grave que alienar uma parte do património territorial ou monumental. Por que não vender, pedra a pedra, a qualquer país novo-rico a Torre de Belém ou o Mosteiro dos Jerónimos? Haviam de ficar bem em Shang’hai! Cavar um fosso assim em relação às línguas da comunidade cultural a que pertencemos é abdicar de uma característica ainda mais básica da nossa identidade própria. Vale também dos povos o ditado: “Quem não se sente...”. Se isto há-de ter a carga simbólica que é de temer, a *cacotopia* (gr. *kakós*, feio) não honra esta geração.

<sup>25</sup> É um equívoco vulgar na propaganda política. E já muito antes, o era na práxis de doutrinação em meios cristãos. As actuais facilidades de massificação e a multiplicação e concorrência (saturação?) de informações pela *net* irão acelerar a superficialidade e por certo a relativização ou o esvaziamento do ‘pensar’.

<sup>26</sup> Davam/dão prova de miopia, ou pusilanimidade, que não honra a fé. As cegueiras da auto-suficiência, do fanatismo, ou de outros fundamentalismos (antigos e modernos) atropelam tanto o humanismo como a Religião. E não são privativas de uma religião ou corrente de humanismo em particular.

<sup>27</sup> E Rosalía de Castro (1837-85) também o diz: «Xa nin rencor nin desprezo /xa nin temor de mudanzas;/tan só unha sede..., unha sede/ dun non sei qué, que me mata. /[...] /Aire!, que o aire me falta». Citado segundo [poemasderosalia.blogspot.pt/2010/07/xa-nin-rencor-nin-desprezo.html](http://poemasderosalia.blogspot.pt/2010/07/xa-nin-rencor-nin-desprezo.html).

<sup>28</sup> Isto escapou a Platão (na sua ‘teoria’ do hiperurânio), e a muitos mais.

<sup>29</sup> TORRES QUEIRUGA, Andrés - *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander: Ed. Sal Terrae, <sup>2</sup>2005, pp. 43 s. E a seguir (p. 45) faz a aplicação disto: «Enquanto continue por criticar o pré-juízo de que Deus *poderia, se quisesse*, evitar o mal no mundo, a imagem de um ‘deus’ apresentado como amor e ao mesmo tempo como ‘mandando’ ou ‘permitindo’ tanto horror, não pode honestamente ser aceite». Já abordava o tema em *Recuperar la creación*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1997.

<sup>30</sup> Também quem não tem ideia do que os filósofos interrogam: tocados da mesma insatisfação.

<sup>31</sup> Que é que se traduz afinal na atitude dos retrógrados de todos os tempos? Reacções (desesperos?) incapazes de assumir os desafios de cada época. Também os de hoje. Quando é no âmbito da religião, em vez de ‘zelo’ traduz debilidade de fé. Ou confusão com ideologias que nada têm em comum com a fé em Deus.

<sup>32</sup> Na semântica corrente, demónio e demoníaco têm um significado *muito* diferente do deste contexto.

<sup>33</sup> T. de Pascoaes, *Verbo escuro*, 181. Para as transcrições de TdP, e mais uma que outra referência, socorro-me do excelente trabalho de COUTINHO, Jorge - *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga: Faculdade de Filosofia da Univ. Católica Portug., 1995: aqui, p. 114. Cito no texto as obras de TdP que constam deste estudo do meu saudoso amigo e condiscípulo do curso de licenciatura (1939-2015).

<sup>34</sup> Em teoria, não é difícil aceitar a relevância que as ‘intuições verdadeiras’ têm na vida, na ciência, nas artes; mas não é essa a questão. Pese embora a Henri Bergson (1859-1941), o homem nunca poderá explicar como se chega às grandes Intuições; e nunca saberemos também como discernir, de imediato, entre a validade de uma *boa* intuição e a ilusão de um engano... “intuitivo”.

<sup>35</sup> PASCAL, Blaise- *Pensées*, 277. Repetido por aí *à la diable*, sem compreensão nem contextualização.



**CAPÍTULO 14**  
**A ESPERANÇA:**  
**PORTA ABERTA, DE ENCONTRO**

*«On n'a pas jamais fini de dire le ciel.»*

PAUL RICCEUR

É vulgar a ideia de que a aspiração utópica se refere só ao 'ainda-não'. E logo a um que, em geral, é tido por impossível. Porém a Utopia *não* é uma crença no vago. Reparo muito neste passo de Isaías (45, 19): «Eu [Deus] não disse aos descendentes de Jacob: 'Procurai-Me no vazio'. Para quem abdica de pensar, qualquer linguagem se esvazia. Também a da utopia. Já anotei que «uma utopia de esperança curta» é equívoca (6.0). E pudemos comprová-lo na análise fenomenológica da 'experiência existencial'.

Toda a realidade, também a corpórea, é dinâmica (*DE*). Mas o dinamismo é o 'autógrafo' do Espírito. Somos portadores da preciosidade que é a capacidade de consciência. A finitude, se é *consciente*, sabe-se finita. E (como vimos a expor) em vez de se resignar numa 'estagnação fechada', torna-se *polo de insatisfação*. Ninguém se *humaniza* a estagnar no *já*; ou encerrado em si. "Orgulhosamente só", o espírito é como que um 'buraco negro' – de inferno. Se vai por aí, torna-se contradição flagrante de si próprio<sup>1</sup>. «No contraste do que 'falta', a carência clama, ou protesta, a aspiração de um *bem*» (7.0). É isto que se revela na experiência dos povos. E na acção luminosa dos profetas: de todas as culturas. E em especial no

Messianismo da fé bíblica. Rasgar horizontes é a sua missão (6.2). Antecipam no coração do homem o que outros ainda não vêem.

O horror à asfixia *clama pelo Sentido*. Total e definitivo: de raiz. Não é evidente para nós, mas deve ser real. Ínsito na socialidade pessoal, e até criatural. Está na angústia humana (7.2 ss), na demanda filosófica, grega ou recente (1.1, 1.7, 4.5), na inquietação profética, no testemunho bíblico e cristão (6.2). Pudemos senti-lo na vivência de cada um, na dinâmica da cultura e da história, *humanas*. Na evolução do cosmos (*DE*). E no símbolo das «árvores» (Florbela) sob a estiagem alentejana<sup>2</sup>, no grito de Agostinho (11.1), no protesto de Camus (7.1 ss), e de todos. A filosofia interroga-o, as religiões testemunham-lhe a densidade e o apelo; e a fé cristã revela-lhe a confiança. A ‘dor metafísica’ não tem de ser testemunho do negativo: A *re-clamação* que nela se condensa é positiva, e universal.

Nos desacertos imensos que entretecem o estatuto contingente, bem no âmago do que somos, contamos com um Dinamismo Finalizador. É na referência a uma *Esperança* de Sentido que *somos* – em *densidade metafísica*. Ultimamente englobante. A sua intencionalidade faz o ‘lastro’ do (ser) contingente. E é tão essencial que uma “realidade” destituída deste lastro não é nem pensável. Nesse caso, até a ‘boa ordem’ (relativa) que observamos e nos sustenta, seria absurda!

Por isso lhe chamo (em linguagem filosófica) ‘Esperança transcendental’. Isto é: Real e co-afirmada como *incontornável*. *Aire!*, *que o aire me falta* (Rosalía). Sem isto, não há *viver* (7.2).

A *carência* do ‘Não-sei-quê’, *decisivo*, traduz-se – e é confessada – directamente na *tensão para* a ‘Água’: pré-tendida na *sede* (14.3). É a *convergência* da tensão e da água que torna possível *viver*. Convergência que revela no âmago do nosso ser a *imanência* focal. À qual é intrínseca, essencial, a *Transcendência* relacional

– que sustenta e co-ordena *tudo* no Ser. Embora isto nem sempre vá reflectido de modo explícito. Quando falamos de *Esperança* (maiúscula), é *isto* que constitutivamente vai significado: Quer dizer: O ‘ser’ da Esperança é presença-já de *Quem pode* assegurar esse ‘Ainda-não’ – de *Outra* Ordem. A nossa unidade-identidade é *ex-cêntrica*: Tem por Centro a Infinitude que infinitamente nos *excede*. É isto que é decisivo. Por isso, ‘somos-seremos’ segundo a qualidade-validade da Esperança em que estamos focados.

A Esperança é *esperante* – mas o *Encontro* ‘ainda não é’ de modo pleno. Quando este se der, cessa a Esperança como tal: porque enfim *nos* encontraremos *na* Realissimidade. A Super-Excedência – na Sua *Transcendência a ser sempre mais* – revela o seu carácter de *Ideal*, a ser realmente. Nenhuma instância inferior o pode com-(a)preender. A alusão evoca um ‘Co-incidir’, Pleno, a ser *em Si Mesmo* sem reserva nem constrangimento. Por isto afirmamos que é *Pessoa* – a *viver* a Sua Plenitude. Tudo o mais que ‘é-sofre’ de contingência, está em tensão para a *Sua* Realissimidade. E por ser assim, temos que o *Sentido Pleno* de todo o contingente é com-participar da com-*personalização* – segundo a capacidade de cada qual. É esta a *vocação criacional*.

Todo este Desígnio pode entender-se como ‘Utopia’. De grande Generosidade. Mas é também um ‘eco’ inegável, e profundo, do *coração humano*: não é (só) ‘ideia’. E é por isso que o vejo como expressão da *Esperança*. O que esta tem de próprio *não* provém da insuficiência do finito; antes supera os limites, no tender e na *coragem* da confiança: activa **(7.0)**. É doutrina reconhecida. Mais notável nos pensadores que atendem à dimensão dialógica. «A consciência do homem[,] só chega a si mesma pela presença de um ‘outro’. [...] Quando e na medida em que se perde num ‘outro’»<sup>3</sup>. A esta «doação», cabe designá-la (já em linguagem da filosofia) como ‘Amor’. Tudo isto assinala e reafirma a *Transcendência* constitutiva do ‘espiritual’, como temos exposto: *Não* pode haver nem auto- nem

hétero-realização senão por esta via. O *Ansiar Radical*, onde o é, *não* termina no *eu*. Ficar por aí é, no mínimo, pusilanimidade<sup>4</sup> (do latim *pusillus*, pequeno).

A doação do Amor genuíno é *oblative* – a nível ontológico. Não é possessiva: a refluir sobre si. É pobre o amor humano que se busca a si mesmo. Amor que *pode* crescer é aquele que ama no *Tu* «mais do que aquilo que ele é[.] O ser dele enquanto amado consiste em ser ‘pré-cursor’: a sua realidade abre-se para um Mais [-] transcendente» (L. Boros, WZ 19). O *Tu* é um prenúncio (pré-anúncio, e pré-anunciador) do *Mais sempre-mais*.

Esta linguagem, não é a do dizer vulgar. Vai muito mais fundo. Olha à dinâmica *radical* que abre para além da nossa limitação, de finitos. A ver *para lá* do que ‘aparece’ (= fenomenologia) é que se vai à compreensão *metafísica*. No dinamismo do finito, faz-se sentir realmente a *antecipação transparente* (mas enevoadá sempre) do Infinito. É *isto* que se dá na Fé, na Esperança, no Amor. Embora muito resumido, acabamos de situar e de fundamentar o rumo das páginas que seguem.

### 14.1 A grande crise do vazio

A leveza desta civilização não aprecia modos de dizer como estes. Prefere afloramentos mais ‘macios’, e menos taxativos: Do género “Também não será tanto assim”... O vazio de ideias, e palavras, e de actuação é um alerta. O finito, quem o não vê?, é campo de ambi-valência. Se a fé, a esperança, o amor se ficam pelo precário, não passam de ‘falta’ de horizonte. Com as distorções inerentes. É vulgar o âmbito desta (tripla) vertente passar por sentimento subjectivo: ‘Aquela’ fé, a ‘tal’ esperança, ‘este’ amor... supõe-se que são de fiar. Mas são mesmo?

Não ousar discernir entre o que haja ‘nisso’ de efêmero e o que é *já* Sinal e Presença (antecipada) da Plenitude perene, é deixar a confusão guiar o viver. Um dado sentimento, pode ser “bem intencionado” ou ser (só) *vazio*: O ‘eu até queria...’ – que *não* decide *querer* de modo coerente e objectivo. Quantos os que se deixam ir na ‘levada’. Supondo compensar tensões e frustrações na evasão, na violência, na deriva do ‘agir sem mais’. A abdicar de si ou a aderir a causas cegas<sup>5</sup>. Não é o quadro todo; mas é uma vincada componente do nosso mundo. É radicalmente injusto que o bem-estar de uns imponha – ou tolere – a exclusão e a alienação de outros. É *des-humanizado*, e *des-humanizante*.

Neste contexto, qual pode ser o *valor efectivo dos Direitos da pessoa* humana? Face aos atropelos reais da dignidade e *respeito* (e, em linguagem da Bíblia, *Amor*) do próximo-todos. Que vale o direito ao trabalho em condições de *justiça* social, laboral, e estrutural? E o direito à *realização da família*: incluídas as condições de ter e educar os filhos. E à saúde e bem-estar. De todos. Também dos sem-família, ou habitação. E dos idosos, e dos esquecidos em ‘lares’. Qual a real valia da *dignidade humana* e da *igualdade* básica de todos perante *a lei* – nesta civilização em que o tráfico de influências, a manipulação, a corrupção, a fome, as epidemias, as doenças (tratáveis), o subdesenvolvimento e as guerras regionais (para escoar armamentos...) dizimam milhões de pessoas por todo o lado. Somos uma sociedade *entorpecida*. Sedada e acomodada a tantos problemas que são *decisivos* para o homem.

Face a isto, não basta deplorar os córregos que levam uns e outros a refugiarem-se em ‘sucedâneos’. E a questão não afecta só a juventude, e os seus pais. Simplificações absurdas! No mundo de todos, há muito mais encruzilhadas, para muito mais gente. E há o arrastamento do hedonismo consumista e das derivas que têm ditado a visão ‘banal’ da sociedade. Com as implicações que daí

vêm para a noção e o exercício da dignidade e a paz e segurança do con-viver social, familiar e laboral.

O que aí vai de *rarefação de valores de princípio* ameaça a Cultura dos povos. Olha-se aos 'valores do imediato', e não se cultiva o *Valor*: Transcendente. A *grande crise* do tempo actual é esta. São problemas a urgir muito (mais) investimento da sociedade. E *também* das religiões. A inércia da *des-incarnação*, tradicional, é um escândalo. Numa atmosfera *comum*, o ambiente atinge a todos.

A crise actual é uma *crise de fé*. E não só fé religiosa. É já crise de fé também no Humano. Requer-se pois *outra* Sabedoria. A compreensão do Humano genuíno releva da ordem dos *fins*. Porque tem como condição de possibilidade a *atenção ao Espírito*.

Para se ter uma visão honesta e objectiva do mundo actual, é *preciso* enfrentar estes sintomas e as suas causas. E a trajectória cultural, política e estrutural-social que trouxe a esta situação explosiva. Entre todos, e com acção efectiva, *urge questionar* as falhas da 'filosofia social' que domina a política mundial, a afogar o viver dos 'náufragos' numa condição *desesperada*. E se o problema é universal e sério<sup>6!</sup> Carência de Justiça, de *estruturas humanizantes*, de dignidade. É tão gritante a *falta* de percepção do *humano* quanto o é a carência de *Sentido* do Ser. As 'culturas' que marcam a sociedade civil e as confissões religiosas têm *muito* que (se) interrogar, e que rever, acerca de toda esta trajectória.

*Não* é possível abstrair disto. É essencial perceber o *Dilema* do homem à luz da *Esperança*. Uma problemática inseparável do Dilema de toda a humanidade. Ainda bem que são muitos os que, pelo seu posicionamento no terreno social e educacional, tentam buscar e aplicar vertentes concretas. Mas a questão não se resume a vertentes parcelares. É o 'sistema global' que é preciso discutir.

Se há hoje *serviço* público indispensável, entre os muitos necessários, é o de *cultivar a qualidade da cultura*. E isto, para todos os níveis sociais. Não há questão que possa ser equacionada, e assumida, de modo adequado sem ‘percepção de conjunto’. O que requer perspectivação justa, participação motivada e vontade de concretização efectiva. Parece tautológico dizê-lo. Mas olhe-se o ambiente geral. É comum os países gastarem rios de dinheiros públicos em projectos “de prestígio” *ad hoc*... Para o bem de todos? Há quem tome posição com sentido do *bem comum*; e quem trate de ‘navegar à vista’ de um presente – sempre curto<sup>7</sup>: míope de perspectiva *humana*.

Mas poderá esta cedência à imediatez estreita do ‘agora’ ser séria, hoje? Na onda das correntes de opinião (quase sempre ‘banal’, e de tonalidade imanentista, ou laicista), os poderes dos estados e da *res publica* (e os políticos, e quem usa da influência sobre aqueles e estes) usam proceder como se isto do *Sentido* (maiúscula) não fora também com eles. Em geral, obedecem a números e clientelas. São horizontes, de meios e fins *relativos*. E (tacitamente) deixam na sociedade a ideia de que os princípios essenciais e a verticalidade pessoal podem ser relegados para o limbo do acessório. Como se foram ‘miudezas’ só do foro privado, e devessem reger-se pelas conveniências da circunstância<sup>8</sup>. Olhar ao *Humano* nos homens, é mais difícil. Reina o pragmatismo chão, de terra a terra. E na área do chamado 4º poder, não se vê muita diferença: As empresas e os trabalhadores dos *media* têm de ‘produzir’ como convém aos seus patrões e financiadores. Alguns aludem à ‘ética’. Mas não será sobretudo uma ‘ética condicionada’? Para uns olhos afectados, a luz directa torna-se penosa. Um problema de toda a sociedade.

## 14. 2 Confiança e esperança em acção

E quanto às religiões? O estilo de coisificação e de fetichização que se tornou comum entre muitos crentes (fruto sociológico de

malformações institucionalizadas durante séculos) tinha que deixar sequelas. Miopias pragmatistas também estas. Esse estilo de ‘religião’ vê-se hoje confrontado com a diáspora de tantos dos seus aderentes, e as clivagens e arrastamento do secularismo e do indiferentismo. Não é de estranhar se forem tentadas a olhar mais para si mesmas que para as carências e a deriva do grande mundo, em dispersão acelerada. Saberão re-ver, a tempo!, o seu caminho? Nunca o cristianismo histórico terá tido uma fase como esta de agora<sup>9</sup>. As Igrejas na Europa, e não só, tinham caído em hieratismos rígidos, ainda de cunho imperial e feudal<sup>10</sup>. Estão agora a ensaiar (as que estão) alguma adaptação. O que suscita, como era de prever, resistências e nostalgias. Alimentadas por ideologias que usam a religião. Nas décadas próximas se verá o que fica dos caminhos, e dificuldades, de uma *conversão* indispensável. Assim haja profetas, de sensibilidade profunda e actual.

A questão de fundo não se resolve com heteronomias impostas, mas pela fidelidade de cada um, e todos, à sua *identidade* mais própria. Foi uma *des-graça* ter-se enveado, desde cedo, o discernimento que ajudava a perceber isto. Aliás a Escritura é bem clara: «Falai e procedei como pessoas que serão julgadas segundo a lei da Liberdade» (Tiag. 2, 12). Se bem entendo: ‘Apreciadas’ pela *autenticidade de si* mesmas.

A ‘estranheza’ de Nietzsche, o profeta intempestivo, viu isto em relação ao judaísmo e ao cristianismo históricos (*DQN* 300-420): O homem não é um ‘*dividuo*’ mas um *indivíduo*. A cultura profética tem que *incarnar* no presente da vida de todos, e em sede de estruturação social. Deus, *não pode* ser – e *não é* – um deus de títeres, ou autómatos. Por isso, uma das tarefas prioritárias de todas as religiões e em especial nas Igrejas é que – no mundo de agora – os seus crentes recobrem a *atenção ao Deus Vivo* e Santo. Presente e Transcendente



em cada pessoa concreta. Em toda a criação e, mais, nas criaturas sob ameaça ambiental. E sobretudo nos injustiçados. Tão oprimidos por estruturas financeiras como marginalizados e manipulados por teorias sociais e tendências políticas mais ou menos anti-humanistas. Não basta o peso das ideias para responder à pressão das ideologias secularistas. Requer-se a promoção e a actuação efectiva dos direitos e da dignidade das pessoas.

Urge entender e atender à insatisfação do espírito e a todo o anseio do coração e do pensamento. Todo o esforço *humanizante* da história, e toda a inquietação dos profetas, são animados e polarizados pelo Agir (Imanente) do *Foco*, Absoluto, da Espiral (*DE* 513-530). É esta a Força Viva do *Êxodo* essencial. Bloch soube ver em Moisés o grande símbolo disto; mas não podia explicitar-lhe o alcance real. Tem que haver sempre *inquietação*. Mas nem sempre se vê o fundo da questão. Que pode ficar longe de ter expressão a nível de massa crítica.

As intuições de relevância segundo o Espírito são, como a semente, *para* germinar e dar fruto. Também no contexto incarnacional *desta* sociedade. É claro que não é possível, e nunca é suficiente, «*dizer* o Céu» (epígr.). ‘Céu’ é uma forma simbólica: que «*manifesta* o sagrado» e «*significa* o altíssimo, o elevado, o imenso, o poderoso e o [bem-]ordenado». E o Santo. Os cursivos (e a grafia) de Ricoeur<sup>11</sup> têm a sua força: O Horizonte do ‘Céu’, não cabe não O *ver*, e não o *mostrar*. Mas exprimir o Absoluto, e numa objectivação de criaturas, estará infinitamente além do que é possível aos finitos.

Também por isso, as contradições que levamos em nós, do passado e do presente, *não* são propícias à sintonia da *Esperança*. Provenham elas de factores sociais, do cuidar existencial ou da mentalidade dominante. Onde as ‘esperanças’ se limitam ao curto alcance, estreita-se a abertura à *Esperança*. Se *não* passam de expectativas<sup>12</sup> ou presunções (= o que vai pré-assumido: numa sequência *já* articulável), são de base apenas categorial. Não vão

além do (passe a tautologia) expectável. O carácter específico da Esperança *não* se deixa confundir com essa ‘linearidade’ – de lógica ou de conteúdos.

‘Esperança’ é muito mais do que simples ‘espera’. Diz atitude confiante. É o *salto da confiança* que faz a esperança, e a distingue da mera ‘expectativa’. E que torna plausível – e *esperável* – a ‘promessa’ (intuída no Anseio do ‘essencial’ que falta). A expectativa é só presumível. Situa-se ao nível de algum encadeamento, subjectivo ou objectivo. Lógica de razões, de situações, de técnicas, de materiais. A nível de hipótese sequencial.

O próprio da *confiança* é sê-lo em *relação a alguém*. A quem pode até reivindicar. Como nos Salmos de ‘protesto’ «Tratas-nos como gado de abate, [...]. Vendes o Teu povo por um preço irrisório, sem nada ganhar. Expões-nos ao sarcasmo dos vizinhos, à troça e ao desprezo dos que nos cercam» (Sal. 44, 12 ss). Há muitos passos destes na Bíblia. Mas respiram sempre um tom de Confiança em Deus. O que é muito significativo. Por si – e pelo que deixa entrever. Também os sentimentos têm as suas ‘lógicas’.

E de que vale a confiança, perguntará o leitor reticente. Há nela duas vertentes. A de *quem* confia, pode decidir da atitude do sujeito. Mas isso, só por si, não dá para assegurar uma opção. O que é decisivo na Confiança é o crédito que merece realmente aquele/a *em quem* confiamos. Posso estar seguro da física e da matemática que rege o cosmos; mas isso não é ‘confiança’. E também o não é, se tiver por objecto uma ideia. Seja ela a de um ‘absoluto’, abstracto. A Confiança presta-se a *pessoas*. E se a Pessoa Se dá a conhecer (e *assegura* e prova) como ‘Tu Absoluto’ (14.5), aí posso/podemos confiar. Aí a atitude pode e deve ser *de entrega* por inteiro. Embora eu não possa entender tudo a Seu respeito, *sei* que o confiar não será ultimamente desiludido.

Quer dizer: A Esperança é de carácter *dialogico*. Dá atenção, acolhedora e humilde, à Pessoa em quem confia<sup>13</sup>. A Esperança é tão *imprescindível* ao homem como o alimento ao corpo e a cultura à pessoa. E veja-se que esta atitude não se restringe às ‘religiões do Livro’. Ou à religião em geral. E nem tem a ver só com o *relativismo cultural* (decrepitude?) da Europa. Concerne a todo o *humano*. Fazemos confiança na qualidade dos alimentos (= em *quem* a assegura), na fidelidade (como que pessoalizada) do cão doméstico, na competência do mecânico, do médico, do advogado, etc.. Mas os equívocos alteram o modo justo (*right*) de ver o problema.

Os entusiastas da post-modernidade esquecem o *Ser* e a dimensão da *profundidade* (9.1). Supuseram que bastava alargar as ‘acessibilidades’ a todo o planeta: em extensão. O horizontalismo redundou em superficialidade. Tem profunda razão o papa Francisco: Há que «prestar atenção à dimensão global[,] para não cair numa quotidianidade mesquinha» (EG 234). Por essa via, *não* há futuro *humano*. A globalização ‘que importa’ tem de ser *qualitativa*. «É preciso sempre alargar o olhar para reconhecer um bem maior que trará benefícios a todos» (EG 235). Embora dito assim (numa formulação que, quase, lembra a das morais utilitaristas), é manifesto que não é essa a ‘intenção significativa’ que o papa exprime. Versando sobre o humano, e depois das transcrições que cotejámos (10.6, s), não cabem leituras pela rama. «O todo é mais que a parte» (EG *ibid.*) – não tem significado só quantitativo. O homem é muito mais que o vestuário, a pessoa sobreleva o alimento (cfr. Mat. 6, 25-32). Compare-se com a mundividência corrente.

Estamos a ir *para onde?* A tecnologia, a ciência, a economia, as políticas, filosofias, as religiões – se não humanizam os homens, na sociedade – são o quê? E para quê? Afinar a sociedade, buscar o progresso, ou ‘falar de Deus’... à margem do Humano? É ambíguo.

Toda a civilização contemporânea anda carecida de uma *cura de Esperança*. A nossa crise maior é *de horizontes*. E em especial,

os do coração. A humanidade *não* pode ser uma termiteira. Mais ou menos bem organizada, e controlada... Por estímulos químicos, electrónicos, genéticos, ou outros. Por isso, *não* bastam as competências tecnológicas e tecnocráticas. São da ordem dos *meios*. É erro crasso absolutizá-las. Ninguém que lembre o séc. XX o pode desconhecer. Mas é sobretudo isso que se vê fomentado e praticado na “cultura” hoje dominante.

*Precisamos muito* que os rumos da ‘cultura vigente’ se *abram*, convertam, ao Horizonte da Esperança. De modo a inspirar e a animar um *salto radical*, qualitativo, nesta humanidade: Um ‘mundo’ em evolução acelerada, pode tornar-se uma termiteira des-humanizada. E nem é difícil vê-lo por aí. Urge que a consciência moral e cultural se decida a abrir-se – e a actuar – em prol do *Humano*. Investindo na reflexão crítica positiva, na orientação escolar, na clarificação mediática, na qualidade política e social, na efectiva correcção das assimetrias sociais e económicas e jurídicas, e na motivação religiosa. Não há povo que não *precise* de assumir a *necessidade e urgência* de um ‘Movimento Cultural pela Esperança’.

### 14.3 Em todas as sedes, a *Sede*

Não se aclara tudo de um passo. Tenho natural reserva à tendência habitual para repetir expressões usuais *sem* (o cuidado de) prestar atenção ao que significam. É fácil ‘recomendar’ esperança... aos outros; e muito difícil, *entender* a Esperança. É que a sua Meta é, de si, *indizível*. As palavras com que nos referimos a ela são um ‘balbuciar’ *nosso*. Ao reflectir e escrever, tento evitar que os meus dizeres se tornem uma enfiada de abstrações (12.1). Não conseguimos dizer o *Céu*. Não ter o discernimento de perceber e prevenir isto, é prestar-se a efabulações mitificantes: ocas. Mas

cada um só pode exprimir-se, e entender, no quadro da sua ‘grelha’ de (pré-)compreensão. Devo pois tentar (e ensaiar) o caminho: na medida do que posso perceber. Para que se torne mais entendível o que importa meditar. A realidade-já da Esperança, ainda não é transparente. Para o homem, nunca o será por inteiro.

Torno ao símbolo da Sede (12.0; 12.5) e da «Água Viva» (Jo. 4, 10). É a Água que *faz* a nascente. Para quem vai sedento, o que mais conta não é o aqui ou ali da Fonte, mas a ‘substância’ – a Água que brota e que a Sede *busca*. E nesta simbologia, ‘ter sede’ *não* é uma abstracção. O que podemos ‘sentir’ de mais concreto é o *Anseio* do (Sentido do) Viver. A insatisfação, tensão, da Sede faz-nos ‘sentir’ o Bem Preciosíssimo que é a Água. O que “vale” a *Água Viva* em Si própria, descobrimo-lo *nesta* Sede. A Esperança de receber este Dom *não* é efabulação de um conceito. A Esperança já *intensiona* o *consumar* futuro da ‘Saudade’ mais funda. É assim que *este* vivenciar nos dinamiza por inteiro. Não há teorização que possa substituir ou resolver a ‘tensão vivida’. E nesta dialéctica do *já*-vivenciado mas ainda não (*com*)participado ‘em pleno’, *verificamos* que a *Esperança não* pode ser coisa de acomodados, digamos, a um qualquer deixar-ir – na ilusão-evasão de que tudo vai aparecer pronto a seu tempo. Evasão de iludidos? Os crentes *não* têm o direito de ser ‘crédulos’! Quer isto dizer:

De *sua* índole própria, a Esperança envolve auto-empenhamento. Missão e *comprometimento* – a levar por diante. ‘Porta, a abrir’. E *via* (caminho!) a fazer. Que pode, também, crucificar. Isto é: Exige fidelidade ao *ardor*: Entrega efectiva e Amor activo. É assim que faz *crescer*, e salva. Só assim me/nos é dado *Viver*. Os grandes místicos sabem-no melhor que ninguém: vivem com os pés, e o coração, *no Concreto*.

O/a *esperante*, que o é pela Fé, entende tão pouco dos meandros da alma humana e das contradições e choques da sociedade como

o agnóstico. Um e outro sofrem. Na medida do seu sentido de realidade. Vivem a tensão e a *com*-paixão. Muito mais, por certo, que os pragmáticos de ‘navegação à vista’. O *esperante não* pode refugiar-se em suposições de ‘torres de marfim’. Tem de viver ombro a ombro com os *Mitmenschen* (= homens e mulheres *com*)<sup>14</sup>: em empenho efectivo e solidário. Um simbolismo que *não* surgia no Baptistério de Florença (5.4): Não chegava aí a sensibilidade do Renascimento. E será que já é (representativo) da nossa? Há Profetas que o incarnam hoje com desassombro. Embora sejam como ‘vozes no deserto’, clamam alto. Nunca o assumiremos de modo suficiente<sup>15</sup>.

É visível (já no uso que faço de maiúsculas e minúsculas) que as sedes particulares e as esperanças categoriais que entretecem o viver terreno não se equiparam à Esperança da ‘Água Viva’. Aquele *unha sede*, de Rosalía, já o mostrava (13.0). Têm razão os que vêm na ‘Saudade’ sobretudo a *Insatisfação do Ainda-não* (13.6). Todo o ‘Ainda-não’ que signifique *mais* perfeição-ser. E *pode* significá-la porque é *tensão* para o ‘Mais Absoluto’. O que seja a menos que isto, conota estreiteza de compreensão. Felizmente a tensão da consciência-espírito, quando secundada pela capacidade de reflexão, *não* se basta com menos. Anotei-o acerca de Rosalía (13.5).

A meu ver, é este contexto de *Saudade, ontológica*, que tem de aferir da Utopia. Em relação ao *Ser* na sua Perfeição. Já o destaquei em *DE*. Podia o anseio do Utópico não sair gorado em Prometeu? E mesmo no «Sereis como deuses» de Gén. 3? E em qualquer tentativa finita de lá chegar. O espírito é dinamicamente *aberto*, e principalmente sem limite: Nenhuma ‘satisfação menor’ *pode* ser adequada à intencionalidade do Humano. A ambiguidade começa aí. O nosso dinamismo deve-se a esta *tensão constitutiva*.

Pode discutir-se se Rosalía faz uma ‘leitura’ filosófica ou teológica: quiçá menos provável na cultura da época. Mas os grandes poetas

têm o dom de olhar à frente do seu tempo. É possível pressentirem uma (consistência de) compreensão que *não* pare ‘a meio-caminho’. Julgo ser o caso. Toda a *sede* co-envolve uma intensionalidade própria. Por sob as (várias) sedes que os seus poemas afloram. Embora cada uma remeta para a *sua* ‘água’, todas dizem a *tensão real para* (latim, *in*) a Meta. Que a ‘sede’, por sê-lo, *não* alcança ainda. Toda a sede se mostra ‘significativa’: como presença *já* – de um ‘outro’, ainda ausente *mas* concretizável. E a urgir realmente o agora. Só assim (como tenho frisado) não será absurda.

É claro que o ‘perfazer’ da sede se deve não à *carência* mas à ‘perfeição’ que a sede almeja. É Plena a Perfeição que *pode* satisfazer (latim *satis*: que basta) o ‘aspirar’, ôntico, do sujeito-pessoa. *Consuma*-o: eleva-o ao cimo-*sumo* da coincidência de si. Segundo a capacidade do recebente. A ‘Água’ simboliza a Finalização do Anseio. O seu *Bem*. Vai ao encontro, não de insuficiências ‘materiais’ mas da Carência mesma do *ser* finito *como tal*. Recorde-se: «Bem, é aquilo que todos os entes apetezem» (5.2). Confirma-se pois que a ‘sede’ não remete só para o ‘passado’ da nascente. O olhar da recordação e o da esperança são diferentes: O já-vivido *não* retorna: Ninguém se banha duas vezes no mesmo rio (Heraclito). E por isso a ‘ânsia’ é porta em aberto: Pré-*tende* à *Perfeição* real.

Mas no símile da água e da nascente há uma ambivalência a apurar. O que o sedento quer não é a ‘água’ enquanto objecto-coisa: é sim o *seu* conforto. A Água, é *para* beber: quer-se a si mesmo. Isto, nas sedes categoriais. As nossas intensionalidades passam por este buscar o bem(-estar) do *sujeito*. Seja na sua identidade pessoal ou social e histórica<sup>16</sup>. O símile não tem de parar aí.

A Finalidade Suprema *não* se restringe a nenhum ‘termo’ categorial. Significa a inteira ‘ordem de Sentido’ ou Inteligibilidade de tudo o que é ou pode ser. A nível ôntico (real), e ontológico (reflectido). De ser e dever-ser. Do ansiar, realizar, amar. A Bondade

Suprema *não* se confunde com os bens úteis ou convenientes: Porque é o seu Princípio e Fim Último. As esperanças (curtas) não têm que ser opostas à Esperança. Mas podem opor-se a ela quando se fecham em ‘fins exclusivos’ – *incompatíveis* com a Plenitude. É uma distinção fulcral.

Mas porquê esta implicação de âmbito *integral* – a inteira ordem do Sentido ou Inteligibilidade? O ‘recolhido’ dá a resposta. Trata-se de uma ‘dimensão’ fundamental em toda a indagação dos nossos volumes. É que a mera possibilidade de ser o *caos* a presidir à inteligibilidade da criação... torna *impossível* justificar até os ‘oásis de sentido’. Se acaso ocorressem aqui ou além (9.2). Se o *absurdo* fosse a regra basilar, *nenhum* oásis de sentido *podia* ser ultimamente inteligível. Basta reparar no significado dos conceitos em aplicação. Retorno a este tópico, porque há muitas confusões a seu respeito. Nem a física quântica nem as ciências do “caos” (apesar do nome) podem referenciar-se por um paradigma ultimamente *caótico*. O exercício da investigação científica e a própria noção de ‘Ciência’ são incompatíveis com a afirmação principal de uma ‘absurdidade absoluta’.

A *Sede de Ser* é transcendental (14.0). E não podia senão sê-lo. Porque é ‘Sede’ tão radical e incontornável que *não pode* ser saciada por nenhuma nascente ou satisfação categorial: relativa a ‘particularidades’ (estas ou aquelas) que são inevitavelmente precárias. A *Carência* é de dimensão metafísica. Exprime a auto-*insuficiência* própria de tudo o que é criatural. São vulgares hoje as maneiras de falar e agir acerca do homem que não mostram ter noção disto. O resultado não podia senão distorcer o humano. Sejam quais forem as teorias e as aplicações – sociais, políticas, económicas, tecnológicas, etc. que se apoiam em tais “humanismos”, só podem apontar a horizonte de termiteira. Sinal de pobreza cultural, e filosófica.

Posto que a ‘carência’ (como vimos) *não* exprime o absurdo *total*, a Finalização dela tem de ser possível – e viável. Se a *consumação*



não fosse *real*-efectiva, e adequada, a derrapagem do humano implicava não só o sem-sentido da história mas também o de toda a 'ordem' do Ser e do Devir. É ao nível da perfeição-ser que se torna entendível o que é constitutivo do Humano.

Para isto ser mais acessível no seu significado correcto, convém compendiá-lo de maneira breve:

1. A *perfeição-ser*: Não é um resquício abstracto, por trás de cada ente. Evoquei a vivência do *Existir* – que é exercida directa e pessoalmente – para fazer (alguma) luz sobre o 'fundo' no *Ser*. No concreto de cada um, todos sentimos que ele não se deixa reduzir a uma 'ideia'. Mas é sobretudo a consciência-que-reflecte que tem a capacidade de descobrir *o ser* no concreto de tudo.
2. O sentir da *saudade*: O uso vulgar da palavra remete mais para um 'passado', que se gostaria de ter ainda. Algo (de) particular: uma vivência... adaptada pela memória emotiva. Apesar de respeitáveis, os saudosismos do já-havido não têm condições de ver longe: *Airiños da miña terra...* (Rosalía). Porém a missão do homem no mundo é mais ampla. Tenho pois de entender a 'Saudade' noutra perspectiva. Mesmo línguas que não têm (neste ponto) a expressividade da nossa o sabem frisar. Como o alem. *Sehnsucht* (procurar, *suchen* + ver, *sehen*) e *verlangen* (desejar, ansiar) ou o ingl. *longing*. O 'ar que nos falta' e a aspiração que se 'alonga' para ele, têm de ser consistentes. E é preciso assumir com rasgo<sup>17</sup> os seus horizontes. Não é possível viver só da nostalgia do 'passado'.
3. O conceito de '*utopia*': Envolve já um significado *social*. Num contexto que se presume (= pré-assume) de ideal. Ou seja: Quedar-se por um bem só individual, é estreiteza. Em geral, egoísta. E não se trata de um acaso ou coincidência factual dos utopígrafos:

4. O homem, no seu modo-de-ser constitutivo (finito), como alguém corporal, espírito-pessoa, é ‘abertura ôntica’ à *con-vivência* (14.0). *Ser* – no âmago mais fundo e elevado de si – é no reconhecimento e respeito, solidariedade e com-participação, liberdade e doação sem reservas (= *Amor*). Daí que a *Realidade da Esperança* deva entender-se como *Encontro – de Pessoas*.
5. E este conjunto de predicados ônticos *não* surge por acumulação. Conota um Ideal de desenvolvimento intensivo e integral. A partir da ‘Fonte Pura, em Superlativo’ – em ordem à Plenitude do *Encontro-Doação*. A densidade destes atributos é *qualitativa*. Imaginar que fosse devida (como própria) a um ‘somatório’, quantitativo, de sujeitos (materiais) – é já supor essa ‘Fonte’ da qualidade-ser.
6. Esta percepção, metafísica, faltou aos utopígrafos mais celebrizados. Figuram a sociedade de modo um tanto primário: *ou* liberdade (susceptível de abusos) *ou* igualdade (por imposição totalitária). Mas *sem* a análise filosófica devida, acabam a negar uma e outra. Ao sacrificar-se a autonomia do ‘Espiritual’, anula-se o *Humano*. E ignora-se a fraternidade – e a com-pessoalidade. Acabam por deixar a nu simulacros de “com-idade” – à custa da compreensão do Ideal de *Comunhão* (com-união). A de pessoas, a viverem como tais: à dimensão, *sem limites*, do Espírito.

#### 14.4 A Esperança e a personalidade

A convicção religiosa é um factor essencial no debate e na *con-vivência* cultural. A nível da Existência e da sociedade. É notório que o secularismo *não* aprofunda a análise antropológica – que vai já implicada na atitude religiosa. Ora o significado metafísico de *humanidade e personalidade* (= a qualidade de ‘pessoa’<sup>18</sup>)

diz também *socialidade*. Humana. A Esperança é uma atitude pessoal-social. Ao invés de ‘expectativa’ – que é antecipação, à base de inferências, na ordem do empírico (14.2). Porém não é a expectativa que é ‘fiável’, mas a certeza que vem da *confiança*. Como sabe o bebé que *pode* confiar na mãe, e no pai? Sente-o. Só mais tarde o irá reflectir. Para haver confiança, *fundada*, há-de acontecer – e sentir-se que há – *doação pessoal*: gratuita. Este *salto*, qualitativo, faz toda a diferença.

O que observámos sobre a intensionalidade da sede (14.3) ajuda a perceber. A Esperança, como o Amor, são *tensão* dinâmica. Cujas *Meta* vai muito além do ‘apenas subjectivo’. A iliteracia acerca da religião (e da psicologia) nem sempre o deixa compreender. A Fé como a Esperança e o Amor não relevam só do ‘sentimento’ (a-racional) ou da lógica fria: Envolvem a *pessoa toda*, e dependem da sua decisão, consciente. São, propriamente, uma atitude assumida: Da pessoa, *para com* pessoas: “Confio, e *sei em quem* confio” (cfr. 2 Tim. 1, 12). Não é um ir às cegas, de modo precipitado ou arrebatado. ‘Sei’: re-conheço a razão – da Confiança, que ponderei.

As abordagens usuais (do quotidiano comum e das ilusões do consumismo, em geral de teor imanentista) traduzem leveza de análise e de horizonte. Têm do homem uma imagem biopsíquica – que *não* faz justiça à realidade efectiva do *Humano*. O que *podem* adiantar ‘esperanças’ dessas, é um sucedâneo. O Horizonte da Esperança *não* se deixa medir por aí. Um tal ‘horizontalismo’, só pode ser curto. Há que perguntar pelas deficiências do moderno ‘humanismo’ europeu – e da cultura doméstica.

Uma amostra: Não faz sentido que, ao longo do cristianismo histórico, os ‘portadores da Esperança’ (quantos nem sabem se o são...) fossem deixando de transpor em testemunho a atitude que os *devia identificar* aos olhos dos contemporâneos de cada época. Os cristãos somos uns ‘crentes’... que não temos sabido ser

*esperantes* – na linha do NT. Em *O Deus que não temos* lamentei o facto. Nem mesmo os cristãos se reconhecem a si mesmos como *esperantes*. Como expressão *social* da consciência religiosa e cultural, a lacuna é chocante. E deixa ver uma deficiência milenar, flagrante. Mas poderá a Fé, e o Amor, sê-lo sem a vivência da Esperança?

A ‘teologia da Esperança’ só começou a despertar em décadas recentes: e graças ao *Princípio Esperança* (PrH), de Ernst Bloch. Irá levar tempo até que a Esperança entre na ‘circulação vivencial’ como expressão *incarnada* de um Povo *Esperante*<sup>19</sup>. Dediquei a isto os capítulos finais de *DQN* (pp. 549-626). E é por causa deste contexto religioso e social-cultural que insisto em frisar a distinção entre esperanças particulares e a Esperança-sem-reservas.

Onde a ‘esperança’ designa um recurso psíquico, e de ordem contingente, efémera, *por si* não assegura o Definitivo. O vulgar “tenho cá uma fé” (ou será fêzada?), que terá isso a ver com a Esperança? E as esperanças ‘de paliativo’, a iludir as angústias da vida e da morte ou a míngua de auto-estima ou auto-satisfação, também não chegam ao fulcral da Esperança. Aliás, também não vejo que a pergunta de Kant – «Que me é permitido esperar?» – esteja acima desta observação. O seu ponto de vista, *não* é a Esperança – da alegria do *Encontro* com Deus-Pessoa. É só a ideia (condição) de uma ‘ordem racional’: Um esquema formal de retribuição, em nome da soberania universal da Razão. O Kant paladino da ‘Ilustração’, tinha de ficar por aí. Um esquema que, tipicamente, abstrai de todas as dimensões do Humano, à excepção da ‘racionalidade’ teorética (ainda cartesiana afinal).

A filosofia e a teologia do séc. XX viram melhor. «Deus’ é a resposta à pergunta implícita na finitude do homem. Ele é o nome para aquilo que preocupa o homem de forma última»<sup>20</sup>. Eu diria: É por *Deus* que o homem demanda: Ao modo da Bíblia, Tillich (1886-1965) percebeu que a vertente cultural-histórica – com envolver a Referência Máxima (Deus) – já implica a vivência de

‘pessoas’. A mais concreta de todas as *preocupações* é a que respeita a *alguém*. A atitude religiosa, é expressão desta «ultimacidade». «O homem só se preocupa de forma última por aquilo que para ele é deus» (TS 180). Este ‘carácter último’ (*ultimate concern*) tem de «transcender toda preocupação preliminar, finita e concreta. Deve transcender a totalidade do reino da finitude[,] para ser resposta à pergunta implícita na finitude» (*ibid.*). A *porta aberta* mostra-se nesta «experiência transcendental».

A vulgar redução funcionalista do homem (trabalhador, consumidor), e da ‘religião’ (utilitária), *não* atende à densidade da vivência genuína das pessoas. Evoca-se a ‘esperança’, mas não se atende ao *quid* próprio da *pessoa*. É que ‘uma coisa’ são as vertentes empíricas, sociológicas ou psicológicas – do facto humano, e do facto religioso – e outra, a dimensão existencial *última* do nosso *ser* como ‘relação de *pessoas*’. Ainda que se manifeste de modo imperfeito (como tudo neste mundo).

O problema não releva pois do abstracto nem do relativo. Por sua mesma constituição ôntica, de consciência intelectual, o homem está ‘instituído’ na frente do *sim* e na do *não*. Qualitativos. Só na sintonia do *Foco*, na Densidade Absoluta do *Sim*, é que o ‘nãõ’ pode ser vencido por inteiro. Onde se atenua a *insatisfação* face ao limite e ao desfasamento acerca do *Mais*, empobrece a percepção que se tem da *Esperança*. E com isso, o Anseio *com-pessoal* da *Presença-Doação*, sempre dinâmica. Do Tu.

#### 14.5 O Desafio da ‘Ultimacidade’ pessoal

Porque somos constituídos *assim*, a condição de Realização do Humano tem de dar-se no, e pelo, *comprometimento pessoal*. E cabe entender que isto há-de ser *viável*. Falhar este co-envolvimento

será pois, objectivamente, uma deficiência maior. E não é o tomar consciência disto que vai remediar o passado. Mas pode iluminar o presente – e as vias do futuro. O que dá grandeza a este ‘fazer fé’ no Tu é a *Confiança*. Assim se vê *consagrada* a união das *pessoas* que ‘se entregam’ em mútua Doação. É vivida *agora*, na Esperança. O *fiar-se*, dos *esperantes*, vale o que valer a pureza do seu *confiar*. Para as pessoas finitas, na «corda bamba da contingência» (*DE 278*), o Desafio da ‘Ultimacidade’ é por inteiro.

Sem esta atitude efectiva e co-envolvente, o (ainda) não-alcançado *não* será Esperança; mas a meu ver, o *ainda-não* (alcançado), *já* é. Não é jogo de palavras: A segunda versão mostra no *esperante* uma ‘relação’ que *já é* de Confiança  *pessoal*. Na única Pessoa que *pode* responder à Carência radical da pessoa contingente: Deus. Estamos no plano decisivo da definição do *Humano*. Abraão não é só Patriarca da Fé. É-o igualmente da Esperança. As duas, não podem ser uma sem a outra (**14.0**).

Nesta acepção fundamental, a ‘relação’ Tu-eu é assimétrica. E de modo eminente. É claro que não estou a indagar das esperanças ‘particulares’: de alcance empírico. Não é pela via do particular que podemos aceder ao Sentido do Ser. A sua ‘Chave’, *não* é da ordem da contingência. Quando refiro a Esperança (de maiúscula), vai conotada a *Qualidade* distintiva do *Transcendente Pessoal*. O Qual, por ser sempre Mais-Transcendente, *é em Absoluto* (**5.2; 10.2**). Os finitos não podem chegar jamais a «dizer o Céu» (epígr.) – a Realissimidade, Tu Absoluto (**13.0; 13.3**) Ou melhor: *Eu Absoluto*. As pessoas criadas é que *Lhe* são relativas: criadas para ‘tus’, por Amor (*BC*).

A única Esperança que o *pode ser sem reserva* é pois *teo*-logal. Se ela o é ‘em integridade’, o seu Foco, e Centro, só pode ser *Deus*. Mais nada e ninguém *pode* realizar a *consumação* dos *esperantes*. Se assim não fosse, as ‘condições de possibilidade’ que se revelam na maneira-de-ser constitutiva do humano *não* chegavam

sequer a significar ‘Esperança’. O Anseio e a coragem de Viver *na tensão do Ideal* não era entendível sem a Validade Real que *define* a consistência da Esperança: O Deus-Amor.

Por certo que há quem opine: “Esse ‘Deus’ não é senão a insatisfação das limitações do homem; e essa ‘esperança’, não passa de projecção”. Mas é uma inferência apressada: Não estamos a manusear conceitos, mas a evocar o que é o constitutivo (inegável) do Humano. E a positividade, vivenciada, da Confiança. Exemplificada na do bebê em relação à mãe. Os poetas bíblicos exprimem-no com grande intensidade: «O meu coração tem sede de Deus» (Salm. 42, 3). «O meu coração e a minha carne são um grito pelo Deus Vivo» (Salm. 84, 3b). Gritado ou calado em muitos, todos!, é *clamor* de cada um.

Como venho a expor, a análise da intensionalidade da Fé e da Esperança mostra que a ‘relação’ dos esperantes ao Tu Absoluto é *pessoal*. E *já* aqui e agora. A Doação-Encontro *não* tem de aguardar o ‘ainda não’ da plena Elevação *Realizante*. Esta relação é já expressão do Amor de Deus, e do Amor a Deus – *no agora* concreto. Vejo aqui a chave da aporia do ‘ainda-não e do já’ da Esperança<sup>21</sup>. Aporia que não tem solução pelo ângulo só imanentista. Seja a respeito do homem e da história, ou da esperança (12.4).

Já o realçamos a propósito de Bloch: Uma esperança apostada num “futuro” apenas *intra*-histórico, empírico, e sempre ‘ainda-não’, resulta num *alibi* sem consistência (5.3). Pretender explicar a *carência*, de Esperança, – que é *real* e vivida, e inegável em todo o homem, consciente do seu Existir – só pelo âmbito da materialidade, envolve uma suposição e uma saída contraditórias. Explico: A ‘limitação’ de tudo o que é finito é dimensão ‘ôntica’; a percepção da finitude como *carência* é ‘ôntico-lógica’. Quer dizer: Implica a *consciência* de uma dimensão *real* – ainda que não seja resolúvel em pleno no

aqui e agora desta vida. Quem pensa demonstrar que a espessura do ‘apenas material’ *pode* já elevar-se, por si, a essa excedência (= Transcendência), está a *supor* o que devia fundamentar. É o caso dos defensores de uma autopoiese estritamente imanentista (13.1 ss). Seja qual for a ‘dialéctica do já e do ainda-não’, o que parece (e se invoca como) o “impasse da Fé e da Esperança” *não* é sequer aporia. Quem vive em ‘chave de Confiança’ pessoal-real, sente-o. Mas não deve abdicar da consciência crítica.

E há, nos ‘crentes’, uma tendência paralela à dos imanentistas – embora de sentido oposto. É o caso quando querem «dizer o Céu» (epígr.) e deixam o mundo da história entregue a si mesmo (13.0 s). O ‘idealismo’ platonizante esquece a lição de Tales<sup>22</sup>. Pelo que toca à evolução das ideias, e ideologias, essa tendência chega a ombrear factualmente com a referência ‘segunda’ da Bíblia. Relativa ao ‘próximo’ (Mat. 22, 39). Nietzsche deu pela *estranheza*. A seu modo: Ser ‘fiéis à vida», há-de ser *no aqui e agora*. Era um contra-senso se a Confiança do Tu Absoluto fosse conciliável com o menosprezo e a exploração dos ‘tus’ concretos. «Quem não ama a seu irmão a quem vê, não pode amar a Deus, a Quem não vê» (1 Jo. 3, 20). É bem claro já no AT. «O Senhor é o Refúgio do oprimido»: «O Senhor pensa nos pobres, e não esquece o seu clamor» (Salm. 9, 10.13). «O Senhor levanta o pobre da miséria» (Salm. 113, 7). «Vendem o inocente por dinheiro»: e o pobre por uma ninharia. «Pisam os pequenos com os pés» e armadilham «o caminho dos que não têm defesa» (Amós, 2, 6 s). Tinha de ser *outro*<sup>23</sup> o ‘Programa’ de Jesus:

«Anunciar a Boa Nova aos pobres» (Luc. 4, 18), proclamar «beneditos» diante de Deus os pobres que o são de verdade (Mat. 5, 3). Doutrina sublime. E do mais puro humanismo. Mesmo para quem não partilha da fé bíblica. E em comparação, como é espesso o sistema de poderes que domina neste mundo<sup>24</sup>. A Fé e a Esperança hão-de ser entendidas e vividas na sua *densidade*. Em comprometimento *pessoal*. Que se exprime na Confiança-Encontro: que *já* une, agora,



o Tu Absoluto e os eus finitos – num Desígnio com-participado. Encontro: de pessoas que *se dão* como tais. Não é inferência de um teorema (racional) nem o ressalto de alguma emoção ou sentimento cego. A Doação, real, entre *pessoas* que mutuamente *se* reconhecem, é *já* realizante no (nosso) vivenciar actual.

Ao humano, é *imprescindível* viver a Esperança – *aberta* ao Transcendente. Não se pode, jamais, ‘dizer o Absoluto’ (epígr.); e *nem basta o dizer*. Vivê-la, é *incarná-la*. A Densidade de quem *confia* no Tu «mais íntimo a mim mesmo que o meu próprio eu» (Agostinho), se vivida com verdade, *irradia* para os outros. E, assim, cria ressonância. E consciência social. E intervenção, massa crítica, capaz de criar condições para estruturar de modo *humano* os ‘sistemas’ do nosso mundo.

Neste ponto, serão os leitores a pensar, talvez, que estou a ser ‘utópico’. Pobre de quem o não for. E face ao que sabemos dos ‘humanos’, dos ‘crentes’, do mundo como está, têm a sua razão. O que confirma a acuidade do Desafio que se põe à nossa Esperança: A Realização consumada, ‘o Céu’, *não* cabe na terra. Relembro: Ninguém pode fazer ideia do que Deus tem preparado «de Grande» para os que são fiéis ao Seu Amor (1 Cor. 2, 9). Não nos é urgido chegar lá por nós (era impossível) – mas que aceitemos ser *sinal* do Caminho – neste *agora*, o único ao nosso alcance.

#### 14.6 Centração Focal, Ou dispersão periférica?

Está de ver que esta Esperança, *operosa*, não é atitude fácil: de optimismo *naïf*: disposto a uma semi-passividade, mais de ‘dizer’ que de *agir*. Isso, é (ainda e só) do sistema deste mundo. Cuja complexidade cultural, sociológica e antropológica<sup>25</sup> é tal que até se pode

‘invejar’ quem viveu em tempos de melhor inquietação humanista. E também sobre isto os crentes, os agnósticos e os não-crentes *carecemos*, todos, de *perpectivação capaz*. Que ajude a assumir esta envolvência social – à luz da Esperança que nos humanize: a todos.

É árdua a virtude da Esperança. Já porque o *esperante* se define activamente: como actuante. À luz de um *Foco Intensivo* – o ‘Tu Absoluto’ (14.5) – que excede toda e qualquer objectivação (neste mundo ou no outro). Já também porque a *Esperança* como tal terá sempre de questionar as estreitezas e desatinos e abusos do egoísmo e da cobiça: de grandes e pequenos. E o peso e inércia própria de estruturas e superestruturas sociais, financeiras, e políticas, etc. do viver terreno. A Esperança que *pode* ser a ‘Chave do Humano’ tem de dar-se na *confluência* do real-aqui e do Transcendente.

Falar de esperança com linguagem vazia, é oco. De pouco, ou nada, adianta adoptar *slogans*, ou esquemas ‘de fachada’... que não passam disso. Se caem no ouvido, serão usados – quase sem mais efeito que o de se esvaírem. Velho hábito, que ilude tanto a linguagem vulgar como o discurso dito ‘cultivado’. Literário, e filosófico, e mesmo teológico. Se o rei vai nu, a “roupagem” é fictícia. Se a esperança se fica no ‘dizer’, e não chega a ser *vivida* na sua *Densidade essencial*, estamos a desgastá-la – em relação a todos.

O *testemunho da Esperança* tem de ser muito mais assumido e efectivo, e abarcante, que os hábitos da nossa tradição. Hoje, crentes e não-crentes, se cultos, *precisamos* de intervir responsabilmente pelo presente e o futuro. A herança cultural que deixarmos *afecta* os vindouros.

Onde a imagem que prevalece de Deus é a do ‘Deus-ideia’, ou do ‘Deus mágico’, é porque também acerca do homem predominam ideias destas. Ou não tem sido sobretudo isto que tem feito a herança cultural dos europeus? Do escolasticismo medieval à modernidade, e

do iluminismo à actualidade post-moderna – prestou-se menos atenção às *peçoas* que às ‘ideias’. E por último nem às ‘ideias’. E mais atenção a ‘normas impessoais’ que à *Vida*, com-participante. A história que a Europa talhou no planeta, é fruto disto. E a teologia (como a pensava o Ocidente) raramente terá sido a visão *profética* que os tempos pediam. Os portadores da lacuna, hoje somos nós; mormente os que têm por missão reflectir, orientar, intervir. Nas várias frentes da sociedade e das Igrejas.

É essencial, e urgente, superar este *deficit de pessoalização*. De modo a criar, na sociedade de todos, formas-de-pensar e de con-viver realmente *renovadoras*. Se não passarmos do nível ‘abstracto’ para o plano da Esperança *incarnada* nas relações e nas estruturas do viver comum, o anti-humanismo da pseudo-cultura e o desfasamento (e esvaziamento) das tradições religiosas irão agravando o córego. Não é um desafio simples o que está posto à filosofia da sociedade e à cultura pública. Bem como às autoridades dos estados, e à teologia das religiões. Não só das confissões cristãs como também das não cristãs<sup>26</sup>. Formar mentalidades capazes de atitude testemunhal e criar capacidade de pensar e agir com critérios de justeza espiritual e de justiça social, política, legislativa, etc., demanda um sério trabalho de investimento cultural e religioso. A nível de compreensão das situações e dos problemas, e de competência, reflexão, metodologia e dinamização. Antes de mais a respeito das questões ‘de raiz’.

Todas as épocas da história têm os seus desafios – o seu *kairós*, e os seus riscos. Relembro: Nenhuma terá enfrentado as questões complexas que se levantam agora. Da experiência do passado, só cabe aprender a autenticidade da consciencialização. Também a das falhas incorridas. O indiferentismo e, pior, a ‘alergia’ aos Valores e o pragmatismo do *banal* (imediato) – atravessam todas as frentes. Até a das pessoas de boa vontade mas que se ‘refugiam’ por dentro. Desencantadas ou desiludidas. Quais velhos Simeões (Luc. 2, 25), sem mais esperança que a de morrer em paz. Um simbolismo que

evoca os braços caídos dos sem-abrigo, e dos sem-trabalho e sem hipótese dele. Ainda que a Resposta seja ‘o Céu’, a sua ‘incarnação’ é na terra. Aqui e agora, são precisos *portadores da Esperança*. Mediante a Justiça e a Paz.

São muitas as ‘utopias’ terrenas que se apoiam na confiança pessoal: de eus e tus finitos. As pessoas que se amam procuram juntas a sua felicidade. Não há quem não anseie por isso, em realização que satisfaça. Mas nenhuma pessoa finita tem capacidade real para assegurar a satisfação plena deste anseio. No mundo, só cabe felicidade ‘relativa’. De tão árdua e periclitante, e vária, *não é a Felicidade*. Não ver a contingência, é falta de realismo. As esperanças terrenas que dinamizam estas utopias, bem legítimas, são falíveis.

E esta incidência afecta também os crentes e as suas esperanças. De facto, na pequenez dos nossos egocentrismos, e nas tradições que fazem a mundividência religiosa corrente (mesmo nas suas representações mais apuradas), anda *muito* enraizada a ideia de que ser crente e amar a Deus é... *para cada um* obter a ajuda do ‘Todo-poderoso’ e alcançar a *sua* salvação. Será respeitável, mas deixa entre parênteses o que a reflexão sobre o núcleo da Confiança e a Doação nos revelou. Em *DQN* debati essa instrumentalização de Deus: O ‘interessismo’, a visão *utilitária* da religião. A noção vulgar, primária, de ‘religião’ ainda prevalece em termos práticos. Poderá ignorar-se isto?

Bem sei que é ‘muito humano’, e comum, nas religiões. Inúmeros passos bíblicos o referem. Deixam ver a ambi-valência do humano. ‘Parecem’ dar ideia de que o essencial, para Deus, é a observância da lei moral... Se o fosse, por si mesma, era uma distorção. O Deuteronomio e outros escritos bíblicos insistem nesta marca (= ‘deuteronomista’): «Se cumprirdes estes preceitos, [...] o Senhor teu Deus [...] te amará, abençoará e multiplicará. [...] Então serás mais abençoado que os outros povos. Não haverá em ti nada estéril» (Deut. 7, 12 ss). Seria o possível, para a mentalidade do tempo. Mas o específico da fé bíblica não é isso. Eram aplicações (humanas...) de

uma Referência, esta sim *primordial*. A Focalidade Absoluta de Deus como *Amor*, Gratuito. Será esta a linha própria do NT. A Adoração incarna o re-conhecimento sem reserva da Sua Realissimidade. Falta que os crentes sejam ajudados para esta *Pureza* da Fé. Jesus realça com nitidez – e sentido soberano da ‘desproporção’<sup>27</sup> – a Referência Absoluta: «A Vida eterna é conhecer-Te a Ti, [Pai,] o Único Deus Verdadeiro, e a Jesus Cristo que Tu enviaste» (Jo. 17, 3).

*Adorar* a Deus é centrar-se, não na periferia, o *eu*, mas no Foco da Espiral (*DE*). O Senhor, o Centro de Referência Plena, Tu Absoluto, *não* é função de pretensões particulares. «Quem ama o pai e a mãe [...] e o filho e a filha mais do que a Mim, não é digno de Mim» (Mat. 10, 37). «Quem quiser ser Meu seguidor, abnegue de si mesmo, tome a sua cruz de cada dia, e siga-Me. Quem quer assegurar a sua vida, vai perdê-la; quem a perde por causa de Mim, vai ganhá-la. [...] Quem pôs a mão ao arado e olha para trás não serve para o Reino de Deus». E isto, é dito «para todos» (Luc. 9, 23 s. 62).

## 14.7 O coro da grande sinfonia

Esta *inteireza*, fidelidade, de coração terá de nos inquietar sempre. E é pertinente também já a nível filosófico. Se a Fé, a Esperança, o Amor buscar o *seu* interesse (1 Cor. 13, 5), não passa de apego *ego*-cêntrico – e de nível categorial. Algo de *relativo*. Devo comentar a este propósito o ‘artigo’ do *Credo*: «E por ‘nós’ homens e para ‘nossa’ Salvação...». Precisa de ser bem entendido, como tudo. Poderia a ‘nossa Salvação’ estar acima da Primazia Absoluta<sup>28</sup>? A Centralidade de Deus. A proclamação solene de Niceia (ano 325) atendia à temática então debatida. Os cristãos aceitamo-la como de fé verdadeira – mas não cabe ver (só) nela a expressão da ‘verdade toda’ da Fé.

Quem prestar atenção, que é que vislumbra – a respeito de *Deus* – em concepções religiosas objectivamente ântropo-centradas? Se o Absoluto estivesse, Ele Próprio, *em vista das* criaturas, *não* era o *Absoluto*. Seria um ‘meio para’... Meio, cujo ordenamento ou fim real seriam, no caso, os homens<sup>29</sup>. Se quem ‘ama’ se busca *a si* no seu amor, é um pobre egoísta. A servir-se *do* tu, para sua conveniência. O ‘amor de posse’ é imperfeito. Infantil na criança; imaturo (ou mesquinho) no adulto. A sociedade respira a banalidade dessa atitude e modos de linguagem. Olha-se à ‘pintura’, e descuida-se a ‘estrutura’ do edifício? É um indicador da estreiteza das rotinas e arrastamento instalados<sup>30</sup>. O acomodamento à ‘cultura da superficialidade’ decai facilmente em anti-humanismo prático. Para acolher o *Sentido da Esperança*, tem de se olhar a fundo – e com a focagem adequada.

Se bem ajuízo, as religiões mediterrânicas, as que mostram percepção mais pura a respeito de Deus, têm aqui uma dívida milenar para com as culturas de todos os povos. Em concreto, os cristãos temos essa *dívida*. Primeiro, foi a fase explícita do messianismo do AT e a *Novidade* vibrante do NT. Depois, veio o triunfalismo e a auto-suficiência das eras de ‘cristandade estabelecida’. Um erro penoso. Nas sociedades que integramos (e que a nossa civilização longamente configurou), *não* soubemos valorizar e irradiar – entre todos – a *dimensão pessoalizante* da Esperança. E se há no mundo quem tenha boas razões para a viver e irradiar, são os crentes da fé bíblica.

A *missão* dos cristãos foi definida – como programa ‘distintivo’ e solidário: Já o lembrei (2.2): Aqueles a quem é concedido reconhecer, em Igreja, a Incarnação, Vida, Morte e Ressurreição do *Lógos* Eterno, têm um fundamento específico que há-de ‘marcar’ a sua *atitude* em relação aos «que não têm qualquer esperança» (1 Tess. 4, 13). Co-envolvendo a todos: Hão-de viver «prontos sempre

a dar razão da Esperança» que os «enche» (1 Ped. 3, 15). O seu ‘padrão de vida’ *na sociedade* há-de reger-se pela coerência do testemunho de abertura – no amor ao próximo. No agora concreto.

Os crentes teriam pois de ser os primeiros a ‘estranhar-se’ – quando não chegam a suscitar alegria e entusiasmo, e nem estranhamento! Estamos um mundo tão atravessado de angústia e problemas como de indiferentismo. Esta deficiência não diminui a religião como tal; mas mostra as insuficiências da vida (e presença) dos crentes. E isto, ao longo de um largo período da história<sup>31</sup>. Depois da fase intensamente vivida dos inícios, entrou-se noutra, mais de ‘acomodação’ e *des-incarnação*. Mais tarde, a dispersão levou a que à centração teo-legal da Fé se sobrepusessem as ‘devoções’; à Doação-Amor, a procura individual da Salvação.

Estariam os rumos da teologia e as prioridades práticas de ‘cristandade’ a tornar-se menos sensíveis a pontos *essenciais* na doutrina da Fé? Como é este da Esperança. Faltou rasgo para ver e assumir as implicações da relação *inter-pessoal* na comum-união (= Igreja). A respeito de Deus e da promoção das pessoas, todas. Pela solidariedade, a justiça, a paz. Mas poderia a dimensão *teologal* ser só ‘espiritualizante’ em função da ‘outra vida’? Os fermentos de renovação cultural e de promoção social, como configuraram a modernidade, não surgiram da irradiação directa da Igreja: pela acção dos seus membros, clérigos ou leigos (do gr. *laós*, povo [de Deus]). Onde ficou o desenvolvimento, coerente, da grande e fundamental Novidade da Boa Nova? A sociedade foi evoluindo como se em geral os ‘cristãos de igreja’ estivessem à margem.

Hoje somos herdeiros de tudo isto, e da mentalidade que lhe vai subjacente. Nalguns aspectos, foi positivo. O mundo tornou-se mais aberto. Mas a imagem (pública e não só) da religião quase ficou reduzida ao culto (ritual) e à ‘moral privada’. As ‘frentes’ em que se centrou a doutrinação. Como que resignada a assistir ao

afastamento de sucessivos sectores da sociedade. Mas poderão os cristãos ser de... ‘outro planeta’? Este pendor continua. Ainda há quem reaja à *vocação* de ‘incarnação’. Buscando refúgio em integristas e fundamentalismos anacrónicos. Não entenderam a atitude de Jesus.

E há também cristãos lúcidos, votados a *pensar o porvir* e a ser *presença* na sociedade. A participarem de modo activo nas associações profissionais e culturais, nos órgãos da política local ou nacional, etc.. No entanto, ouvem-se pouco. E a tipologia geral dos ‘crentes de igreja’ *não* se revê neles.

Tudo isto realça o nosso problema. A formação doutrinal e a motivação religiosa *não* podem abstrair da vocação dos crentes. A de iluminarem – em colaboração com os outros cidadãos<sup>32</sup> – os rumos da *res publica* e do viver de todos. Como indicador e testemunho da Esperança, a ‘lacuna’ não é entusiasmante. A distorção não é sequer aceitável. Mas está aí, e enraizada. E pelo geral, nem mesmo isto – a redução prática do cristianismo à ‘religião de sacristia’ – tem suscitado a *estranheza* e a consciencialização de que carecemos. Julgava-se fazer o que era correcto e possível. Mas faltaram horizontes – de reflexão crítica e de acção. Ainda bem que nos é dado viver agora: para se falar destas questões com clareza e serenidade. É *preciso* fazer, e acolher, as perguntas indispensáveis em cada época. É mal, para todos, quando não se chega à coragem disso. É sinal de que falta a *coragem da Fé*.

Os herdeiros desta situação cultural são chamados, hoje, a superar esse *deficit de Esperança*. Aos que ousam percebê-lo, incumbe a tarefa de fazer sentir a necessidade de mudar de ‘andamento’<sup>33</sup>. Como numa ‘sinfonia’, há que fazer *ressoar* os temas e ‘variações’ que deixaram de se ouvir no processo de globalização secularista em curso. É este o *kairós* (grego: o Dom justo, ‘certo’)



para o tempo actual. A Igreja *vive* na *conjunto* (gr. *sün*) *sinfonia*, de muitas vozes. Já o sabiam os grandes teólogos da Patrística Grega. «Nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que procede de Deus, para reconhecermos o que nos foi oferecido por Deus» (1 Cor. 2, 12).

O Dom que Deus nos faz de Si Próprio não o é só para os cristãos; e nunca *apenas* para os ‘cristãos de igreja’. É para *todos* os homens. E mais: O Grande Desígnio de Deus para toda a Criação (cfr. Rom. 8, 19 ss), é partilhar o Seu Reino. Desde o inefável e eterno ‘No Princípio’, até à *Consumação* em Cristo, por Cristo e com Cristo. Para que todos quantos aceitem o Seu ‘convite’ (Luc. 14, 15-24) possam conhecer o Deus-Amor na Sua Glória *Própria*. Um Desígnio Universal.

A mini-centração na tónica da ‘salvação’ (a de *cada um*) – e não a Con-centração neste fundamental Desígnio do Amor-em-Pessoa, Deus, (1 Jo. 4, 8. 16b) – representa uma desfocagem teológica. E um empobrecimento religioso efectivo<sup>34</sup>. Se bem ajuízo, esta é uma interpelação decisiva para o (nosso) cristianismo histórico e cultural. Temos andado noutra sintonia: O grande esteio da religião dos cristãos continua (de facto) mais dirigido para a procura do ‘bem’ particular do que directamente motivado para o Louvor da Bondade e da Santidade de Deus. Na comum-união pela pessoalização de todos e o respeito da criação. Embora o cuidado pela Salvação seja fulcral, *não é* o Princípio e o Fim *teologal* Absoluto. Não é nem a ‘verdade toda’ nem o Centro dela. Claro que são boas intenções – mas a atribuir aos ‘servidores’ uma primazia que só pode ser devida ao Único Senhor. «Para vós, cuidar do Seu Reino e da sua Justiça [Santidade] tem que estar primeiro; tudo o mais vos será dado por acrescentamento» (Mat. 6, 33).

## Notas

<sup>1</sup> Aludi a isto no volume *O humanismo crítico de António Sérgio. Análise dos seus vectores filosóficos*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1986.

<sup>2</sup> «Também ando a gritar morta de sede. /Pedindo a Deus a minha gota de água».

<sup>3</sup> BOROS, Ladislaus - *Wir sind Zukunft* (Somos Porvir), Mainz: Matthias-Grünwald, 1969, p. 16. Cito no texto (WZ).

<sup>4</sup> Dá pena lembrar as muitas versões do 'cristianismo' corrente que se centraram sobretudo na busca da salvação individual! Parecem não atender ao que é «Adorar a Deus» (é o Primeiro Mandamento), nem ter entendido nada do Evangelho. Tanta estreiteza, e individualista!, dá muita pena mesmo.

<sup>5</sup> E entre elas algumas das mais equivocadas que agitam o planeta. Num leque de largo espectro sociológico. Da toxicodependência, à 'clubite' dos desportos de massas, aos entusiasmos (mais generosos ou mais primários, ou calculistas) de muitas expressões, ou veleidades, de idealismo. Social, político, artístico, religioso, etc.. O fanatismo extremista de sectores pseudo-civilizados ou pseudo-religiosos, é uma das frentes a requerer maior atenção.

<sup>6</sup> Lembram-se os do sul do Mediterrâneo e da Síria, a fugir para a Europa rica, e ignoram-se os de cada sociedade. Mas são milhões em todos os continentes.

<sup>7</sup> Os políticos e os seus ideólogos não gostam de questões destas. Vêm votos, não pessoas.

<sup>8</sup> *Maxime* quando haja risco de afectarem a imagem pública ou as hipóteses de carreira.

<sup>9</sup> Nos primeiros séculos, não foi assim: Havia a convicção e o fervor dos convertidos, o testemunho dos Mártires, e o carisma da grande reflexão teológica. Depois, do Renascimento ao racionalismo, ao iluminismo, e no salto da industrialização, também não. As ideias destoantes (porque mais inovadoras) eram de uma elite culta: a maioria sociológica mantinha-se (ainda) na tradição, fiel às orientações eclesiásticas. Tudo isto mudou muito.

<sup>10</sup> As suas variantes não se apagaram do mundo civil e da organização ocidental das religiões.

<sup>11</sup> Ricoeur, P. - *Philosophie de la volonté* II, p. 174 A meu ver, as suas minúsculas conotam o que outras línguas exprimem com o neutro. Podem caber no 'dizer' simbólico, mas julgo que não são adequadas a aludir à Presença do Simbolizado. Não é que o 'Altíssimo' seja masculino ou feminino. Pese a todo o uso cultural e gramatical estabelecido. Mas também não é de 'género neutro'. São determinações finitas. Como podiam ter aplicação ao Absoluto Incondicionado? Nenhuma linguagem ou pensamento finito O pode dizer.

<sup>12</sup> E que podem elas assegurar, no quadro de alusões que resumi (14.0)?

<sup>13</sup> O elemento fiducial pode também entrar na 'expectativa'; mas nesta, a viabilidade dos efeitos (categoriais) depende mais de factores objectivos. O falar comum confunde conceitos diferentes.

<sup>14</sup> O termo alemão, de uso quotidiano, é mais directo e diz bem mais que o vago (e diluído) "os nossos semelhantes": em vez de generalizar, assinala a 'com-participação'. Cada idioma é espelho de uma certa maneira de estar-no-mundo.

<sup>15</sup> Lembro, com admiração, um poema de Pedro Casaldàliga (n. 1928), catalão que foi bispo (1971-2005) de S. Félix do Araguaia, Brasil: «Mi Pastor se hizo [fez] Cordero. /Servidor se hizo mi Rey. //Creo en la Internacional /de las frentes levantadas, / de la voz de igual a igual /y las manos enlazadas». Citado segundo [jornalggm.com.br/blog/almeida/dom-pedro-casaldaliga-me-llamaron-subversivo](http://jornalggm.com.br/blog/almeida/dom-pedro-casaldaliga-me-llamaron-subversivo). É um Profeta do tempo actual, bem conhecido pela coerência e intervenções iluminadoras: Homem de Deus, da Igreja e de toda a sociedade.

<sup>16</sup> É sabido que a visão individualista *não* considera todas as dimensões específicas do Humano.

<sup>17</sup> As fases relevantes na nossa história como povo foram aquelas em que houve mais consciência e rasgo para concretizar projectos de valia humana. E o nosso defeito histórico maior... é não se ter memória disto.

<sup>18</sup> Individuais, também as coisas são: é essa a base da numeração. As pessoas são contáveis, porque se abstrai da 'pessoalidade' de cada uma. Nenhuma Existência é só um 'número'.

<sup>19</sup> Refiro-me à expressão viva do 'Povo de Deus' como tal, e não só à vivência de pessoas singulares.

<sup>20</sup> TILLICH, Paul - *Teologia sistemática* (TS), vers. bras., S. Paulo: Editora Sinodal /Edições Paulinas, <sup>2</sup>1984, p. 180. Na 'Introdução' explicara: «A palavra 'preocupação' aponta para o caráter 'existencial' da experiência religiosa. Não podemos falar adequadamente do 'objeto da religião' sem remover seu caráter de objeto» (p. 20). «Nada pode ser de preocupação última se não tiver o poder de ameaçar e salvar nosso ser» (p. 22). Grafia e sintaxe do tradutor.

<sup>21</sup> E tenho por significativo não só que seja paralela à de Epicuro (Cap. 1 nota 27), mas também o facto de ambas serem invocadas (apressadamente) em sede materialista.

<sup>22</sup> De quem se diz que a olhar para as estrelas caiu num barranco.

<sup>23</sup> Este contraste tem que ser meditado entre nós. Em relação quer ao passado quer ao presente. Portugal gloria-se da história que *fez*, e esquece a que *precisa de fazer*. Dilatámos 'a fé e o império', fomos a 'nação fidelíssima' (à Igreja), – e fomos o país europeu mais activo (ou dos mais activos) no alargamento e exploração da escravatura na era moderna. Segundo o cômputo de investigações tidas como fiáveis (destaca-se a Universidade de Emory, Atlanta, EUA), de 1501 a 1866, os portugueses traficaram para o Brasil 5.848.265 pessoas. Segue-se a Grã Bretanha com 3.259.440, a Espanha (só para o Uruguay) com 1.061.524, a Holanda com 554.336, etc.: Dados, segundo [www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces](http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces). Fora as que morreram nas viagens: tratadas como 'mercadoria', ou gado... Pessoas arrancadas, em nome deste país, à sua vida, família e tribo em África, e vendidas como escravos por cá, no Brasil, na Índia... E nem faltou algum frade e algum padre, metidos em cheio no negócio! Cfr. CAPELA, José [1932-2014] - *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique 1733-1904*, Porto: Ed. Afrontamento, 2002. Como pôde a 'consciência cristã', e a civilização (que se dizia) inspirada nela, conviver com este facto histórico? Ainda hoje o tema é ignorado. São raros os historiadores que o estudam. Qual foi a doutrinação religiosa, e a crítica profética, a esse respeito? Que eu saiba, ainda não se viu o estado, e a Igreja, a reconhecer por um gesto oficial e público esta responsabilidade moral. E a pedir formalmente – com verdade humana e sentido histórico – perdão aos povos atingidos. A história de Portugal como no-la 'contaram', não é só mitificante: é uma mistificação.

<sup>24</sup> «Não cabe abordar o escândalo da pobreza, promovendo estratégias de contenção apenas para acalmar os pobres tornando-os domesticados e inofensivos» (*sic*). Um juízo frontal do papa Francisco. «A fome é criminosa, a alimentação é um direito inalienável». E como o pão, também a habitação, o trabalho, a cultura. A despeito dos disfarces estabelecidos. «No mundo das injustiças abundam os eufemismos». Há exceções; mas «em geral, por trás de um eufemismo há um delito». «Não existe pior pobreza material, tenho que o sublinhar, não existe pior pobreza material que aquela que não permite ganhar o pão e que priva da dignidade do trabalho. [...] Efeitos de uma cultura do desperdício que olha o ser humano em si próprio como um bem de consumo, que se pode usar e deitar fora» (*sic*). Papa Francisco: *Disc. no Encontro Mundial dos Movimentos Populares* (Roma, 28.Out.2014).

<sup>25</sup> É indispensável assumir os desafios da situação. Que não se compadecem com as rotinas, a desmotivação, e os amadorismos e ligeirezas... do costume. Em geral, os portugueses não serão tão 'verbosos' como outros latinos; mas mostram indigência de ideias sobre o presente e o futuro. Como ambiente cultural, não é propício ao realismo da análise (competente) e a programas de actuação adequada e efectiva.

<sup>26</sup> Se as religiões, e directamente as que mantêm mais vivo o Sentido da sua especificidade – querem honrar a sua razão-de-ser, têm de ser *fiéis a Deus e servir a humanidade*. Cada uma tem de assumir, hoje, os seus reptos próprios; mas o desafio de que falo é comum a todas. Seja de quem for, não há atropelo ao homem que possa ser visto como 'religioso'. Onde não se chegar a esta consciencialização, é porque predominam aberrações.

<sup>27</sup> 'Desproporção' nossa, e de todo o finito. Não só em relação ao Desígnio da criação, mas em absoluto: Em relação à Realissimidade-Deus. Uso o termo célebre desde Pascal, na sua riquíssima meditação (*Pensées* 72). Da qual cito só este passo, de interesse para o nosso contexto. «Ardemos no desejo [*sic*] de encontrar um assentamento firme, e uma última base permanente (*constante*), para aí levantar uma torre que se eleve até ao infinito, mas todo o nosso fundamento falha e a terra abre-se até aos abismos». Plasticamente, é assim a 'desproporção' (dialéctica) que constitui todo o espírito finito: Anseio do Infinito, e insustentabilidade radical de tudo o que *ex se* (= por si) é contingente. Claro que Jesus não propõe uma tese filosófica: apresenta-Se Ele Próprio – na Sua unidade com Deus – como a Chave, a Resposta, para a nossa incapacidade constitutiva.

<sup>28</sup> A ajuizar por certos modos tradicionais de expor a 'doutrina da Salvação', até parece que sim... Tudo com 'boa intenção'; mas a miopia e o egocentrismo têm deformado até o núcleo mais essencial da fé cristã.

<sup>29</sup> Sonho com o tempo (levará séculos) em que a Oração dos cristãos se vá depurando das expressões que (ainda) soam como *coisificação* de Deus. Para que (ao menos) as orações oficiais se tornem sinal e modelo da Adoração «em espírito e verdade» (Jo. 4, 23). A reforma litúrgica do Conc. Vaticano II (1962-65) corrigiu várias delas, mas outras subsistem. O apego ao passado pesa mais que a percepção das deficiências em aberto.

<sup>30</sup> Um 'arrastamento' muito estranho. É raro falar-se ou escrever-se sobre estas questões, decisivas. Quase não se vê reflexão teológica e inquietação religiosa a respeito da Absoluta *Centralidade e Santidade de Deus*. E no entanto, é sobre a *Adoração* como a atitude fundamental dos crentes que a Bíblia, e o Corão, insiste. E o mesmo se diga quanto à densidade e sentido genuíno, verdade, do Amor humano. O homem e a sociedade nunca serão perfeitos (o humano *puro* é um Ideal, sempre além das concretizações), mas se este não for cultivado com visão, a entropia social irá degradando a cultura. Tenho-o lembrado mais vezes. É 'no deserto' que as vezes precisam de mais eco.

<sup>31</sup> Aponto o facto geral, que parece notório. Aos investigadores caberá analisá-lo pelas várias vertentes.

<sup>32</sup> É de reconhecer e de louvar a acção meritória dos partidos realmente sociais e democráticos em vários países nos séculos XIX e XX. Os de inspiração cristã e os de inspiração laica. Mas não anula o comentário que faço no texto. Digo 'realmente', porque é uma área em que os nomes se desgastam muito: deixam de significar o que dizem. Sem esquecer que os resultados da acção social e política distam sempre do 'ideal'. E como na área das ciências políticas, assim na das económicas. Chegarão os economistas de referência cristã a inspirar 'princípios fundamentais' que tornem o progresso económico, no conjunto do planeta, *compatível* com a *promoção* da humanização real? Na justiça, na paz e no desenvolvimento *integral* do «homem todo e de todos os homens» (Paulo VI). E será que – apesar da notabilíssima dou-

trina social da Igreja (emanada sobretudo de Roma) – o sistema da grande finança mundial se pode dizer aceitável como padrão de humanismo? São temas que os cristãos não têm o direito de ignorar **(16.2)**.

<sup>33</sup> A acepção musical não esgota a semântica, antes a reforça.

<sup>34</sup> É uma observação que me ocorre muito. Não se pode corrigir o que se ignora. Documentá-lo em pormenor é um estudo necessário. A requerer investigação interdisciplinar no campo da história cultural, e sociológica, e da história de teologia e da pastoral. Tarefa para gente inquieta, com visão larga e boa preparação.

(Página deixada propositadamente em branco)

## CAPÍTULO 15

### O AMOR: MAIS FORTE QUE A MORTE

*«De ao pé do farol, não se lbe vê a luz.  
No imediato pontual do mundo,  
vê-se ainda menos luz.»*

LADISLAUS BOROS

Não cabe dúvida: Os obstáculos são inseparáveis da vivência do homem. E do afã (fadiga e esforço) da sua inquietação. Leio já isto na epígrafe. Mas no ‘escuro’ da base, vai também dito quer o alguém que procura ver quer o ‘isso’ que obsta a que veja. No entanto a, relativa, escuridão não tem de significar sem mais falta de sentido. Na menção ao farol, já vai dito que a sua razão de ser não é fazer luz para... a porta de entrada: Se é farol, é para os navegantes. Um ‘farol’ implica estrutura, energia, localização e funcionamento adequados. Quem olha da porta, não tem de ver a luz, mas de entender a finalidade do ‘todo’. Se não o percebe assim, é sinal de que a sua abordagem é insuficiente. Dito de objectos empíricos, isto é claro; dito da existência de cada pessoa, da história dos povos, e de toda a humanidade, e da Criação no seu conjunto, pode ser menos claro. O Mistério do Ser é *muito* mais rico do que o dizer habitual – e que o pensar dos filósofos. Para nós, é *Mistério* mesmo.

Lembrar que as pessoas não são ‘coisas’, parece um truísmo banal. Que aliás nem sempre é assumido de modo coerente: Ou falha a consideração pelos outros, ou a disciplina do pensar,

ou se intrometem interesses opostos. Mas é uma distinção decisiva. O símbolo do farol é sugestivo só em parte. Servem de sinal, mas estão fixos. As ‘coisas’ estão *confinadas*. E os homens precisam que a Luz ilumine e guie na frente – e têm que *sair de si*. A luz, é para dar ânimo e acompanhar na viagem.

Jesus pode dizer: «Eu sou a Luz do mundo». E «Eu sou o Caminho». Não diz que é (só) ‘farol’. Segui-Lo, é *andar* – mas não às escuras (Jo. 8, 12; 14, 6). Como Antonio Machado, o poeta sevilhano, sublinhou, o ‘caminho’ só o é se o per-corrermos (*per*: a caminho, da Perfeição). Crentes e não-crentes, usamos esquecer que isto se aplica a todo o ‘caminho’. E que a vida de cada um e a história de todos, são *caminhos*. Esquecemos até que o ‘fazer caminho’ depende da *meta*. A finalização que os viandantes demandam. E vale das vias do quotidiano empírico, e em relação ao *sentido* da Existência. E da História. Não só a do povo que somos, como a de todos em conjunto. Mas quem olha *para diante*? A civilização actual *precisa* de reparar nisto: Na mentalidade instalada, há particularismo a mais. E ou a humanidade atende ao Sentido conjunto, ou a estreiteza dos egoísmos irá asfixiando a todos. O Dilema.

Um porvir de ‘deixa-correr’, arrastado pelo passar do tempo – nunca será humanizante. Não é *Porvir de pessoas*. Por muito que a evasão, o ‘di-vertimento’ (Pascal: **8.3**) ou a alienação ‘levem’ muita gente, há que distinguir entre a “história” *des*-conjunta e a História como ‘construção de conjunto’. Da *Humanidade*. Quem é sensato, sabe-o por experiência própria. É logo aí que se recorta a distinção entre as ‘utopias’ e a Utopia (**10.0**). Mas há nisto mais factores essenciais.

Seja qual for o projecto (farol, casa, ponte, etc.), visa um objectivo preciso. Tem de saber de *antemão* o fito que propõe: Segundo a finalidade *pré*-tendida, assim definirá os requisitos da estruturação da obra. Também nisto, o fazer coisista é distinto do devir *peçoal*. O ordenamento da Existência e a *pré-tensão* da História *não* se regem pelos determinismos biofísicos ou sociológicos. São



condicionados por eles, mas transcendem-nos. Tendem *para* outro horizonte. Também Marx e Bloch o sub-entendem: Não fazia sentido pretenderem libertar a humanidade (da exploração e da alienação) se *tudo* nela se regesse pelos determinismos da matéria. A fenomenologia do ‘farol’ é rica de significação fulcral.

É claro que a vida não se deixa prever: Não temos modo de antecipar com isenção todos os factores em acção nela. Mas se viver com dimensão *pessoal* é seguir uma linha de rumo, então tem de haver *indícios* pelos quais o homem possa orientar-se fiavelmente: *Princípios* que guiem o *ser* de cada um e o nível de coerência. Apurados através da cultura e sabedoria do con-viver histórico. Ainda quando envoltos na cacofonia do concreto. Não é fácil separar os factores colaterais, o ruído, e a referência substantiva da *finalidade* como tal.

A luz do farol não substitui as opções do navegante. Nem a Existência nem a História são o colher de um fruto já maduro. Se são ‘caminho’ de Humanização, têm de ser *procura* assumida, vontade de *ser*, auto-aperfeiçoamento criativo. É também esta a sabedoria da experiência: Ao homem nada é dado ‘já feito’. Viver não é um passeio distraído, em ‘piloto automático’. Tornar-se *si mesmo* é tarefa empenhativa. *Missão* que envolve a todos – e a todo o mundo. Se não fizermos por *nos humanizar*, todo o ambiente se irá *des-humanizar*. A *ecologia cultural* não é hoje menos decisiva que a ecologia física. E esta reflexão precede a da moral, e a da religião. Sem *Cultura*, não há *Humanidade*. Eis o nosso Dilema.

O estoicismo grego e o romano tê-lo-ão percebido. Mas será possível dizer outro tanto da actual ‘civilização da facilidade’? Há tantos a esbanjar o supérfluo, quando a muitíssimos mais falta o necessário *vital*<sup>1</sup>. Os *desequilíbrios* do ‘sistema’ do nosso mundo, *pluri-cultural*, são devidos a fermentos com muito de *pseudo-cultural*.

Transversais aos povos, aos *lobbies* e às políticas dominantes. As ideologias do sistema estabelecido já mostraram por demais que são *anti-humanas* e destrutivas. O tempo do ‘individualismo ilustrado’ (que ainda nos deforma!) perdeu muito da velha sabedoria. E os níveis de consciencialização colectiva – moral, familiar, escolar, pública, política, etc. – *não* se mostram à altura. Tanto mais sério é o desafio que se ergue para todos os que hoje temos de ser conscientes, e actuantes.

### 15.1 A Liberdade, Mistério do Espírito

O procurar tem de ser aberto, participativo, responsável. E de rasgo englobante, solidário, persistente. Do valor que se reconhecer às *peçoas concretas*, depende a *qualidade da Utopia* em que a humanidade pode, ou não, investir. E a *consistência* e o alcance da *Esperança* a que nos entregamos. Sendo que neste ‘investir’ e ‘confiar-se’ é central sabermos o que é – ou não é, mas devia ser – a *Liberdade*. Civilização que não cultive a Liberdade (de maiúscula), *não* é caminho de Humanização. O Dilema vai muito além do Mito de Prometeu. É graças à Liberdade que *podemos* crescer como Pessoas.

A grafia, de maiúscula, visa prevenir os equívocos. *Pessoa* é ir-redutível a ‘coisa’. E a ‘indivíduo’ (= coisa individual). E *Liberdade* é distinto de ‘liberdades’. Quer o nome sirva para encobrir abusos da liberdade (como os do ‘liberalismo’ económico<sup>2</sup>) quer para nomear as ‘liberdades sociais’ (9.0, 15.5). Estas são requisito (e condicionamento) da aprendizagem e exercício da Liberdade. Mas no que significam de mais próprio, formal, são conceitos *inconfundíveis*: As ‘liberdades’ que exerço (*libertates quae*), devem-se à *Liberdade* pela qual (*libertas qua*) me assumo. Aquelas exprimem-me; por esta defino-me: Sou a *Pessoa* que entendo dever ser.

A cada uma dessas ‘liberdades’ cabe a ‘razão de meio’, não de *fim*: Estão em função da finalização do *Humano integral* – na sua orientação *transcendente*. Não cabe pois qualificá-las de ‘absolutas’<sup>3</sup>. O agir (do homem) que visa aspectos parcelares, é obviamente ‘relativo’. E nem todas se equiparam: Liberdades cívicas como a de consciência e a autonomia de pensamento são mais fundamentais que a liberdade de exteriorizar opiniões exóticas. Percebe-se que o significado justo destes conceitos requiera ponderação e ordenamento coerente. E nem sempre o ambiente lhe é propício.

Mas o que é propriamente *a Liberdade*? Não sei se alguém dos mortais é capaz de uma resposta adequada. Há modos de o dizer em abstracto. Do tipo: É a ausência de coacção. Mas será suficiente como resposta? Posso não me sentir coagido, e estar a sê-lo. Por não ter condições para ser realmente *livre*. Pela positiva, é mais fácil adiantar: Liberdade é a capacidade de um sujeito *se* auto-determinar. Em termos de lógica, passa; mas será que vai mais longe? Que ‘capacidade’ é essa? E qual é o constitutivo formal – e o objecto intensional – por onde definir *o que é realmente* este ‘domínio de si próprio’ e assegurar o seu âmbito pessoal? Pergunta muito densa. Porque releva do Transcendente. E quem dos finitos – e em que condições – pode estar seguro de ser *livre para* uma dada opção?

É uma abordagem árdua. A linguagem vulgar usa os termos comuns, e é alérgica a distinções que façam pensar. Nem os *media* são filosóficos; nem a filosofia é mediática. E contudo, sem pensar e distinguir, não sabemos *do que falamos*. Tenho de confessar, e no entardecer de uma vida dedicada à filosofia, que também eu continuo sem resposta precisa para estas perguntas. Pendo a considerá-las irrespondíveis. Mas porque não desisto de (tentar) entender melhor, devo afirmar:

Sem a ‘dimensão de Abertura’ a que chamamos Liberdade, *não pode* haver Humanização. Aflorei o tema em *PJOB*. «As escolhas

do ‘livre-arbítrio’ [...] são escolhas relativas a objectos *categoriais* (= particulares). Como tal, não chegam a ser situadas no plano da *realização* definitiva [cp. acima 13.5], da Pessoa». É que «a *Liberdade* não consiste no poder de ‘escolher coisas’, mas em poder *ser-si-mesmo em definitivo*» (o. c. 349). A maiúscula frisa o que importa. Adiantámos na resposta?

Situámos a questão – que *não* se deixa contornar. «A ‘qualidade do espírito’ mede-se menos pelos resultados alcançados que pela *orientação* buscada». A meu ver, a *Liberdade* consiste nesta Abertura. «O que está ao nosso alcance não é a ‘meta’ da Realissimidade, mas sim o rumo em ordem ao *Horizonte* dela. É a fidelidade ao rumo deste Horizonte – fidelidade como *orientação*, não como obtenção – que constitui a *condição* graças à qual o homem se *pessoaliza*» (*PJOB* 357). Há uma componente de verdade, essencial, na posição de Tomás de Aquino (1225-74): Considera que «a *Liberdade*, segundo a sua essência, não admite um ‘mais’ e um ‘menos’. E se bem pensarmos, percebe-se: Ou é mesmo *livre*, ou não é de todo *Liberdade*. Tomás fala da *Liberdade* como tal: «segundo a sua essência». Mas nenhum sujeito finito é, em si mesmo, *a Liberdade*. Também por isso, tenho de acrescentar:

O finito só pode tornar-se (ir-se tornando!) livre num processo que é o do *seu* modo de ser. Enquanto ‘recebente’: *ad modum recipientis*<sup>4</sup>. Ora, tratando-se do homem, ‘ir sendo livre’ – é na Existência de cada um: e numa dada situação social, cultural, histórica. Ou não fosse cada qual um ‘eu’ *na sua* circunstância<sup>5</sup>. A ‘circunstância’ da *minha* *Liberdade* cruza portanto a intensionalidade transcendente da *Liberdade* – ser eu mesmo em ordem à Finalização Última – e a *circunstância* da ‘história’ que me constitui a mim enquanto ‘este’ que decide aqui e agora. O que envolve, está de ver, uma dupla *tensão*, constitutiva da pessoa humana: *Entre* o ‘aqui e agora’ e a Meta do *Ideal*. Tensão no concreto,

porque o *Humano* só o pode ser graças à sustentação-moção do Transcendente: tensão no campo do ‘Tu Absoluto.

É por isto que a Existência contingente não pode não sentir e não ‘estranhar’ a sua auto-*insuficiência*. Mas porque o Ideal da Plenitude é, em si, da ordem do *Transcendente sempre-Além*, a Realização da *Liberdade* só pode relevar da ordem da Dádiva. Não podemos definir a *Liberdade* – por nós. E nem é cada um por si que a pode alcançar. Em rigor, ninguém se dá a si mesmo a *Liberdade*.

Kant (1724-1804) valorizou esta componente, que é também essencial à *Liberdade*. Integrou-a porém na racionalidade ‘transcendental’. A *Liberdade* é a ‘condição de possibilidade’ de cada homem ser fiel ao seu estatuto racional. Entenda-se: Directamente, o da validade em si da Ordem Moral; e indirectamente, o da Inteligibilidade Universal. Kant mantém uma elevada visão do Homem. Mas quanto à *liberdade* (e resumindo), não sabemos *se de facto* somos livres, e quando é que o estamos a ser; no entanto, posto que a obrigação moral é tão absoluta como a racionalidade<sup>6</sup>, e que o homem se descobre como sujeito de ambas – há que admitir que é apto para a *liberdade*. «*Deves?, logo podes*»:

Fruto do seu tempo (o das ‘Luzes’), Kant abdicou de toda a ontologia: Não se pronuncia sobre o *Ser* (o do homem ou de outra realidade), mas só sobre o *Dever-ser*. E pelo prisma das condições *a priori* da consciência cognitiva e do agir moral. É necessário admitir e assumir o ‘dever-ser’ – o ético, e o noético. São expressão da Racionalidade ela mesma (8.6). Para Kant, a «santidade» da Lei moral é corolário da Ordem Racional. É transcendente, *etsi Deus non daretur* (ainda que não houvesse Deus): Não tem de provir de um ‘Legislador Divino’. O ‘imperativo’ moral absoluto não cabe nos determinismos da natureza física: Segui-lo é, obviamente, um *novum* em relação a ela. A *Liberdade*, vista ao modo de Kant, é

‘postulada’ pela (inteligibilidade da) racionalidade moral. Ou seja: *não* envolve relação *pessoal*. Nem a mim, nem a Deus, nem a mais ninguém. Um enorme esvaziamento – que traduz a postura do ‘século das luzes’. A sintonia da época e o peso do *côgito* cartesiano, *descarnado*, impediram Kant de atender às dimensões *incarnadas* do humano. Um pesado tributo às cegueiras epocais.

## 15.2 A Liberdade e o Amor

Acerca do Humano, podemos ter hoje uma visão mais *compreensiva*. ‘Podemos’: muitos *não* a têm. Aliás nunca será exaustiva. A Liberdade como *Ideal* para o qual o homem se sabe ‘em tensão’, nunca se alcançará neste mundo. O seu significado aponta à *Inteireza* do Humano: perante si mesmo e em ordem ao Absoluto. É este que solicita, e fomenta, a *disponibilidade sem reservas*. ‘Disponibilidade’, em relação a quem, e para quê? Poderia o Ideal da Liberdade finalizar numa inteireza apenas-racional? No indivíduo fechado sobre si? Seria um autismo deplorável. Um inferno de ‘intocáveis’ à rédea solta, cada um enquistado em *autolatria*, mesquinha e feroz... Se fosse essa a “utopia” – e a ‘razão’ de *toda* a ordem do ser e da inteligibilidade, era de todo *repugnante*.

*Ex absurdo*, cabe pois entender que o horizonte (terreno) do Humano, a aspiração à plena Identidade, já significa um ‘sair de si’. Sem o qual *não pode* dar-se a descoberta da verdade de si, e o *encontro*. «Quem quer salvar o seu viver, há-de perdê-lo» (Marc. 8, 35a). Grande Sabedoria: É naquilo que o homem ainda *não é*, que lhe é dado ‘crescer’; não no que já é. Fácil de perceber, e difícil de aplicar. Mas não se deixa reduzir a conceitos (sejam eles abstractos, ou transcendentais). Um Existente *é*, porque devém: *faz-se*. Pela via do *Encontro* (e ‘encontro’ é de pessoas<sup>7</sup>) – graças à transcendência do Espírito -- é que o nosso dinamismo pode

tornar-se *humano*. Pela graça do *Tu* é que posso encontrar-me a ser *Eu*. Na medida em que é um devir *aberto*. E sempre ‘em aberto’. É um tema a que tenho sempre de voltar.

L. Boros soube exprimi-lo bem: O homem «não pode nunca ‘alcançar-se’ e ‘ultrapassar-se’ a si por inteiro (*restlos*); é incapaz de abarcar toda a amplitude da sua própria realidade» (WZ p. 29). É esta a ‘Abertura’ mais própria da auto-transcendência. A do Espírito. E se cada um não tem capacidade para compreender a realidade de si, muitíssimo menos pode alcançar a Realissimidade em Si. Atribui-se a S. Gregório de Nazianzo (+ 390), um dos Padres (= ‘pais’) da Igreja grega, um hino que o diz com grande beleza e funda percepção da Excedência do Absoluto:

*«Tu que tudo excedes:  
Só isto se pode cantar de Ti. /[...]  
É para Ti que tende o anseio universal,  
o gemido comum de tudo.  
A Ti reza tudo o que é:  
Todo o que pensa o Teu universo  
para Ti faz subir um hino de silêncio. /[...]  
A Meta de todos os entes és Tu:  
Tu és o ser de tudo o que é,  
mas não és nenhum dos seres que são.  
Tu não és nenhum ente,  
nem és o conjunto deles. /[...]»<sup>8</sup>.*

Prestei atenção a este *Anseio radical* (**8.4 ss; 10.1; 11.1; 13.4; 14.2 s...**) e à angústia metafísica que o manifesta. O que, no fundo, se faz sentir na tensão-contraste da finitude é a *Relação* decisiva ao *Foco Absoluto*. Deus. Na dor, ou protesto, das agruras, deficiências e erros dos homens – é isto a história. O ‘gemido universal’ pode bem escutar-se no *silêncio gritante* que é, também, o de todo o finito.

Todas as religiões o exprimem. Faz-me bem re-parar nas orações de queixa-e-confiança no Livro dos Salmos. «Conduz-me, Senhor, na Tua Justiça, apesar dos meus inimigos. [...] Todos quantos confiam no Senhor se hão-de alegrar; e rejubilar para sempre» (Salm. 5, 9.12). «O pobre não será esquecido: a esperança dos infelizes não se perde para sempre» (Salm. 9, 19). «Porque estás tão longe, Senhor, e Te ocultas nos tempos de dificuldade?» (Salm. 10, 1). «Pelos infelizes que são explorados, pelos pobres que se lamentam, agora – diz o Senhor – Eu Me levanto: Vou socorrer quem está a ser humilhado» (Salm. 12, 6). Mas o ‘Agora’ de Deus tem outro fôlego e dimensão: «A fidelidade do Senhor é eterna» (Salm. 117, 2). E há muito mais exemplos, nos Salmos e em toda a Bíblia.

E não se aplicam só a situações concretas mas a toda a condição contingente. São expressão da *Dinâmica do Ser* (que tenho abordado desde *O brotar da Criação*). Deus *não* absorve nenhuma criatura: Respeita o modo de ser delas. Incluído o ruído e os atritos inerentes ao agir plural. Mas ressalvando – ao *Seu* modo, que nos transcende por inteiro – a Inteligibilidade substantiva do Seu Amor<sup>9</sup>.

A auto-afirmação de cada ente, na pluralidade de todos, gera polarizações e estruturas em concorrência. Factores que pela sua ambi-valência suscitam progresso evolutivo, e também atropelos. Na ‘espiral’, o tender de centração e o de dispersão regem-se por esta dialéctica inegável: Há fundamento para reconhecer (cfr. *DE*) que a Dinâmica do *Foco* sustenta e orienta toda a ordem do Ser segundo o princípio universal de con-vergência. É o vector da ‘comum-união’. E é assim que Paulo, com visão ampla, o entende: Toda a criação, na sua condição precária (contingente!), aguarda *ansiosamente* que se *realize* a Esperança dos ‘filhos de Deus’. A fim de ser libertada da escravidão (do mal) e participar, também ela, no Louvor da Glória de Deus (Rom. 8, 19-21). Como será? Que sabemos nós? Quicá em



modo de participação, de transparência *espiritual*, na elevação (sobre-natural) de criaturas como nós. Procedentes de todos os cosmos.

### 15.3 O Amor, a morte e a Ressurreição

São várias as aflorações acerca da Esperança nas páginas acima. E esta há-de entender-se – como a Liberdade – pelo prisma da inter-relação de *Pessoas*. Não é (só) uma relação ôntica, a fundamentar o ser (15.1): é um ‘per-fazer’ pessoalizante. A acontecer na Abundância da Doação sem reservas. A partir do, e centrada no, *Tu Absoluto* – Deus. Dialecticamente, a tensão-contraste de tese e antítese culmina na ‘síntese’ da *Consumação*. De *intensidade crescente*. ‘Participação’ que não pode, de modo nenhum, ser compatível com um ‘viver fechado’<sup>10</sup>: Já que se trata da ‘Plenização’ Última: em Definitivo. Se o lembrasse capítulos antes, não dava para se ver o alcance.

E a teologia de L. Boros vai mais longe. Numa afirmação que, lida de repente, se afigura ousada: «Pelo carácter absoluto da sua Liberdade o homem está absolutamente além de tudo (*absolut über alles*) o que o pudesse saciar» (WZ p. 30). O homem – um eterno insatisfeito, a quem nada pode satisfazer. É a nossa ‘forma’ de ser. Mas nada mesmo? Nem Deus? Terei vindo a meditar sobre a Esperança e a *Consumação* de modo *insustentável*? E a deixar agora a nu um destino de *insatisfação* ontológica sem saída? Condenado a um inferno de frustração e de protesto. Mas o significado da ‘Abertura’ do espírito, *não pode* ser esse. Se fosse isso, não havia “Dilema”: era só a maldição irremediável. Ora bem: Se é mesmo *insatisfeito* – *de todo!* – só o pode dever ao Foco Absoluto.

Ainda bem que Boros se explica: «A ‘Liberdade absoluta’<sup>11</sup> de entes finitos» requer que «sempre (também na *Consumação*) estejam ‘a caminho’,: e nunca [em modo] de fixidez definitiva». O espírito,

‘ser-em-aberto’, *anseia* permanentemente (*stets*) pelo Definitivo. O *Eterno*<sup>12</sup>. Deus, o Transcendente por Si Próprio, a transcender-Se de modo ab-soluto – sempre infinitamente inalcançável aos finitos.

O ab-soluto no finito? Como é que Boros lida com este impasse? Com grande lucidez e pertinência, devo dizer. Meditando a fundo sobre o *Amor*. «A Liberdade – cuja profundidade, claro, é o Amor – com ser o ‘Sim’ existencial a alguém – retira este alguém do âmbito do condicionado, e situa-o no Horizonte do Incondicionado» (WZ 30). Em texto simples: Aceita-o como *Tu*. Plenamente e sem reservas (*über alles*). Aceitação definitiva portanto. *Apesar* de, e para além de, todos os condicionamentos que sejam os nossos. Vale a pena re-parar na incondicionalidade desta Dádiva do Amor. O de *Entrega* pessoal e de Fidelidade irrevocável. Que não aceita desdizer da Palavra dada! Uma grande lição acerca do homem (antropologia), e a respeito de Deus (teologia). Dá que pensar.

É já *trans*-formador poder ouvir: ‘Que bom tu seres Tu! Que bom *Tu* existires’ (*dass es Dich gibt*). Mas o que é decisivo não é o lote que te coube (genes, psiquismo, ‘circunstância’ bio-social e histórica, etc.). É sim aquilo que tu, com isso, *podes* fazer de ti. Em favor dos mais.

Embora se diga que o Amor é cego, ele intui para *além* de si. E é neste ‘transcender-se’ que a Doação se torna fecunda. *Realizante*. Porém não há Amor sem Dádiva *tensional*. Confiante. E é assim que ela é ‘sacramental’– *criativa*. Dinamizadora. O finito não *se realiza* se não sai do que já é *de si*. Pela Graça do *Tu* nos tornamos *nós* – e podemos crescer. Porque o ‘Brotar em Puro Superlativo’ *Se* nos *dá*. A Fonte Absoluta é o *Foco* do Amor como tal.

E ainda mais admirável do que ouvi-lo, é poder afirmá-lo. Para o Amor (em maiúscula), não há medida-limite. É isto que faz a sua

*Sacralidade*. Por nos ser *dado*, somos capacitados *para* o viver. Se Te *afirmo*, a Ti, é porque Te aceito como és. E *Te* reconheço: sem imposições nem reservas. Eis *a Liberdade*. Vai neste sentido, profundo, a contemplação densa do Cântico dos Cânticos (4, 10): «Como é belo o Teu Amor!». Dito por Boros: «Tu és para mim único/a, eterno e definitivo. Para mim, todo o conjunto do mundo tem sentido e significado graças a Ti. O grande Louvor do Cânon Eucarístico – ‘Por Ele e com Ele e nEle [Cristo]...’ – não é outra coisa senão a linguagem básica (*Ursprache*) do Amor assumido. Um mundo sem Ti, seria para mim nulo e vazio. [...] Eu quero ser para sempre como agora: a amar-Te, a afirmar-Te, a dizer-Te ‘Sim’» (WZ 30). Está aqui bem clara a riqueza filosófica e vivencial do Amor. *Muito* mais real, e sólido, e humanizante, que as banalizações do ‘amor’ nas linguagens em uso<sup>13</sup>.

Os pobres mortais sentem isto quando se deixam tomar(!) pelo Amor *tout court*. Mas talvez poucos tenham a clarividência e o treino de análise suficientes para se aperceberem deste alcance. Ser admitido a poder ouvi-lo *de* Deus e dizê-lo *a* Deus – por Amor de *Entrega*, e não por ‘ajeitamento’ utilitário<sup>14</sup> – leva à *Transfiguração*. Que seja Deus, o Amor ‘sem proveito’, a *afirmar* assim pela Dádiva *de Si* – sem reserva – os pobres finitos, apesar de pecadores, e sempre contingentes, é Sublime. É o gérmen da *Consumação* a que me refiro: O Amor é a Graça *tout court*. A Auto-Doação do Absoluto.

A *transparência* do Seu Amor, gratuito, solicita a Liberdade finita a abrir-se à Sua Super-abundância, generosa. Capacitando-nos, de modo intensivo, para a Adoração e o Louvor. E com isto potenciando a nossa Liberdade para amar sempre com mais verdade e entrega. Presumo que esta ‘aceleração’ qualitativa fará a síntese do *já* e do *ainda-não*. Num *crescendo* de densidade plenizante e de *assimilação*<sup>15</sup>, nunca terminado: A ‘curva da espiral’ jamais coincidirá com o Foco.

Confirma-se que é preciso sempre atender à *Diferença* abissal – essencial: não é só de grau! – entre ‘o Absoluto’ e tudo o que pode caber na mente finita. Respeitando isto, talvez o que intento dizer possa ‘prefigurar’ a *Eternidade positiva*. Aproximável à noção clássica de ‘Eternidade’ (cp. supra nota 12) – que julgo compatível com a ideia da *Espiral*: Pelo prisma do *Foco*, Transcendente, é a Dinâmica mesma do Absoluto. Mistério intrinsecamente inefável. E pelo ângulo das criaturas, é uma Dialéctica de *receber e dar* – em Amor e Liberdade. Numa intensificação cuja ‘diafanidade’ só pode provir *de Deus*. A ‘plenizar’ realmente nos ‘tus criados’ o crescimento tensional para o *Amor pessoalizante*. Que brota, radical, do *Foco sempre-Além* que é Deus.

O que chamo *diafanidade* ou *transparência*, é-o porém ao modo dos ‘recebentes’, finitos. Jamais pode ter-se por unívoco com a Absoluta Transcendência. O nome serve-nos para designar o acolhimento – abertura sem entraves – das criaturas à Doação da Realissimidade-Amor.

Julgo ser este o contexto em que cumpre situar o Mistério do nosso morrer e ressuscitar. Sim, é isto: O morrer é-nos *incontornável*. Dito com mais precisão: O *meu* morrer, *não* é uma menção abstracta: Cada qual sente já, e sempre, o seu morrer próprio. Analisámos no Cap. 8 a ideia de imortalidade; porém uma ‘ideia’ nunca resolve (por inteiro) um Mistério vivencial. E muito menos *este* Mistério: eu *tenho que* morrer. O esforço intelectual de quem não pode ir além da filosofia, para resolver a angústia existencial da condição mortal – e até o afã de (tentar) negar o ‘inegável’ mais evidente de todos – merece o meu respeito. Mas só confirma o nosso impasse. De todos. É que não basta uma ‘engenharia de ideias’. Esta pode ‘tornar mais entendível’ o morrer; mas não o torna compreensível ao *meu* sentir. Em suma: Carecemos de uma *garantia pessoal*.

«Forte como a morte é o Amor». O verso do Cântico dos Cânticos (8, 6) será glosado em todos os tempos. Em tonalidades várias,

com mais densidade ou mais ligeireza segundo as atitudes. Porém a beleza literária não o salva de uma resignação velada: só em fase tardia do AT é que a crença na vida além-morte se afirma explicitamente entre os judeus. Até então, a ‘mansão dos mortos’ parecia fechada sem remédio. Ora a reflexão acima levou-nos a olhar mais fundo o que a Força do Amor revela. O Amor, na sua Plenitude própria, tem de ser ‘*mais forte* que a morte’. Infinitamente mais! O título do Capítulo tinha de o anunciar expressamente. A luz do ‘farol’ está aí. Mesmo quando, de perto, não se veja directamente.

Foi um erro deplorável da doutrinação cristã durante séculos o facto de o testemunho vivenciado da Ressurreição de Cristo não ter sido tão levado a crentes e não crentes quanto a *ideia* (filosófica) de imortalidade (8.2). A vivência imediata, e o pensar do racionalismo (medieval e moderno), e da ‘teologia liberal’, incidiram num dos «maiores mal-entendidos do cristianismo» (Oscar Cullmann, teólogo: 1902-99). Ainda o respiramos. Há um contraste manifesto entre o testemunho das comunidades do NT acerca da Força e Plenitude de Cristo Ressuscitado e o modo como os cristãos da era constantiniana à medieval, e moderna e contemporânea entendem a (sua, nossa) vida, morte e ressurreição. Aa primeiras, participam da Presença Viva do Senhor; estes, olham mais aos (seus) pecados do que à inserção no próprio Cristo e à certeza do Poder da *Sua Graça Super-Abundante*.

Não é preciso ser especialista em ‘história dos dogmas’ para o notar. Basta reparar no que se lê no NT: Jo. 11, 25 s; Act. 26, 23; Rom. 6, 5-11; 14, 9; 15, 12; 1 Cor. 15, 42 ss; 2 Cor. 5, 15; Col. 2, 12 ss; 3, 1; 1 Tess. 4, 14; 1 Pedr. 1, 3; etc.. Aos cristãos está dito: «Vós sóis todos filhos da Luz» (1 Tess. 5, 5). Embora buscando ser fiéis ao essencial, a Reforma e a Contra-Reforma confundiram particularidades da ‘circunstância’ (no afã de demarcação mútua) com pontos da ‘substância’ da Fé do NT. Os excessos do marianismo

corrente (onde excessivo ele é) são, ainda, uma consequência de tudo isso. O que é constitutivo na Doutrina da Fé não pode secundarizar-se; e o que é (importante mas) secundário não deve sobrepor-se ao essencial (8.2). O tema geral requer reflexão à altura em todas as Igrejas cristãs. De teólogos, pastores e leigos.

Porque a morte *me* repugna por inteiro, preciso que Alguém *me assegure* – credivelmente – que não estou condenado ao absurdo. Me confirme que a Esperança é mais forte do que a morte. Aos cristãos é dado saber que Jesus salva a cada um «com nome e apelido» – e enquanto unidos em Povo (15.5): não em ‘globalização’ (papa Francisco) ou abstracção. Mas *não é só isso*. Unidos a Cristo pelo Baptismo, formando um só Corpo com Ele, fomos inseridos já (mas ainda não associados em pleno) na *Nova Dimensão* a que o Desígnio de Deus nos elevou.

A visão individualista da morte e da ressurreição *não* é nem pode ser adequada a esta ‘Dinâmica’, em Espiral. A análise que realço aqui aborda o ângulo existencial. Inseparável do estatuto *único* que é o de cada Pessoa. Mas não esgota a dimensão da ‘pessoalidade’. A qual integra as vertentes singular *e* social do humano. É esta também a visão da fé do NT: «Se somos semelhantes a Cristo na Sua morte, seremos unidos com Ele na Sua Ressurreição» (Rom. 6, 5). Associados a Jesus, que morreu e ressuscitou, estamos inseridos no Grande Pulsar do *Desígnio* de Deus – a Espiral, única, de todo o Ser. Se bem ajuízo, a excepção será confinada àquelas opções (15.4) que se auto-excluem deste amplíssimo ‘Tender em comum’, graças à Dinâmica do Amor Divino.

Os 4 Evangelhos canónicos, na sua reconhecida sobriedade e profundidade, não relatam o ‘Acontecer’ da Ressurreição. Não pertence a este mundo. E nem é da ordem do empírico. Mas o NT *não* seria pensável se a Ressurreição de Jesus não tivesse acontecido realmente. Sem ela, seria impossível explicar a transformação

daqueles seguidores, pouco sintonizados, timoratos e assustados, em testemunhas desassombradas e perseverantes da Realidade e Mistério da Presença de Deus na Pessoa de Cristo. Como Intervenção especialíssima, a dar concretização ao que fora anunciado (de tantos modos) pelos Profetas de Israel. Estes são factos históricos. E não solicitam só os crentes cristãos **(8.2)**: Um ateu, um agnóstico ou um ‘indiferente’, culturalmente despertos, estão postos também perante a interpelação destas evidências.

O que resumi acerca do Anseio Radical **(15.2)** e do Amor e a morte **(15.3)** ajuda a iluminar esta temática. Tem toda a pertinência a percepção lúcida de Gabriel Marcel (1889-1973): *Toi que j’aime, Tu ne mourras pas*<sup>16</sup>. Exprime a essência do Amor – na linguagem, universal, que a Bíblia consagra e afluímos acima. E isto é um modo de dizer não só o Amor mas também a Eternidade. O que um pobre mortal bem queria para aqueles a quem ama, mas não pode *realizar* – tem pleno cabimento na Realissimidade-Amor do Tu Absoluto. Porque Deus é o Amor (1 Jo. 4, 16b), é-Lhe ‘co-natural’ *afirmar* a Jesus de Nazaré – a Quem reconhece e apresenta como o Seu Filho: ‘É bom Tu seres *Tu*’ **(15.3)**: Era necessário morreres, porque a morte é o ‘caminho’ dos homens. Para lhes ser dado amadurecer na capacidade de *mais*, precisam de passar pela morte. Mas ela já não tem nenhum poder sobre Ti (Rom. 6, 9). Por Ti, tirei o poder da morte, e trouxe-lhes a eles a Luz da Vida que permanece (2 Tim. 1, 10b).

#### 15.4 A Luz da Decisão Última

A sabedoria de vários povos, e línguas, intuiu que ‘Deus escreve direito por vias tortas’. E Paulo também o sabe, de experiência vivida: «É na debilidade que a Graça [de Deus] manifesta a Sua Força». Quero pois «gloriar-me da minha fraqueza própria, para que a Força de Cristo desça sobre mim» (2 Cor. 12, 9). Faz sentido: Exprime,

sem equívocos, a *Soberania* do Amor de Deus e a *Centralidade* de Jesus como o Cristo. E confirma o que se revela como a Dialéctica entre a *Plenitude* e a contingência. Ao invés do que ocorre onde o orgulho se reclama de “auto-suficiente”: Impedindo as condições para que tenha lugar a *Dádiva* do Amor. Vejo nisto uma das Referências mais universais e mais necessárias. O nosso mundo, a sua cultura, e a própria religiosidade – andam realmente carecidos dela.

O ‘discurso existencial’ não tem (obviamente) de ser remetido só para a hora da morte. Mas é este o ‘pico’ da sua acuidade. E é de pensar que também da sua intensidade. E por certo, da sua transparência (Boros: **15.3**). Perante um perigo grave, iminente, a consciência torna-se intensiva: muito mais viva e rápida. E nas debilidades vividas (e concienzializadas) é que a Graça pode ser acolhida com adesão mais assumida. Quem vai adiando as suas opções decisivas, corre o risco de perder muitas delas. E torna-se conivente com os processos de des-humanização em curso. Um problema que não é só individual. Aludi à tentação comum do ‘cristianismo des-incarnado’ (**8.1**).

O que está pendente é a própria missão de humanizar a sociedade e a história e, assim, de aperfeiçoar a Criação (**8.3**). Falta que se realize esta aproximação – também pela com-participação possível aos homens – à perspectiva última de Gén. 1, 31: «Deus contemplou tudo o que tinha feito: Era tudo muito bom». A visão grandiosa do *Génesis* é esta Realização plena. Insisto: Entender o Amor – e desde logo o de Deus – pelo prisma individual, e privado, é a todos os títulos uma concepção míope.

Nas últimas linhas de *O princípio Esperança* Bloch deu-lhe uma formulação genial: «O homem vive, em toda a parte, ainda na pré-história, [...]. *O verdadeiro Génesis não está no princípio, mas no fim*, e só começa quando sociedade e Existência se tor-



nem radicais – isto é, se entendam na Raiz» (*PrH* 1628: sublinhado de origem). Considero isto profundamente verdadeiro<sup>17</sup>, e digno de muito mais atenção do que a que tem recebido. O Apocalipse (no título grego: ‘Revelação’) contém hinos belíssimos, a louvar a Deus pela *Consumação* deste propósito. Uma amostra: Senhor nosso Deus, «quem não louvará o Teu Nome? /Só Tu és Santo: /Todos os povos vêm adorar-Te: /Tornou-se manifesto o Teu Santo Agir» (Apoc. 15, 4).

O que parecia um ‘impasse’ na intuição de Boros (**15.3**), faz sentido. Ou antes: Revela o *Sentido Pleno* do Desígnio do Criador e Salvador: Senhor «acima de tudo e em tudo» (1 Cor. 15, 28). O que dissemos (**14.0** da ‘Transcendência’, e da Sua Imanência, preparou-nos para esta perspectiva. Entendido assim, não surpreende que a concepção mais conhecida de Boros considere a morte, ela mesma, como o *Acontecer da Decisão Definitiva* – da parte de cada um:

«No acto da morte concretiza-se o que é ‘pessoal’ no ser [do homem]: torna-se capaz de dispor inteiramente de si [-] pró ou contra Deus»<sup>18</sup>. Alcançando «o estado de onticamente ‘sem reservas’» (*MM*. 164). Isto é: O que decidir, fica para sempre. Ou decide pela adesão a Deus, ou em oposição a Deus. A Graça *maior*, e sobretudo então, será (ousou pensar) a de discernir entre *Quem é* e o que *não é* Deus.

Sendo que, neste contexto, a ‘morte’ não é de olhar como fracção de tempo bio-psíquico, mas como o ‘processo de *amadurecimento*’, ou de afundamento – pelo qual o homem ou aceita o *acorde* com Deus (o símbolo musical dá a entender esta ‘Harmonia’) ou perde o seu *kairós* (gr. ‘o tempo oportuno’ da Graça) – na dissonância extrema. Efectiva e afectiva. Para o entender melhor, olhemos mais dentro.

Segundo Boros, «a opção definitiva [...] não ocorre antes da morte nem depois dela, mas *na* morte». E isto (repito) não tem de ser tomado em termos de tempo empírico ou social, mas em sede

de «temporalidade pessoal», *intensiva*. A do sujeito finalmente sem entraves que o dispersem de si próprio. E não, de modo nenhum, por ficar isento da condição contingente, criatural, mas porque deixa de estar ‘peado’ pelo que há de *impessoal* no existir mundano – que é, «de si, opaco» (*MM.* p. 85). Só quando ultrapassa esta consciência embotada e imprecisa «se abre a possibilidade para a primeira decisão inteiramente pessoal (*vollpersonalen*) do homem» (*WZ* 149): É na morte que se dá «a primeira possibilidade de transformar a situação do ‘ter’ na do ‘ser’» (*MM.* 65 s) e, assim, de chegar à «presença ôntica cabal» (*MM.* 22). Presença de si, e de todo o real.

Boros acolhe a posição de Heidegger – da morte como ‘estrutura existencial’ (= essencial e concreta) do humano – e explora pela positiva as implicações dela. Considera que «todos os passos da vida só podem entender-se a partir desta radicação ôntica e constitutiva do homem na morte» (*MM.* 23). Formula assim a hipótese de este ‘Instante’, único, proporcionar enfim aquela «admiração filosófica»<sup>19</sup> que permite *ver*, e ‘estranhar’ – com clarividência – a precariedade do finito e o seu incontornável contraste com o Definitivo. «Só no acto em que encontramos a Deus é que podemos encontrar-nos a nós mesmos e ser realmente homens». O nosso viver terreno culmina na morte, não apenas como desenlace do acontecer biográfico, mas como «o zenit da *maturação*» (*MM.* p. 187) a que podemos chegar<sup>20</sup>.

Até aí, «o nosso querer anda dividido» de si: «não era senão embrionário» (*MM.* 45 ss). O querer, e todas as outras expressões da consciência. O homem «subsiste como ser só enquanto é relação». Está *tout court* «orientado para um acabamento pessoal». Mas «o seu viver ainda não é: irá criar-se numa comunicação pessoal; em última análise, no amor» (*MM.* 62).

E é assim que «o primeiro acto cabal» de conhecer e ser-em-relação, «só é possível na morte» (*MM.* 53). Ser finalmente em

Liberdade: No ‘nevoeiro’ (*Nebel*) desta vida (*Leben*)<sup>21</sup>, a nossa percepção da realidade nunca é «plenária».

A ideia da ‘Opção Suprema’ não é mais do que uma hipótese: que ninguém pode *verificar*. Mas atendendo à (relativa) *intransparência* que afecta a consciência de entes como nós, parece sensato considerá-la pertinente. Até porque Boros se esmera na sua fundamentação filosófica. Todo o nosso ‘Existir para a morte’ (*Sein zum Tode*: Heidegger) é caminho em ordem a este *amadurecer*. É de admitir que falhar este fito, seria o afundamento irremediável. O ‘centro de gravidade’ do modo-de-ser *espiritual* está realmente *para além* do que somos aqui e agora. A Esperança, vimos, é expressão da *transcendência* do Espírito. «Deus está já ‘dado’<sup>22</sup> em cada acto cognitivo, mas nunca ao modo de ‘objecto’, nunca representado» na Sua Luz directa<sup>23</sup> (*MM.* 50). Se o Absoluto pudesse ser objecto, tematizado ou tematizável, do contingente (e finito), *não* era a Absoluta Transcendência.

A doutrina filosófica da *intensionalidade* (muito presente no que escrevo) ajuda a iluminar isto. Se o homem se *acomoda* no quotidiano, está a perder qualidade. O ‘Existente’ *não* se deixa fechar no *já* (dado). Mas ‘Existir’ (*Da-sein*), não consiste só em ‘ser-á’ (alemão *da*): ‘*ex*-sistir’, é *expor-se* (*ex*: para fora ou além de si). Para o homem, viver é necessariamente *tensão* para ‘sempre mais’. «O inacabamento de si é um testemunho das aspirações ilimitadas do espírito» (*MM.* p. 37). Em todo o seu ser e agir próprio, o homem «quer mais do que aquilo que pode obter» com esse seu acto (*MM.* 42). O dinamismo do Espiritual tem Horizonte de Infinito: Este é a sua referência essencial. Por conseguinte:

Supor que o ‘aqui e agora’ *pode* medir, ou definir, a Liberdade – *não* faz justiça ao carácter próprio do homem. Cujo centro de gravidade é a Totalidade *incondicionada* (= *absoluta*) do Ser que transcende em absoluto tudo o que é relativo. É este o constitui-

vo formal da *Liberdade*. E da *In*-quietação do Espírito. Quer seja no tempo anterior ao ‘Mistério da morte’, nela ou para além dela. Agostinho sabia: O nosso coração só em Deus poderá aquietar-se. É o próprio Deus que, em Encontro-Dádiva de Amor, *realiza* e *consuma* a nossa Pessoalização. E por isso, «Deus, Ele mesmo, é o nosso lugar depois desta vida»<sup>24</sup>. ‘Depois’ dela, vemo-nos libertados da dispersão e dos equívocos.

Admitido que a Libertação se dá no ‘passo’ da morte, a *Opção Definitiva* não tem de estar sujeita à opacidade deste mundo. O morrer, como tal é sempre *inexpressável*. Mas na hipótese de Boros, o Mistério da sua ‘sacramentalidade’ torna-se muito mais patente – e esperançoso. É o *Encontro* de cada um consigo e com Deus. E com todos. A morte é Sacramento da *Relação-Pessoalização* em definitivo.

Esta sacramentalidade natural da morte – para todos os que a aceitem – vê-se culminada, segundo a fé cristã, pela Graça sobre-natural da Mediação de Jesus como o Cristo. É o *Dom* do Amor – de Deus e a Deus – que nos conduz finalmente a ser os Humanos que, na Criação, tínhamos sido chamados a ser.

### **15.5 «Nenhum bem é completo se não for partilhado»**

Devo este subtítulo a Erasmo (1466-1536). Na finura subtil do seu *Elogio da Loucura*, fala a Sabedoria. Até aqui, estudei a Pessoalização como se ela acontecesse em dimensão (por assim dizer) singular. Tratei de explicitar a sua vertente mais óbvia. Cada ‘Existência’ é *única*. É na minha pele, e circunstância, que posso tornar-me *Eu*. E as opções que se requerem para eu *ser-me* – incluída a ‘Decisão Definitiva’ – têm de ser as *minhas*. Não há mais hipótese. Por outro lado, é um facto que o cristianismo histórico – cuja matriz (filosofia e teologia cristãs

à frente) configurou a cultura ocidental – colocou a tónica sobretudo na preocupação pela ‘Salvação’ individual(ista). Uma acentuação unilateral – a ignorar (é triste dizer) o ‘carácter’ propriamente *bíblico*.

Terá sido um dos factores que mais contribuiu para a atmosfera de individualismo que foi ditando o pendor mais típico da ‘era cristã’. Desde a Idade Média à modernidade, e aos dias de hoje. Com as consequências que daí advieram quanto à mundiviência dominante na condução do planeta e na configuração da história – civil, política, social, cultural. Tudo isto fez que prevalecesse o chamado liberalismo económico. Com o capitalismo, e a exploração das pessoas e dos povos (9.0; 15.1). Vivemos nesse córrego. E é muito estranho que não se confronte o que a cultura e a história factualmente foram – e o que podiam, e deviam!, ter sido.

O homem moderno e contemporâneo nem julga possíveis outras formas de progresso e desenvolvimento! Quais? Outras culturas tiveram as suas. Era *preciso* aprender com elas, e *ousar criar* para além delas. Quando a crítica *profética* se embota, podemos atrasar milénios sem nos apercebermos disso. Com custos incensuráveis para os contemporâneos e os vindouros. E quando as Igrejas cristãs e as outras religiões o ignoram, ou silenciam, faz uma *falta imensa*. O problema continua de *enorme* acuidade.

Já filosoficamente já por esta ‘razão profética’, tenho de olhar com estranheza o facto de Boros (nos livros que cotejei) expor a temática vertente à base sobretudo de uma dialéctica egotrópica. Sim, a girar sobre cada qual. E isto apesar de a sua reflexão ser notável, e brilhante. «A partir do dualismo básico da vida», diz ele. Como entendê-lo? Boros sabe que o sujeito – para poder *encontrar-se* – precisa de *sair de si*. Abnegar de si é condição, para poder receber mais (MM. 91). Lembra-o com frequência. E contudo, tenho de apontar, resulta manifestamente curto focar-se no ‘receber’. Por

ser egocêntrico<sup>25</sup>. Embora seja verdadeiro, e profundo (15.3), o sentido do *Amor, ergo sum* (Sou amado, logo sou: *MM.* 92): Mas se a *Primazia* é do Tu Absoluto, a (nossa) centração tem de ser em Deus. O *Foco* do Amor é Deus. O Encontro, comigo e com todos, é consequencial. *Dom de Deus.* Eis o ponto.

É *pobre*, necessariamente, o ‘amor’ que não viva do *dar* pessoal: Que não se centre primariamente no Tu. *Não pode* haver aprofundamento e *realização pessoal* senão graças ao Encontro dos ‘tus’. O que se tem por ‘amor de posse’, é um arremedo do Amor. Se as convicções vulgares não o reconhecem, tanto pior para todos. Trata-se de um princípio essencial para a compreensão do que é, ou não, o Amor autêntico (cp. nota 14 supra): Quem ama *por amor de si mesmo*, está a *negar o próprio Amor*.

A ‘pessoa’ finita (como a Escolástica sabia) é «fim em si mesma». Entenda-se: É querida por Deus por causa de si própria. Fim, sempre; e nunca meio. Mas *não* é o Foco nem o Fim *de* si própria. S. Tomás definiu-a magistralmente: A pessoa «é o que há de mais perfeito em toda a natureza» (criada). E é assim, como ‘ser *dinâmico*’: cuja Finalização é Deus. É óbvio que a pessoa – ‘o máximo da perfeição’ ôntica na ordem do criado – *não* pode ser reduzida a... uma voragem de egocentrismo. Onde este se afirma, a pessoa é negada, ou nega-se a si própria. Nada disto faz de cada ‘eu’ o Centro Absoluto do Agir Divino. Só Deus Ele Mesmo o pode ser. Uma boa doutrina. Que todavia não chegou para configurar a sociedade.

Há que tomar consciência desta falha imensa. E de outras. As noções hoje vulgares de “pessoa” andam eivadas de auto-contradição. É óbvio que Boros *não* defende isto. No entanto, a julgar pelas obras citadas, faltou-lhe vincar a *riqueza ontológica* do carácter essencial do *ser-pessoa*. Riqueza que, já vimos, se deve à capacidade para ‘dispor de si’.

Embora longe de ser plena perfeição (15.3), é esta riqueza que faz, nos finitos, a *Dignidade* da pessoa. Que, para se aperfeiçoar, precisa de a compartilhar. Como Erasmo percebeu. *Somos*, cada um, *a tender* para a ‘pessoalidade’ – pela via da *com*-pessoalização. Uns *com* os outros: Ninguém se humaniza sozinho. E Boros sabia-o bem: «O temível dualismo, a cisão, do amor consiste no facto de o homem não aspirar ao bem em si, mas tender sempre [...] ao que é bom para si» mesmo (MM. 64). «A essência do Amor consiste numa Entrega adequada [= total] ao ser; consiste num ‘expor-se’ [o ex-sistir, que realcei: 15.4] a partir do centro da afirmação existencial, numa deslocação do centro de gravidade vital para outro ser. Esta Entrega pede reciprocidade» (MM. 92). Sucinto, mas fulcral. O que parecia uma aporia não o chega a ser. A chave está naquele ‘a partir da dualidade básica do viver’ (MM. 91).

Em livro anterior<sup>26</sup>, Boros tinha já meditado sobre isto, e em termos muito humanos. Realistas. «No fundo de tudo o que fazemos descobre-se a procura de si mesmo». O egoísmo (*Selbstsucht*). «Só no grande comprometimento da Amizade ou do Amor o homem chega – por vezes<sup>27</sup> – ao puro ‘ser para’ os outros» (MGB p. 30). Eis a dualidade decisiva quando se trata de ‘pessoas’. «O nosso viver é uma estranha e dolorosa despedida daquilo que queríamos amar. Isso mesmo: despedida do nosso amor próprio». O *Viver* devia pois ser vivido como *auto-libertação*. Mas para *chegar* (a si), é preciso *sair de si*. Somos homens que «só demasiado tarde aprendemos a Doação. Sempre só depois»<sup>28</sup>. Grandes (e complexas) verdades. «Uma análise séria da nossa capacidade de amar descobre, no fundo do nosso agir, uma *rejeição* funda, e como que inata. Rejeição que é uma negação velada do ser do outro, e portanto ódio» (*sic*: p. 31).

Fica o Dilema. Ser *verdadeiro* no Amor é uma exigência fulcral da *autenticidade* de cada qual para com o seu próprio ser e para com os outros. O vínculo essencial entre a Liberdade e o Amor – e

a Humanização, autênticos – está aí. Só que a nossa experiência de Existir sabe que tenho «o dever de ser verdadeiro, mas não o posso ser». É um facto, inevitável. E «que é que acontece» em quem vive esta experiência de «dever ser verdadeiro, apesar de não o poder ser?» Acontece o irromper de Deus.

Só por este ‘irrompimento’ do ‘Totalmente Outro’ – Outro, sem nada de comum (*restlos*) connosco – o Transcendente em Absoluto pode entrar no ‘mundo’ de cada um – e tornar *verdadeiro* (*verificar*) o que não está na capacidade do existente finito. E Boros a rematar, com boa compreensão da ‘dialéctica da Dádiva’: «*É de mãos vazias que é preciso dar*» (MGB p. 22: sublinhei). Ou seja: Com Generosidade despida de toda a reserva ou auto-interesse. Grande Sabedoria, e grande Mistério!

Havia boa razão para evocar o conceito de *sacramentalidade* (15.4). Também já a nível da condição humana natural. Pecado e Graça não são realidades do âmbito exclusivo da religião cristã. Super-abundante e multiforme, a Graça de Deus dispõe de caminhos Seus, de que nem suspeitamos. E para todos – na humanidade toda. Mas ignorar a nossa estrutura ‘dual’, não ajuda. «O homem centrado sobre o que é terreno não se deixa conduzir pelo que vem do Espírito de Deus. É loucura, para ele: não é capaz de o entender. Quem se guia pelo Espírito ajuíza acerca de tudo [...]». E a ninguém é dado ajuizar da sua atitude (1 Cor. 2, 14 s). Em teologia, usa-se ler este passo a significar directamente o nível ‘sobre-natural’ da Dádiva; mas *não* tem de se limitar só a ele. Há-de valer já a nível da Criação<sup>29</sup>. De não ser assim, estaríamos a laborar num maniqueísmo arcaico.

Optei pelo verbo ‘irromper’, justamente para expressar o *Agir Soberano* de Deus – que *não* depende de categorias finitas. E também para frisar que, sendo Soberano, *nos* suscita. Em *rompimento* com todos os critérios ao modo do mundo só terreno. Boros conclui o seu livro com humildade: «É ao confessar-se pecador que o homem



é tornado puro. Eis a ousadia última de uma Existência abalada (*gebrochen*) – a fundamental participação da Graça». Assumir esta semi-diafanidade (em **15.3 s** aludi à ‘relativa *intransparência*’; Boros diz escuridão: *Dunkelheit*) do Existir no mundo, e aceitar «transpô-la, com esforço paciente (*geduldig*), para a Luz» (*MGB* 162) – é a *Vocação* fundamental dos homens. Devem-no a si mesmos, e a Deus. E a toda a criação. Uma etapa sempre incipiente da consciencialização *humana*. E uma ‘Vocação’ *maior* – sempre em aberto, só *realizada* na Libertação da morte.

## 15.6 O homem todo e todos os homens

Mas não digo ‘Vocação’ (do homem), como se fora de âmbito singular. É dos homens, e é *con*-vocação. O *caminho* da Pessoalização é essencial, mas não pode ser feito a sós. À margem dos outros, ou contra eles. Os Existentes *não* estamos vocacionados só para a relação do amor privado: de uma pessoa a outra e mais nada. Há diversas ‘vocações formais’ no Amor – mas nenhuma *auto*-cêntrica (**15.3**). A estreiteza das ‘culturas’ em voga denuncia a miopia delas. Sem a Largueza do Espírito, estiolamos. É a nossa Questão.

A realidade em que nos é dado viver é a de uma sociedade. Na qual, e mediante a qual, constituímos um *povo*. Que *co*-existe em relação, ontológica e empírica, com os outros povos e culturas. Somos uma só espécie, e em ordem à ‘comum-união’ do Humano. É assim que, entre todos, vamos fazendo a história – um caminhar con-junto, pelas vias da *com*-pessoalização (**13.3**).

E julgo que esta inferência não se altera no caso de haver no Cosmos outras criaturas (corporais) de consciência inteligente. Já houve, neste planeta, outras espécies de *homo sapiens* (cfr. *DE*). Capazes de humanidade, ou só de hominidade? Que sabemos nós (**13.2**)? Mas podemos saber que todas as criaturas hão-de *convergir*,

ao menos principalmente, para o mesmo *Vértice* Criador e Finalizante (*DE*). Tanto quanto posso ajuizar, é esta a Lei Fundamental (constitutiva) do Ser. E sendo assim, cabe inferir que o seja tanto na ordem natural como na do Sobre-natural – a da Graça, não devida à natureza. Por isso admito, como já notei (15.2) que – da Criação à *Consumação* – todas as criaturas se inserem no mesmo e único *Desígnio* essencial. Chamadas a serem ‘manifestação’ da Glória de Deus. A sacramentalidade natural e a sobre-natural são distintas quanto aos ‘meios’, mas obedecem à mesma razão-de-ser, última. Orientadas como são para o mesmo Fim Supremo.

Aliás é da sabedoria geral, por certo ainda antes da pré-história, que não podemos viver sozinhos. Nem é preciso pormenorizar. O que somos, somo-lo graças à cultura e à experiência de todos os povos que nos antecederam. E é também da Mensagem bíblica essencial. Lição da antropologia filosófica, e da reflexão teológica mais sólida. Que soube formulá-lo de modo lapidar:

*Unus christianus, nullus christianus* (Um cristão ‘à parte’, não é cristão nenhum). Ou em termos mais explícitos: Não chega ainda a ser *cristão*. E tem cabimento aplicá-lo igualmente à *personalidade*: Desligado dos outros, o homem *não* se humaniza.

Repito: Foi um desastre que ao longo de milénios os cristãos se rendessem à *visão individualista* da fé. O princípio ora enunciado é afinal tautológico: Exprime o que os cristãos são – por definição da própria fé: Membros de um «Corpo» (1 Cor. 12, 12-27) de que Cristo é a «Cabeça» (Ef. 4, 15; 5, 23). Uma imagem poderosa. Pois «não temos nós todos o mesmo Pai?» (Mal. 2, 10) – o Pai *nosso* (Mat. 6, 9). «Irmãos». Contem-se as vezes que o termo ocorre no NT. E «membros» de uma «Assembleia»<sup>30</sup> de batizados, *con-vocada* por Deus em Cristo e com Cristo. De tão essencial, isto é incontornável.

Desta doutrina central (constitutiva), urge re-conhecer o que é que entrou – e o que realmente deixou de entrar – nas concepções correntes. Mas faltam profetas que ajudem a ver em que é que o ‘nosso cristianismo’ (por certo distante do de Jesus) cedeu à práxis tradicional. O que passava por ser ‘o bom’ cristianismo foi/é largamente um esquema de ‘funcionalidades’... *auto-centradas*: Seguir a moral dos ‘mandamentos’, para cada um *se(!)* salvar; santificar-se (a si mesmo?!), para se ter mais glória no Céu, engrandecer a Igreja, para ser bem-sucedido, e... ter mais valia. Só diante de Deus? A imagem que vingava – em vez do *servir* a Deus e ao próximo – ia/vai misturada, na prática, com o ‘servir-se’ do Nome de Deus. Para conveniência e salvação própria. Em suma, foi/é largamente uma religião... “de consumo”.

Pode, é certo, observar-se que todas as religiões sofrem desta tentação. Porém o mal alheio *não* serve de desculpa a ninguém. E objectivamente, há que perguntar se *isto* corresponde à Fé segundo o NT. No que lhe é *essencial*, a atitude da Fé cristã *não* se deixa reduzir ao ‘suspiro da criatura oprimida’ (K. Marx). Se virmos bem, no fundo, Fé e religião *não* são sinónimos. E sobretudo no cristianismo do NT. Em temas tão fulcrais como estes, a falta de (auto-)questionação acarretou ao longo dos séculos um enorme empobrecimento. A nível bíblico, teológico, e de testemunho e presença evangelizadora.

Falar disto é delicado; e incomoda<sup>31</sup>. Mas meditar sobre esta problemática, com atenção serena, permite descobrir as referências essenciais da *boa* Tradição da Fé. E recuperar *também* a riqueza ontológica e a fecundidade espiritual que o *unus/nullus* (v. acima) implica para a sociedade no seu todo. Sem realismo de análise e de actuação, as falhas havidas continuam a socavar. Se a vida familiar, a orientação da escola e o rumo da sociedade não se inspiram por esta Sabedoria, os córregos do egoísmo que têm ‘configurado’ a história contemporânea prosseguirão. Onde o indiferentismo degrada o civismo e a moral, derrapa a Cultura. É, mais uma vez, o Dilema.

A correcção de rumo requer sentido de orientação, de verticalidade ética e de auto-exigência ‘fora do comum’. E choca com o *sistema ideológico* e com as estruturas que regem de facto o planeta e a mentalidade estabelecida na (quase) totalidade da população mundial. Seja na cultura secularista, e na sua influência sobre as culturas ancestrais de muitos povos, seja nas concepções e nos hábitos da cultura dita religiosa<sup>32</sup>. Até entre os crentes “bem formados”<sup>33</sup>.

Um desafio a pedir *muita* Fé e muita coragem e empenhamento. Se as questões não são *bem equacionadas*, o desastre só se agrava. E antes de mais, o *desastre cultural*. Mas é comum não haver grande noção disto. Nestas frentes, ceder a equívocos é o pior engano. Uma aplicação, de acuidade candente: No mundo que temos, os órgãos estaduais e da sociedade internacional têm o dever de ser *aconfessionais* (não oficializar uma religião), mas não têm o direito de ser *amorais* (cp. Cap. 9, nota 5).

A Fé só o é como atitude *pessoal* assumida; mas também só o é como *participação* (nossa) na Fé da Com-idade<sup>34</sup> – toda a Igreja. Porém as desfigurações (refiro-me às da fé nos cristãos) estão longe de ser só dos séculos recentes: O afunilamento individualizante já pesava quando a liturgia romana passou a usar o latim em vez do grego<sup>35</sup>. A configurar o pensar e agir dos crentes e da sociedade em que vivem<sup>36</sup>, predominam estruturas factuais (do sub-consciente colectivo e não só) e toda uma teia densa de práticas sociais e culturais deformadas pelo *individualismo* dos interesses (cp. Boros: **15.5**).

A ideologia dominante faz crer que o individualismo representa a seta do progresso da civilização actual: Que o neoliberalismo de agora seria (em definitivo?) o ‘apogeu’ de todas as civilizações da história. Uma visão ‘interessada’ – criticável a muitos títulos. É visível que ela inundou todo o ‘organismo da sociedade’. A imagem pode não exprimir com rigor os resultados de um estudo sociológico;

mas dá uma ideia da gravidade e avanço da ‘doença’. E não é com ‘receitas baratas’ (de cunho mais paliativo ou mais revolucionário) que se pode ajudar o paciente. A humanidade toda.

Confirma-se que a linguagem da *Esperança* não pode pairar no abstracto. Não está ao meu alcance estudar soluções para esta situação ‘global’. Mas devo lembrar a importância do *juízo crítico*, e de critérios *válidos* – acerca do *rumo* do nosso mundo. É preciso que a motivação da Esperança não fique uma palavra vã: de intenção “piedosa”. O *Desafio da Esperança* tem de ser captado e vivido como tal. E não apenas à dimensão individual. É sabido que, na sociedade actual, as convicções pessoais são necessárias mas insuficientes. Atitudes e iniciativas que não alcançam repercussão social, não ultrapassam um efeito restrito e efémero. O *Desafio* não passará de ‘boas intenções’ se não conduzir à tomada de consciência (con-junta), à formação de ‘massa crítica’ e a níveis de actuação social que possam abrir horizontes de *Humanidade* e de *Solidariedade* – sustentáveis e com *presença* e ressonância na opinião pública<sup>37</sup>.

Como a antropologia cultural sabe, as sociedades ancestrais (de base tribal ou não) asseguravam e reforçavam os vínculos de ‘pertença’. Vivia-se num “outro mundo”, em que as inter-dependências eram questão de vida ou de morte. A Bíblia, entre outras características, ecoa ainda a memória desse modo de viver. Depois, o mundo tornou-se muito diferente. Os laços de comum-unidade e consistência atomizaram-se. Já não são só os egoísmos individuais: é o sistema ideológico dominante na ‘globalização’ que incute e fomenta a mentalidade do *pro domo sua*: cada um por si e para si. Como se a ‘lei do funil’, potenciada à escala planetária, pudesse não correr dos muitos para os poucos! Num ‘funil’, é assim.

A meu ver, é muito estranho, e escandaloso, que mais de 25 séculos de cultura grega e romana e bíblica e cristã, acrescidas dos (vários) poderes civis e eclesiásticos, tenham conduzido a um impasse como este. Houve, é claro, outros factores. Mas o caso é que a influência

da mundividência cristã *não* se mostrou suficiente para transmitir à sociedade moderna a Dinâmica da *Boa Nova*. Como é que – da riqueza dos valores de Humanismo, e outros com que importa também aprender – *não* se chegou a teorias e práticas da *pólis*, que sejam realmente *humanizantes*, e de viabilidade sustentável? Em vez disso, o mundo e a história foram-se configurando por padrões, agora mundializados, de estruturação em que predomina a *des*-humanidade. O papa João Paulo II perguntava alguma vez: Em que é que (os cristãos) falhámos? Não sei responder – mas *precisamos* de ter resposta para isto.

Há-de ser muito complexa. Mas urge entender e assumir as incongruências havidas. O ‘estado do mundo’ *interpela* directamente as concepções em curso acerca do homem, da cultura e da *pólis*, da moral, da economia, da política, e da religião. Como tem de interpelar as filosofias e as teologias da modernidade<sup>38</sup> – e o pensamento e a *práxis* mundivivencial que ‘sedimentaram’ ao longo da história das religiões bíblicas<sup>39</sup>. Os Profetas bíblicos tiveram a missão de o lembrar. Acredito que ainda há Profetas. Mas serão reconhecidos como tais?

### **15.7 A Fé é *con*-vocação para ser ‘um Povo’**

Sendo este o contexto social e cultural e religioso, proclamar que os cristãos – e muito mais gente – são ‘o Povo de Deus’, é ter de perceber que a Mensagem ficará longe de ser entendida com a força de significação que tinha noutras culturas. Urge redescobri-la. A noção de ‘povo’, e a pertença a ele, anda hoje muito diluída. Olhada, mais como circunstância sócio-histórica do que sentida como enraizamento motivacional intrínseco. Adquirir outra nacionalidade, tornou-se função de conveniências particulares. Tanto mais necessário é pois investir na compreensão da dimensão significada

na Bíblia – e na Sabedoria de outras grandes religiões. Estudar esta densidade da noção e vivência – do que é ‘ser um Povo’ – dava outro volume. E nem os livros nem as palavras bastam para renovar o mundo. Só a *con*-versão das pessoas pode levar a um rumo de *com*-pessoalização. Mas *nenhuma* proposta de individualismo será jamais adequada. Há que promover e praticar a ‘perspectiva de Comunidade’: Aberta. É uma referência *essencial* da fé bíblica.

Toda ela uma Mensagem de Comum-união. Muito longe de se centrar em níveis de ‘fé’ *apenas* privada. Mostra, é certo, a resposta *pessoal* de Grandes Crentes, mas em função do testemunho da Fé – como foi vivido na história por todo um *povo* (8.7). Se há tônica em que o AT insiste – depois da confissão de Fé em Deus, presente no meio deles e a revelar-lhes um Desígnio de Benevolência<sup>40</sup> – é esta: «Vós sereis o Meu povo e Eu serei o vosso Deus» (Lev. 26, 12b; Jer. 7, 23; 11, 4; 24, 7; 31, 33; 32, 38; Ezeq. 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23; etc.)<sup>41</sup>.

Os crentes do AT foram entendendo que a Fé os constituía em *Povo*. Com um ‘estatuto próprio’ diante de Deus. E isto, não tanto por serem de uma dada etnia (que não era diferente de outras tribos e povos) – mas por uma *escolha especial* de Deus. Propriamente, não é por serem ‘descendência de Abraão’<sup>42</sup>, mas porque Deus decidiu fazer deles o Seu Povo. Toda a sua maturação religiosa é fruto desta vivência continuada. Apesar das suas muitas infidelidades. É esta a Referência da Fé do AT. É claro que *nenhum* factor bio-sociológico *podia* ser determinante diante de Deus. O Senhor em Plenitude, o Deus Vivo e Único, *não* é como os ‘deuses’ dos outros reinos («todos os deuses dos gentios são nada», Salm. 96, 5): é o Soberano sobre todas as nações e todas as criaturas.

Eram um povo diminuto, mas esta Vocação distinguiu-os, motivava-os, e responsabilizava-os perante o Senhor. Sabem pela

experiência, sempre renovada, da sua história que o Senhor é um Deus de Bondade que tem Compaixão dos desamparados, oprimidos, explorados: «O fraco confia em Ti, Tu vens em auxílio do órfão» (Salm. 10, 14). Toda a especificidade histórica deste povo, ainda hoje, se deve a esta (longa) tomada de consciência. «Feliz do povo cujo Deus é o Senhor. [...] A alegria do nosso coração vem do Senhor: nós confiamos no Seu Nome Santo» (Salm. 33, 12.21). Sim, ainda hoje os judeus (mesmo os que se afastam da fé) são, sempre serão, configurados por esta ‘marca’ que faz o seu ‘ser histórico’. E é por isso, julgo eu, que são um povo insatisfeito, criativo. “Judeu errante” lhes chamaram por cá. Sempre com um dos pés na ‘diáspora’.

E isto, não tem a ver só com as infidelidades havidas. É antes um estatuto – de *missão*: «Iahveh vos dispersará entre todos os povos, de um extremo ao outro da Terra. [...] Não terás repouso. Nem sítio em que assentar o pé». «Os vossos inimigos hão-de vender-vos como escravos, e não haverá quem vos compre» (Deut. 28, 64 s.68). Mas o «Deus que leva até ao abismo, de novo conduz à vida. [...] Declarai-vos por Ele diante de todos os povos entre os quais vos dispersou. Anunciai aí a Sua Grandeza» (Tob. 13, 2 s). Até que verdadeiramente *se reencontrem*. Reconhecendo o que lhes traz a Paz (Luc. 19, 42). É pois mais justo dizer: ‘Povo de Êxodo’ – de esperanças, até poderem chegar à *Esperança*. Povo historicamente messiânico. É-me difícil não ver nisto um contraste directo com outros modos de ‘estar no mundo’ que parecem abdicar da *Insatisfação* constitutiva, própria de ser-contingente – e do ser-cristão.

## Notas

<sup>1</sup> De nutrição, cuidados de saúde, instrução, cultura, condições de trabalho, justiça, autonomia, segurança...

<sup>2</sup> O lema de ‘liberalismo’ é corrente desde o séc. XVIII, mas sempre incapaz de análise auto-crítica, sólida. Não é sinónimo de *Liberdade*: Filosoficamente, designa o *abuso, individualista*, dos que dispõem de mais poder e se impõem a quem o



não tem. É sintomático da ‘cultura’ destes séculos que o conceito em causa continue sem ser depurado deste equívoco *maior*. Que o deturpa desde as origens.

<sup>3</sup> Um tema sempre candente. Há muita gente, e não só os jornalistas, a referir-se à liberdade de expressão em termos de um ‘direito absoluto’. Mas será? Se o fosse, adeus educação, convivência pacífica, cortesia... E ética e direito. Era a ‘lei da selva’, erigida em poder ilimitado. A ‘guerra por outros meios’ como regra e ideal(?) da história e do humano. A generalizar na vida dos indivíduos e povos e estados as práticas da falsidade, da calúnia e da irresponsabilização. Com todas as consequências privadas e públicas que daí advêm. Humanização isso? O “direito” de dar largas à arbitrariedade, a “liberdade” de ofender a dignidade das pessoas – *não é direito* nenhum. Qual podia ser a legitimação filosófica, e até política, para isso? Temos *direito* a protestar contra poderes ditatoriais na condução da sociedade e contra o incumprimento dos ‘deveres da autoridade’ para com os cidadãos? Temos. É justo. Podem aqueles que protestam contra isso reivindicar para si um “poder” incontrolado e arbitrário? Não. Porque é injusto. Uma coisa é a crítica com fundamento, a denúncia dos abusos; outra é o desrespeito das pessoas e das instituições e da sociedade. E outra o abuso das modalidades de poder de que alguém se serve. A necessidade do senso crítico e da justa noção dos Valores, e anti-valores, é incontornável. Se o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem decidir em contra desta justeza, terá acaso legitimidade ‘legal’. Mas esta *não* elimina nem substitui a *legitimidade cultural* e a *coerência* da lógica, e da moral. A questão da fundamentação, válida, do Direito é muito séria.

<sup>4</sup> Como a Escolástica medieval sabia (mas nem sempre aplicou).

<sup>5</sup> José Ortega y Gasset (1883-1955) corrigiu o excessivo intelectualismo dos aristotélicos.

<sup>6</sup> Ao pressuposto de Kant devo acrescentar: «Nem toda a racionalidade é *constitutiva*» (PJOB p. 356). Tudo o que é em sede de ‘contingência’ é, por definição, *ambi-valente*. Composição de *ser* e de *não-ser*.

<sup>7</sup> Achamos, coisas: não as ‘encontramos’. Se a linguagem quotidiana perdeu a sensibilidade para a finura do dizer, foi um empobrecimento cultural. Que outras línguas têm evitado.

<sup>8</sup> *Prière du temps présent*, A.E.L.F., Paris, 1980, pp. 658 s.

<sup>9</sup> Cujas exigências essenciais não pode ser negada sem se cair em mundividências totalmente ‘absurdas’ – acerca de tudo. Auto-contraditórias.

<sup>10</sup> De cada um sobre si mesmo A linguagem do cristianismo corrente, a acentuar a ideia individualista de um ‘céu’ como “bem-aventurança” centrada em cada ‘eu’ (e... Deus, invocado como ‘meio’ para isso!) – foi um entendimento teológico deplorável. E um mau serviço à religião. Estreitezas que ainda subsistem. A ênfase do cristianismo tradicional na ‘Salvação’ é apelativa; mas teve por efeito colateral a desatenção à *Centralidade* de Deus. Uma ‘lição’ fundamental, que urge re-ver.

<sup>11</sup> Grafia minha (já de outros volumes, a deixar ver a força do termo). O latim *solutus* ajuda: lembra o port. ‘solto’ + *ab*: ‘de’ (toda a coacção). Um qualificativo que só é afirmável da Liberdade na acepção que tenho frisado.

<sup>12</sup> Segundo a (grande) noção de Boécio (±480-524): «Vida toda em simultâneo».

<sup>13</sup> A cultura do séc. XX ‘colou’ as chegadas da filosofia da linguagem, mas equivocou-se ao esquecer os sujeitos mesmos da linguagem e da existência. E da história, que é de *todos*. Olhou-se o ‘falar’, e *não* os falantes: a viverem.

<sup>14</sup> ‘Amor que se busca a si próprio, é negação do Amor’. Tem sido a deficiência geral de muitos padrões estabelecidos da religiosidade e da cultura. Ainda que tidos por bons, ou até recomendáveis, como podiam resistir à justeza do critério enunciado?

<sup>15</sup> Não cabe dizer ‘arrebamento’, pois que de Dádiva livre e *personalizante* se trata.

<sup>16</sup> É um dos pontos-chave da minha formação doutrinal. Desde há muitas décadas que este passo me ressoa no ouvido, e na vida. Cito-o de cor.

<sup>17</sup> É claro que o sentido que EB. lhe dá, e que analisámos em pormenor, não se confunde com o significado pleno a que me reporto.

<sup>18</sup> BOROS, L. - *El hombre y su ultima opción. Mysterium mortis*, vers. castelh., Madrid: Ed. Paulinas/Ed. Verbo Divino, 1972, p. 164. Cito no texto *MM*. Evito nas citações que seguem a palavra «momento», que o tradutor usa amiúde (não é o caso aqui), por não se poder afirmar que a morte se resume a uma 'duração' do fluir cronológico (ao modo do falar corrente): Quem pode dizer que a morte é só do 'lado de cá'?

<sup>19</sup> A surpresa, o pasmo, que Platão e Aristóteles apontavam como o início da filosofia. Ou da sabedoria.

<sup>20</sup> Como conciliar tudo isto com a decrepitude da idade, os extremos da doença e o decaimento da consciência, ou a rapidez 'irremediável' de um acidente fatal? O 'ponto mais alto da maturação'? Entendo que o Mistério da Pessoalização escapa a qualquer juízo extrínseco. Boros evoca um símile: a «crise dos limites»: «As forças do 'homem exterior' começam a apagar-se, tornando possível a renovação mais decisiva do 'homem interior'». Onde a «suprema espiritualização da vida» se torna 'diáfana', «aparece a estrutura oculta, divina, da existência». Em cada etapa da 'descida biográfica', «abre-se ao homem uma nova possibilidade de ser uma pessoa mais elaborada». No seguimento destas 'curvas da existência', a morte será o ('instante' do) *culminar da Pessoalização*. «Todo o impulso da vida se transformou em pessoa e o homem torna-se capaz de estar à altura da sua Liberdade» (*MM*. 74 s). A visão de Boros é animadora; e está na linha da sua análise. Mas só por si os «indícios» não asseguram a conclusão. O «Mistério da morte» não deixa de o ser.

<sup>21</sup> Tirei partido em volumes anteriores da inversão fonética dos dois termos. Que eu saiba, no alemão é só uma coincidência: na larga convivência que tive com a língua e as pessoas nunca a vi referida. Dei por ela de modo espontâneo, mas acho-a muito significativa também neste contexto.

<sup>22</sup> Dado transcendentalmente: Como 'condição da possibilidade' quer de sermos quer de conhecermos.

<sup>23</sup> «A transcendência, implícita e irreflexa, da mente humana, que faz referência calada [*sic*] a Deus em cada acto de conhecimento, não tem por que dar necessariamente o nome 'Deus' a [esse] termo da sua intencionalidade própria» (*MM*. 50). À grande maioria não ocorre nenhuma das implicações que nos sustentam no ser, no pensar, no agir. Mas que a reflexão ponderada ajuda a reconhecer.

<sup>24</sup> S. AGOSTINHO - *Enarrationes im Psalmos*, 30, s. 3; 8 (PL 367, 252). E Boros cita (*MM*. 174) a este respeito o teólogo BALTHASAR, H. Urs v.: «Deus é o *Ultimum* da criatura. É-o enquanto Céu, para os que são salvos; enquanto inferno, para os que se condenam; e [...] enquanto purgatório, para os que são purificados» *Eschatologie* (FEINER, J. (Hrsg.) - *Fragen der Thologie heute*, Einsiedeln: Benzinger, 31960, pp. 407 s). Um modo de entender que merece toda a atenção. Converte com o que fui expondo a respeito da *centração em Deus*. Falar do Céu, do inferno, do purgatório, como é vulgar, ao modo de 'lugares' de felicidade ou de castigo quase-físico(?), é uma distorção simplista. A confundir os símbolos com o Simbolizado.

Embora tangencial ao nosso tema, é oportuno resumir, de Boros, a clarificação essencial. Não é legítimo esse «processo de coisificação dos acontecimentos dos novíssimos» (= últimas realidades). «Quando a tendência para a objectivação» – «em vez de falar de um processo de Encontro» – faz do 'purgatório' uma gigantesca câmara de tormento, um campo de concentração cósmico [*sic*], onde as criaturas gemem, se lamentam e suspiram entre castigos, ultrapassam-se os limites do permitido e cai-se, pelo menos, no grotesco e no desatinado [*sic*]. São ideias indignas que dificultam se escrutine o mistério». «No seu Decreto sobre o purgatório, infelizmente pouco considerado, o Concílio de Trento condenou duramente [*sic*] as excrescências desta tendência coisificadora (Denziger 983)» (*MM*. p. 173).

<sup>25</sup> É um indicador das ‘formas-de-pensar’ enraizadas na mentalidade corrente. Sem que se note atenção crítica e preocupação teológica e pastoral por estas distorções, profundamente enraizadas (e fomentadas).

<sup>26</sup> BOROS, *Im Menschen Gott begegnen* (Encontrar a Deus no homem), Mainz: Matthias Grünewald, 1967. Cito no texto: *MGB*. Não posso aceder a toda a sua bibliografia. Sinto-me grato por dispor destes volumes, preciosos.

<sup>27</sup> «O homem só é capaz de se pôr totalmente em jogo e de se dar a outrem em alguns momentos estelares: só por um momento furtivo» (*sic*: *MM*, p. 65). Teria de ser tão reticente quem pensou tão bem da relação Tu-eu? Por onde passa o ‘realismo’?

<sup>28</sup> E continua logo: «É sempre tarde demais na nossa vida. Tarde demais se descobre o que foi [ou é] a carência humana [a dos outros, e a nossa própria]; tarde demais se percebe o que se oferecia numa Amizade; tarde demais, se reconhece que alguém nos amava realmente» (*MGB* 32).

<sup>29</sup> Uma das ideias-feitas (acriticamente!) no nosso cristianismo, é a de que a criação se tornou um “desastre” – sobre o qual Deus não tivesse mão... enquanto não se der a Vitória Final de Cristo. Que esta ideia tenha podido enraizar-se na mentalidade “cristã”, é deplorável. A Vitória Final de Cristo já foi *dada!* Que é que os ‘crentes’ pensam afinal de Deus, *o Senhor?* E que é que persiste no fundo da ‘doutrinação’ de dezenas de séculos, se nem as concepções mais básicas de uma teologia elementar chegam a ser comunicadas de modo ‘afinado’? É uma questão mais essencial do que tem sido admitido. A actual ‘crise da religião’ *precisa* de ser clarificada desde as *suas raízes*. Não dá para construir «sobre a areia» (Mat. 7, 26).

<sup>30</sup> O termo civil *Ekklesia*, de que vem a palavra ‘igreja’, designava a Assembleia (ou Ajuntamento) dos cidadãos (livres) nas cidades-estado gregas. E foi adoptado desde o NT, para exprimir o modo como os cristãos se entendiam a si mesmos no contexto da fé. Que falta nos faz a *boa* memória passada!

<sup>31</sup> Algum leitor/a perguntará por que só o escrevo agora. Não é bem o caso. Os nossos livros debatem e procuram esclarecer um amplo leque de questões e deficiências que afectam um olhar claro sobre o que é ‘ser cristão’ no nosso tempo. Dirigem-se a leitores de perfil culto e aberto. Cresci numa época de visão ainda imobilista. Da ‘liberdade’, sabia-se o nome – em abstracto. E era nome suspeito. E da ‘autonomia do pensar’, nem o nome. Os dogmatismos (da práxis social, e política, e religiosa) apelavam a uma ‘fé’... passiva. Hoje podemos pensar com largueza e autonomia responsável. Devo – e é necessário – aproveitar a possibilidade que (ainda) tenho, na fase conclusiva do “meu tempo”, para contribuir a que também outros possam ponderar, por si, com clareza e justeza, temáticas que importam a todo o homem, e não só aos cristãos.

<sup>32</sup> Quiçá sem variação notória sejam quais forem as religiões em apreço.

<sup>33</sup> Um modo de falar que diz muito. Não há formação na fé que seja... diploma de curso ‘concluído’!

<sup>34</sup> «De simples nação, de unidade biológico-histórica [...], há-de tornar-se uma comunidade, um verdadeiro ‘am’ (cf. ‘im: unido a...’, e ‘umma: ombro com ombro), cujos membros não só têm uma relação mútua de procedência e destino, mas estão vinculados por uma participação recíproca de vida na Justiça e no Amor. Mas isto só pode verificar-se enquanto ‘am’ *’elohim*: Povo de Deus» BUBER, Martin - *Die Erzählung Israels*: Cit. FUGLISTER, Notker - *Mysterium Salutis*, FEINER, Johannes /LÖHRER, Magnuis (eds.), vers. cast., Madrid: Cristiandad, 1973, tomo IV/1 p. 32. Cito *MySal*.

<sup>35</sup> Onde o original grego do Credo de Niceia (ano 325) diz «Nós cremos em um só Deus», a versão latina já preferiu «*Creio* em um só Deus». E não foi corrigido nem com a passagem (há 50 anos) para o vernáculo nas línguas neolatinas. Ao contrário do que fizeram por exemplo em alemão. Evoco-o só como amostra – de quanto a visão particularista está enraizada. Até naqueles que não podem ignorar

este desfasamento. Claro que a Fé só o pode ser como atitude *peçoal*. A versão latina quis vincá-lo. Mas fê-lo à custa da dimensão *social* da pessoa – e da natureza *comunitária* da Fé. Esta ficou na sombra da ‘leitura’ interiorista. Em termos de teologia, e de humanismo, teremos ficado a ganhar ou a perder?

<sup>36</sup> Para além das questões de objectiva ‘justiça social’, o que predomina nos padrões do sindicalismo histórico, e nos modelos político-partidários e nos *lobbies* de vários espectros, vigentes nas sociedades ocidentais – são de facto os interesses de classes profissionais com poder de reivindicação sobre o comum dos cidadãos. Em suma: particularismos. Ou, com nome mais expressivo, egoísmos.

<sup>37</sup> Temo que muita da nossa doutrinação religiosa continue sem se aperceber disto. A metodologia da opinião pública tem a sua ‘gramática’ própria – que a actuação dos ‘pastores’ das Igrejas tem de conhecer, respeitar e praticar. E isto vale igualmente no tocante às outras ‘ciências humanas’.

<sup>38</sup> Que aliás continuam a marcar as mentalidades – na sociedade civil e nas Igrejas. A redução individualista que domina (é o termo) a mundividência geral dos cristãos acerca da sua ‘missão’, e a ideia vulgar de ‘salvação’ (já lembrei) *não* fazem sentido. Que é que fizemos de Mat. 5, 13 s – «vós sois o sal da terra e a luz do mundo»?

<sup>39</sup> A que também o islamismo é, largamente, devedor.

<sup>40</sup> A semântica do nosso ‘benévolo’ diz menos do que o latim *bene velle*: querer bem, amar.

<sup>41</sup> Numa busca rápida coligi estes lugares. Mas há muitos outros que o reafirmam com pequenas variantes de formulação. FÜGLISTER, N. - (*Estructuras de la Ecclesiología Veterotestamentaria, MySal*, IV/1, p. 31 nota) localiza 15 passos do AT, 10 dos quais são retomados no NT. E não é exaustivo: refiro alguns que ele não menciona.

<sup>42</sup> «Deus pode fazer destas pedras filhos de Abraão», explicita João o Baptista (Mat. 3, 9).

## CAPÍTULO 16

### COM-PARTILHAR EM PLENITUDE

*«O Senhor Deus Lhe dará o trono de David,  
Seu pai. E Ele será Senhor por todo o sempre  
sobre a Casa de Jacob. E o Seu Reinado não terá fim.»*

(LUC. 1, 32 s)

‘Com-partilhar’, não é dos verbos mais usados na nossa língua. Vale a pena reparar nele: Designa o dar e o receber. De sentido activo, ambos: Entender o ‘receber’ (só) em modo passivo, é humanamente empobrecedor. A ênfase no ‘*com*’ explicita a dimensão da partilha, mútua, que já realcei. E ao mesmo tempo, atenua-lhe, a etimologia. Partilha (← *partícula*) – em latim, um diminutivo: parte pequena. Porém é necessário perceber que o ‘partilhar’ se faz de generosidade pessoal. É o oposto dos lastros de ‘pequenez’ que se escondem na alma humana<sup>1</sup>. Reforçados ainda pelos córregos, de facto e de direito(?), que estruturam esta civilização. ‘Com-partilhar em Plenitude’ alude, já no enunciado, a um mundo *outro*. Outra forma-de-pensar, e de Viver – na Dinâmica do Ideal. Implica *outro Espírito*. A linguagem bíblica dá-lhe o nome de *Reino de Deus*. E não é figura de retórica; ou (só) um desejo vago. Para a Bíblia, é *Promessa* de Deus – em vias de *Realização*.

Jesus *sabia* traçar um quadro vivo do Reino de Deus. «Ide pelas ruas e convidai para as Bodas todos[!] os que encontrardes» (Mat. 22, 9); «Ide depressa pelas ruas e azinhagas e trazei[!] para aqui os

pobres e os estropiados, os cegos e os coxos» (Luc. 14, 21). E por muito expressivas que sejam, são só ‘imagens’: Não há palavras humanas que dêem para ‘dizer’ o Reino. O Intuito, e a Vontade, de Deus hão-de ir  *muito além*  da Aspiração Radical de criaturas como o homem. O Senhor «faz justiça aos oprimidos, dá pão aos famintos, liberta os acorrentados. Abre os olhos aos cegos, levanta os encurvados. [...] O Senhor reina para sempre» (Salm. 146, 6-9a.10). Um portento de imagens!

Mas o nosso *Anseio* mais fundo está em aberto através da história. E como Ideal Utópico, parece miragem no deserto. Mas de ‘miragem’ não tem nada. Para um cristão, é digno de nota que Ernst Bloch (por cotejar ainda uma vez a sua voz (profética: cp. Cap. 5 nota 21) *separe* Jesus (6.0) das lendas e dos mitos da ‘Renovação’ do cosmos<sup>2</sup>. Diz Bloch: «A *vida e o evangelho de Cristo* demarcam-se de modo claro acima da generalidade do quadro de expectativas» desses mitos. «E acima até de uma posterior representação *de Cristo* como *imagem-de-culto (Kultbild)* mais acessível e concreta. [...] Se Jesus fosse uma ficção poética, a sua Pessoa seria interpolada no mito: só como adicional. Mas nesse caso, os evangelhos primeiros seriam especulação fantasiosa; e os posteriores é que seriam historizantes. Ora o caso é precisamente o inverso» (PrH 1485).

Jesus é «o Fundador religioso<sup>3</sup> que [-] no quadro da ‘Plenitude dos tempos’ [-] comunica vida e densidade àquilo que, na cultura da região, brota da mitologia escatológica. [Jesus] não é confundível com os deuses cósmicos. [...] Sobretudo o *relato da sua vida* de Fundador, a partir da recordação de tantas testemunhas, não encontra nada que se lhe compare nas lendas e nas aventuras sagradas de Attis, Mithra e mesmo Osíris<sup>4</sup>. A figura real de Jesus mostra um traço, que é o menos previsível de todos: porque é o menos expectável – a sobriedade». *Auto-contenção*, mas na *Verticalidade*. Está tão patente na frontalidade com que arrostou os fariseísmos e as habituações da sociedade e da religião, como na Atitude

Interior com que sempre seguiu ‘em frente’, sabendo que Lhe ia trazer a morte na Cruz. «Estábulo no começo e traves no fim, não encaixa no quadro lendário do ‘Salvador’ [como o via a cultura do Médio Oriente]. Quadro ao qual a sobriedade é inteiramente estranha». E «é assim que *a fé cristã* vive[,] *como nenhuma outra*[,] *da realidade histórica do seu Fundador*. Fé que é o seguimento essencial de uma mutação. Não de uma imagem-de-culto e da sua gnose». Esta «recordação» perdurou através dos séculos. «Mesmo na sua maior interiorização e espiritualização, foi primariamente histórica; e só depois experiência metafísica» (*PrH* 1486 s: todos os sublinhados são de Bloch).

O autor do *Princípio Esperança* não é um teólogo. E nem um cristão versado na fé. Mas, descontados os ‘seus’ temas marxistas, foi um analista perspicaz. Soube ver que há distinção entre *fé* cristã e *religião*. A citação, longa, tem o mérito de realçar – e por um olhar insuspeito – que Jesus Cristo *não* se enquadra nas categorias típicas dos Fundadores de uma ‘religião’. Esta distinção ajuda a situar num plano de Transcendência o Horizonte do ‘Reino de Deus’. Não é uma lenda, ou uma ‘utopia’ derivada de expectativas só humanas. Não se deixa confundir com ‘padronizações sociológicas’ decalcadas só sobre este mundo. As esperanças terrenas e o significado do *Reino* são de natureza bem distinta.

Este Capítulo final<sup>5</sup> não é dirigido só a *esperantes* cristãos. Já sabemos: A problemática respeita a todos. No nevoeiro, denso, da existência e da história, todos *precisamos* de nos orientar – para bem de todos. E onde quer que haja ‘luz’, é de bom senso atender a ela. Os cristãos sabemos que Jesus, o Cristo, veio para «iluminar todo o homem» neste mundo (Jo. 1, 9). O tema excede, por inteiro!, tudo o que nos é possível dizer – mas o livro tinha de culminar nele. O Desígnio de Deus, *Fiel*, que Jesus exprime «por obras e palavras», mostra a Sua Promessa a cumprir-se. E há-de cumprir-se em Plenitude. Para *além* de tudo o que é pensável em categorias do

humano. Afloro (tento!) só algumas pistas. Na linha da meditação teológica e da reflexão filosófica que seguimos. E tomo por guia as expressões aplicáveis da Bíblia.

*Com-participar no Reino de Deus é caminhar* – com toda gente, todos os povos – à luz do *Espírito*. No *rumo* do Reino. Resumindo muito, ousou compendiá-las ao modo de um *fieri* (em latim: devir) *dialéctico* – *em espiral, intensiva*. É claro que me distancio de Hegel quanto à maneira de entender o *esse* (em latim: ser). Admito que a (nossa) visão da Criação e de todo o Desígnio de Deus seja ‘esquematzável’ (15.3), só isso!, em termos de *tese, antítese e síntese*. Os três “momentos” do modelo hegeliano. E a tentativa não passa de aproximação, longínqua, a uma *Realidade* que de si é *inexprimível* para nós. Anoto que ‘momentos’, nesta linguagem, não alude ao tempo mas à Dinâmica e ao Fôlego intrínsecos de todo o ‘Processo’. Que está isto a dizer?

Tudo aquilo que se *afirma* na ‘tese’, como perfeição, relativa – o positivo da finitude contingente – isso mesmo é *re-tirado* na ‘antítese’. Re-velado como *imperfeição*. É espessa a força do negativo (*PJOB*): A falibilidade, o erro, a morte, o pecado<sup>6</sup>. Porém os dois ‘momentos’ *não* se anulam: antes ganham sentido graças a um terceiro – a ‘síntese’. Que *re-valida* (não é mera junção ou juxtaposição), e *consuma*, é a coroação dos precedentes. Sem anular o negativo, a síntese recupera (re-assume) e *supera* o já-havido.

Não é tão difícil ou tão ‘especulativo’ como parece de chofre. Repare-se: O que designamos como o *Desígnio* Criador e Salvador de Deus – em Cristo e por Cristo – é a Elevação do havido: a sua Intensificação em modo da Plenitude. Na Perfeição a que a condição criatural for receptiva. Tudo, num Pulsar – é a Dinâmica em Espiral: qualitativa (*DE*) – cuja *Riqueza* nenhuma criatura pode antecipar<sup>7</sup>. A esta *Plenificação*, chama Jesus «o Reino de Deus». E



perante o que proclamou e *realizou*, ‘por obras e palavras’, só cabe a Esperança – confiante e humilde. *Não* há maior garantia que a do próprio Deus.

### 16.1 Apelo do Além e missão no aquém

Não somos diferentes de Moisés: Todos morremos do ‘lado de cá’ da Terra Prometida (9.2). A qual, para o homem nesta vida, é sempre o *Ainda-não*. Os ‘ainda-não’ deste lado dão-se na continuidade do *cá*. Mas gritam pelo *Ainda-não* último. O do *Sim* em definitivo. Do Amor, Harmonia, Libertação, Bem-aventurança, *Realização*. Seja a gritar ou a gemer, o persistir da Esperança fala *mais alto*. É de *lá* que vem o eco de Promessas que nenhuma imperfeição pode ensombrar. «Que as árvores da floresta dançam de alegria diante do Senhor que vem (Salm. 96, 12 s). «Os rios hão-de aclamar com palmas, e os montes cantar em coro de júbilo na Presença do Senhor, quando Ele vier para julgar» o mundo e os povos «como é justo» (Salm. 98, 8 s). E digo ‘eco’: porque é ressonância do *testemunho vivido*. Na Fé.

Para quem a saiba ler, a Bíblia é uma maravilha. De realismo antropológico, e de Densidade Transcendente. «Eis a Vitória que salva, a Soberania e o Reino do nosso Deus, e o Poder do Seu Ungido [gr. Cristo]» (Apoc. 12, 10). A ‘Promessa’, não o é só para um *Porvir* (de ser), sempre Além. Se fosse só uma projecção (dessas de gente desiludida do agora) – seria *inexplicável*. Porque *não* dava para se aspirar a *tão* alto. São às centenas ou milhares os passos bíblicos que podem evocar-se. Optei pelo da epígrafe: não por ser um relato factual mas por articular a Fé do AT e do NT. A história de Israel como *Povo*, vive da especificidade da sua *relação ao Deus Vivo* e Pessoal. Único.

Linguagem só dos crentes? Também os não-crentes podem interrogar a ‘sensibilidade’ do Povo da Bíblia: como se observa

na sua experiência histórica (15.6). Que é, sem dúvida, especial mas não exclusiva. A Fé é uma das *grandes* dimensões genuínas do *ser-humano*. Sem ela não há *Viver*<sup>8</sup>. Pobre, muito pobre do ‘eu’, sem fé em algum *Tu!* Já distinguimos (14.1) entre a ‘fé’ de fiança precária, e a Fé que *não engana*:

«Sei em Quem faço Fé» (Isa. 7, 9; 28, 16; Rom. 9, 33; 10, 11; 2 Tim. 1, 21). A Fé, quando o é de verdade, *não* se deixa confundir com evasões, efabulações, projecções explicáveis em base empírica. A Fé pode ter, e tem, fronteiras comuns com estes outros níveis; mas *não* se reduz a eles<sup>9</sup>. Quem ignorar a pluri-dimensionalidade, intensiva, do Humano não faz justiça à sua riqueza e complexidade. Ora bem: Na história da ‘Casa de Jacob’ não há grandes feitos, de que possa gloriar-se (3.0). E os que houve, foram transitórios. Apesar da insistência com que é proclamado, o êxito do ‘trono de David’ foi efémero<sup>10</sup>. Das (muitas) vezes que Israel se vê acima dos outros povos, não é pela história civil; mas pela *missão* religiosa. De Louvor e Adoração ao Deus Único. Os que vêem mais, apontam-na como ‘vicária’: em nome dos outros (todos). David ficou como a referência. Era o contraste que tinham da sua experiência histórica. E esta perspectiva (está de ver) resulta de uma longa elaboração religiosa.

As motivações de início eram sobretudo terrenas. Como nos outros povos, antigos e modernos<sup>11</sup>. Mitificavam (é típico) os seus reis. Lembrei-o a respeito do Moisés bíblico. A visão ulterior deve muito ao empenho dos Profetas e à vivência de Grandes Figuras da Fé. Sem estas condições de maturação *não* iam perceber que o ‘horizonte de significação’ era o do Desígnio de Deus – não o de grandezas mundanas. Para os homens que fomos/somos, a evolução cultural da (e na) História requer *muito* tempo. Felizmente, «o Senhor é misericordioso e clemente, paciente e rico de Bondade» (Salm. 103, 8).

O *Messianismo* tem a ver com tudo isto. Considerar ‘messias’ (hebr. *maschiakh*, gr. *kbristós*: ungido, de Deus) a um rei, em fases agudas de tensão social ou política, local ou internacional, foi (só) um primeiro passo. Na Bíblia, o significado religioso do *Messias* irá transcender todos esses âmbitos<sup>12</sup>. O cunho propriamente bíblico já pressupõe a Fé e a Esperança em Deus. Não surpreende que este desenvolvimento e depuração se desse a partir do (contexto do) declínio da única dinastia de referência. É assim que o ‘Reino davídico’ toma significado *simbólico* e profético. Sob o peso das agruras e da opressão vividas, foram tomando consciência da sua – total – carência de *libertação*. E tiveram a sabedoria de ver que só Deus pode ser *a resposta*. É a mesma lição do Êxodo.

Um dos grandes escândalos desde há muitos séculos, e de hoje, é o facto de o povo dos pobres – explorados, e oprimidos, e sub-desenvolvidos – ter ‘perdido o norte’ dos *profetas cristãos*. Por quê? Será que não há Profetas? Que ajudem – a toda a sociedade, e à Igreja – a sintonizar e a viver em profundidade a Presença de Deus como *Amiga* e Libertadora. *Pelo ângulo bíblico, e na Dinâmica do Mais*. Houve sempre iniciativas (que são) realmente proféticas; mas *não* houve a capacidade de as receber e assimilar *como proféticas* (6.2). O amadurecimento da ‘Teologia da Libertação’, na América Latina, tem sido um *Sinal*. Mas ainda longe de ser reconhecido e assumido como profético no contexto geral do nosso mundo.

E se a multiplicação dos pobres – que *não só* os de bens materiais – e a acomodação ao individualismo e ao liberalismo económico tornava/torna indispensável a Acção Profética! No ambiente geral da ‘cristandade’, *faltou* a humildade e a coragem para reconhecer a Mensagem. Os crentes cristãos, teríamos de nos *doer* desta insensibilidade cultural e religiosa. Não é só do passado a tentação de esquecer, ou silenciar, os sinais proféticos. É uma questão que remeto para outros, mais novos.

Ao invés (da consciência) desse ‘envolvimento *vital*, os teísmos da “Europa cristã” dão impressão de serem como que codificações da ‘tradição cultural’. Quase sempre atravessadas de ambiguidades ideológicas. E é assim que os teísmos (havidos) podem ser espartilhadores: Mais focados em normas que na vivência. Sedimentação de ‘religiões’ utilitárias e de regulamentos teóricos e práticos, e de moralismos de dimensão em geral privada. Poderia ser isto a Fé e a Esperança, e o Amor do *Deus Vivo*? O da Revelação bíblica. Precisamos mesmo de meditar na premência da lição do Êxodo (cp. Cap. 9).

## 16.2 A encarnação do Amor: condição do Reino

O significado, riquíssimo, de uma oração como o *Pai nosso* é (se bem entendo) de alcance escatológico; mas também de aplicação directa – em *todo* o agora. ‘Santificar’, isto é, re-conhecer como Santo, o ‘Nome’ (a Pessoa) de Deus, pedir a ‘Vinda’ do *Seu* Reino – para todos – e dar concretização ao que seja conforme a Deus – é *já aqui* «na terra». E com elevação e qualidade que *não* destoe do que Jesus chama «o Céu». Uma oração que é todo um *programa*. Também para não-crentes. Tal como as ‘Bem-aventuranças’. Mas falta sensibilização para o entender assim. Nunca havia de ser olhado (ou ‘rezado’...) em modo rotineiro. A leveza com que os cristãos se habitam a banalizar o que têm de mais profundo e estimável, tem que despertar outra atitude. ‘Palpável’ na vida e na história concretas. Há que reflectir muito a sério sobre esta *insensibilidade*, e actuar em consequência. Acomodamo-nos (não me excludo) a uma fé sem rasgo. Desentendida do *já* do Reino.

Olhar só no passado (bíblico) os Horizontes deste, pode parecer referência justa; mas é uma desfocagem. Os ‘Sinais’ do Reino, insisto, são-no também para o tempo de agora. Ignorá-lo é empobrecer quer

o concreto da Fé quer o seu alcance. E supor o Reino só em modo de Coroação ‘final’, é diferir o reconhecimento da ‘Senhorialidade’ de Deus. Um adiamento que arrasta entre os homens a *injustiça* e a cedência ao quotidiano. Porque aceita e induz ‘distorção’ nas mentalidades e nas situações. «De que adianta a alguém dizer que tem fé, se lhe faltam as obras» dela? (Tiag. 2, 14). A dimensão ‘escatológica’, omnipresente, *não pode* ser compatível com o alheamento e a *desincarnação* (12.1, 14.1).

Nem as ‘Bem-aventuranças’ (Mat. 5, 3-11) nem as preces do ‘Pai nosso’ (Mat. 6, 9-15) se referem *só* a Deus. Têm implicações directas quanto à *incarnação* do Povo de Deus. Cujos membros são muitos mais que os crentes cristãos, e os praticantes de igreja(!). Que ‘o Reino venha’, e não só *a nós*<sup>13</sup>, e que a Vontade de Deus se vá tornando realidade *já na terra*, tem de significar «fome e sede de Justiça». E desde logo no sentido bíblico: *Bênção* de Deus. No aqui e agora da humanidade, e no rumo da história dos povos. Ou seja: Implica promover a justiça e a paz, pela re-estruturação *humanizante* de toda a sociedade.

O que ‘parecia’ uma atitude *boa* de oração, pode passar ao lado desta componente *essencial*: A Dinâmica do Êxodo incorpora a memória do passado e a «memória do Futuro» (J. B. Metz). Assumindo ambas *nos reptos do presente*. «Tu [Senhor] queres no fundo de mim a Verdade<sup>14</sup> (Salm. 51, 8). Um tema para hoje! Reduzir a fé a um ‘recurso’ das horas de angústia e a religião às celebrações do culto ritual, tem sido tentação de facilidade. E de miopia. Jesus viveu a Fé e proclamou o Reino – de modo *incarnado*.

Jesus não veio abolir a Fé do AT, mas *perfazê-la* (Mat. 5, 17). É este o fulcro de Mat. 25, 31-46, que já comentei. Um passo que se deixa ler em sede individual, mas que *não* pode ser entendido *só* a esse nível. Implica a humanização das estruturas *efectivas* da sociedade. Por muito que se faça de bem a nível privado, *não*

é isso que vai *ordenar* os órgãos da vida pública *para servirem* o que é *justo e humano*.

Importa motivar os investigadores cristãos para a necessidade e a urgência de equipas a trabalhar em modelos de estratégia e de estruturação e aplicação *social* – na linha do programa de Mateus 25. Em áreas como as ciências da sociedade e da cultura, direito, finança, economia, educação, saúde, etc. (Cap. 14, nota 32). Têm de estar *presentes e actuantes*, por todo o mundo, nas instâncias em que se ‘faz ciência’ e se debate a filosofia da *pólis* e das suas leis. E claramente, nas universidades e instituições de referência cristã. Se o primeiro nível do Amor é a Justiça, é preciso dar a Deus o que é de Deus, e reconhecer às criaturas o que a elas é devido (Mat. 22, 21). É óbvio que a física e as outras ciências não têm de ser cristãs; ou ateias. Mas os seus cultores não podem desconhecer que o humano é regido por leis próprias – que implicam a dimensão da *pólis* e da história. Nem todos estão sensibilizados para aí. A cultura ocidental, e com ela a ciência, ressentem-se de tradições de ‘objectivação cósica’. E as Igrejas cristãs ainda sofrem de uma certa dualidade: Uma *des-incarnação*, marcada pelo antigo perfil da história monástica.

Como podem os cristãos ser «luz do mundo» se não abrirem rumos competentes (analisados e comprovados devidamente) para trazer luz aos desafios deste mundo? Não é possível dar testemunho do Deus-Amor quando se olha só ‘o Céu’ – no alheamento das distorções estruturais que vigoram na história. De injustiça, manipulação, opressão, exclusão, ignorância, subdesenvolvimento, irresponsabilidade, etc..

Não obstante todo o contributo positivo que o Cristianismo trouxe à humanização da sociedade, é inevitável perguntar se as instâncias tidas por mais influentes nas Igrejas cristãs não terão

andado demasiado desentendidas das dimensões do *humano*. E não é de pensar que a pergunta se aplique só ao passado.

O que é «o Reino de Deus»? A Bíblia emprega inúmeras imagens, mas não dá uma ‘definição’. E é significativo que não haja uma descrição ‘linear’. Ajuda a precaver modos de compreensão inadequados, ou projecções do relativo. Assim o usemos entender. «O Senhor anuncia a Paz ao Seu Povo»: aos fiéis de coração bom. «A Sua Glória há-de morar na nossa terra. A Bondade e a Fidelidade vão a par, a Justiça e a Paz hão-de abraçar-se» (Salm. 85, 9.11; cfr. Isa. 26, 2 s).

Nem o próprio Jesus pode objectivar «o Reino». Viveu-o intensamente – como o *programa* da Sua vida. No enquadramento social-histórico que era o Seu. Mas para explicar o Reino, usou de «parábolas». Que são, todas, abertas por cima. O que eu possa trazer aqui não é senão um bosquejo leve. Que é devido também à linha de coerência temática da meditação que estamos a concluir. O Reino é *Dádiva* – ao modo de Deus. É *transcendente* e inefável. Porém, como Dom, empenha a *com*-participação de todos os que são chamados à Liberdade.

Não é vocação só para ‘crentes’. A Moção do Espírito Santo não se dirige só a eles. O Reino é Movimento (em acção!) do Espírito «que sopra onde quer» (Jo. 3, 8) e co-envolve muitas sensibilidades, solicitando a fidelidade de todos. Neste planeta, abarca toda a vida dos homens e da sociedade – em toda a história (**9.0 ss**). Dá-se já no ‘presente’ que é também o da Igreja, e abarca muito mais factores.

Mais do que ‘rede’, aberta a «peixes de toda a espécie» (Mat. 13, 47), é um oceano: Pronto a acolher a todos como Povo – *aberto* ao Horizonte de Deus. Um tema cheio de significado quanto ao Desígnio de Deus (**10.6; 12.1; 14.1**). Que «já chegou até» nós (Luc. 11, 20). Os cristãos têm de saber-se chamados a *muito mais* que, cada um e todos, à ‘salvação da sua alma’<sup>15</sup>. A Vocação cristã

é *dar testemunho da Presença do Reino* de Deus já neste mundo  
– como *expressão da Glória de Deus*.

Humana e biblicamente, somos chamados a superar a condição de escravos no ‘Egipto’ e nómadas no ‘deserto’ – para vivermos em relação *com*-pessoal. Acolhendo o *Dom* de Deus, *para* o con-viver com todos. No dizer da Bíblia eram um magote errante, de gritaria selvagem, mas já *con*-vocados por Deus. Que «os protege como à pupila dos olhos» (Deut. 32, 10 s). Os povos antigos tinham cada qual o seu deus da guerra: ao qual atribuíam as vitórias sobre os adversário. O AT também o diz de Iahveh. Um ‘esboço’ que vai apurando no tempo: para significar muito mais. «O Senhor é Rei. [...] Grande é o Senhor em Sião: Grande, acima de todos os povos» (Salm. 99, 1 s). Já não se fala só de um ‘deus nacional’: «Tu estabeleceste com solidez a ordem do mundo. Tu quiseste a Justiça e a Rectidão em Jacob» (Salm. 99, 4).

A elaboração teológica (vimos) deveu-se sobretudo ao Dom, e rasgo, dos profetas e à maturação da Fé por parte dos Grandes Crentes. E é assim que o relato do Êxodo expõe «a fundamentação histórica do reinado de Deus. [...] No deserto, Iahveh chegou a ser Rei de Israel»<sup>16</sup>. Para a gente rude que eram, a reflexão só podia vir mais tarde. Vemo-la na redacção do Pentateuco. Textos como os de Oseias, Isaías II, Isaías III exprimem-no com imagens muito vivas. «Nesse dia, oráculo do Senhor!, tu Me dirás: ‘meu Esposo’, e já não ‘meu baal’». «Eu te desposarei para sempre: e o dote será de Justiça e Direito, de Amor e Misericórdia» (Os. 2, 18.21)

A Mensagem não era só para ‘aquele tempo’: É dirigida a todos. Apesar das hesitações de sempre, em tudo o que é resposta de humanos. «Mas eles, em Adão [como homens], pisaram a Minha Aliança: quebraram a fidelidade para comigo» (Os. 6, 7). «Quando Israel era novo, Eu amei-o, e chamei-o do Egipto. E quanto mais os chamava, mais se afastavam de Mim. [...] Terão de voltar ao



Egipto» (Os. 11, 1.3 ss). «Israel é o Meu filho primogénito» (Êx. 4, 22), «O teu Criador é o teu ‘Esposo’: ‘Senhor dos exércitos’ é o Seu Nome<sup>17</sup>. O Santo de Israel é o teu Libertador. Será chamado ‘Deus de todo o mundo’» (Isa. 54, 5).

«Já não te chamarás ‘a proscrita’; nem a tua terra, ‘a aridez’. Hão-de chamar-te ‘Minha Amada’; e à tua terra, ‘a Desposada’. Porque o Senhor tem em ti a Sua Alegria: e a tua terra se desposará com Ele» (Isa. 62, 4 s). A ‘terra’ aí anunciada é a condição do Povo: finalmente fiel a Deus.

*Não* se trata portanto de soberania (dominação-submissão), de pertença categorial, ou de autoridade e obediência materiais. Em suma: de conveniência utilitária. Tudo isso é (só) extrínseco. O que é significado é a Relação de Amor em *doação sem reserva*. Não sei qualificá-la senão como de *com-pessoalização plena*. E «todos eles, pequenos e grandes, Me hão-de conhecer – oráculo do Senhor!» (Jer. 31, 34). É de notar que o verbo ‘conhecer’, em hebreu, diz o conhecer profundo e a intimidade sexual (como em Gén. 4, 1, etc.). É o mesmo verbo que a Bíblia emprega também para significar a fidelidade a Deus. As línguas modernas não chegam a esta densidade. Tínhamos de o destacar. É que em geral os crentes, mesmo os que escutam e meditam a Bíblia, precisamos de ultrapassar modos de compreensão (mais ou menos exangues) que nos ficaram da rotina dos séculos.

### **16.3 Reino de Deus: Senhorialidade e Convite**

Falar de Reino de Deus sem atender à *força significativa* de imagens como as anteriores, e muitas mais, tem sido leitura empobrecida. Não tenho espaço nem maneira<sup>18</sup> senão para visitar

alguns aspectos: São muitos os factores da semântica cultural que afectam os modos comuns de entender. Um amostra: Termos como rei, reinar, reino, reinado estão marcados por ideias tipificadas<sup>19</sup>. A sua conotação está muito longe da noção bíblica. As excepções a esse pendor da história reafirmam a regra geral.

Empregar termos como estes para aludir ao «Reino de Deus», só pode ser uma *imagem*. Que é preciso manter na sua pureza e alcance máximo. Respeita a Deus. Como em toda a prática e linguagem dos homens, o conceito é ambi-valente. Nenhuma expressão terrena e nenhum reinado deste mundo, poderá corresponder nunca à *Realidade* para a qual a Bíblia remete: «O Meu Reino não é daqui» (Jo. 18, 36). Aliás nem o AT identifica o povo hebreu com o 'Reino de Deus', nem o NT o equipara à instituição Igreja. As imagens, na Bíblia e na literatura sapiencial, são uma propedêutica.

E «nem o hebreu *malkût yhwh* nem o seu equivalente grego *basileía tou theou* significa por si o Reino de Deus no sentido de um espaço no qual Deus exerce a soberania. Significa sim a Realeza Divina, a Sua Dignidade e Soberania régia» (N. Füglistner, est. cit., p. 58). Referir a Dignidade *de* Deus é aludir a Deus Ele-Mesmo na Sua Santidade própria. Apenas 'aludir'. A intensionalidade de uma imagem, é tão-só a de 'imagem'. E *não* há mente finita capaz de pensar, ou dizer, o Absoluto. Iahveh, é Ele o Rei: o Senhor. Que por Sua Bondade e Amor quer 'descer' (*Zimzum*) e aproximar *a Si* aqueles que criou como falíveis. E que, por sê-lo, podem cair no orgulho. Qual será o significado disto?

Uma condição inerente do 'Dar' é... que haja quem receba: «Estendo as mãos para Ti: o meu coração anseia por Ti, como a terra ressequida» (Salm. 143, 6). Para que a Largidade de Deus se torne efectiva, é necessário que a 'Benevolência' do Convite (Mat. 22, 3) seja *aceite*<sup>20</sup> e correspondida. Com simplicidade e *abertura* de coração: a Deus e aos outros. É dito que «Deus resiste aos soberbos» (Prov. 3, 34; Tiag. 4, 6): Porque *não* se tornam disponíveis

para acolher o 'Dom'. De Si, «Deus dá o Espírito sem limitação» (Jo. 3, 34). Da *Sua* parte, o que é dado é «Super-Abundância»; mas a disponibilidade dos recebentes condiciona a receptividade real. A auto-suficiência e o orgulho fecham-se ao Dom.

E Deus, na Sua Sabedoria e Amor, potencia a Dádiva. Por Seu Filho. A favor dos pobres e dos humildes. «É na fraqueza que se manifesta a Força da Graça» (2 Cor. 12, 9). Paulo glosa o tema em várias ocasiões. A Sua Glória (extrínseca) está em haver quem acolha de coração disponível a Dádiva do Amor de Deus. Mas todos carecemos da Luz de Deus, e da ajuda mútua.

Será por isso (penso eu) que «aprouve a Deus santificar e salvar os homens *não a título individual* à margem de toda a relação entre eles, *mas constituindo-os em Povo* que O conheça na verdade e O sirva em santidade» (Conc. Vaticano II, LG 9: sublinhei). Uma referência incontornável. A comum-união (de todos) torna-se 'sacramental'. A Sabedoria Eterna entendeu assim. É no conjunto do Povo e na sua vivência da alienação sofrida, que à Esperança é dado crescer. Confiando sempre na Bondade de Deus. Lição do Êxodo.

São intensas e frequentes já no AT metáforas como esta: «No deserto, as pastagens florescem de água. As colinas brilham de alegria, [...]. Tudo rejubila e canta» (Salm. 65, 13 s). Neste contexto, torna-se muito mais expressiva a prece do Salmo 106, 4 s: «Lembra-Te de mim [nós], Senhor, por Amor do Teu Povo. [...] Que eu [nós] participe[mos] na alegria do Teu Povo»<sup>21</sup>. O alcance disto torna-se mais explícito à luz do NT. O Reino é *de Deus*, o Reino é *Deus* Ele Próprio: No Seu *dar-Se* – de Auto-Comunicação por excelência. Na «Super-Abundância» da Sua Bondade (Rom. 5, 20). Para quantos o recebem. O Seu Povo.

«Por Cristo e em vista de Cristo é que tudo foi criado. Ele é a consistência de tudo. É a Cabeça do Corpo. Que é a Igreja» (Col.

1, 16 ss). Importa atender aos vários segmentos proclamados neste hino. Há na Bíblia riquezas essenciais – que continuam sem entrar ‘em circulação’ nas versões correntes do cristianismo. Quando haverá o rasgo necessário para se atender à integridade da Fé?

E por ser assim é que «*Israel* pode justamente ser designado como *âmbito da Soberania de Iahveh*» (N. Füglistner, o. c., p. 58). Israel como imagem, principal, de todo o Povo crente. É *esta* a ‘Soberania’ que é própria de Deus – a da *Sua* Dádiva inteiramente gratuita: «Deus é rico de Misericórdia. [...] E é enquanto unidos a Cristo, que nos fez viver da [Sua] Vida. É de Graça que fostes salvos» (Ef. 2, 4 s). A Dignidade mesma de *Deus* é intrínseca: vale *por si*. Não está pendente de (haver) quem a reconheça. Transcende radicalmente as “soberanias” deste mundo: que *não* valem por si mesmas.

É por conseguinte à maneira de ‘todo’ que o Povo do AT é ‘convidado’ a *receber* a Dádiva. E esta é-lhe concedida na medida da sua *disponibilidade* para Deus. Foi «escolhido» desde ‘o princípio’ (Ef. 1, 4 s): como símbolo, e pré-anúncio, de um Povo que será muito mais amplo<sup>22</sup>. E por ser o Senhor, Ele mesmo, a Santidade e o Amor – a Sua Soberania *não* carece de modos ‘imperiais’ de poder. E nem é compatível com eles (16.1). O Reino há-de pois entender-se como *Senhorialidade intrínseca*: Absoluta. Se alguma coisa posso afirmar neste contexto é isto: O *Desígnio* que leva a este chamamento (‘eleição’) revela – *ab aeterno* – a Sabedoria e o Amor-Fidelidade de Deus. «Povos todos, louvai o Senhor. [...] A Sua Fidelidade é para sempre. Aleluia!» (Salm. 117, 1 s).

Apesar de os ‘agraciados’, ou ‘eleitos’, continuarem a ser imperfeitos. São finitos, e falíveis. A sua maturação, de criaturas contingentes!, sujeitas ao devir sucessivo, é um processo (10.2) – lento, e instável. E incerto. O ‘reconhecimento’ desta Vocação

(onde o houver) é uma Graça – a suscitar a fidelidade dos crentes. Como adesão amorosa, e *Adoração*<sup>23</sup>.

Mesmo quando o humano claudica, a Generosidade de Deus viu/vê nesse Povo – e em todos – ‘condições de possibilidade’ para prosseguir com eles o *Seu Desígnio*. E é assim que a Fé do Povo vai maturando: A sua fidelidade nasce do re-conhecimento e vive na Confiança: «Que eu tenha para os Teus preceitos um coração íntegro» (Salm. 119, 80). Eu – cada um e todos. O Projecto da Bondade de Deus para o Povo do AT *não* se quebrou nem com o Acontecer do Evangelho. Antes se viu confirmado, como Paulo meditou em Rom. 9-11. A *Boa Nova* de Deus, é um Desígnio Eterno. «Em Cristo, Deus nos escolheu a todos antes da criação do mundo para vivermos em Santidade e Pureza na Sua Presença» (Ef. 1, 4). «Também Israel será salvo, como se diz na Escritura: ‘O Salvador virá de Sião, e afastará de Jacob toda a impiedade. É esta a Aliança que Eu lhes garanto’» (Rom. 11, 26 s; Isa. 59, 20 s)

#### **16.4 Reino de Deus: Presença e Missão**

Para os homens que somos, com a nossa imperfeição e erros, a fase temporal do Reino é *Vocação de adesão e crescimento*. Progressivos, mas sujeitos aos contratempos do ‘cá’. Ao modo da «semente lançada à terra» (Mat. 13, 3.31). Porque o Verbo, a Expressão Plena de Deus, *incarnou* e morreu e ressuscitou, o tempo torna-se ocasião de Graça *na* história dos homens. A Salvação *dá-se no tempo*. Uma Realização a-temporal do Reino, *não* era adaptada aos humanos. Iahveh, «Deus de Misericórdia e de Graça, rico de Clemência e Fidelidade» (Êx. 34, 6), é «paciente e rico de Bondade» (Salm. 145, 8; Rom. 2, 4).

Aceitar isto, no decurso da história (com as respectivas hesitações e falhas e emperramentos), é ter ocasião de ir descobrindo

a Sabedoria e Bondade do ‘Senhor’. A *inquietação* que move os Profetas – os da Bíblia e os de todas as épocas e povos – opõe-se ao ‘acomodamento’ dos instalados e convencidos de si. Meditar sobre isto é tão preciso aos intempestivos como aos conformistas. E a todos. Porque onde o finito se encerra na indiferença, no orgulho, ou em horizontalismos sem Horizonte, está a *recusar* a única Misericórdia que o pode resgatar da estreiteza. É o *Sentido*, o Amor, que faz a *Libertação* e a *Plenificação*. Sem esta ‘abertura’ (de humildade), nem Deus poderia salvar. É uma advertência muito séria na boca de Jesus<sup>24</sup>. E não só para ‘aquele tempo’.

A Realidade do ‘Reino de Deus’ não se reporta a uma doutrina “apenas metafísica”. Não releva de uma ‘lógica fria’, ou formal (como a da vinculação das leis ou sentenças judiciais), ou de encadeamentos factuais (físicos ou sociológicos por exemplo). Sempre que os crentes e as suas Igrejas se deixam tomar de uma visão assim, acumulam intransparências que empanam ou distorcem a *Boa Nova*. Quando se cai nisso é porque subalternizamos (é também comigo) o Espírito de Jesus Cristo.

O ‘Reino de Deus’ é a *Relação com-pessoalizante* – em Comunidade de Amor. Relação que a Fidelidade de Deus suscita no Povo que consagra para Si (15.6). E que tem por ‘condição única de possibilidade’ ser acolhida com fidelidade humilde. Desperta e incarnada. Interveniente. O *Reino* não é uma comunidade só ‘de interior’. E nem pode reduzir-se a um conjunto em que prevaleça o organizacional.

Não há homem só-interior, nem comunidade só-exterior. O que conta para o ‘seguimento’ do Reino é a docilidade ao Espírito Santo. Se bem entendo, o institucional *não* está aí sequer como o corpo para os humanos. A Graça e o pecado convivem na existência de cada um e na história de todos. E a história da Aliança não pode nunca

restringir-se só ao íntimo de cada 'fiel'. Não foi saudável o rumo de doutrinação teológica e de prática religiosa e moral que atendeu mais ao ritualismo e ao âmbito 'privado' (de devoções e mandamentos, pecados e castigos) do que à compreensão *solidária* do testemunho do Reino. O amor ao próximo passa também pelo âmbito do *Serviço* a Deus e à sociedade. Na Vocação cristã, o Dom da Graça é *multi-forme* (1 Pedr. 4, 10): «Cuidai de aprender o que significa 'Eu quero a Misericórdia, não os sacrifícios'» (Os. 6, 6; Mat. 9, 13; 12, 7).

A Misericórdia de Deus con-voca a todos. Em ordem a todas as dimensões – do Humano e do Divino (16.2). «O que cada um de vós recebeu como Dom, isso [tudo] o haveis de aplicar ao serviço uns dos outros, como administradores fiéis da Graça multiforme de Deus» (1 Pedr. 4, 10).

É isto mesmo que vai compendiado no lema *Unus christianus, nullus christianus* (15.6). Não o perceber e aplicar – à luz da Bíblia – tem sido das falhas históricas maiores do 'nosso' cristianismo. O peso das rotinas da história é um *onus* grave, em relação ao qual os crentes e os seus mestres, carecemos sempre de 'conversão'. Cumpre pois valorizar as implicações da comum-união e da co-responsabilidade: Para com todos. É a missão dos cristãos *no mundo*.

E nem era difícil antever a que iria levar a insistência no 'temor' sem a consciencialização – incarnada – do *Amor* e da *Adoração*. Era visível, de há largos séculos, que o esvaziamento da *atenção ao Deus Vivo* ia acentuar-se nas sociedades europeias. Já desde o declínio da era medieval<sup>25</sup>. Não foi um acaso que os 'novos' ateísmos surgissem em terras de crentes. Segundo o Concílio Vaticano II (GS 19 ss) também os cristãos são responsáveis por eles. O que *havia de ser terras de* (vivência da) *Comunhão* – dada a presença multi-secular da fé cristã – registou a maior opressão sobre as classes pobres (o

operariado fabril e agrícola) depois da escravatura. E tornou-se o polo da civilização *individualista*.

Nem os pastores nem os fiéis (só os de então?) souberam ser *sinais para o seu tempo*. Não o preveniram, nem buscaram propostas de iluminação. De contrário, o Conc. Vaticano I (1869-70) teria reunido bons dois séculos mais cedo. E quando veio, não chegou à resposta que era precisa. Os papas da Renascença foram grandes mecenas da Arte: mas *não é essa a missão* de um papa. A Igreja teve, depois, que pensar as feridas da Reforma. E iludiu-se na pompa do barroco... quando tinha de antecipar fermentos para a modernidade. Com as questões sociais do séc. XIX, foi quase na mesma<sup>26</sup>. São lições que é preciso entender e aplicar. No contexto de agora e do porvir.

É mais fácil olhar a minudências, acessórias, que enfrentar os problemas fulcrais de cada época. Jesus denunciou com clareza a tentação de coar mosquitos e engolir camelos (Mat. 23, 23 s). «Dirige o meu [/nosso] coração, para que em tudo respeite o Teu Santo Nome» (Salm. 86, 11). O que havia de ser o *signal nuclear* dos crentes cristãos – «que sejam um», em Teu Nome (Jo. 17, 11) – cedeu à ‘alergia’ da era ‘post-cristã’. Os orientadores da *missão* dos cristãos têm de estar muito conscientes disto – para hoje.

Não sei se os cristãos do mundo ocidental(izado) estão preparados para *viver esta diáspora* em atitude de *missão*. Como ‘enviados’ (latim *missus* → *missão*) a *este tempo* – e carência. Olhada a esta luz, a trajectória cultural da modernidade e da post-modernidade constitui uma interpelação muito directa para a presença da Igreja no mundo deste tempo. Antes, nem sequer se falava disto. Ora precisamente: é urgente cultivar – com lucidez e método – *esta* Vocação do ‘ser cristão’ aqui e agora<sup>27</sup>.

O Grande Desafio está posto às Igrejas (plural!), hoje e sempre<sup>28</sup>. A razão-de-ser delas é anunciar a *Boa Nova* de Jesus – como Cristo



Libertador. Servir a Glória de Deus: no testemunho vivido do *Seu* Amor por todos. É para isto que a *Igreja* é enviada ao mundo: em cada tempo da história e das culturas. É inequívoca a directriz de Jesus: «Tendes que vos importar primeiro com o Reino de Deus e a Sua Justiça [= Bênção], e então tudo o mais vos será dado em acrescentamento» (Mat. 6, 33).

Contudo, é vulgar que na história, também a da Igreja, os fermentos do erro se mostrem mais activos que a sensibilidade (superficial) ao Desígnio de Deus. A Graça é *positiva*: Porém a que renova *a fundo* não é a «graça barata» (Dietrich Bonhoeffer): a da habituação que trazemos. Por ser Dom, gratuito, *de Deus*, é por inteiro um Mistério profundo. Reparar nele, é o único modo de o re-conhecer. E – também aqui – não é fácil recuperar da ‘banalização’ conformista. Como Paulo pôde intuir: *Ninguém* tem o direito de esvaziar «a Força da Cruz de Cristo» (1 Cor. 1, 17). A advertência é fulcral para toda a Fé cristã.

## 16.5 Do empenhamento no Reino

O Reino de Deus «já» está no meio de nós (Luc. 11, 20). Sempre esteve, desde a criação do homem; mas foi revelado e tornou-se patente, no Espírito, após a Incarnação do Verbo – a *Palavra* Plena e Eterna do Pai. Porém, porque somos no tempo, o «Reino» *não* está *ainda* no nível da *Consumação*. Por mais que a resposta dos crentes se apurasse em fidelidade e generosidade, o Reino, ao longo da história, será sempre Presença e Missão. É Vocação, a levar por diante. E acresce que isto de ‘presença’ se abre num leque de significados e aplicações. Sem (poder) ser exaustivo, aponto alguns tópicos:

1. O Reino é *presença de inter-acção*. Sem o agir testemunhal, de convicção *con-vivida*, não há ‘viver de cristãos’. E isto tem que

ser muito meditado. Na Fé, na Esperança, no Amor. Não o chegam a ser se não tiverem por base a Justiça e a Paz. A ‘Presença’ há-de portanto actuar, também, como responsabilidade social. No contexto da história do presente e do porvir. Os pobres e os mais-que-pobres – os ‘excluídos’ – podem pensar que não têm influência; mas se o seu carisma não é *incluído*, toda a cultura cristã – e a humana – empobrece. A grande prova da autenticidade da ‘Presença’ consiste em promover a Dignidade do ‘tu’, e confiar nele.

O ‘Pai nosso’ (sempre se terá de voltar aqui) exprime um *programa* muito empenhativo. Que vai muito além daquilo a que a tradição (dos cristãos) o ‘acomodou’. A ideia de um Reino de Deus só meta-histórico, e a ideia de um anúncio (ou preparação) só intimista, andam arredadas de uma reflexão teológica atenta. O mais vulgar é a densidade da fé e da teologia decaírem em ‘leituras pela rama’.

2. Quando a habituação descarta omissões essenciais lesa o *essencial*. Como podia fazer sentido, pedir ao Deus *bíblico* «o pão nosso de cada dia» – na ilusão de que isso é só com Ele – e que o ‘nós’ (que me importa) sou... eu e os meus? Como poderia ser essa a «Vontade» que o Pai – de todos! – quer ver a caminho «na terra como no Céu»? «O jejum [e a oração e a vida] que Me agrada é este: Soltar as cadeias da injustiça, eliminar o jugo das prisões [de todo o género], libertar os escravizados, quebrar todo o jugo, possibilitar o *seu* pão» a quem o não pode ter, promover à dignidade («abrigo») quem carece dela (Isa. 58, 6 s). Há no AT mais passos nesta linha. Condensados depois em Mateus 6, 9-15 e 25, 31-45.

Em geral, os cristãos não são ensinados a meditar *este* ‘Pai nosso’. Soa subversivo a muitos... O cristianismo tradicional deixou conformizar a Fé numa ‘religião da conveniências’. Ora a lacuna reclama outra forma-de-pensar. Bíblica. E outra forma de ‘gerir’ o

mundo. «Onde actua o Espírito de Deus, aí há Liberdade» (2 Cor. 3, 17). «Falai e procedei como quem é julgado<sup>29</sup> segundo a lei da Liberdade» (Tiag. 2, 12). Referência intocável. E contudo, os cristãos que a tomem a peito, serão provavelmente ‘apedrejados’ na praça (pública) de outros cristãos. Dá que pensar. Ainda vai assim a sensibilização comum para a Palavra da ‘Boa Nova’.

3. O Reino de Deus revela-se pois como *Presença-sinal*. Ou «fermento» (Mat. 13, 33) – em relação ao conjunto de «todos». Mas é ‘o Reino’: não são os crentes. Estes são ‘luz’, se cuidarem que a ‘sua luz’ não seja de trevas (Luc.11, 36): só Jesus pode dizer: «Eu sou a Luz do mundo» (Jo. 8, 12). Já o «vós sois o sal da terra» e a luz do mundo (Mat. 5, 13 s ) é ‘reflectido’ *para todos* os seguidores de Cristo. *Não* designa os ‘seguidores’ que o são (só) para a *sua* Salvação.

Talvez as ‘religiões’ possam mover-se no plano, modesto, de cada um a buscar protecção para si e os seus; porém a Fé segundo Jesus Cristo *não é*, e não pode ser, centrada na criatura. A gente de ‘boas intenções’ que começou a ir por aí (há quantos séculos!), fez uma leitura de *estreiteza*: deformante. E nem sempre tem havido a clarividência de o reconhecer e corrigir. Repare-se: «Sem o homem saber como, a terra traz por si o seu fruto». Parecia lógico ir ouvir: “A semente (a Palavra anunciada) produz...”. Mas o texto diz *«a terra»*: nas condições que são as suas (Marc. 4, 27 s). Que quer isto dizer?

4. Que nem a ‘semente’, sozinha, é o Reino. A semente, sem a terra não produz; a terra, sem a semente também não. Porque o Reino é ‘Convite’, precisa de resposta. Aí está: A Palavra *não* se deixa coisificar, ao modo fundamentalista. Já não era pouco que na época de Jesus se mitificasse a *Torah* (a Lei). Foi dito: «Além de Mim, não terás outros deuses» (Êx. 20, 3; Deut, 5, 7). E «ainda que haja muitos deuses no céu e na terra – e de deuses e senhores desses, há muitos! – nós só temos um Deus: o Pai» (1 Cor. 8,

5 s). Também *supus* (coisa de novato) que isso de 'idolatria' era do passado. Mas é de sempre. Em todos os tempos o poder, o dinheiro, o *ego*, e outros ídolos (menores) dispõem de multidões de 'adoradores'. E de *vítimas*. É palpável que as estruturas do *seu* culto regem a grande máquina do mundo. E tão influente e generalizada se tornou esta *idolatria* que até os crentes perdem a capacidade de dar por ela. Mas se o sal deixa de salgar, «com que há-de ele voltar a ser salgado?»: Já não serve (Mat. 5, 13).

O «Reino» é – e dá-se – à maneira de Alguém que aceita (assim faz todo o semeador) que a semente frutifique segundo as condições ambientais. Os homens não somos o 'fermento'; e também não somos «o Dono da Seara» (Luc. 10, 2). Só Aquele que 'dá a semente' pode saber o que espera da seara. Mas entendeu confiar aos Seus servos a Missão de *enviados*. Como 'sinal' da *Sua* Acção própria. E a Missão requer perspectiva e rasgo, humildade e fidelidade. Nos antípodas da mentalidade corrente. Que é de individualismo e *des-incarnação* da Fé.

5. A acuidade do Dilema não se dilui. E a resposta a ele, na sociedade dos homens, tem de passar pela *Cultura da* Transcendência e da Comum-união. Somos Humanos, se a *incarnarmos* uns *com* os outros – e todos. É entre todos que *se faz* o 'ambiente' da sementeira – graças ao qual é possível crescer e frutificar. Nenhuma criatura está à margem ou acima do Mistério. O da própria Sabedoria e Amor de Deus. Buscar o Reino *de Deus*, cada um em seu proveito, *pro domo sua*? Querer um 'deus' à medida da pequenez dos homens? Que engano tão mesquinho! *Egocêntrico*.

6. A Presença, aqui, vale como *símbolo*. «Naquele Dia, de Jerusalém há-de correr água viva, [...]. Então, o Senhor será Rei sobre toda a terra». «De todas as tribos da terra, quem não subir a Jerusalém para adorar o Senhor, sobre esses não virá a chuva» (Zac.

14, 8 s.17): a do Alto. Jerusalém simboliza o ‘Lugar de Encontro de todos os povos’. Cujos membros têm em comum a disposição de *aceitar* o ‘Dom’ e louvar o Senhor. Para «o mais alto dos montes, bem acima de todas as colinas, hão-de acorrer todos os povos» (Isa. 2, 2). Multiplicam-se as imagens: Adoração-Louvor a Deus, Salvação, Alegria, Felicidade, Abundância, Paz: «Das espadas hão-de fazer relhas de arado; e das lanças, facas de vindimar. [...] Não mais se fará guerra» (Isa. 2, 4). Tudo isto faz parte dos «Feitos do Senhor»: «Ele destrói a guerra até às fronteiras do mundo» (Salm. 46, 10).

Cumpra aplicá-lo às armas de agora, e de sempre. Pela adesão do coração. «Ainda que os vossos pecados fossem vermelhos de escarlata, hão-de ficar brancos como a neve. Se forem vermelhos de púrpura, serão tornados brancos como a lã» (Isa. 1, 18). ‘Subir’ ao mais alto dos montes, ‘acorrer’ à Nova Jerusalém significa aceitar o Reino e corresponder com verdade ao Convite de Deus.

7. Ainda que a ‘resposta’ possa ter lugar de modo intensivo, a vida e a história dos homens faz-se *no tempo*. Na fidelidade, coerente, à *Graça do tempo* (16.2). «Uma cidade no alto do monte», não dá para ficar escondida. Mas ‘a cidade’ não se faz de pedras (mortas): é de pessoas. É socialidade *incarnada* – no concreto da vida e da história: «A vossa Luz deve brilhar diante de todos, para que os homens, vendo o vosso bom proceder, louvem o vosso Pai no Céu» (Mat. 5, 14.16). Segundo os comentadores, este passo não alude a uma cidade física, mas sim à ‘Jerusalém do Alto’, que vem «do Céu» (Hebr. 12, 22). Faz sentido que haja Harmonia Última entre o plano natural e a Plena *Consumação*; contudo esta *não* se situa ao nível de continuidade material.

Trata-se, a meu ver, de uma ‘condição de possibilidade’ da Coroação prometida. Só Deus a pode *dar*; mas a fidelidade requer a *consistência* do testemunho – da Fé e do Amor. Ou seja:

Depende da resposta do Povo crente. Sem ela, a Esperança era vazia. Parece complexo; mas percebe-se a complementaridade.

Que estas ‘dependências’ (da contingência de finitos tão vacilantes como os homens) possam *fazer sentido* – isso pertence ao Mistério *abissal* da Sabedoria e Amor de Deus.

8. Nem o Povo do AT nem o do NT é ‘eleito’ só por (causa de) si mesmo. A suprema razão-de-ser do Reino, só pode ser *Deus Ele próprio*. No Seu Desígnio – que é o de ‘convidar’ todos a participarem da Sua Bondade. As menções bíblicas que parecem centradas em ‘Israel’ têm de ler-se com inteligência<sup>30</sup>: O Absoluto *não* está em função do relativo. A Vocação de Israel tal como a da Igreja, e todos nela!, é *servir* a Glória (intrínseca) de Deus. Pela Mediação de Jesus como ‘o Cristo’ – em Adoração e Amor. Isto é: No Encontro dos homens e dos povos. «Grande é o Senhor, e muito de louvar na Cidade do nosso Deus. O Seu Santo Monte é a alegria do mundo inteiro» (Salm. 48, 2 s). Onde, ao longo da história, se supõe que a Igreja (ou outra instância) está em função de *si*, é um absurdo. E uma derrapagem teológica. Aliás «a teologia da eleição implica já um universalismo teológico» (N. Füglistler, ob. cit., p. 74).

9. A perspectiva universal mas *teocêntrica*, já visível na tradição iahvista, irá ser aprofundada. «Todos os povos se hão-de reunir. [...] Vós é que sois Minhas testemunhas – Oráculo do Senhor – vós, e também o Meu Servo que Eu escolhi<sup>31</sup>. A fim de reconhecerdes e Me acreditardes – e perceberdes que Eu sou» (Isa. 43, 9 s). Uma referência perene na história da Fé bíblica. Confessada a propósito de Abraão – «por intermédio de ti, hão-de alcançar Bênção todas as gerações da terra» (Gén. 12, 3) – ou no Conc. Vaticano II: «A Luz dos povos é Cristo. [...] E a Igreja, em Cristo, é o sacramento, quer dizer, o sinal e o instrumento, da íntima união com Deus e da unidade

de todo o género humano». «As condições do nosso tempo tornam ainda mais urgente este dever da Igreja» (LG 1).

**10.** São termos cuja densidade define o Intuito e a Promessa de Deus. É esta a Vocação. De Mediação: sacramento, instrumento, sinal... Mas *de Quem*, e de quê? Do próprio Deus. No Seu Desígnio, a levar a cabo – por Cristo e com Cristo: «Ninguém vem ao Pai a não ser por Mim» (Jo. 14, 6). «Eu sou o Senhor: é este o Meu Nome. Não abandono [...] aos ídolos a Minha Glória. O que foi antes, aconteceu. E agora, anuncio algo de Novo. [...] Vou levar os cegos por caminhos que não conhecem [...]. O que aos olhos deles são trevas, Eu o tornarei em Luz; as sendas tortuosas, Eu as farei rectas. São Acções que Eu realizei, e de que não vou nunca abrir mão» (Isa. 42, 8 s.16).

Estava ‘realizado’ – por antecipação – como Promessa: no Desígnio Eterno de Deus. E tomou forma real (e sacramental-simbólica: isto é, *a fazer*) com a Incarnação de Jesus enquanto ‘o Cristo’. «Eu sou o Caminho e a Verdade e a Vida», pode Jesus realmente proclamar (Jo. 14, 6). E neste contexto englobante tem um alcance... inesperado! Mas falta que os cristãos compreendam que é sua *missão* torná-lo concreto *como testemunho do Reino*. Através da sua presença e acção na sociedade e na história. Em colaboração com todos os humanos de boa vontade.

A Fé bíblica está centrada no Senhor: «Iahveh, o teu Deus, é que é Deus. É um Deus fiel [...] que mantém a Aliança e mostra a Sua Benevolência àqueles que O amam e respeitam os Seus mandamentos» (Deut. 7, 9). A Promessa que fez, está a cumpri-la. E não só em amplitude: Inclui também os «povos de longe» e «as ilhas». «Esperança de todos os horizontes da terra e das costas mais longínquas» (Salm. 65, 6). Mas à maneira *com-pessoalizante* (**16.0**). A reconhecer e amar os oprimidos, os pobres, os injustiçados.

## 16.6 Do Reino Messiânico

Pilatos não previa que o seu sarcasmo – chamar «rei dos judeus» a um condenado à cruz (suplício para escravos) – fosse desmentido de modo tão flagrante. E nem de longe podia fazer ideia do Reinado e do Reino que ia condenar. Numa cedência de político sem grandeza. «Reconheça pois bem reconhecido toda a Casa de Israel: Deus estabeleceu como Senhor e Messias a este Jesus que vós crucificastes» (Actos 2, 36). «Os habitantes de Jerusalém [...] apesar de não acharem nada que Lhe merecesse a morte, exigiram de Pilatos a Sua execução. Depois [...] sepultaram-no. Mas Deus ressuscitou-O dos mortos. E Ele apareceu durante muitos dias àqueles que tinham subido com Ele a Jerusalém e que são agora Suas testemunhas diante do povo. É assim que nós vos anunciamos a Boa Nova: A Promessa que Deus fez aos nossos pais, Deus a cumpriu para nós, os filhos deles, ao ressuscitar Jesus. Como se diz já no Salmo 2: ‘Tu és o Meu Filho, Eu hoje Te gerei’» (Actos 13, 27-33).

Nem mesmo os crentes, guiados pela Fé, têm noção da Realidade do Reino Messiânico. Sobre ele, não podemos senão balbuciar. Para o designar, a Bíblia recorre a imagens; e o próprio Jesus usou de ‘Sinais’ (os milagres) e de parábolas. Aqueles e estas, de alcance aberto para cima. A transcender todos os padrões deste mundo. «Anunciamos Aquilo que nenhum olhar viu e nenhum ouvido escutou. E que o entender do homem não alcançou. Aquilo que Deus preparou, de Grande, para aqueles que O amam» (1 Cor. 2, 9). O Rei-Messias (16.0) «fará Justiça aos humilhados do povo, trará auxílio aos filhos dos pobres, será duro com os opressores». «No tempo do Senhor, a Justiça há-de florescer: uma grande Paz» para sempre. «Ele cuidará do humilhado e do fraco: Ele salva a vida dos pobres. Ele os liberta da opressão e da violência». Para sempre. «Ele será abençoado» (Salm. 72, 4.7.13 ss). O ‘Rei Messiânico’ incarna a Promessa de Deus. A *Realização* do Reino, é Ele que a concretiza. Ele *é* a Aliança (hebr. *b<sup>e</sup>rit*).



Um conceito que é dos mais centrais na Fé bíblica. Um termo como ‘testamento’ (AT, NT, fazer testamento) diz uma ‘disposição suprema’; mas, só por si, não equivale a uma ‘Aliança’: Esta declara uma Vontade outorgada em termos de comprometimento público e estável – em ordem ao seu cumprimento fiel, na relação a alguém. «A ideia de uma *b<sup>e</sup>rit* (isto é, de um pacto que funda a consciência de pertença) entre um Deus pai [*sic*] (por exemplo de Abraão, Isaac e Jacob ou Israel, ou também Moisés) e um grupo humano», tal ideia é muito antiga na memória dos israelitas<sup>32</sup>. Na Bíblia, como no matrimónio, ‘Aliança’ não é só um contrato jurídico (ou uma convenção notarial ou ‘de honra’; ou comercial, política, etc.). É um *compromisso assumido* – de vinculação *com-pessoal* solene. De pessoas ou povos.

Para a sua validade, não se requer que as ‘partes’ tenham estatuto igual, ou de nível comparável. Deus é *o Senhor*. Aquele cujo Nome Santo nenhum hebreu tinha a veleidade de pronunciar. Valorizavam a *Adoração*: o Respeito profundo pela Sublimidade Augusta do Senhor. «Eu sou Iahveh<sup>33</sup>: [...] Eu aceito-vos como Meu Povo e serei o vosso Deus» (Êx. 6, 7). Expressão muito repetida na Bíblia, e conhecida como a ‘Fórmula da Aliança’. «Se escutardes a Minha voz e guardardes a Minha Aliança, sereis para Mim Pertença especial entre todos os povos. [...] Deveis pertencer-Me como um Reino de sacerdotes e um Povo santo»<sup>34</sup> (Êx. 19, 6). «Tu és um Povo que é consagrado ao Senhor, teu Deus» (Deut. 7, 6). «Vós todos sereis chamados ‘sacerdotes do Senhor’, [...] ‘Servidores do nosso Deus’» (Isa. 61, 6). Para Sua Glória. Eis o significado justo. O AT mostra que a *Aliança* foi entendida como um Pacto de *fidelidade*.

O Povo *aceita* o empenhamento de se consagrar a Deus e de O louvar. Como vinculativo para «toda a Assembleia dos filhos de Israel», integra as pessoas todas. «Quero louvar-Te no meio da Assembleia» (Salm. 22, 23). Envolve inclusive os mareantes: No meio da tempestade, hão-de celebrar o Senhor «na Assembleia

do Povo» (Salm. 107, 32). A fidelidade de *um* crente inscreve-se na fidelidade (da história) *de todos*. Um entendimento da Fé que é todo o oposto do individualismo ocidental.

«Quando o Senhor mudou a sorte dos cativos de Sião, vivíamos todos nós como um sonho! A nossa boca encheu-se de alegria» (Salm. 126, 1 s). «Quando Israel saiu do Egipto, [...] Judá tornou-se o Santuário de Deus, e Israel o Seu Domínio» (Salm. 114, 1 s). Êxodo e regresso dos exilados fundem-se no mesmo Louvor e Gratidão. São a mesma Libertação. Os anseios, transitórios, da existência e da história, são símbolo do *Anseio Radical*. O do Definitivo. É de Iahveh a iniciativa da Aliança. Por Decisão *Sua*, de Puro Amor. Inteiramente gratuito. Já distingui (15.6) entre o significado, intensivo, de ‘Benevolência’ e a noção aguada da semântica comum: relativa a gestos de mera tolerância. Deus *quer bem*, também a quem erra ou peca, de consciência clara, e acaso perversa. «O Senhor é um Deus Misericordioso e Clemente, Magnânimo, Rico em Amor (hebr. *kbased*) e Fidelidade (‘*emet*’). (Êx. 34, 6). «O Teu Amor permanece para sempre, é eterno: É firme, no Céu, a Tua Fidelidade» (Salm. 89, 3): cfr. *UVM* 275 ss.

Um retrato profundo, e directo, da Fé do Povo de Israel. A iluminar todo o seu viver – incluídas as infidelidades. Como toda a Bíblia tantas vezes confessa. No ‘Dia *do* Senhor’ «os surdos hão-de ouvir [mesmo] palavras que apenas estão escritas, e os olhos dos cegos ver até no escuro e nas trevas. Os humilhados hão-de voltar a alegrar-se no Senhor, e os pobres a rejubilar no Santo de Israel» (Isa. 29, 18 s). Desde a ‘memória’ dos Patriarcas à maturação posterior, as Grandes Figuras da Fé bíblica entenderam que esta certeza da Solicitudude de Deus só pode vir mesmo de Deus. Eis a Revelação activa na história do Povo.

Também o Cristianismo é manancial de Crentes assim. Mas é de perguntar se a história do Povo cristão tem atendido devidamente a esta *continuidade activa*. Por ser ‘demasiado humana’ (Nietzsche)

a nossa condição, não é fácil *reorientar* o viver dos crentes para o Horizonte focal da Fé. Desafiar ideias-feitas é questionar interesses e acomodações. Mas poderá isto não ser *inquietante* quando a Adoração – a Deus! – decai em ‘religião’ focada nas criaturas<sup>35</sup>? A vivência da Fé forma-se, e deforma-se!, através da história.

Não é tão pouco, e nem irrelevante, o que as Igrejas cristãs têm a aprender da experiência crente do AT. Lembrei-o (16.1) acerca do ‘Pai nosso’ e das ‘Bem-aventuranças’, mas cabe aplicá-lo a mais aspectos e dimensões do ‘ser-cristão’. A começar por aqueles ensinamentos do NT que, sendo *centrais*, ou de *muita* Relevância, continuam no entanto como que ‘entre parênteses’. Ou num silêncio de entrelinhas. Como podem *essas omissões* não inquietar? E neste condicionalismo, como hão-de estas Verdades – *centrais* – chegar ao Povo de Deus e entrar na vida dos crentes-esperantes?

## 16. 7 A Referência em Absoluto

No tocante à fidelidade vivida da Fé, da Esperança, do Amor, o ‘perguntar da *insatisfação*’ – a *carência* dela – nunca está a mais (UVM 304 ss) É-nos constitutiva porque a Generosidade de Deus solicita a crescer *sempre mais* na abertura ao Dom. Por isso, a História da Salvação terá sempre de integrar, e questionar, a resposta-missão de *todos* os crentes. Não devo alongar-me, mas não posso deixar de referir alguns parâmetros do Reino de Deus tão fulcrais como estes:

O núcleo da ‘Revelação’ – para todo o Povo, insiste na *Fidelidade* do Amor *de Deus*. Já o Deuteronomio o inculca. A ‘Revelação’, no seu significado teológico, é o próprio Deus a *partilhar* com as criaturas – pelo Seu Verbo, na Comum-União do Espírito Santo – o Mistério insondável de Si mesmo. Em Dom gratuito, generoso e *gratificante*. Porque é *Fiel* a Si Próprio, Deus abre a Sua Bondade e Misericórdia

também às criaturas. Não é só à humanidade. Todo o *rasgo salvífico* brota daqui. E é neste contexto, essencial, da Fé bíblica que os Apóstolos entenderam a Pessoa e Acção-Mensagem de Jesus. É Nele e por Ele que se condensa e confirma a Promessa Divina do ‘Reino Messiânico’: para que somos ‘convidados’. E foi justamente nesta perspectiva que Jesus *Se entendeu* a Si Mesmo. E é nela que todo o NT situa e exprime o próprio Jesus – como o *Cristo*.

«Chegou a hora de o Filho do Homem ser glorificado». Mas «o grão de trigo tem de cair na terra e morrer», para dar fruto em abundância. Deste modo «Eu, quando for elevado sobre a terra, atrairei todos a Mim» (Jo. 12, 23.32). «Todo aquele que é da Verdade, escuta a Minha voz» (Jo. 18, 37). E é assim que a questão se nos põe, a todos. «Ninguém conhece o Pai: só o Filho e aquele a quem o Filho O quiser revelar» (Mat. 11, 27). Mas não cabe esquecer que o *Dom* ‘precisa’ da *resposta*. Dom é *con*-envolvimento na *Missão* do Reino.

A ideia de uma ‘Salvação’ como bem-aventurança centrada em nós, resulta (se bem ajuízo) de concepções desfasadas da leitura do NT. Repito: A Mensagem acerca do Reino de Deus é, e não pode senão ser, *teocêntrica*. Pensar de outro modo, não afectará a Super-Abundância da Misericórdia de Deus; mas vem sendo uma deformação (infeliz) da Doutrina da Fé. Já aponteí esta deriva (Cap. 15, nota 10). Um deus em função das criaturas, *não* seria Deus. Não é o Deus bíblico. Aliás todo o ‘ser-próprio’ do Verbo e do Espírito Santo só pode estar centrado no Pai. O ‘abaixamento’ de Deus, tornando-se acessível às criaturas (*Zimzum*: cfr. *BC*, *PJOB*), o ‘rebaixamento’ do Filho «até à morte de Cruz» (*kénosis*: Fil. 2, 7 s), bem como a relação-comunhão de Verdade e Amor que é o Espírito Santo – tudo isto é Manifestação da *Glória própria* de Deus. O Reino é *de* Deus. O ‘convite’ é expressão da *Sua* Bondade.

Cristo é o Sumo-Sacerdote Eterno (Hebr. 5, 5). Porque é Aquele que celebra, antes de mais, o Louvor e a Glória do Pai. Na Plenitude,

intrínseca, da Trindade. A Dignidade Sacerdotal de Cristo (segundo julgo) *não* está sequer ‘dependente’ da Incarnação. O Verbo Eterno era já, de toda a Eternidade, a Imagem Perfeita, a Expressão Plena, da Glória Divina. A Proclamação, Eterna, do Seu Louvor.

A razão-de-ser dos sacerdotes deste mundo *não* é em primeiro lugar pedir por si e pelos outros. É sim, acima de tudo, celebrar e proclamar – em Adoração – a Santidade de Deus.

A ‘intercessão’ de Jesus, «à direita do Pai» (Hebr. 2, 17; 7, 25; 8, 1 s), é consequencial à Adoração. E à Incarnação e Redenção. Que a Carta aos Hebreus se situe na perspectiva (a favor) dos pecadores, não diminui em nada a fundamentação resumida no recolhido. Acerca de Deus, *não cabe* – da parte de *nenhuma* criatura – outra ‘primazia’ que pudesse não envolver a Adoração ou sobrepor-se ao pleno e total re-conhecimento do Senhor. «É isto o Viver Eterno: Reconhecer-Te a Ti, ó Pai, o Único Deus Verdadeiro, e a Jesus Cristo que Tu enviaste» (Jo. 17, 3). Onde esta Referência Suprema se perder (por parte de crentes singulares ou de sectores de Igrejas cristãs), que Deus nos valha. A Fé dos cristãos tem de se orientar sobretudo pela Mensagem do NT. Não por arrastamentos ou tradições de procedência vária.

Neste contexto se há-de entender a menção ao Povo *de* Deus como «o Santuário» (Salm. 114, 1: cit. acima). «Eu firmo com eles um Aliança de Paz. Será uma Aliança Eterna. [...] Estabelecerei no meio deles o Meu Santuário. [...] Serei o seu Deus, e eles serão o Meu Povo» (Ezeq. 37, 26). «Louvai o Senhor no Seu Santuário. [...] Tudo o que respira louve o Senhor» (Salm. 150, 1. 6). A ideia do ‘Templo’ como lugar físico do culto vai-se abrindo a uma visão mais abarcante. Que aprofunda o alcance de muitos passos bíblicos: «Hei-de bendizer a Tua Fidelidade na Grande Assembleia. [...] Todos os confins da terra o hão-de saber, e converter-se ao Senhor» (Salm. 22, 26.28). «Todas as nações vêm e Te adoram, e prestam

Honra ao Teu Nome» (Salm. 86, 9). «Exultai diante do Senhor, todos os povos da terra!» (Salm. 98, 3b s). Sim, todos: «Todos os humanos vêm a Ti, com o peso dos seus pecados. A nossa culpa é grande demais para nós, mas Tu a perdoarás» (Salm. 65, 3b s). A Super-Abundância de Amor do Deus Misericordioso pode mais que todas as misérias e desgraças das criaturas. É esta a Fé – já do AT. O ‘Santuário’, como o Reino, dá-se no Povo, mas é *Graça de Deus*: Por Jesus, o Cristo.

Jesus «é a Pedra Viva [noutros passos diz-se: ‘Pedra angular’] que os homens rejeitaram». E aos crentes é dito: «Deixai-vos edificar como pedras vivas numa Construção Espiritual. Num sacerdócio santo. A fim de oferecer a Deus, por Jesus Cristo, [as] oferendas do Espírito» (1 Pedr. 2, 3.5). É isto a Adoração, e o Louvor e Re-conhecimento. A *Centralidade* do Verbo como Cristo está muito realçada nos hinos das comunidades crentes ao tempo do NT: «Bendito seja Deus, Pai de Jesus Cristo Senhor nosso. Na Sua grande Misericórdia, Ele nos fez renascer [-] para que tenhamos, graças à Ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos, uma Esperança Viva» (1 Pedr. 1, 3; cfr Ef. 1, 3-14; Fil. 2, 6-11; Col. 1, 15-20).

«Na Cidade [= o Céu] não vi nenhum Templo. Porque o Senhor, o seu Deus, o Senhor sobre toda a criação, é o seu Templo. Ele e o Cordeiro. A Cidade não precisa de sol ou de lua para a alumiar». Porque a Glória do Senhor a ilumina, e o Seu Candelabro é o Cordeiro. Os povos hão-de caminhar a esta Luz» (Apoc. 21, 22 s). Em *inteira* Transparência da Glória de Deus. E Deus poderá, em definitivo, rever-Se nos *Seus* Dons. E «será, por Seu Filho, o Senhor sobre tudo e em todos» (1 Cor. 15, 28). É pois a esta luz – de Doação *sem* estreiteza, reserva ou entrave – que se descortina o significado *pessoalizante* do Reino de Deus. Como a liturgia, de maneira feliz, o proclama: O Seu Reino é «Reino de Verdade e de Vida, de Santidade e de Graça, de Justiça, de Amor e de Paz» (Missal Romano: Prefácio de Cristo Rei).

Em expressões de grande beleza, os hinos do Apocalipse figuram o que podemos antever da ‘Liturgia Celeste’. A Aclamação e o Louvor de toda a Assembleia do Povo de Deus, e de toda a criação: «Tu és digno, Senhor nosso Deus, de receber Glória, Honra e Poder» (Apoc. 4, 11). «Tu [Cristo e Senhor], foste sacrificado e resgataste, para Deus, homens de todas as tribos e línguas, nações e povos, e fizeste deles reis e sacerdotes para o nosso Deus (Apoc. 5, 9 s). «Grandes e admiráveis são as Tuas obras, Senhor Deus, Senhor de toda a criação. [...] Quem não louvaria o Teu Nome! Só Tu és Santo» (Apoc. 15, 3, s). «Amen, Aleluia! Louvai o Senhor, todos os Seus servos. [...] O Senhor nosso Deus tornou-Se Rei sobre toda a criação. Em Alegria e Júbilo» celebremos a Sua Glória (Apoc. 19, 4.6 s).

Por ser assim, não admira a ‘urgência’ com que a comunidade cristã de então (só a de então?) *espera* a Parusia, a Manifestação final de Cristo como Triunfo de Deus: «Amen. Vem, Senhor Jesus». Pensariam mais (e só os de então?) na sua libertação do que no ‘programa’ que *urge* instaurar. O das condições de maturação humana, cultural e espiritual. A iluminar segundo o Desígnio de Deus – pela Fé e a Esperança. Para que o Reino possa ser *acolhido*. Deus «decidiu instaurar a Plenitude dos tempos – unificar em Cristo tudo o que há no Céu e na terra» (Ef. 1, 10).

Uma visão magnífica! Muito acima do afã de uma “salvação”... egocêntrica. Mas quer passar pela *com-participação* – activa! – da Comunidade-Igreja. Em tudo isto, quem terá razão: a generosidade e o *rasgo* da Fé do NT, ou a estreiteza, pusilânime, das miopias acomodadas? Qual é afinal a *Vocação* confiada aos cristãos – na sociedade e na história?

‘Vem, Senhor Jesus’ – é o pedido e o *programa* do ‘Pai nosso’. Mas, Senhor, falta que os Teus seguidores tenhamos a *Coragem da*

*Fé – para a Missão do Reino* a que somos enviados. Em ordem ao presente e ao Porvir. Uns com os outros, ‘responsáveis’ por toda a criação. Para os frágeis e estreitos «vasos de argila» que somos, confias demais... Bem sabes que tens de ser *Tu* a suprir as falhas de todos. Para que ninguém, ao presumir de si próprio, ouse desdenhar o Mistério de Cristo e da Sua Cruz (1 Cor. 1, 17). ‘Não nos deixes cair na quietação’. Tentação tão *perversa* (revirada!) como o egoísmo. A seguir ao Teu Amor, a Graça maior que nos podes conceder é a da *Insatisfação*. Se os ‘acomodados’ não olham para diante (e nem para nada, a não ser a sua conveniência), como podem abrir-se ao Teu Reino? (Luc. 9, 62).

Pelo que a nós diz respeito, *precisamos* de meditar que a Fé e a Esperança – «mesmo no eterno relacionar-se a Deus, elevadas à ‘síntese’ (*aufgehoben*) da Contemplação» – *não* deixam de o ser. «A Fé permanece: É um estar frente-a-frente, permanente, e um receber [e dar-se, devo insistir] amando. A Esperança permanece: É um poder e querer receber do Amor Eterno [e entregar-se a Ele] ainda mais. E as duas atitudes têm que mudar a sua ‘figura’ terrena. [...] Têm de amadurecer sempre *em crescendo* [de generosidade e amor] em ordem a um Deus sempre ‘crescente’» (L. Boros, *MGB* p. 99). Sempre a transcender-Se em Amor, como fui expondo. «O que se dá na existência [e em tudo o que corresponda ao *ser-cristão* como tal] é no fundo tão-só ‘nascimento’» (Boros, o. c., 103). Uma *grande* perspectiva – para continuar a aprofundar!

O *repto* é imenso. *Precisamos* de «conhecer’ [16.2] o Amor de Cristo. Que excede toda a compreensão. [É assim que] sereis plenificados, cada vez mais, da incomensurável Plenitude de Deus. A Deus, que pela Sua Força a actuar em nós, tem o Poder de realizar infinitamente mais do que somos capazes de pedir ou de pensar, a Ele a Glória. Através da Igreja e em Cristo. Por todas as gerações, para sempre. Amen» (Ef. 3, 19 ss).



## Notas

<sup>1</sup> E bem patentes no ditado vulgar: ‘Quem parte e reparte, e não fica com a melhor parte’... Ditados assim, podem ser realistas; mas dão uma triste ideia do humanismo – e do cristianismo! – de uma sociedade.

<sup>2</sup> Como a celebravam os reinos da antiguidade no ritual do ‘Ano Novo’.

<sup>3</sup> Bloch, nesta etapa do seu livro, analisa o perfil dos fundadores das grandes religiões.

<sup>4</sup> Divindades respectivamente da Frígia, do Irão e do Egipto antigos, nas quais se figura (com variantes) o ‘ciclo da vegetação’: foram mortas (inverno) e tornam à vida (primavera).

<sup>5</sup> O meu plano previa repartir o tema em dois capítulos. Mas a clarificação pedida por alguns segmentos ao longo da exposição desaconselha-o. Impus a mim mesmo conter o tema só num capítulo.

<sup>6</sup> O pecado também: “Oh Amor sem-medida do Pai [...]. *O felix culpa* [-] que me-receu receber um tal e tão grande Redentor!”: Liturgia romana, Vigília pascal: *Exultet*.

<sup>7</sup> No panlogismo hegeliano (sujeito todo ele à ‘lógica do racional’) *não* cabe Sobre-Excedência nenhuma. Nem a da Dádiva nem a do Amor.

<sup>8</sup> Há ‘descrentes’ que julgam não o ver. Cuido de evitar o termo: É que todos somos ‘não-crentes’... acerca de uma “fé” que não convence. Dizer(-se) ‘descrente’, é dar ideia de o ser em relação a todas. O que é de duvidar.

<sup>9</sup> Ainda gostava de ler uma boa obra de fundo sobre esta temática. A química, a genética e outras ciências empíricas podem dar conta de alterações neurais e hormonais que acompanham as emoções e os sentimentos; mas *não podem* explicar a dimensão do Amor como tal. É o que digo também da vivência da fé – no humano, e no Divino. *Não* se deixa analisar, e nem criticar, adequadamente por quem não viva, por si, esta dimensão.

<sup>10</sup> E só foi achada uma «única menção extra-bíblica à ‘casa de David’» (MATTHEWS, Victor H./ BENJAMIN, Don C. - *Paralelos del Antiguo Testamento*, p. 161: ‘*Anais de Khazael* (rei de Aram: 842-805 a. C. – cfr. 2 Reis 13, 1 ss). O relevo que o fundador da dinastia tem nos textos bíblicos contrasta com a falta de documentos históricos sobre a sua projecção na região. Martin Buber percebeu: «Nenhum dos Nomes de Deus se chama ‘êxito’». A tradição da cristandade constantiniana porém esqueceu-o. Até aos dias de hoje. Mas teria de se esperar por Buber (1878-1965) para o saber? Quando irá o Fôlego da Bíblia chegar aos crentes?

<sup>11</sup> É menos contrastante o ‘sebastianismo’ doméstico: E já levamos mais de 400 anos de memória nacional numa linha de ‘utopia’ acrítica. Do Messianismo bíblico *não* cabe dizer que seja acrítico.

<sup>12</sup> Chamar ‘messianismo’ a anseios e movimentos mais restritos, de teor revolucionário (como foi uso no marxismo), é reduzir-lhe o sentido *próprio*. Embora o desvio esteja patente já no AT. Onde o termo ‘messias’ surge com frequência, e sobretudo em situações de crise, a designar a figura reinante – tida como protegida (= «ungida») de Iahveh. É muito humano, em todos os povos, *sobredotar* com uma titularidade especial (a bênção de Deus) a figura ‘carismática’ que os proteja na dificuldade. Também a nossa história o fez. A sacralização do poder é prática muito antiga. Contudo, a angústia de uma conjuntura não exclui a possibilidade de uma Mensagem de alcance maior.

<sup>13</sup> Ou restringido aos nossos... A formulação usada nas línguas ibéricas (que não conheço em mais nenhuma), em vez de uma explicitação, pode dar azo a uma ‘restrição’, infeliz. Há que contar sempre com o pendor para o ‘menor esforço’ e as banalizações da superficialidade.

<sup>14</sup> E a versão, litúrgica, de *Prière du temps présent* continua: «no que é secreto ensinas-me a sabedoria». A *Bible de Jérusalem* diz: «Tu amas a verdade no fundo do ser, ensina-me das profundezas da sabedoria». E a tradução ecuménica alemã: «É no Mistério que Tu me ensinas a Verdade [...]». A versão que leio em port. tira força à expressão: «Tu aprecias a verdade no íntimo da alma [...]». Só ‘o íntimo’ é que conta? Poderia ser assim o modo de entender característico dos hebreus?

<sup>15</sup> Como é que no actual condicionalismo sócio-cultural de ignorância religiosa e rarefação das confissões institucionais, isto tem que resolver-se, confesso que não sei. Há muitas décadas que isto devia andar a ser reflectido, a todos os níveis, entre os cristãos.

<sup>16</sup> MOWINCKEL, S. - *Psalmenstudien*, II, Cristiania, 1922, 54. Cit. FÜGLISTER, N. - estudo cit.: *MySal* IV/1, p. 60, que em nota remete também para o seu *Die Heilsbedeutung des Pascha* (s. d.), com textos rabínicos.

<sup>17</sup> Admito que Isaías II já não conotaria a locução com o ‘deus da guerra’, mas não posso debatê-lo. A expressão que se adoptou entre nós – “Senhor do Universo” – é uma adaptação preferível. A violência das guerras não se conjuga com a Mensagem de Amor que é a da Perfeição escatológica.

<sup>18</sup> O volume, apesar da minha regra (permanente) de concisão, vai longo: E não sou biblista, que pudesse aprofundar muito mais a exposição.

<sup>19</sup> É o caso da presunção, tradicional, de um ‘direito’ do sangue como fundamento de autoridade, e dos títulos sociais de preeminência (alteza, majestade...) e de estilo de vida (‘príncipesco’). Da história, ficou esse misto de mitificação, ideologia, auto-presunção e, como não?, mesmo classismo. Como se fora um estatuto natural, e quase sobre-humano. Assim se firmou a ideia do poder (‘divino?’) de vida e de morte, autoridade indiscutível (“palavra de rei não torna atrás”) – mesmo quando injusta? E ‘direito’ de impor a guerra e decidir do bem/bens público(s), etc.. Ter-se-iam aproximado do povo, sem as pressões da história? A semântica de conceitos como esses traz mais memórias de dominação e heranças de ‘estirpe’ que de posturas de *serviço* ao bem comum. E de atenção sobretudo aos mais *desvalidos*.

<sup>20</sup> Um pouco de atenção a noções elementares da fenomenologia ajuda a perceber. Trata-se da índole mesma do *Dar*. Não é uma imposição ou arbitrariedade de Deus. E nem cabe levá-lo à conta de visão ‘moralista’, ou argumentação circular (repetição de um pré-suposto), atribuível aos crentes.

<sup>21</sup> Como oração privada, a insistência do Saltério na ‘1ª pessoa’ tem o seu sentido. Contudo, resulta estranho ver o ‘singular’ adoptado no uso litúrgico: Soa(-me) tão deslocado como se alguém rezasse: “Pai meu, que estais no Céu...”. É mais que tempo de a configuração dos textos para a liturgia dar por isto. Claro que não proponho alterações da textualidade original: lembro apenas que importa chegar a padrões de linguagem que facilitem aos crentes captar o *contexto integral* da Fé. Numa assembleia cristã, *não faz sentido* formular o refrão dos Salmos no singular. A oração litúrgica só pode ser de âmbito *universal*. E nem a ‘textualidade’ (material) pode servir de argumento. Até porque há refrões que não repetem de modo literal o salmo do dia. A celebração da Fé é de todo o Povo de Deus e *para* ele. O culto da letra e a ideia que ‘passa’ para os crentes podem não ser os do *Espírito* (2 Cor. 3, 6).

<sup>22</sup> Ouso pensar que isto é extensível a todas as criaturas do Universo, capazes de corresponder à Generosidade de Deus. No cosmos visível, e nos mundos do invisível (cfr. o nosso *A Dinâmica da Espiral*).

<sup>23</sup> O uso coloquial do verbo ‘adorar’ é um índice do decaimento de uma linguagem outrora configurada pelos “crentes”. Um ‘dizer’ que era só reservado para com Deus, serve agora para dizer qualquer *banalidade*. E os cristãos nem dão por isso. A fixação, multi-secular, do ‘nosso cristianismo’ numa moral de regras heterónomas e voltada (sobretudo) para o negativo, os “pecados”, deu nisto. E deixou os crentes

mais centrados em si do que no Amor *de Deus*. O provérbio das ‘boas intenções’ é cheio de sabedoria: Mostra que podem ser... muito limitativas.

<sup>24</sup> «Quem blasfemar contra o Espírito Santo» (Marc. 3, 29) – está a fechar-se à possibilidade da Graça.

<sup>25</sup> Já nos séculos XIV e XV a inspiração das ‘devoções’ era devedora mais ao sentimento do que à reflexão teológica. Nem o impulso conciliar, de Trento, nem o mérito apreciável da ‘Segunda Escolástica’ chegaram para iluminar a sociedade – e antecipar e preparar a evolução cultural que veio nos séculos a seguir. A deficiência ia persistir e agravar-se. Na I Parte, o Prof. Sebastião Formosinho aborda incidências desta trajetória.

<sup>26</sup> A Doutrina Social da Igreja começou tarde demais. E não basta para afirmar, e corporizar, a presença cristã no mundo. Ainda que, por vários ângulos, possa comparar-se à luz do farol (cp. Cap. 15): não chega às bases.

<sup>27</sup> Os nossos escritos procuram ventilar (com os meios que as condições de trabalho nos permitiam) vertentes centrais do ‘ser cristão no mundo de hoje’. É premente a necessidade, e a urgência, de esclarecer e formar nesta linha. Tudo o que se fizer – com Sabedoria, lucidez e a coragem da Fé – nunca será demais para suprir as lacunas havidas e levar por diante a reflexão e o testemunho – que os cristãos devemos ao presente e ao futuro.

<sup>28</sup> Até pela pressão crescente, pacífica ou não, do secularismo, e do islamismo, entre populações de matriz que foi cristã. A missão das Igrejas não é zelar pela sua ‘auto-manutenção’. Ou sequer descobrir vocações para *seu* serviço. E muito menos, sonhar com protagonismos antiquados. Ou com proselitismos sociológicos. É outro o seu ‘ministério’ (= serviço).

<sup>29</sup> «É»: O Juízo Eterno de Deus dá-se no ‘aqui e agora’, nosso. Há que entender Mat. 25 ao modo de uma parábola. Que é mais explícita sobre o ‘seguimento’ de Jesus no concreto da Existência (nossa – a de crentes e não crentes) na sociedade e na história – do que sobre a ‘Proclamação final’. Esta, em nada altera o que seja o valor justo das nossas atitudes: À medida que acontecem. Perante Deus, o ‘Juízo’ está feito.

<sup>30</sup> Descontando as ‘des-compensações’ de um país pequeno e indefeso face às grandes potência da região.

<sup>31</sup> Israel como Povo eleito considera-se o ‘Servo de Iahveh’ dos Poemas de Isaías II. Sem excluir essa interpretação, os cristãos vemos pré-anunciada nesta Figura Profética a Realidade e a Missão de Jesus Cristo.

<sup>32</sup> FOHRER, G. - *Altes Testament: ‘Amphiktyonie’ und ‘Bund’? Studien zur atl. Theologie und Geschichte*. Cit. FÜGLISTER: *MySal*, tomo cit. p. 32.

<sup>33</sup> É sabido que a língua hebraica escreve só as consoantes. A vocalização original do Nome Santo (se a teve), à falta de ser pronunciada, perdeu-se da memória colectiva.

<sup>34</sup> O tema ecoa em 1 Pedr. 2, 9. Lutero reafirmou este ‘Sacerdócio comum’ de todos os cristãos. Mas a reacção da Contra-Reforma (ao modo de antítese, não de síntese) continuou a impedir, entre os católicos, a atenção à Escritura Sagrada: Tivemos de esperar pelo Concílio Vaticano II (1962-65) para esta doutrina obter (alguma) consideração oficial (LG 10 ss). Porém longe ainda da adesão e consciencialização que lhe é devida.

<sup>35</sup> Isto pode ocorrer, e ocorre. No rodar dos séculos, quantas vezes o cuidado pastoral incidiu mais sobre as leis morais e canónicas, as transgressões e pecados, que sobre o Reconhecimento devido a Deus! E à *Boa Nova* da «Super-Abundância» da Sua Misericórdia. Pela Mediação, única, de Jesus: «Deus é um só. E um só é o Mediador entre Deus e os homens: o Homem Cristo Jesus» (1 Tim. 2, 5). É comum apelar-se à ‘Mãe de Misericórdia’ – quiçá como se *Deus*, na Sua Misericórdia, não

fosse o Alfa e o Omega de todo o Mistério de Amor e Graça. E tem-se por “normal”, no cristianismo corrente, fomentar as ‘devoções’ (a N. Senhora sobretudo), enquanto a atenção à Fé no Espírito Santo – e na Trindade Santíssima – continua, na prática, em lugar (estranhamente) secundário. E não se vê que, em conjunto, a ‘consciência crente’ se sinta interpelada por isto. Em tempos de rarefacção ‘religiosa’, é mais fácil ir atrás do pendor popular. Quem se proponha (se houver quem) realçar a Centralidade Absoluta do Senhor – para o esclarecimento correcto da ‘boa fé’ dos crentes – é provável que seja estranhado pela mentalidade e a prática vigentes. Claro que não está em causa a Missão e Pessoa de Maria, segundo a Teologia do NT. E a valia da Sua intercessão em favor de todos. Com ser ‘intercessão’, é subsidiária da *Adoração a Deus* – por Jesus, Seu Filho. O que anda carecido de reflexão é a noção da «hierarquia das verdades» na sua interpretação prática. É ‘hierarquia’, «por ser diverso o seu nexo com o Fundamento da Fé cristã» (Conc. Vaticano II, UR 11: Sobre o ecumenismo).

## ÍNDICE REMISSIVO

'Abaixamento' ( <i>Kénosis</i> , <i>Zimzum</i> )	1040
Abismo (O)	474, 598
Absolutismo	216, 278, 290, 298, 353, 356, 366, 368, 847, 868, 869
Absoluto (O)	578 s, 581, 590, 605, 710, 740 n 9, 790 s, 804, 811, 884, 897, 908, 941, 946, 961-965, 966 n 11, 979-1004, 1034
Absurdo	440, 496-498, 504, 544, 554 n 26, 572, 589, 591, 595, 605, 622, 673, 676, 679, 683, 685-687, 690 s, 720, 798, 902, 948
Ackoff, R. L.	115
Actos dos Apóstolos	134, 148
Adão	123, 435, 444, 537
Adoração	84, 163, 166, 627 n 6, 654, 815 n 18, 961, 968 n 29, 1025, 1027, 1037, 1039-1042, 1046 n 23, 1045 n 35
Afonso Henriques	270, 666 n 3
Agostinho, S.	16, 43, 121, 122, 140, 207, 219, 220, 221, 244, 250, 260, 304, 308, 320, 500, 555, 558, 580, 605, 613, 672, 736, 743, 782, 804, 816, 825, 849, 852, 853, 865, 934, 957, 992, 1006
Ainda-não	558 s, 514, 562-572, 579 s, 587, 590 s, 602, 611, 613, 645, 648, 671 ss, 693, 698, 760, 782-785, 799-802, 833, 889, 919 s, 925, 935, 945 ss, 954 s, 983, 1014
Alarico	221, 852 n 27
Albigenses	249
Aleatório	74, 567, 627 n 6
<i>Alegria do Evangelho</i>	25, 243, 272, 300, 345, 419, 426, 759, 775 n 8, 807
Alemanha	245 s, 250, 275, 278, 280 s, 286-288, 301, 303, 306, 311, 313, 327, 362, 367, 370-374, 393, 400, 552 n 1, 592 n 6, 666 n 1, 774 n 1, 817 n 33
Alexandre Herculano	240
Aliança (A)	147, 166, 235, 370, 420, 651, 1003, 1020, 1025 ss, 1036 s, 1041
Alienação	440, 460, 470, 477 n 5, 499, 505, 508, 509, 592 n 7, 594 n 31, 598, 683, 722, 762, 765, 832, 858, 860, 865, 867, 870 s, 898
Almeida Lima, P.	100
Ambição	416, 497, 507, 584, 671, 679, 757, 780, 797

Ambi-valência	457, 471, 513, 642, 670 n 46, 771, 793, 883, 947
Ambrosio, J.	125
América do Norte	280, 315, 328, 329, 331
Amor	20, 76 s, 137, 141, 161, 165, 221, 242, 248, 266, 284, 304, 308, 313, 333, 389, 410, 419, 428, 469, 471, 484, 495, 503, 505, 542, 576, 604, 612, 625, 627, 646, 654, 701, 707, 710, 729, 736, 762, 764, 768, 773, 780, 787, 796, 806 s, 815, 824, 849, 866, 874, 876, 881 s, 906, 911, 915, 932, 935-950, 963, 961-965, 968 n 30, 971, 975, 978-988, 992-997, 1005 n 14, 1007, 1013, 1016, 1027-1044, 1045 n 9
Amós	267
Anacleto de Oliveira	147
Análise de Componentes Principais	29, 173, 345
Analogia	48, 55, 57, 72, 97, 117, 118, 146, 323, 464 s, 554 n 35
Angústia ontológica	596, 600, 923, 934
Anseio (O), Ansiar	232, 428, 437, 455, 472 ss, 482, 721 s, 734 s, 780-785, 798-804, 823, 825 s, 836, 895 s, 901 ss, 936, 945 s, 953 ss, 979-982, 1010
Anselmo Borges	174, 292, 308, 311, 342
Anselmo, S.	16, 366
Antigo Testamento	84, 125, 129, 164, 188, 212, 267, 360, 363, 467, 538
Anti-judaísmo	204, 206 s
Antimodernismo	385
Antônio Vieira, P.	271, 743
Antropológico (Salto)	838
Archer, L.	341
Ario	195, 196, 198
Aron, R.	376
Arte	18, 34, 36 s, 43, 51, 69, 71-74, 80 s, 92 s, 101-103, 109, 110, 138, 145, 210, 215, 259, 279, 280, 289 s, 299, 306, 352, 380, 413, 444, 462, 481, 522, 534, 576, 588, 598 s, 620, 629 n 16, 642, 678, 723, 724, 741 n 22, 744, 771, 774 n 6, 796, 799, 821, 834, 850 n 3, 859, 874, 878, 898, 925, 932 n 34, 1028
Articulação do conhecimento	110, 112, 114-116
Atanásio, S.	196 s
Ateísmo, Ateu	380, 510, 517 n 39, 530, 621, 626, 628 n 13, 669 n 29, 681, 694, 708, 739 n 3, 826, 918 s, 1027
Atomização social	746
Autopoiese	898-904, 911 ss, 930 n 7, 956
Autoridade na ciência	52, 58, 68, 110, 342, 363
Autoridade na religião	124, 160 s, 165, 179, 186, 201 s, 214-218, 221, 226, 231, 239, 246, 250, 252, 260-262, 265-267, 276, 280, 306 s, 310 s, 316, 353, 356, 362 s, 378, 393
Avaliação por pares	30, 58
Averróis	260
Avillez Figueiredo, M.	403

Avinhão	277
Bacon, Francis ( <i>A Nova Atlântida</i> )	342, 512, 849, 861, 865
Baganha, J.	384
Banalidade, Banalização (do mal)	728, 775 n 16, 880 ss, 885 s, 1016, 1029
Barnabé, S.	134, 148
Barth, K.	383, 558
Bartlett, R.	333
Basílio, S.	86, 213, 853
Bastide, R.	59, 381
Baudelaire, C.	71
Beatitude, Bem-aventurança(s)	129, 130, 244, 602, 627 n 9, 852 n 26, 1005 n 10, 1016
Beaud, M.	396-399, 403
Bem, Bondade, Beleza	251, 363, 422, 429, 455, 461, 478 n 31, 494, 505, 517 n 39, 526, 536, 540, 543 s, 554 n 26, 574, 585, 603, 620, 821, 947
Bem Comum	410, 420, 488, 809, 939
Benedictinos	233, 245
Benevolência de Deus	525, 844, 1003 s, 1022 s, 1035 s, 1038
Bento de Núrsia, S.	233
Bento Domingues	298
Bergoglio, J. M.	299, 300
Bernal, J. D.	174
Bernardo de Claraval, S.	248, 269
Bíblia (A)	120-124, 127, 206, 215, 237, 254, 260, 263, 269, 279, 282, 292, 302, 307, 308, 313, 320-323, 330, 335-339, 380, 435, 444, 446, 453-457, 462, 466, 468, 485, 489, 502, 505, 511, 516, 519, 520, 525, 548, 558, 592, 611, 635-651, 654-661, 664-668, 669 n 38, 670 n 42, 692, 694, 695, 703 n 36, 713, 714, 737, 749, 756, 757, 767, 775 nn 14, 15, 788, 792, 815 n 18, 823, 824, 851 nn 15, 17, 864, 877, 891 n 8, 892 n 28, 897, 898, 900, 906, 912, 913, 937, 942, 952, 956, 968 n 30, 980, 987, 1001, 1003, 1009, 1012-1015, 1019-1027, 1036-1038, 1045 n 10
Bispos	136, 159, 176, 183 s, 192, 196 s, 202, 204, 207, 211, 217, 219, 223, 225-227, 237, 239, 245-247, 251, 254, 261, 264, 278, 283, 302, 303, 317, 330, 331, 389, 393, 395, 420, 428, 795, 806, 816
Bizâncio	209, 211, 214, 217 s, 225 s, 228 s, 236 s, 245, 248, 420, 477
Black-Scholes, equação	38
Bloom, H.	183
Bonifácio VIII	275 s
Boyle, R.	52
Breyner Andersen, Sofia M.	383
Brown, P.	210
Bühler, K.	89-91

Caça às bruxas	334, 356
Cahill, T.	131, 158, 159, 163, 180 s, 201, 204
Calado, J.	44
Calvino, J.	312-317, 327 s
Caminho (O)	53, 95, 126, 128, 141, 153, 163, 180, 189, 190, 205, 208, 230, 240, 241, 274, 286, 305, 318, 337, 342, 354, 357, 365, 385, 391, 422, 423, 427, 428, 441, 489, 600, 630 n 26, 641, 642, 647, 648, 652, 662, 668 n 22, 724, 744, 760, 767, 772, 777 n 34, 783, 797, 807, 842, 901, 909, 945, 957, 972, 981, 987, 991, 997, 1030, 1035
Camões, Luís de	271, 917
Campanella, Tommaso ( <i>Cidade do Sol</i> )	849, 865
Canto gregoriano	238
Caos	120, 209, 289, 449, 477 n 18, 555 n 38, 566
Cardeais	246, 317 s, 415
Carência (A)	482, 530-538, 564, 587, 603, 671, 688, 780-784, 804, 841, 862, 903, 910, 918, 921, 933, 948
Caridade	20, 161, 264 s, 279, 285, 369, 417, 422, 429, 806
Carlos Magno	229, 236, 237, 239, 291, 520
Carlos Martel	233, 234
Carlos V	283
'Carne'	444, 462, 596, 651, 662, 670 n 40
Carneiro, A.	42
<i>Carpe diem</i>	578, 580 ss, 685
<i>Carpe aeternitatem</i>	581
Carreira das Neves, J.	121, 164, 198, 203
Castela	281
Castillo, J. M.	135
Censura	148, 160, 205
Centopeia, Efeito de	48, 95, 98, 103, 134, 152
Centralidade de Deus	815 n 18, 961, 968 n 30, 988, 1005 n 10, 1042, 1048 n 35
Cerejeira, M. G.	44, 45, 272
Césares	163, 180, 644, 862
Cesaropapismo	197, 213, 320, 345
Céu	447, 483, 525, 602, 627 n 9, 652, 661, 668 n 22, 670 n 44, 731, 852 n 27, 941, 954, 957, 960, 999, 1005 n 10, 1006 n 24, 1016, 1018, 1030
Chadwick, H.	189
Chesney, M.	406, 407
China	36, 321, 341, 357, 358, 370, 375, 392, 394, 795, 816, 849, 870, 880
Choque de civilizações	387, 388
Choques culturais	146
<i>Cidade de Deus</i> (Agostinho)	221, 837, 852 n 27



Ciência	18, 20, 26-31, 33-40, 42-49, 51-53, 55, 57-63, 69-71, 74, 76, 80, 92, 107, 115, 119, 122, 124, 138, 145 s, 167, 171-174, 210, 216, 242 s, 259 s, 276, 289, 291, 320 s, 336, 339-346, 351, 355 s, 363 s, 379 s, 383, 385, 388, 400, 410, 413, 441, 468, 481, 488, 513, 552, 561, 565, 566, 588, 598-600, 627, 634, 698, 720, 771, 774, 797, 837, 848, 853, 865, 869, 872, 879, 880, 882, 897-908, 912, 930, 932, 943, 948, 968, 1008, 1018
Ciência, economia e motivação cristã	968 n 32, 1018
Ciência e realidade	899 s, 930 n 5, 948
Cientismo	596, 833, 861, 890 n 6, 912
Cirilo, S.	420
Gisma	121, 139, 209, 217, 219, 249, 252, 275, 278, 283, 302
Civilização (actual)	164, 166, 383, 387, 392, 438 s, 488, 592 n7, 629 n15, 675, 711 s, 739, 743-748, 761, 768, 785, 794, 706, 867, 936 s, 943, 972 ss, 1000
Clemente V	277
Clemente, M. J. N.	270, 271
Clericalização	250, 251, 377
Coefficiente de Gini	401, 402
Colling, A. M.	190
Compreensão (Pré-)	945
Comum-União (Comunhão)	963, 980, 997, 1003, 1023, 1000, 1003, 1027, 1032
Comunicação, Comunicar	90, 93, 174, 215, 359, 361, 377, 592 n 7, 853 n 31, 891 n 16
Comunidade científica	41, 58, 67-69, 145, 568
Concílio de Calcedónia	208
Concílio de Trento	140, 282, 284, 304, 305, 1006
Concreto (O)	482, 488, 493, 501, 530, 535, 559, 562 s, 589, 613, 618, 624, 633, 689, 792, 802, 945, 1016
Confessionalização	335
Confiança	455, 630 n 29, 672, 755, 787, 934 s, 942, 950, 953-956, 960
Conformismo	759, 762 s, 858, 860, 868
Confúcio	357, 388, 424, 652, 668
Conhecer, -imento	659 ss, 774 n 2, 824, 864, 1021
Conhecimento	16, 26 s, 30, 33 s, 38-62, 67, 69-72, 74, 76-92, 95-104, 107-120, 123, 125, 127 s, 130 ss, 133, 145 s, 149 s, 162, 165-168, 173, 176, 183, 187, 243, 257, 260 s, 268, 284, 321 s, 335, 341 s, 355, 359, 360, 384, 404, 408, 410, 628, 639, 640, 692, 703, 731, 733, 829, 849, 880, 902, 1006
Conhecimento criativo	107
Conhecimento explícito	45, 55 s, 99, 109, 112-114, 117-119, 134, 150, 162
Conhecimento inefável	117, 268
Conhecimento pessoal	43, 48 s, 51, 53, 54, 62, 83, 145
Conhecimento tácito	30, 45-52, 55-57, 62, 67, 69, 72, 79, 95-101, 104, 107-120, 128, 131, 134, 137, 150, 162, 173, 176, 183, 243, 257, 268, 322, 408

Consciência	15, 34, 43, 50, 61, 67, 69, 72, 74, 92-98, 111, 212, 219, 230, 244, 262, 276, 278, 286, 292, 297, 301, 311, 314, 316, 329, 337, 343, 346, 356, 366, 367, 389, 391, 413-419, 421, 439
Consciencialização ( <i>Deficit de</i> )	848, 867, 885, 895 ss, 997
Consensos	68, 304, 385, 726
Constantino	137, 181, 194, 196-198, 202, 203, 206, 210, 211, 214, 218, 236, 237, 239, 241, 419, 420,
Constantinopla	139, 198, 203, 207, 210, 218, 222, 225, 226, 237, 249, 420
Consumação: em Cristo	965, 981, 983, 989, 997 s, 1033
Contingência, -te	523, 529-543, 548-551, 585, 587, 596, 603-606, 624, 720, 804, 813, 922, 825, 903, 910 s, 980
Contra-Reforma	259, 284, 290, 333, 336, 352, 357
Conversão	940
Copernicana (Viragem)	640, 922
Copérnico, N.	70, 346, 354
Coração	427, 554 n 26, 563, 656, 683, 692 s, 782, 787, 813, 816 n 25, 901, 927, 935
Corão	341, 346-348, 968
Cores, Teoria das	35-37
'Corpo' de Cristo	150, 998, 1023 s
Corporalização	50, 69, 70, 83, 87, 129, 137, 153
Couto-Soares, M. L.	47, 62, 88, 98
Couto Soares, P.	96, 97
Cowen, T.	407
<i>Credo</i> /Cremos	1007 n 35
Crença	16 ss, 25-27, 31, 46, 48, 51, 55-57, 59, 69, 83, 109, 112, 114, 119, 120, 139, 158, 204, 227, 231, 233, 358, 363, 384, 388, 392, 427, 493, 515 n 28, 525, 543, 568, 591, 611, 641, 660, 664, 702 n 21, 706, 739 n 2, 810, 871, 900, 933, 985
Criação	52, 59, 67, 80, 81, 85-87, 98, 108, 111-113, 118 ss, 147, 260, 268, 321, 340, 342 s, 347, 352, 361, 363, 365, 371, 401, 409, 414, 422, 435, 438 s, 445, 448, 451 s, 473, 477, 483, 488 s, 494, 511, 515 n 18, 521, 535-537, 545 s, 554 nn 26, 31, 569 s, 590 s, 595, 603-605, 615, 626, 628 n 12, 629 n 16, 630 n 29, 635 s, 648, 662, 672, 680, 686, 691, 693, 698 s, 701 n 18, 707-709, 719 s, 734, 754, 757, 768, 782-784, 788 s, 798, 807 s, 823, 826, 844, 856, 901-904, 909, 912, 916, 923, 941, 948, 965, 968, 971, 980, 988, 992, 996-998, 1007 n 2, 1012, 1025, 1029, 1042-1044
Cristã (Presença) e investigação social	968 n 32, 1018
Cristandade	139, 175 s, 178, 192, 195, 209, 229, 246, 249, 264, 280, 283 s, 286, 298, 301, 313, 316, 667 n 11, 962 s, 1015, 1045 n 10
Cristãos (Contradição)	806, 963
Cristãos: Esperantes	951 s

Cristãos (Testemunhos)	806 s
Cristianismo	28, 31, 33, 121, 135, 137, 139, 146 ss, 163 s, 171, 174-177, 182-197, 202, 204 s, 208-210, 220, 226-228, 232, 238, 244, 247, 251, 253, 259, 264 s, 268, 275, 280, 282, 292, 300, 308 s, 312, 314, 319 s, 337, 342, 356-358, 362, 365, 369, 379, 380, 385, 387-389, 392, 422, 424, 427 s, 437, 468, 478 n 22, 503, 509, 514, 536, 542, 558, 655-658, 703 n 30, 707, 710, 712, 714, 716, 740 n 11, 742 n 30, 796, 806, 815 n 18, 838, 869, 888, 892 n 28, 928, 929 n 1, 930 n 6, 940, 951, 964-966, 985, 988, 992, 999, 1005 n 10, 1007 n 29, 1018, 1024, 1027, 1030, 1038, 1045 n 1, 1046 n 23, 1048 n 35
Cristianismo(s) de conveniência	999, 1030, 1045 n 1
Cristo (Centralidade de)	988, 1042, 1048 n 35
Crítica (Exigência)	786, 793, 820, 832, 839, 855, 860, 854-870, 884, 897, 927
Criticismo	49, 52, 53, 58, 60, 62, 67, 79, 173, 302, 305, 383
Cruz de Cristo (A Força da)	1029
Cruzadas	205, 228, 232, 248-250, 262, 263, 321
Cullmann, O.	985
Cultura	34 ss, 43, 51 ss, 70, 111 ss, 122 s, 126 s, 137 s, 146 ss, 155, 157, 162, 164, 166, 171 ss, 184 ss, 191 ss, 210 s, 215 ss, 223, 226 s, 232 ss, 251, 259, 265 ss, 272 ss, 289, 297 ss, 310, 315, 321, 332, 343, 352, 356 ss, 368, 384, 387, 391, 396, 410 ss, 423 ss, 428, 440, 485 ss, 598, 617 ss, 675, 700 n 3, 746 s, 795, 808, 917 s, 938 s, 943 s, 973, 999 s
Cultura da morte	714
Cúria	227, 240, 241, 246, 248, 277, 279, 280, 283, 300-303, 307, 317, 318, 414-416
Daly, H.	386, 413
Dâmaso, S.	221, 222
Dante Alighieri	241, 276
Dar, Doação, Dom	950, 982, 1022, 1040, 1046 n 20
Darwin, C.	70, 347, 350, 515, 861, 922
David (A Casa de)	1045 n 10
Debray, R.	28, 174
Decisão (A) em definitivo	989-992
Declaração dos direitos do homem	367, 378
Deficiência, <i>Deficit</i>	989-992
Demissão (Auto-)	868
Democracias	396, 745, 860
Desacerto (O)	461, 485, 527, 537, 543, 784, 802
Descartes, R.	60, 61, 78, 82, 216, 300, 305, 336, 355, 363, 384, 532, 535, 539, 716, 732, 789, 804, 864, 869

Descoberta (A)	41, 43, 44, 49, 54, 55, 61, 63, 68, 72, 79, 80, 83, 91, 98, 229, 281, 289, 291, 300, 351, 629 n 16, 640, 703 n 37, 760, 837, 848, 877, 978
Descrentes	1045 n 8
Desenhos anatómicos	39
'Deserto' (O)	760-773, 781, 873
Desígnio (O) de Deus	489, 506, 514 n 10, 520 s, 592 n 8, 617, 630 n 29, 648, 651, 965, 986, 998, 1003, 1011 s, 1018, 1024 s
Desigualdade	190, 398 ss, 405, 409 s, 703 n 41, 763, 776 ns 22, 23, 808
'Desproporção'	529, 551, 961, 968 n 27
Determinação, -nismo	562, 565-570, 586
Deus	448, 451, 454, 461, 502-513, 908
Deus-Amor	961-965, 980
Deus (Centralidade de)	965, 968 n 30, 994, 1006 nn 10 e 24, 1007 n 29
Deus (Coisificação de)	607, 615
Deus, e êxito	1045 n 10
Deus (Existência de)	691 s
Deus Fiel	1011
Deus-ideia	958 s
Deus: Presença Libertadora	1015
Deuses e Deus	688, 702 n 26
Diáconos	183, 264, 317, 395
Diakonia	179
Dialéctico (Esquema)	735, 744
Dialéctica	803, 867, 895, 917, 945, 980 s, 988, 996, 1012
Dialógica (Filosofia)	533, 542, 545 s, 649, 909-914, 934-943, 954, 979-982, 1014
Diáspora cristã	1028
<i>Dieu méchant</i>	555 n 38
Dignidade	711, 725, 741 n 15, 833, 846, 937 s, 995
Dignidade (intrínseca) de Deus	1024
Dilema (O)	435, 475, 591, 618 s, 773, 800, 810, 819 s, 824 ss, 832, 860, 866, 880, 896, 901, 909-814, 910, 916-921, 938, 972 s, 995, 999, 1032
Dimas de Almeida, A.	315
Dinamarca	395
Dinâmica, Dinamismo	603 ss, 607, 620, 639, 933-936
Dinâmica cultural	833, 847, 883, 888, 899
Dinâmica radical	862
Dinâmica da Utopia	462 s
Dinamismo criatural	672, 719, 793, 904 s
Dinis, A.	77
Diocleciano	193, 219
Diouf, L.	424
Direito e liberdade	1005 n 3

Direitos da Pessoa	185, 204, 206, 253, 276, 285, 292, 316, 363, 367, 378 s, 391 ss, 805, 887, 893 n 36, 937, 941
Distopia(s), Distópico	746 s, 779-817, 816, 841, 847, 875
Di-visão	800
“Doação de Constantino”	236, 239, 241
Doenças curiais	414-416
Dogmas marianos	269
Dolorismo	503 ss
Dominicanos	254, 357
Doutrina da Justificação	140, 304, 330
Doutrina Social da Igreja	409, 737, 806, 1047 n 26
Dreyfus, H.	45
Dualismo (antropológico)	716
‘Dupla verdade’	587
Duque, J.	407, 408
Duração	624 s, 1006 n 18
Ecologia, -ógico	386, 409 ss, 512 n 11, 719, 776 n 18
Ecologia cultural	767, 862-868, 914, 973
‘Economia sem rosto’	397 ss, 401 s, 404 s, 410, 759, 833
Éden	802, 824
Eduardo Lourenço	139, 300
‘Efeito Prometeu’	467-471, 489, 503, 505 s
Egas Moniz, A.	100
Egocêntrico, -entrismo	810, 864, 995
Einstein, A.	19, 80, 81
<i>Ekklesia</i>	1007 n 30
Ekumene	837 s, 840
Emergência	74, 99, 100, 137, 171, 180, 197, 201
Emergência do Estado	392
Emmanuel-Joseph Sieyès	367
Empresas de conhecimento	108, 118
Encontro	950, 955 ss, 978, 992 ss, 1006 n 24, 1033 s
Engels, F.	376
Entropia cultural	801, 885 ss
Epicuro (Dilema de)	478 n 27, 727 s
Epimeteu	464, 496, 747
Episcopado	136, 183, 184, 223, 331, 367, 775
Equilíbrio de poder	288, 370
Era Axial	138
Erasmus de Roterdão	18, 19, 279, 282, 312, 336, 992, 995
Escatologia, -ógico	523 ss, 611 s
Escatológica (Perfeição)	1046 n 17
Escolas de investigação	42

Escolástica	261-263, 279, 285, 304, 312, 587, 588, 621, 626, 629, 736, 994, 1005, 1047
Escravatura portug.	967 n 23
Espanha	186, 227, 241, 260, 275, 281, 282, 286, 336, 352, 356, 393, 907, 967
Esperança	440 ss, 489, 496, 559-1044 <i>passim</i> .
Esperança (O homem sem)	833
Esperança (Crise da)	859
Esperança Esperante	558, 563, 572-576, 580, 598, 672 s, 700 n 8
Espiral (Foco da)	605, 615, 911, 941, 953, 979-984
Espiral para o conhecimento	113, 118, 137
Espírito, -iritual	716, 787 ss, 799-802, 823 ss, 888 s, 895, 898 s, 910, 979, 997
Espírito (O Mistério do)	770
Espírito e matéria	905-908
Espírito e Transcendência	991, 1006 n 23
<i>Essencial Science Indicators</i>	173
Estado (Filosofias do)	851 n 18, 892 n 26
Estado Pontifício	291, 301
Esvaziamento	588, 629 n 15, 834
Eternidade	984, 1005 n 12
Estevão II	235
Ética	194, 211, 223, 243, 262, 315, 414, 555 n 36, 652, 657, 679, 712, 800, 939
Eucaristia	148, 162, 183, 189, 264, 330, 387, 627
'Eucaristia Eterna'	627 n 9
Euhêmeros ( <i>Registo Sagrado</i> )	838 s
'Europa cristã'	1016
Eusébio de Cesareia	197, 198, 212
Eutanásia	741 n 15
Eutopia	789 ss
Evdokimov, P.	242
Ex-centricidade	579
Existência, -encial, -ir	439, 447 s, 458, 460, 464 s, 470, 486, 490 s, 497, 500 s, 506 ss, 512, 531, 549, 572, 578 s, 587, 595 s 624, 671 s, 676, 696, 698, 705 s, 793, 822, 896, 898, 901, 909, 921, 931 n 19, 933, 949, 997
Excedência (Sobre-)	822
Exclusão/ Inclusão	675, 776 n 22, 763, 794, 1030
Êxodo	638, 642, 647, 658, 662 s, 731, 746-777 <i>passim</i> , 792, 841, 1004, 1015 ss, 1020, 1023, 1038
Expectativa, e espera	573, 780, 942, 951 s

Falibilidade	538-542
Falta-carência	539 ss, 546
Falta-culpa	540, 545
Fátima	272-274
Fé	515 n 28, 597, 661, 739 n 2, 751 ss, 774 n 2, 759, 787, 792
Fé comunitária	1007 n 35
Fé (Coragem da)	964, 1045 n 9, 1043 s
Fé (Crise da)	938, 999, 1000, 1007 n 31, 1014-1017, 1039
Fé (cristã)	137, 140, 203, 227, 241, 272, 338, 358, 366, 379, 380, 390, 427, 537, 597, 616, 626 n 5, 630 nn 27, 29, 657, 714, 731, 739 n 4, 741 n 13, 798, 806, 849, 891 n 13, 898, 900, 931 n 16, 934, 968 n 28, 992, 1011, 1027, 1029, 1048 n 35
'Fé' ideológica	526 n 5, 599
Fé, e religião	1000 s, 1011
Fé (Integridade da)	1024
'Fé' materialista	568, 609
Felicidade, -liz	460, 620 ss, 825, 907, 960
Fernando Pessoa	102, 666
Ferreira dos Santos, L.	387
Feudalismo	275, 392, 395, 669
Feyerabend, P.	385
Fideísmo, -sta	543, 609
Fidelidade	982, 1011, 1021, 1024 s, 1037-1040
Filipe IV	277
Filipe Néri, S.	285
Filon de Alexandria	181
Filosofias da Utopia	822
Filosofia integrativa	43
Fim, Finalidade	603 s, 747, 998
Fim Último	754, 862
Fivaz, R.	71, 72, 75, 107
Focal	45-47, 50, 69, 88, 120, 131-133, 149, 150-153, 162, 181, 220, 322, 323, 460, 582, 934, 957, 961, 1039
Fractais	73
França	40, 227, 235, 236, 239, 246, 249, 275, 277, 281, 286, 287, 291, 316, 352, 353, 356, 367-370, 373, 374, 393, 522, 697
Franciscanos	254, 282
Francisco de Assis, S.	243, 254, 300, 412, 414
Francisco, Papa	25, 243, 272, 297, 318, 319, 333, 345, 346, 405, 409, 412-417, 422, 426, 645, 700, 703, 728, 757, 759, 761-763, 766, 770, 773, 775, 776, 796, 802, 805, 807, 810, 812, 813, 817, 834, 943, 967, 986
Frege, G.	60
Fukuyama, F.	395, 403, 408
Função social da ciência	29, 52, 55, 57, 173, 174, 320, 345

Fundamentalismos	338-340, 380, 441, 644, 695, 756, 786, 813, 891, 898, 918, 929, 932, 964,
Futuro	754, 794, 810
Futuro Absoluto (Deus)	820
Galileu	41, 61, 70, 124, 320, 321, 354, 363, 621, 863
Gamaliel	85, 130
Gandhi, M.	388, 770, 795
Geertz, C.	61
Gelásio I, papa	167
Génesis	121, 130, 251, 340, 454, 455, 461, 467, 477, 496, 497, 538, 797
Génesis (O) Consumado	988 s
<i>Gestalt</i>	46-50, 120, 322, 622
Gestão do conhecimento	99, 112, 115
Global, -ização	745 ss, 763, 777 n 24, 766 s, 793, 809, 847, 867, 907, 943, 964
<i>Gnosis</i>	187, 731, 737, 738, 742
Gnoseologia	628 n 12
Gnosticismo, Gnósticos	731 s, 737 s
Gödel, Teorema de	60
Goethe, J. W.	33, 35-39, 49, 62, 512, 558, 573, 583-585, 876
Graça	996 s
Graça 'barata'	1029
Grant, K.	26, 116
Grécia	38, 138, 174, 227, 383, 396, 407, 449, 471, 490, 821, 827, 869, 888
Gregório I, S.	226, 227
Gregório VII, S.	221, 246-248, 251
Gregório XVI	369
Guarda-chuva conceptual	113
Guerra dos Camponeses	310
Guerra dos Trinta Anos	285, 286, 289, 320, 351
Guilherme de Orange	329, 370
Gusdorf, G.	36
Habermas, J.	384
Harvey, L.	82, 83, 85, 86
Harvey, William	41
Haydn, J.	81
Heidegger, M.	44, 45, 49, 51, 487, 491, 584, 767, 990, 991
<i>Heimat</i>	575, 623, 559 ss, 639
Heisenberg, W.	37, 718
Helmholtz, H.	37



Henrique IV	246
Henrique VIII	327-329
Herder, J. G.	33, 374, 477
Hergé	98
Heteronomia(s)	940
Heurística	68, 121
História	36, 42, 53, 120, 139, 171 s, 176 ss, 188, 217, 227 ss, 230, 240, 265, 270, 279, 281, 283, 288 s, 302, 306, 356, 358, 363, 369, 374, 387 s, 391, 400 ss, 427, 445, 488 ss, 520-524, 559 ss, 633, 639, 647, 654ss, 708 ss, 760-765, 771 ss, 791 ss, 809 ss, 819, 866, 886, 890, 896, 913, 972, 977, 1025
História de Portugal	240, 270 s, 967 nn 17 e 23
História e Pessoalização	972 s
História: Relação ao Deus Vivo	1013 s, 1026 s, 1033
Hobbes, Th.	353, 679, 869, 892
Holismo	321, 341, 343, 345, 346, 422
Homem, Humano	459, 475, 482, 598, 600 s, 622, 696, 708, 715, 764 s, 785, 790-801
Homem, Imagem de Deus	865
Homem (O) primordial	451
<i>Homo minatus</i> (ameaçado)	914
<i>Homo prometheicus</i>	728
Hooker, R.	330, 331
Horizonte	751, 767, 787, 796, 811, 908 s, 931 n 20, 913 s, 916 s, 943 s, 964, 977, 1011, 1014, 1016, 1019, 1026, 1035, 1039
Horizonte(s) de compreensão	848, 855-859, 880 s, 888, 896 n 1, 908
Humanismo (e Anti-)	505, 522 s, 613, 710 s, 741 n 15, 747, 761-765, 769-773, 786 ss, 794, 888, 916 s
Humanismo e des-humanidade	1001 s
Humanismo e economia	968 n 32
Humanização	725, 745, 972 s, 978, 998 s
Humano (Des-)	830, 846, 850, 856 ss, 860-868, 889, 899, 916-919, 927, 929 n 8, 938-944, 948-958
Humano (O) e a Religião	850 n 6, 836 s, 863-868, 896, 906 s
Humano (Pluri-dimensionalidade do)	1014
Humberto de Moyenmoutier	246
Huntington, S.	387
Huss, J.	327
Huxley, Aldous ( <i>Admirável Mundo Novo</i> )	830, 861, 875, 876, 878-883, 889, 892

Iahveh	639, 658, 662 s
Ícones	214, 215
Ideal, -idade	780, 784, 792, 798, 816 n 25, 821 s, 841, 858, 861, 884, 889, 1009
Ideal em Pessoa	950, 978 ss
Identidade	780, 812, 1020-1025, 1047 n 33
Identidade (em devir)	825, 832, 978
Ideologia, -ológico	450, 465, 470, 521 s, 560, 571, 595, 599, 608611, 613 s, 618 s, 621, 626, 634, 647, 673, 676, 683, 685, 706, 710 ss, 722, 727, 759, 762, 765, 794, 797, 804-807, 810, 829 s, 851 n 20, 872, 929 n 1, 1000 s
Ignotus, P.	145
Idolatria(s)	758, 793, 862-868, 1032
Igreja(s)	20, 86, 146, 160, 161, 175, 180, 184, 190, 191, 197, 201, 203, 208-211, 215, 222, 227, 237, 246, 251, 275, 280, 297, 302, 304, 310, 312, 316, 317, 329, 331, 339, 342, 362, 369, 377-380, 414, 429, 515, 634, 643, 647, 667 n 11, 796, 890, 940, 959, 986, 993, 1007 n 30, 1008 n 37, 1018, 1026, 1028 s, 1039, 1041, 1047 n 28
Igreja anglicana	329-332
Iluminismo	33-36, 42, 46, 61, 82, 203, 220, 269, 291, 334, 335, 337, 362-364, 366, 374, 375, 379, 732, 733, 839, 891, 959, 966, 977, 978
Imanência e Transcendência	485 s, 607, 616
Imanente, -ismo, -ista	482, 559, 574, 581-587, 590, 596-601, 605-615, 625, 629 n 15, 631 n 37, 635, 710, 765, 785, 801, 823 ss, 857, 861, 890 n 6, 897, 902, 912 s
Imobilismo	829, 868
Imortalidade e identidade	706, 721, 717, 731-735, 984 s
Império Britânico	371, 372
Império do Ocidente	209, 235
Império do Oriente	209
Império Persa	228, 230, 341
Império Romano	139, 184-186, 189-191, 194, 203, 204, 206, 210, 214, 221, 225, 228, 229, 234, 254, 285, 286, 288, 289, 353, 837, 840
Inácio de Loiola, S.	282
Incarnação (e Des-)	441, 842 s, 655-658, 661, 669 n 30 s, 763, 773, 794, 806, 812, 816 n 29, 849, 852 n 27, 938, 940, 959 s, 962 ss, 1016-1019, 1032
Incomensurabilidade de paradigmas	172
Índia	339, 349, 352, 358, 393, 449, 451, 452, 456, 462, 477, 478, 484, 525, 652, 656, 703, 733, 764, 770, 823, 828, 837, 880, 886, 892, 897, 967
Indiferentismo	653, 683, 833, 999

Individualismo	711, 794, 797, 864, 966 n 4, 986, 993, 998, 1000 s, 1005 n 10, 1008 n 38, 1032
<i>Indwelling</i> , ver Corporalização	
Inglaterra	30, 270, 275, 316, 327-329, 332, 353, 356, 370-374, 394, 426, 876
Inocência III	239, 247-249, 254, 255
Injustiça, Injusto	746, 775 n 16, 776 n 22, 763, 777 n 25, 808, 866
Injustiça social	885, 1017
Inquietação radical	772, 825, 898, 902, 910 s, 914, 992, 1026, 1044
Inquisição	41, 70, 219, 252, 253, 263, 268, 281, 284, 291, 316, 354, 355, 740
Insatisfação	436, 473, 538, 603, 611, 698, 719, 782-789, 798-805, 869, 923, 933, 946, 981, 1004, 1039, 1044
Instante (O)	562, 593 n 14, 578-585, 625, 752, 799
Integridade, Inteira	440, 484-487, 810
Intelectualismo, -sta	926
Inteligibilidade (A)	596-600, 699, 720, 784, 832, 909, 938
Intensionalidade	533 s, 601, 608, 647, 657, 895, 924, 934 s, 945 ss
Intento de universalidade	30, 58, 62
Internalização do conhecimento	114
Invenção	38, 79, 80, 92, 174, 239, 302, 371, 373, 407
Investigação social e inspiração cristã	968 n 32, 1018
Invisibilidade dos paradigmas	242, 255, 276, 317
Ireneu, S.	85, 86, 121
Irrumper, -imento	996
Isidoro Mercator	239
Islamismo	121, 171, 228, 229, 293, 321, 338, 348, 388, 424, 468, 477, 523, 891, 1008, 1047
Israel	85, 127, 147, 149, 152, 157, 166, 244, 265, 267, 340, 360, 435, 449, 519, 521, 524 s, 552 n 8, 639, 641, 662, 665, 667, 670, 748, 750-752, 754, 757 s, 764, 838, 987, 1007, 1013 s, 1020 s, 1024 s, 1034, 1036-1038, 1047 n 31
Jacobs, S.	76
Jâmbulos ( <i>A Ilba do Sol</i> )	839
Jerome, Jerome K. ( <i>The New Utopia</i> )	874 ss
Jesus Cristo	87, 130, 134, 159, 163, 174, 177, 182, 188, 192, 198, 208, 209, 223, 243, 251, 253, 272, 304, 307, 308, 338, 364, 365, 389, 422, 510, 554, 612, 626, 657, 740, 772, 961, 1011, 1026, 1031, 1041, 1042, 1047
Jesus (Historicidade de)	1010 s, 1040
Jesus Ramos, A.	133, 135

Jha, S. R.	48, 49
Jihad	231
Jiménez de Cisneros, F.	282
João IV	270
João Crisóstomo, S.	204
João Damasceno, S.	214
João Paulo II, S.	322, 770, 795, 1002
João XXII	245
João XXIII, S.	292, 369, 726, 770, 795
João, Apóstolo, S.	150, 154, 155, 156, 158-162, 180-182, 187, 191, 250
João Baptista, S.	153, 266, 582, 658, 667, 1008
Judaísmo	121, 130, 146, 147, 149, 157, 158, 171, 174, 178, 181, 183, 185, 192, 196, 204, 206, 207, 216, 232, 293, 338, 359, 388, 424, 665, 670 n 46, 940
Juízo de Deus	1047 n 29
Jülicher, A.	126
Júlio César	227, 852
Jüngel, E.	165
Justiça, Justo	688, 776 n 21, 797-800
Justiça (Princípio de)	697
Justificação	56, 60, 62, 122, 140, 141, 145, 256, 260, 268, 301, 304, 308, 313, 330, 337, 461, 571, 593, 680, 690, 691, 790, 869
Justiça de Deus	1017
Justiça social	959
Justiniano	225, 393
Kant, I.	49, 60, 69, 165, 173, 335, 355, 362, 535, 565, 568, 588, 605, 607, 609, 628, 629, 731, 732, 738, 742, 767, 786, 849, 864, 892, 916, 952, 977, 978, 1005
Kepler, J.	354, 621
Ketteler, W. E.	378
Kierkegaard, S.	122, 468, 517, 546, 578, 584, 593, 623-625, 630, 678, 912, 930
Kissinger, H.	230, 281, 286, 319, 370
Kuhn, T. S.	27, 46, 51, 55, 56, 87, 171, 242
Küng, H.	27, 28, 163, 171-173, 176, 178-185, 187, 189, 191, 194, 195, 197, 205, 212, 213, 217, 220, 222, 228, 238, 239, 241, 242, 244, 259, 261, 263, 265, 268, 274-276, 279, 290, 292, 302, 303, 313, 316, 328, 331-333, 338, 339, 351, 363, 366, 368, 378, 385, 388
Laicidade, Laico	619
Latrão	246, 249, 250, 254
Lázaro	126
Le Goff, J.	279
Leão I, S.	204, 211, 222, 245, 466
Leão III, S.	214, 236

Leão IX	246
Leão XIII	378, 816
Leibniz, G. W.	362, 364, 552, 621, 629, 814, 869, 905
Leonard, G.	332
Leonardo da Vinci	39-42
Liberal, -ismo /e Neo-)	722, 745 ss, 775 n 8, 797, 808, 816 n 30, 993, 1004 n 2
Liberdade, -tação	747 s, 790, 921 s, 974, 981, 991 s, 1031
Libertação (Auto-)	995 ss, 1026
Libertação (Teologia da)	1015
Lidório, R.	359
Liebig, J.	373
Linguagem	26, 30, 50, 67, 88-92, 94, 97, 109 s, 116-119, 121 s, 124-126, 130, 138, 146, 155, 183, 187 s, 243, 254, 285, 311, 322 s, 394, 413, 419, 446, 450, 455 s, 501, 504 s, 507, 510, 516, 525, 527, 530, 532, 535, 539, 541, 547, 552 n 12, 554 n 31, 561, 567, 573, 578, 584, 592 n 13, 593 nn 12, 14, 17, 601, 614, 620, 623, 626-628, 636 s, 669 nn 30, 33, 694, 700, 703, 715, 720, 749, 756, 776, 814 nn 5, 13, 817 n 34, 820, 824, 852, 870, 878, 881, 897, 903, 912, 916, 921, 933, 934-937, 958, 962, 966 n 13, 975, 983, 987, 1001, 1009, 1012 s, 1022, 1046
Linguagem (Filosofia da)	1005 n 13
Liturgia	209, 213, 216, 218, 222, 227, 237, 238, 283, 285, 335, 357, 420, 703, 713, 714, 898, 1000, 1042 s, 1045 n 6, 1046 nn 21, 23
Lobo Antunes, J.	100
Lógicas (As várias)	841
Logos	162, 181, 187, 192, 455, 617, 840, 869, 880, 962
Ludmerer, K.	344
Luís XIV	299, 352, 356, 366, 869
Lutero, M.	19, 139, 140, 227, 243, 283, 286, 300-311, 313, 316, 327, 329, 334, 338, 339, 362, 468, 555, 558, 1047
Luz' ('Haja)	788s, 798
Luz do mundo: Cristo, Cristãos	1031, 1042
Luzes, ver Iluminismo	
<i>Mais</i> (Dinâmica do)	799
Mal, (Escândalo do)	454, 466, 496, 534, 536 s, 790, 803, 827 s, 851 n 7
Malraux, A.	33
Manu (Leis de)	828
Manuel Clemente	270, 271
Manuela Silva	297
Maomé	228, 230, 231, 341, 558
Maquiavel	287, 478, 679, 743, 843, 846, 863, 869, 870, 891 n 6
Marcuse, H.	389
Mardones, J. M.	118, 175

Maria Madalena, S.	151, 155
Marsílio de Pádua	278
Marujo, A.	124, 250, 253, 270, 297, 308, 315, 387
Marx, K.	315, 376, 521 s, 552 n 6, 559 s, 587, 593 n 15, 599, 610 s, 621 s, 626 n2, 628, 629, 636, 642, 646, 647, 654, 666, 673, 684, 688, 701, 710, 711, 722, 736, 737, 743, 746, 765, 772, 782, 805, 811, 814 n 3, 816 n 28, 829, 831, 847, 853 n 34, 863, 872, 884, 973, 999
Marxismo	512, 522, 560, 568 s, 575, 587 s, 591, 593 n 16, 599, 601, 606, 611, 614, 617, 621 s, 629 n 20, 666 n 2, 673, 702 n 20, 762, 773, 777 n 31, 782, 804, 816 n 30, 829, 884, 1011, 1045 n 12
Marx, e Platão, e Nietzsche	831
Masiá Clavel, J.	162, 205, 421
Massificação	870 ss, 877
Matéria, Materialidade	567-581, 605, 608, 612, 615, 623ss, 629 n 16
Materialismo, -sta	430, 559, 565-577, 600, 606, 618 n 13, 623 ss, 627 n 6, 630 n 32, 634, 716, 720, 797
Matos, J. L.	28, 171, 172
Matrizes fiduciárias	51, 54, 59, 60, 167, 172, 173
Matteo Ricci	357
Mattoso, J.	358, 385, 391, 422
Medo último	723
Mendeleev, D.	68
Messianismo(s), Messias	83-85, 154-156, 205, 207, 360, 361, 611, 638, 1015, 1036, 1045 n 12
Meta	947, 972, 976, 979
Metafísica (Fundamentação da)	605, 628 n 12
Metáfora	86, 117, 118, 513, 1023
Metódio, S.	419, 420
Miguel Ângelo	78, 279
Mineração de dados	29, 173
Minot, G. R.	344
Misericórdia	152 s, 318, 390, 417 ss, 503, 688, 714, 772, 806, 815 n 18, 1014, 1020, 1025 ss, 1027, 1038, 1047 n 35
Missão, Pro-missão	635, 641, 643 ss, 756, 761, 769, 794 s
Missão: vicária	1004, 1014, 1028, 1035, 1039, 1044
Mistério	445, 474
Mistério de Cristo	1044
Mística, -os	104, 263, 268, 270, 339, 341, 375, 388, 484, 576, 582, 585, 609
Mítica (Grelha)	792
Mitificação do relativo	811
Mito(s)	445-513 <i>passim</i> , 520, 721
Mitologia, -zação, (Des-)	897, 929 n 1, 900

Moderno, Modernidade (e Post-)	28, 61, 120, 292, 335, 337-339, 346, 351, 353, 356, 362-364, 366, 376, 379, 383-385, 407, 409, 427, 487, 489, 509, 514, 676, 684, 733, 736, 793, 804, 816, 863, 868 s, 890, 891, 898, 943, 958 s, 963, 981 n 13, 993, 1002, 1028
Moisés	122, 140, 149, 177, 633, 636-668, 670, 731, 746-769 <i>passim</i> ,
'Momento' (dialéctico)	1012
Monges	176, 213, 214, 220, 226, 227, 232, 237, 238, 240, 269, 302, 312, 314, 391
Moral (e Consistência -)	833, 885
Moral, seg. Kant (Obrigação)	977s
Moravia, A.	33, 420
More, Thomas, S. ( <i>Utopia</i> )	328, 779, 828-848, 865
Morrente(s)	458-461, 490 s
Morrer, Morte	491 ss, 705-742 <i>passim</i>
Morrer e Ressuscitar	984
Morte (A), Maturação da Existência	990 s, 1006 n 20
Morte (O Mistério da)	989 ss
Morte (Princípio de)	715
Morte (Sacramentalidade da)	992
Mudança de paradigma	182, 184, 192, 193, 212, 246, 263, 302, 309, 368
Mulher, relevância da	155, 161, 178, 185, 189-191, 240, 332-334, 365, 376, 379, 385, 387, 430, 450, 643, 806, 827 ss, 829, 835, 852, 874
Mullins, P.	76, 120
Mundialização	396-398, 908
Mundividência(s)	455, 474, 515 n 18, 516 n 30, 523, 546, 560, 565, 577, 581, 596, 615, 625, 629 nn 16, 24, 651, 655 s
Mundos, Os Três	67, 75, 77, 78, 80, 82
Murray, J.	166
Murta, A.	407
Nações, Nacionalidades	33, 139, 174, 203, 270, 272, 273, 289, 292, 300, 331, 353, 357, 367, 369, 380, 383, 387, 406, 665, 1002
Napoleão	245, 291, 369, 370, 777
Naqvi, R.	342, 346, 347
'Naturalização' do homem	587 s, 597 s, 612, 622, 863
<i>Naturphilosophie</i>	33, 34, 36, 42
'Necessário'	593 n 17
Negativa, Metafísica (pela)	516 n 29
Negativa, Teologia (pela)	516 n 29, 791
Negatividade, Negativo	447 ss, 720, 747, 777 n 34
Nemésio, V.	273

Newton, I.	19, 35, 37, 43, 59, 61, 62, 354, 621, 863
Niceia	196, 203, 208, 214, 669, 961, 1007
Nicolau de Cusa	124, 279, 605
Nietzsche, e Platão	831
Nihilismo, Niilismo	572, 591, 631 n 37, 680-684, 702 n 21 s, 709 ss, 744, 747, 762 s, 772, 777 n 34, 809 s
Nonaka, I.	55, 108, 112, 118
Novo Testamento	84, 125, 135, 157, 159, 164, 179, 180, 188, 208, 209, 240, 317, 330, 629
<i>Novum</i>	610-616
Nuno Alvares Pereira	270
Objectividade	26, 38, 46, 82, 83, 139, 145, 149, 155, 158, 161-163, 167, 168, 175, 177, 216, 260, 588, 623, 624, 630, 635, 666, 824, 890
Occam, G.	263, 278
Oliver Cromwell	328
Omnipotência	511
Onimus, J.	228
Opção (A) definitiva	991 s
Opressão	1027
Oração	511, 968 n 29, 1016 s
Ordem	691, 697, 699, 707, 741 n 19, 780, 787 ss
Orígenes	192, 193, 195, 205, 558
Orwell, George (1984)	746, 776, 830 s, 876, 878, 881, 882, 892
Otão	241, 245, 254
Outridade	822
<i>Oxfam</i>	319
Paganismo	147, 196, 204, 279
Pagels, E.	188
Pagola, J. A.	177, 241, 244, 265, 266, 389, 390, 428, 429
'Pai nosso'	1016 s, 1030, 1043
Países Baixos	336, 351, 352
Paksi, D.	150
Papocesarismo	234, 320, 345
Parábolas	125-128, 151-153, 158, 183, 390, 527, 529, 639, 912, 1019, 1036, 1047
Paradigma	17, 27, 28, 30 s, 43, 45 s, 51, 54, 56, 58, 82, 87, 137, 171-175, 177 s, 182-185, 191-193, 196 s, 201, 204 s, 207, 209, 212 s, 216-219, 222 s, 225-227, 235, 241-243, 245 s, 248-253, 255, 259, 261, 263-268, 274-276, 278, 284 s, 288, 290, 297, 299 ss, 320, 327, 329-333, 336-338, 344-346, 351, 353, 355, 362, 366-369, 373, 377 s, 383, 385, 387, 388, 394, 414, 416, 419, 422, 425 ss, 444, 451, 457, 472, 515, 521, 539, 543, 553, 557, 606, 621, 639, 651, 654, 657, 707, 753, 755, 761, 771, 797, 827, 859, 863, 912, 948
Paradigma católico romano medieval	218, 268, 307, 385



Paradigma da Igreja dos pobres	28, 30, 172, 265, 274, 297, 299, 300, 416, 419, 422, 426, 429
Paradigma da sociedade de corte	28, 30, 218, 223, 245, 265, 284, 299, 300, 303, 311, 317, 318, 320, 330, 332, 345, 362, 367, 422
Paradigma do cristianismo antigo helénico	191, 268, 369
Paradigma ecuménico	172, 207, 246, 383, 388, 414, 422, 425, 428, 429
Paradigma imperial	28, 30, 137, 171, 172, 197, 205, 212, 216, 218, 223, 241, 242, 253, 265, 275, 276, 284, 288, 299, 300, 303, 311, 316, 320, 331, 332, 346, 362, 394, 422, 429
Paradigma judeo-cristão apocalíptico	178, 183, 185, 191, 196, 209, 369
Paradigma moderno esclarecido	368, 369, 387
Paradigma protestante reformador	297, 329, 338
Paraíso(s)	820, 823
Paralaxe das estrelas	354
Participação (Com-)	610, 633, 639, 788-792, 800, 957, 981, 988, 1009-1012, 1043
Parusia (Urgência da)	1042
Pascal, B.	384, 546, 558, 598, 626, 712, 723, 724, 803, 804, 927, 968, 972
Páscoa	663
Passos Videira, A. A.	35, 39
Paulo III	282
Paulo VI	244, 252, 795, 968
Paulo, Apóstolo, S.	129-138, 140, 141, 146-149, 157, 158, 163, 165, 180-188, 195, 201, 204, 221, 222, 254, 256, 303, 304, 334, 339, 359-361, 416, 489, 490, 554, 622, 662, 670, 723, 738, 770, 815, 822, 833, 852, 927, 980, 987, 1023, 1025, 1029
Paz de Vestefália	286-288, 353
Pecado, -r	536, 538, 540-546, 554 n 31, 996 s, 1012, 1045 n 6
Pecado original	120-122, 216, 220, 238, 269, 270, 274, 308, 477 n 6, 536, 538, 540, 542, 554 n 26
Pedro, Apóstolo, S.	132, 134, 148, 159, 161, 221, 222, 235, 246-248, 255, 303, 583, 662, 742, 852, 966
Pelágio	198, 220, 226,
Península Ibérica	228, 234, 248, 352, 356
Pepino, o <i>Breve</i>	234, 235, 237
Perfeição, -to	553 n 19, 561 s, 567, 585, 604, 734, 780 s, 788-791, 820 ss
Perfeição-Ser	949
Perkin, W. H.	371, 373
Perseguições	193, 203, 205, 209, 214, 219, 267, 290, 312, 329, 548, 843
Perspectiva dualista	322
Perspectiva aberta	857
Persuasão em ciência	26, 68

Perversão	815 n 14
Pessoa, -lização (Com-)	439, 485, 501, 604 s, 655, 725 s, 754, 774 n 5, 815 n 20, 835, 896, 909, 935-950, 962, 974, 994 s, 997, 1003, 1020 s, 1026, 1035 ss
Pessoa Absoluta (A)	957
Pessoa e Transcendente	976 s
Pessoalização ( <i>Deficit de</i> )	959
Pessoalização (Des-)	839, 860, 865-872, 877
Pessoalidade e Liberdade	976, 981, 997
Pessoalidade e Sentido	499 s, 604 s, 653
Pessoalidade e Utopia	974
Piedade mariana	269, 741
Pietismo	273, 337, 362
Piketty, T.	372, 400-404
Pio IX	269, 291, 292
Pio XI	378, 816
Pio XII	269, 274, 292, 931
Pirâmide do conhecimento	115
Platão ( <i>A República, As Leis</i> )	77, 82, 123, 190, 455, 462-464, 467, 482, 492, 493, 495, 509, 515, 532, 535, 539, 553, 580, 585, 586, 605, 621, 623, 625, 716, 736, 802, 819, 822, 826-843, 845 s, 851 n 13, 852 n 23, 860, 862, 865 s, 895, 926, 932 n 28, 1006 n 19
Platão e Nietzsche	831
Platonismo (e imobilismo)	493 s
Plenitude (A)	901
Pobres, Pobreza	126, 163, 171 s, 174 s, 210 s, 215, 244, 253 ss, 264 ss, 283, 297, 300, 306, 345 s, 368, 396, 410 ss, 501, 649, 967 n 24, 1015, 1030
Poder, O	20, 29 s, 55, 73 s, 83 s, 100, 119, 130, 163, 165, 167 s, 172, 175-180, 182, 185, 186, 188, 190, 192-194, 197, 201, 203, 205 s, 210, 213, 217, 221, 223, 225-227, 230 s, 233-235, 238-242, 245, 247 s, 251-255, 259, 263-267, 275-278, 280, 282, 288, 291, 298-301, 308, 311, 317, 318, 321, 327-329, 334, 336, 342, 345, 346, 351, 353, 357, 362, 363, 367-370, 373, 375 s, 379, 383, 385, 389, 391-398, 403, 406, 408 s, 416, 427, 443, 446, 453, 458, 461, 463-467, 469, 471, 478 s, 484, 489, 491, 494, 507-509, 516, 521 s, 524, 526-529, 534, 539, 552, 598, 619, 627, 638, 642, 644, 646, 656, 664, 667, 670, 679 s, 684, 718, 721 s, 731, 733, 745, 755, 757, 761 s, 780, 793, 801, 808, 810, 815 n 17, 820, 828-831, 834-836, 840, 843, 849, 852, 863-870, 876, 881, 885-888, 891 n 9, 892 n 21, 898, 925, 939, 941, 956, 960, 976, 987, 1005, 1013, 1024, 1032, 1043 s, 1045 n 15, 1046 n 9
Poder (Absolutização do)	819, 830 s, 845, 847, 863 s, 886
Polanyi, M.	16, 25-27, 30, 38, 41, 45-56, 58-62, 67-70, 72, 75, 76, 79, 82, 83, 85, 87, 88, 94, 95, 98, 107-109, 115, 116, 119, 145, 149, 150, 162, 165, 167, 173, 257, 322, 355
Polkinghorne, J.	60
Política	744-747, 774 n 5, 886 ss

Popper, K.	48, 75-80, 82, 88-90, 92-95, 98, 374
Portugal	29, 38, 100, 240, 241, 270-273, 275, 297, 315, 336, 356, 379, 401, 775, 814, 853, 891, 967
Porvir	640 s, 665, 754 ss, 773 s, 782, 833, 1013
Pós-criticismo	79, 119, 120, 355
Pós-modernismo	60, 61, 385
Possível, Im-	671 s
Post-cristã (Era)	1028
'Povo'	1002 s
'Povo de Deus'	'986, 997, 1002 s, 1013, 1018, 1023 ss, 1037 s, 1041, 1046 n 21
Povo de Esperantes	952
Pragmatismo	832, 863
Precariedade, -cário	673, 825
Pré-destinação	220, 314, 315, 543 ss, 544
Preocupação (A) Última	967 n 20, 952-957
Presença	1030 ss
Primado do Direito	391, 393-395
Princípio de correspondência	72
Prisciliano	203
Profano	487
Profeta(s), -fético	122, 129 s, 149, 183 s, 186, 201, 243, 300, 365, 461, 523 ss, 552 n 3, 555 n 42, 613, 629 n 21, 643-659, 661, 664 s, 667 n 11, 669, 737, 754, 763, 768 s, 794 s, 824, 836, 838, 871, 887, 896 s, 914, 933 s, 940, 941, 946, 959, 987, 999, 1002, 1014 s, 1015, 1020, 1026
'Projecção' (Feuerbach)	'606, 823
Promessa de Deus	441, 445, 638, 641, 940, 1009, 1013, 1035 s
Promessa (Terra da)	823 s, 867
Prometeico, -eísmo	505-513, 771
Prometeu	435, 438, 443-513 <i>passim</i> , 559 s, 576, 637, 674, 923, 946, 974
Propriedade privada (Função universal da)	853 n 36, 845
Protestantismo	30, 55, 125, 139, 171, 174, 180, 218, 238, 255, 268, 274, 280, 282-284, 286-288, 290, 291, 297, 299, 302, 305, 307, 309-312, 315, 316, 319, 328, 329, 331, 333-339, 345, 347, 352, 353, 355, 356, 364, 365, 370, 378, 380, 383, 554 n 28, 555 n 36, 774 n 1, 844, 868
'Providência'	865
Próximo (O) (v. Incarnação, e Pessoalização)	956
Prússia	281, 287, 354, 356
Queda e falibilidade	537 s, 920 s,
Questões-chave	929 n 2
Questão dos ritos	357, 358

Racionalidade	103, 241, 315, 355, 417, 459, 470, 702 n 24, 731 s, 841, 846, 855 s, 868 s, 899
Racionalismo	33, 82, 365, 374, 520, 552 n 16, 596, 669, 829, 868 s, 869, 966 n 9, 985
Radcliffe, T.	77
Rahner, K.	427, 623, 655, 716, 820, 902, 905-910, 913, 915, 930, 931
Ratzinger, J.	125, 127-129, 153, 158, 159, 162
Ray, T.	52-55, 58
Razão, A	36, 37, 125, 164, 186, 220, 250, 260-263, 276, 298, 313, 322, 330, 334-337, 342, 351, 355, 356, 362-364, 368, 380, 383, 384, 391
Razão e poder	869 s
Real, -idade	25, 47 s, 50 s, 53, 58, 60 s, 71, 79, 82 s, 87, 96, 109, 121, 123, 125 s, 128 s, 139, 145, 162, 175, 195, 204, 241 s, 260, 300, 316, 358, 380, 388, 391, 413, 426 s, 438, 455 s, 459 s, 467, 472 s, 476, 481, 484, 486-488, 493 s, 498 s, 503, 510 s, 530, 536, 539, 544, 552, 554, 566, 571, 573 s, 587, 590, 599, 604, 608 s, 615, 628 s, 634 s, 657, 660, 666, 670 s, 675, 687, 690, 695, 697, 699, 702, 707, 713, 715, 732, 737, 740, 759, 763, 776, 781, 788-790, 802-804, 806, 812, 813, 820, 823 s, 829, 834, 836 s, 853, 863, 872 s, 877, 892, 897-905, 907-909, 915, 920, 922, 927, 931, 933, 934, 936, 945 s, 950 s, 977, 979, 987, 991, 996 s, 1006, 1011 s, 1017, 1022, 1026, 1036, 1047
Realissimidade, Realíssimo (O)	587 s, 609, 615, 640, 901, 926, 935, 968 n 27
Realização	734 ss, 1009
'Recaída' (dos humanos)	910
Reconquista cristã	281
Reforma	139, 171, 218, 237 s, 241, 246, 254 s, 263 ss, 279 ss, 292, 297, 301-307, 309-317, 319, 327-329, 332-334, 336-338, 352, 353, 355, 362, 367, 369, 383, 452, 541, 544, 550, 553 n 21, 554 n 26, 561, 714, 843, 845, 968 n 29, 985, 1028
'Regra de ouro' (A)	423, 424, 668 n 19
Reino de Deus	607, 756, 767 ss, 1009-1044
Reino e universalidade	1034 s
Reino Messiânico	754
Relação	1021, 1026
Relativismo, -tivo	57, 58, 60, 62, 385, 412, 629, 679, 685, 710, 727, 738, 766, 802, 811, 832 ss, 864, 880 ss, 891 n 13, 918, 932 n 25, 943
Religião, -oso, -osidade	450, 454, 457, 483 ss, 467 s, 470 s, 487-490, 497-508, 606, 646 ss, 667 n 12, 668 n 17, 654, 740 n 9, 759, 765, 939 s, 953, 963, 968 n 26, 1005 n 14
Religião (Crise da)	999 s, 1007 n 29
Religião e Cultura	171 s, 226, 253, 265 s, 274 s, 297, 305, 318, 320, 333, 412 ss, 428, 488, 497-504, 515 n 12, 516 n 35
Religião e Sentido	499 s
Religião fontal	483 ss, 506 s, 545 s, 650, 709, 898
Religião 'privatista'	766, 773, 796
Religiões e Fé	1031

Religiosa (A dimensão)	850 n 6
Renascimento (O) e a atitude moderna	843 s
Resina Rodrigues, J. M.	250, 253
Responsabilidade na história	888, 899
Responsabilidade social	736 s
Ressurreição (Cultura da)	714
Ressurreição de Jesus	986
Revelação e história	85, 103, 155, 159, 160, 165, 181, 190, 259, 321, 323, 340-343, 363 ss, 502, 514, 629, 640, 720, 728, 731, 742, 891, 900, 989, 1016, 1038 s
Revolta	685 ss, 695 ss, 701 n 18, 707-712, 739 n 2, 773
Revolução	711 s, 768, 777 n 30
Revolução Francesa	203, 291, 310, 353, 366, 369, 370, 378, 726, 736
Revolução Gloriosa	329, 370
Revolução Industrial	377, 408
Richelieu	287
Rilke, R. M.	269
Robespierre, M.	369
Roma	19, 139, 184, 186, 194, 196 s, 209, 211, 217 s, 221 s, 225-227, 229, 234-236, 245-247, 262, 265, 277, 281, 284 s, 292, 301-304, 318, 321, 327-329, 332, 369, 420, 449, 789, 852, 870, 888, 969 n 32
Romantismo	33, 34, 42, 43, 365, 374, 375, 883
Rumo (O) da história	879, 890
Rússia	29, 30, 217, 281, 320, 394, 893
Rutledge, D.	60, 61
Ryle, G.	45
Sábado (O) e o homem	774 n 5, 848
Sabedoria	19, 85, 115, 123, 127, 130, 181, 186-188, 341, 343, 411-413, 415, 435, 437 s, 440, 445, 453, 455 s, 463, 465, 473, 484, 505 s, 514, 525, 529, 544 s, 552 n 10, 553 n 22, 558 s, 584, 592, 598, 619, 637, 648, 652, 656, 658, 666, 680, 689-692, 703, 728, 730 s, 738, 742 n 32, 744, 757, 770, 789 s, 798-800, 813, 817 n 34, 822, 827-832, 835 s, 841 s, 849, 851, 856, 862 s, 876, 878, 927, 932 n 24, 938, 973 s, 978, 987, 992, 996, 998 s, 1003, 1006 n 19, 1015, 1023 s, 1026, 1032, 1034, 1046 n 14, 1047 nn 23, 27
Sacramentalidade	992, 996, 998
Sacro Império Romano	254, 285, 286, 288, 289, 353
Sagrado (O)	497, 501, 547
Salvação (A)	641, 652, 678, 731 s, 738, 961, 963 ss, 1005 n 10, 1018, 1025, 1940
Samaritanos	84, 151-156, 250
Santidade de Deus	781, 1022-1024, 1041
Santificação	485, 514 n 7

Santos (Os)	214, 215, 233, 238, 306, 309, 327, 338 s, 418, 794 s, 815 n 18, 841
Santos, N.	407
Satisfação intelectual	68
Saudade	272, 921, 925, 928, 945 s, 924-929, 949
Scharffenorth, G.	334
Scheler, M.	77
Schelling, W. J.	33, 34, 559, 605
Schlanger, J.	45, 242
Schleiermacher, F.	313, 364-366, 374, 388
Secularismo	488, 759, 777 n 27, 870, 940 s
Secularização	245, 262, 290, 292, 301, 306, 311, 363, 375, 379, 381, 383, 487 ss, 758, 777
Sede (A)	860, 896, 915, 919-929, 934, 944
Senhorialidade (intrínseca) de Deus	1017, 1021-1024
Sentido (O)	595, 616 ss, 682, 689-694, 700, 705-710, 720, 734, 783-788, 898, 908, 917 ss, 921 s, 929, 934-939, 947 s, 971 s, 988 s
Sentido (O) e o Mistério do Amor	1034
Sentir	531-545, 551, 575, 584, 590, 903
Seppelt, F. X.	240
Ser (Mistério do)	871
Serviço eclesial, ver Diakonia	
Shakespeare, W.	78, 80, 558
Sieyès, E. J.	367
Silêncios (Igreja de)	657
Simbólico, -bolismo, Símbolo	443, 638-647, 658 s, 824, 837, 884, 919-929
Simeão	84
Simetria	71-75
Simon, R.	363
Simone Weil	795, 805
Sinagoga	167, 177, 206, 207, 360
Sincretismo religioso	186-188, 664, 742 n 29, 861
Sísifo	674, 677
Situações-limite	506 s, 584
Smith, A.	377
Snow, C. P.	35
Social (Dimensão)	736 s, 827 (v. Pessoa)
Social (Doutrina)	806
Social (Filosofia)	938
Socialização “Ba”	111
Sociedade e Direitos da(s) Pessoa(s)	886 s
Sociedade (Estruturação justa da)	797 s, 806, 806, 851 n 11, 828, 860, 863 ss, 886, 934, 997, 1017 s

Sofrimento, S. inocente	548, 689 s
Spee, F.	356
Stengers, I.	45, 242
Stephen d'Irsay	261, 263
Stieglecker, H.	228
Stiglitz, J. E.	398
Stuhlmacher, P.	159
Subdesenvolvimento espiritual	675
Subsidiário	42, 45, 46, 88, 98, 149, 150, 152, 153
Sumo-Sacerdote (O)	1040 s
<i>Summum Bonum</i>	597, 602 s, 606 ss, 622-626, 630 n 37
Sufrágio feminino	379
Super-Abundância	1042, 1047 n 35
Superficialidade	855
Surpresa (A)	83, 84, 145, 418, 637, 659, 667 n 15, 700, 821, 861, 1006 n 19
Sustentabilidade (Regras de)	719 s
Takeuchi, H.	108
Tanaka, I.	114
Tântalo	674, 701 n 11
Tarde, -io	1007 n 28
Teilhard de Chardin	341, 795, 905
Teísmos espartilhadores	1016
Tensão (e Pré-)	692 s
Teodiceia	547
Teodorico	225
Teodósio	202, 203, 206
Teologia contextual	356, 358
Teologia da Justificação	301, 304
Teologia ecuménica	419
Teorias	44, 48, 60, 62 s, 69, 76, 78 s, 92, 385, 470, 573, 596, 605, 618, 627, 673, 690, 701 n 20, 805, 808, 821, 838, 842, 865, 872, 901, 903, 921, 929 s, 941, 948, 1002
Terra Prometida (v. Promessa)	659-662, 754-767, 1021
Testemunho vivido	1013, 1033 ss
Thomas Cranmer	327
Tiago, Apóstolo, S.	132, 134, 148, 155, 159, 180, 250, 737
Tintin	98
Titanismo	523 n 19, 771
Tocqueville, A.	379
Tolentino Mendonça, J.	28, 253, 255, 269, 273
Tomás de Aquino, S.	77, 259-262, 276, 313, 515, 558, 582, 592, 627, 669, 853, 976

Tomé, Apóstolo, S.	131, 151, 742
Torquemada	282
Torrance, A.	165, 166,
Torres Queiruga, A.	122, 179, 932
Toynbee, A.	387, 388, 743
'Traçado' (O)	538, 551
Tradição	33, 49, 58, 67, 87 s, 94 s, 110, 119 s, 127, 129, 135, 149, 159 s, 163, 165, 175 s, 188, 205, 212, 218, 222, 226, 240, 264, 269 s, 283, 307, 309, 330, 332, 335, 338, 368, 393 s, 420, 423 s, 435, 444, 446, 452, 456, 467-469, 482, 510, 516 n 30, 517 n 38, 614, 617, 628 n 12, 652, 669, 721, 740 n 9, 753, 775, 792, 815, 821, 824, 856, 883, 886, 892, 929 n 2, 930, 958, 966, 999, 1016, 1030, 1034, 1045 n10
Tragédia, Trágico	436, 457, 482, 489-508, 522 s, 527-531, 543, 546-551, 597, 604 s, 616, 678
Transcendência, -ente	67, 70, 73, 88, 95, 123, 125, 213, 337, 425, 472, 474 s, 483-486, 488, 491, 503, 511, 519, 550, 553 n 19, 570, 574-585, 590, 594 n 31, 596 s, 601, 605, 607, 612-617, 623, 626, 627 n 8, 628 nn 13, 14, 629 n 16, 633, 636, 641, 647, 653, 669 n 27, 670 n 44, 673, 681, 686, 691, 694, 704 n 41, 710 s, 723, 734 ss, 740 n 9, 742 30, 749, 765 s, 772 s, 788, 790, 792, 798-802, 811, 820 ss, 833, 837, 842, 861 s, 869, 880, 883, 890, 896 s, 901 ss, 907, 909 s, 913-917, 919, 931, 934 s, 954 ss, 976-984, 989, 991, 996, 1006 n 23, 1011 ss, 1032
Transcendência do Reino	1011, 1032, 1044
Transcendência -Imanência	787, 892 n 28, 903, 934, 989
Transcendência Libertadora	866 s, 883
Transcendental	902, 909
Transcendental (Esperança)	924, 934, 948, 977
'Transfiguração'	983
Ullmann, W.	275
<i>Ultimum</i>	613-616
Ultramodernismo	384, 385
União Europeia	281, 398, 745, 795, 888
Unificação	485
Universidade	35, 39, 42-44, 80 s, 101, 173, 188 s, 259, 261, 263, 270, 276, 278, 282, 299, 306, 312, 327, 333, 355, 364, 373, 387, 399, 406, 426, 967 n 23, 1018
<i>Unus christianus</i>	998 s, 1027
Urbano II	248
Urbano IV	259
Utilitarismo, -sta	880 s
Utopia, Tensão Utópica	437, 486, 559-586, 589 s, 608-618, 654, 738, 744, 779-817, 819-890 <i>passim</i> , 911, 913, 918-929, 949 s, 972-1004 <i>passim</i> , 1045 n 11



Utopia (Anti-)	859, 868, 874, 879
Utopia: A "Ilha"	837, 844 s, 857, 876, 884
Utopia (Filosofia da)	846
Utopia e ideologia	872 s
Utopia e Pessoa	974
Validação	50, 70, 774
Valor(es)	655 s, 669 n 29, 682, 708-711, 765-768, 815 n 14, 794 ss, 800, 817 n 32, 880, 883, 928, 959
Valores (Demolição dos)	621-624, 635 s, 666 n 2
Vaticano	140, 173, 279, 283, 292, 298, 299, 304, 305, 339, 368, 390, 488, 517, 617, 626, 645, 651, 703, 714, 853, 904, 968, 1023, 1027, 1028, 1034, 1047, 1048
Vaz, A.	124
Vazio	765, 781, 794, 805, 826, 833 s, 873, 885, 896, 898, 936 s
Veloso, M.	407
Verdade, -eiro	801, 909, 996
Verdades (Hierarquia das)	1045 n 35
Verificação	50, 61, 70, 133, 239, 568, 638, 715, 720, 774
Vernáculo	343, 1007
Vértice Finalizante (O)	998
Vesalius, A.	40
Vida	709, 762
Vigil, J. M.	420, 421
Virtude	800
Vocação (Con-)	997 s, 1002 s., 1019 s, 1024 s, 1028 s, 1035
Voltaire	286, 569
'Vontade geral'	892 n 21
Watt, J.	370
Weber, Max	314, 315, 555, 743, 844, 853, 899
Wurtz, A.	42
Wyclif, J.	327
Zaqueu	212, 255
Zamyatin, Yevgeny ( <i>We</i> )	875-878
Zarathuŝtra	452
Zenão de Kition ( <i>Politeia</i> )	840
Zenhua, Y.	50
Zmyślony, I.	55, 56
Zwingli, U.	312

(Página deixada propositadamente em branco)

**Sebastião J. Formosinho** nasceu em Oeiras. Professor catedrático de química jubilado da Universidade de Coimbra, licenciou-se em Físico-Químicas na mesma universidade e doutorou-se na *Royal Institution* (Universidade de Londres) sob a supervisão de George Porter, prémio Nobel de Química. Foi Presidente do Conselho Científico da FCTUC, Secretário de Estado do Ensino Superior, Presidente do Centro Regional das Beiras da Universidade Católica, Presidente da Sociedade Portuguesa de Química, Presidente da Assembleia Geral da FCTUC e é Sócio Efectivo da Academia de Ciências de Lisboa. Os seus interesses de investigação situam-se no âmbito da fotoquímica e da cinética química, marcas culturais na ciência, controvérsias científicas e relações entre ciência e religião. Foi galardoado com diversos prémios, entre eles o Prémio Artur Malheiros da Academia das Ciências de Lisboa, Medalha Ferreira da Silva da Sociedade Portuguesa de Química, Prémio Gulbenkian da Ciência, Prémio INVENTA.

**J. Oliveira Branco** nasceu em Tentúgal. Padre na diocese de Coimbra, trabalhou na Rádio Renascença (Lisboa). Licenciado em Filosofia na Universidade Gregoriana (Roma), foi professor de Filosofia no Seminário de Coimbra. E Capelão da Capela da Universidade de Coimbra. Professor do Instituto Superior de Estudos Teológicos de Coimbra desde a sua fundação. E Assistente Religioso dos Estabelecimentos Prisionais da cidade por mais de 25 anos.

Doutorou-se em Filosofia na Universidade Gregoriana com uma tese sobre *O Humanismo Crítico de António Sérgio*. Colaborou assiduamente em revistas de pensamento e análise, nomeadamente na revista *Estudos Teológicos* (ISET, Coimbra). Em volume publicou também *Uma Via para a Manhã* (2010) — uma análise do nosso tempo e sobre a filosofia dialógica — e de parceria com o Prof. Sebastião Formosinho, os tomos da tetralogia já referida. Que culmina no presente volume.

Série Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2016

