

CADERNOS

Nº 11 - 2001 - Ano VI



Instituto São Tomás de Aquino

**Proliferação
de transcendências**

**- a religião
que anda no ar**

*Carlos Silva * Mário Botas*

*Juan A. Francisco * José A. Mourão*

*Mário Diniz * Isabel Varanda*

Pedro Andrade

PROLIFERAÇÃO DE TRANSCENDÊNCIAS

- A RELIGIÃO QUE ANDA NO AR

MONOTEÍSMO E SEDUÇÃO DO MÚLTIPLO	5
<i>Carlos Silva</i>	
A RELIGIÃO SELVAGEM E A FÉ CRISTÃ	35
<i>Mário Botas</i>	
O CRISTIANISMO E A VERDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	47
<i>Juan Ambrosio Francisco</i>	
CIBERCULTURA E RELIGIÃO	63
<i>José Augusto Mourão</i>	
O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO	87
<i>Pedro Andrade</i>	
TERAPIAS E RELIGIÃO	101
<i>Mário Diniz</i>	
A SALVAÇÃO ECOLÓGICA	107
<i>Isabel Varanda</i>	

CADERNOS **ISTA**

Publicação: **ISTA** Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:

CADERNOS **ISTA**

Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL

Telefone: 21 727 36 36

Fax: 21 727 37 07

Número avulso - 1.000\$00

Assinatura anual - 2.000\$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

No fim do século XIX e no começo XX, antes de 1914-1918, falava-se de “religiosidade vagabundeante” para designar uma nebulosa alternativa, fora das Igrejas, individualista e espiritualista, moderna a seu modo, pouco ou muito panteísta. A nostalgia do sagrado pervive e reaparece no meio das transformações em que o social navega. Aquilo que julgávamos extinto reaparece, reposiciona-se em configurações de co-presença nunca antes vistas. A clonagem social faz o resto. Uma sensibilidade apocalíptica marca este fim de milénio. Um tipo de religiosidade deambula agora fora das instituições religiosas, centrada na experiência emocional, profundamente eclética - um caldo de psicologia transpessoal, com resíduos do último paradigma científico, da tradição esotérica, e com algo de misticismo oriental, cristão, etc. É uma religiosidade que anuncia a entrada numa nova era religiosa e que deriva, em vários casos, ou para atitudes fundamentalistas ou para o unilateralismo que não dialoga com a tradição e a memória. O religioso interessa mais do que a teologia, suspeita de ligações à instituição e aos dogmas.

Aqui vão os textos que diversos conferencistas apresentaram ao longo deste ano no Centro Cultural Dominicano e que respondem, em boa medida, ao objecto que nos demos como reflexão. Bom seria que esta reflexão se alargasse a outros grupos e pessoas que estes Cadernos ligam. Para que cresça também a nossa compreensão do mundo.

Fr. José Augusto Mourão, op

DO DEUS VÁRIO AO SEMPRE NOVO

- MONOTEÍSMO E SEDUÇÃO DO MÚLTIPLO

“A religião pagã é politeísta. Ora a natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como “muitas coisas”, como pluralidade de cousas. (...) A realidade para nós surge-nos directamente plural. (...) Ora a religião aparece-nos, apresenta-se-nos como realidade exterior. Deve portanto corresponder ao característico fundamental da realidade exterior. Esse característico é a pluralidade de cousas. A pluralidade de deuses, portanto, o primeiro característico distintivo de uma religião que seja natural.”

*F. PESSOA (António Mora:
«O Regresso dos Deuses», dat. 1916?),
em Obras em Prosa, ed. Cleonice Berardinelli,
Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1972, p. 175)*

*“Não a ti, Cristo, odeio ou te não quero.
Em ti como nos outros creio deuses mais velhos.
Só te tenho por não mais nem menos
Do que eles, mas mais novo apenas.
(...)”*

*Cura tu, idólatra exclusivo de Cristo, que a vida
É múltipla e todos os dias são diferentes dos
outros,
E só sendo múltiplos como eles
‘Staremos com a verdade e sós.”*

(F. PESSOA / Ricardo Reis, «Odes» [342] (de 9-10-1916), in: Obra Poética, ed. M^a. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar ed., 1972, p. 271)

INTRODUÇÃO - [DISSEMINAÇÃO PÓS-MODERNA E
NOSTALGIA MONOTEÍSTA]

Num bem conhecido texto de ensaio sobre o individualismo contemporâneo - *L'ère du vide* -, Gilles Lipovetsky chama a atenção para esta extrema condição do deserto do pós-modernismo pela *sedução non stop*¹ (cap. I), para a proliferação de consumos (o *super-market* cultural também), prazeres (a dominante do *feeling*) e de uma constante substituição de atitudes no *deslizar de todas as significações*. Trata-se da situação pós-industrial da civilização ocidental em que a *pressa* (o tal deslizar das significações: a época do *ski*, do *skate*, da *asa delta*...), o *vazio*, a *mudança pela mudança* acabam por gerar uma ambiência de tremendo tédio ou indiferença...

Diagnóstico que teria sido já antecipado em Nietzsche ou Heidegger naquela ontológica e crítica consciência do fim do humanismo metafísico, do “deserto que cresce”² e do inexorável avanço da sociedade tecnológica e como reino do interesse, tal ainda o disseram Rorty, Vattimo, ou mesmo, por outra parte, Jürgen Habermas e Hannah Arendt, etc.³ Porém, na palavra sugestiva de Lipovetsky, - como na de Lyotard⁴ ou de Enrique Rojas⁵, ou mesmo ainda na de Michael Levin⁶... - melhor se explicitam os actuais fenómenos da *sedução pela multiplicidade* que aqui também como pretexto determinam a presente reflexão.

O individualismo, ou melhor, tal hiper-individualismo, assim fragmentante do sentido tradicional e moderno *unitário* da realidade, aparece como *Ersatz* do sentido da vida, assim *sedutora* e até, como brinca Lipovetsky, *sex-dutora*, ou seja, reconhecendo-se os modelos eróticos e humorísticos dessa ludicidade pós-moderna. É o pleno reino de Narciso⁷ e do critério neo-hedonista que contagia até as próprias atitudes religiosas, já não extremadas pelo debate moderno do ateísmo ou do agnosticismo, etc., mas agora banalizadas ao nível desse mesmo prazer pessoal...

Sintetiza Lipovetsky⁸:

“A própria religião é arrastada pelo processo de personalização: é-se crente à lista, conserva-se este dogma e elimina-se aquele, misturam-se os Evangelhos com o Corão, o zen ou o budismo, a espiritualidade entrou na época caleidoscópica do super-mercado e do *self-service*. (...) Durante algum tempo cristão, alguns meses budista, alguns anos discípulo de Krishna ou de Maharaj Ji. A renovação espiritual não resulta de uma ausência trágica de sentido, não é uma resistência à dominação tecnocrática, mas, causada pelo individualismo pós-moderno, reproduz a sua lógica flutuante.”

De facto, existe uma extrema ambiguidade no dito “regresso do Sagrado”⁹, ou retorno à questão de Deus, que, outrossim, poderão ser bem expressivas do império do multiforme, da fragmentação e degenerescência da unidade do próprio *religioso*.

E se, no começo do século XX, se admitia este decandentismo¹⁰, como F. Pessoa na sua perspetivação do Cristianismo à luz da degradação do paganismo, em particular analogando a Igreja Católica com o Império Romano, ele próprio reconhece que o homem europeu moderno: “conhecedor de cinco ou seis sistemas religiosos, pode descrer do Cristianismo para crer em qualquer dos outros sistemas; ou, não crendo em nenhum, tem todavia uma visão mais larga da importância da religião entre a humanidade (...). Esta emergência de diversos sistemas religiosos teve um resultado particular: o erguer o paganismo dos gregos e dos romanos à superfície. (...) Uma nova era pagã se tornou possível.”¹¹

O que está em causa não é tanto dada forma da *religiosidade*, sobretudo dos modelos clássicos pagãos, mas da atitude mental e científica em relação à mesma, que naquela época passava pelo redutor positivismo, mas hoje tem, de facto, renovado direito de cidadania no equacionamento epistemológico da espiritualidade à luz da física e novas cosmologias¹², da biologia e novos paradigmas da complexidade e compreensão da vida¹³, da psicologia de profundidade e dos modelos alternativos da consciência¹⁴, etc.

Será ainda a partir desse neo-paganismo actual¹⁵, ou melhor dizendo, da crise científica da unidade da cultura e de corrente religiosa tradicional, que se deverá situar o enquadramento da questão da multiplicidade, da complexidade e do *heteronímico*.

Bastando acrescentar que esta problemática é, enfim, actualmente deslocada da ordem pensante, por crise não apenas de cultura, mas autêntico fim do *lógos* e mutação de civilização, para o âmbito *diversificador* agora *técnico* do *ícone* ou *imagem*, do *virtual* e das referências *holísticas da consciência*...¹⁶

1. DA QUESTÃO ÚNICA AO MONOTEÍSMO

Costuma dizer-se que uma das grandes questões desde a génese da filosofia antiga é a do *uno* e do *múltiplo*, ou melhor dizendo, da unidade e multiplicidade do real. Corresponderia tal formulação, desde os pensadores presocráticos, a uma busca de integração da variedade sensível, da pluralidade fenoménica, na busca de uma unidade inteligível ou de ordem essencial.¹⁷ Os muitos aspectos, a pluralidade das aparências, demandariam uma síntese ordenada, uma totalidade integradora, a que o *lógos* ou o *ser* poderiam conduzir, ainda que com as aporias da redução, diminuição ou paralização de toda aquela variedade vital, todo aquele dinamismo e sentido relacional.

É conhecida a dificuldade de afirmar a *unidade* da pluralidade, ou de *pluralizar* a unidade, com todas as ambiguidades de tal *unidade* poder ser entendida como *um elemento distinto e primeiro* (o Um), como a qualidade *unitiva* global (o Uno), ou até como uma *unicidade exclusiva e irreduzível* (o Único)...¹⁸ Mas também o conceito de multiplicidade, como se sabe, parece exigir antecipadamente o sentido unitário, sem o que não se trataria de *uma* multiplicidade, de uma totalidade, ou globalidade.

Da lógica de *um e muitos* poderia derivar uma relação preferentemente aritmológica não qualitativa nem redutiva de tudo, do infinito numérico, ao Todo, como conjunto total mas assim finito.¹⁹ Mais, a lógica da *unidade e da multiplicidade* parece, outrossim, remeter para o eixo de relação qualitativa que pode supor tal unidade como de muitos e tal multiplicidade como uma...

Em esquema:

	Universal	
	Um	
<i>Total</i>	Único	<i>Parcial</i>
Unidade	Um só	Multiplicidade
	Exclusivo	
	Muitos	
	Individual	

Enquanto grande parte da problemática clássica e da metafísica ocidental pende para a solução qualitativa de pensar o *ser* como Unidade, como a totalidade de multiplicidades, como dialéctica duma participação, etc., o pensamento moderno, recuperando antigas aporias desde o pitagorismo, opta mais claramente pela consideração da *relação* em aberto, quantificacional e extensa *ad infinitum*, chegando a pôr em questão a configuração do Todo, do Mundo, e admitindo a *universalidade* de muitos mundos possíveis.²⁰

E, se é certo que esta reflexão sobre o infinito como imperfeição, inacabamento, não-número, e, por outro lado, como número infinito, perfeição, plenitude do próprio ser, já estava presente desde Plotino a S. Tomás de Aquino, etc.²¹, não se pode confundir o pensar infinito do finito com tal pensar finito do infinito, como muito bem diagnosticou René Guénon²² ou, por outra parte, distingue o nosso Sampaio Bruno e também Leonardo Coimbra e José Marinho.²³ No entanto a opção conceptual do finito pensamento do infinito não choca tanto com aquela outra forma de pensar *indefinida* desse mesmo “finito” assim indeterminado, quanto a moderna evolução científica que parece ter passado claramente a tal *indeterminismo*, como se nota sobretudo a partir de Heisenberg.²⁴

A passagem do mundo fechado, do Todo da compreensão geo-cêntrica antiga e medieval, para o Universo aberto do sistema heliocêntrico pos-galileano e newtoniano, deve ainda ser complementada, não só pela kantiana relação que revolve transcendentemente o porte de tal Mundo aberto, mas ainda pela

revolução da Relatividade einsteiniana e concepção elástica desse *continuum espaço-temporal*.²⁵ E, que dizer, enfim, da própria alteração de tal Universo continuista pelas hipóteses da Física quântica, sua indeterminação, sua descontinuidade e sentido probabilístico da “realidade”?²⁶

Pode afirmar-se que os recentes desenvolvimentos nesta linha, do que se convencionou chamar como “ciência do caos”²⁷, ainda aprofundam mais a perplexidade de se poder falar da unidade ingênua do todo plural e, outrossim, de remeter a um paradigma *holístico* que se caracterize pela localidade, regionalidade da unidade, caso particular duma totalidade indefinida, em que cada parte por mínima que seja reflecte a totalidade de tudo.²⁸ É a visão da complexidade, estruturada segundo analogias ou hierarquias, que multiplica paradoxalmente a unidade, e que parece constituir a reminiscência mítica da precedência do *caos* em relação ao *cosmos*, do *infinito* em relação ao *finito*, ou do *indeterminado* (*ápeiron*) em relação ao *definido*.²⁹

Ora, sem aqui pretendermos alongar-nos nestas considerações lógicas e epistémicas e, outrossim, desejando equacionar o problema do monoteísmo e da unidade do religioso, não se pode, no entanto, deixar de chamar a atenção para tal complexidade das noções de multiplicidade e de unidade. Pois, de facto, o que está em causa, antes do mais, nem sequer é a *concepção* empirista de uma variedade, uma multiplicidade de “deuses”, mas, mais ao modo da poética sensacionista e daquele ser “místico com as sensações” do nosso poeta, F. Pessoa ou Alberto Caeiro, admitir *sentindo* (sem pensar nisso) que a *vida é plural*, não porque, por conseguinte, se teorize globalmente tal multiplicidade, mas se *experimente em cada momento o novo* de cada instância, assim irredutível a uma indiferente unidade.³⁰

Portanto, não são muitos deuses, uma coesa multiplicidade do variado religioso, tendente à unidade teológica da religião pensada, ou, como mais tarde em Espinoza, no ideal monismo panteísta que integra os infindos modos nesse *Deus, sive Natura*, como um Todo absoluto.³¹ Tudo isso sendo glosas da estimulação mental proposta por aquela prévia e indómita experiência dum sagrado plural e até

previamente não referível como *religioso*, porém apenas como disparatadas práticas rituais, eficácias mágicas, directas vivências tais ou quais duma pura “pre-civilização”.³²

Quando se saudava na História comparada das Religiões e na Filosofia do religioso posições, hoje já datadas e clássicas, como a de Wilhelm Schmidt, na vastíssima obra *Der Ursprung der Gottesidee*³³, em que esse Autor defendia a ideia dum *monoteísmo primordial* duma Revelação primeira (de tipo adâmica) de Deus aos homens, contrariando a tese da passagem do politeísmo primitivo e sua só ulterior evolução para um *henoteísmo* e, enfim, para o *monoteísmo* (sobretudo bíblico), não se estaria atento àquela outra evidência vivida que mesmo as modernas fenomenologias da religião vieram salientar.³⁴ Trata-se de atender, por um lado ao *numinoso confuso*, um *mana* primordial da mentalidade mítica, por outro lado, ao facto de que a constituição da “unidade” de concepção do religioso é ela mesma um discurso “necrológico” (como salienta Eudoro de Sousa³⁵) em relação à plural experiência vivida...

Aliás, pondo de parte a discussão dos muitos deuses ou um só Deus, o que importa fazer notar é que, mesmo nas ditas religiões bíblicas e do monoteísmo houve um período de progressivo apuramento dessa leitura teológico-política do Deus único: desde as expressões de Elohim e Jah, do “deus das montanhas”, do “vale”, “dos exércitos”, etc, numa compreensão mais originariamente geográfica, étnica e particularizante desse nome de poder, dessa instância do *divino*.³⁶ E esta nota que nos poderia levar muito longe às próprias origens egípcias dos nomes e identidade do *divino*, a que não será alheia a dialéctica relação com o poder, com a organização social, com a instituição faraónica do tipo do *rei-divino*³⁷, isto é, de uma sua determinação em termos ainda político-religiosos, ajuda-nos a advertir quanto a uma ingénua assimilação do próprio conceito do *theós- deus* com a variada e “transcendente” etiologia de *El - Al...* desta diversa nomenclatura da fecundíssima experiência (sobretudo semita) do *religioso*.³⁸

De facto, para as nossas línguas, nossas gramáticas culturais e normativas, *Deus* fala o “dia claro” da tradição indo-europeia e da definição nítida desse “primeiro grau de abstracção” do real (como

diz F. Pessoa a propósito da origem dos deuses), *é um ser perfeito*³⁹ e, por isso, determinado como tal, não se podendo assimilar com aquele indicativo de senhorio e transcendência que *é El, Allah, etc.* Aqui aponta-se para o “*deus absconditus*”, não para a “*unidade*”, mas para *Um só*, por isso bem se sublinhando na tradição corânica este carácter exclusivo de *Allah*.⁴⁰

Há, pois, um grande contraste com a noção do *theós* da tradição mitológica e da filosofia antiga, quando esta evolui das expressões menores e regionais ou parcelares de daímones e *theoí*, para as linhagens dos grandes deuses do panteão olímpico e ainda se retrotraem a uma *ordo* mais abstracta e unificadora, chegando ao conceito platónico e aristotélico do *divino*: *tò theión*, nesta idealidade neutra como o *tò agathón*, ou a pura *inteligência das inteligências*.⁴¹ Neste caso o que está presente *é a unidade* de deus, segundo a exigência lógica ou intelectual da *theología*, que assim *é uma invenção da mente grega*, e logo se traduz num garante político ainda da hierarquia social e moral, etc.

Alguém disse, neste sentido, que “*ao começo era um deus*”⁴², ou seja, que a figura conceptual do *theós* corresponde até ao modo de pensar o *ser*, que, entre o *tò ón* e o *theós* há assim um estreito parentesco etiológico, como também no sentido complementar da “*unidade*” - universalidade do *lógos* como condição *sine qua non* para a *pólis*, ou seja para a totalidade da vida política.⁴³

Então, o problema do monoteísmo que assim fala tipicamente uma questão teológica, ou teológico-ontológico-política, no seu império de universalidade *é bem mais tardia* do que, tanto as múltiplas expressões do religioso pagamente vivido, quanto de uma tradição bíblica, cuja referência ao Deus de Israel ou dos Pais (Patriarcas), situava ainda mais numa *tradição de exclusividade* do que de unidade.

2. MONOTEÍSMO E EXPERIÊNCIA RELACIONAL DO DIVINO

O grande debate da unidade do divino virá a pôr-se como é óbvio apenas aquando do confronto e tradução helenística dessa tradição judaica, conjuntamente com a evolução filosófico-teológica, sobretudo do neo-platonismo.⁴⁴ E o anúncio de estranhas e multiformes experiências religiosas que ao tempo dos inícios da nossa era proliferavam, quer como decadência dos cultos antigos, agora miscenizados e sincréticos⁴⁵, quer sob a forma de novas gnoses orientalizantes e exóticas, etc, não chegou para, ao nível da cultura teológico-política, fazer perigar a síntese do monoteísmo, da monarquia (romana e imperial), e das traduções de todo esse *monismo* na Lei, no casamento (monogamia), no sentido da vida (uma só, contra a ciclicidade da *palingénesis*)...

E até chega a ser interessante trazer aqui à colação a antecedente reacção romana e dos filósofos gregos em relação aos *grupos judaico-cristãos* (só mais tarde – no séc. II em Antioquia - claramente identificados como *cristãos*), que, ainda não integrados na civilização clássica e rejeitando a partir da sua matriz judaica os cultos e manifestações pagãs, eram por eles considerados como *atheoí*, isto é, “sem deus”, “ateus”, de tal forma se identificava o divino com um certo tipo de *religio*, de culto e também de sentido nocional para o mesmo.⁴⁶ Por notável que tivessem sido as pontes entre estes diferentes mundos culturais, nem a diplomática retórica do *Agnóstos Theós* de São Paulo⁴⁷, nem a doutrina do *Lógos* criador em Filon, o Alexandrino, na sua estratégia de catequese da *diáspora judaica*⁴⁸, tiveram o êxito que se poderia esperar.

Estes elementos históricos que documentam a heterogeneidade profunda entre essas tradições, que, entretanto, se casam na génese medieva ainda da afirmação dum monoteísmo cristão e ocidental, poderiam justificar até a conhecida tese do teólogo protestante Karl Barth⁴⁹, quando chegou a dizer que o Cristianismo não era uma *religião* (no sentido daquele modelo de culto e de concepção teológica do helenismo), mas sim uma *Revelação*, apontando, pois,

para a Transcendência, o Dom deste Deus que não se deixaria interrogar como objecto duma razão especulativa, sendo outrossim o sujeito interveniente desse misterioso encontro *sola fides* (como diria ainda Lutero)⁵⁰. No entanto, este evangelismo, por tocante que seja no apontar para a irreduzível estranheza e transcendência do Deus cristão, ali revelado em Jesus Cristo como *Abba*, não será o que vem a caracterizar o específico do monoteísmo bíblico.⁵¹

A Revelação que em si poderia falar diferentes expressões do divino, mais até, chegando em interpretações gnósticas à heresia dum triteísmo, ou ao menos dum subordinatismo (apolinarismo...), por causa da referência ao Pai, ao Filho e ao Consolador, o *Paráclito* ou Espírito Santo, vai disciplinar-se doutrinal e liturgicamente pelo esquema religioso que estava implícito na tradição do Império romano e que, agora, vai servir de paradigma monoteísta, hierárquico e estruturante da própria vida plural do religioso.⁵² O esquema neoplatónico, presente em obras como a *Hierarquia celeste* e a *Hierarquia eclesiástica* de Dionísio, o Pseudo-Areopagita⁵³, com a sua referência a toda uma escala de intermediações entre o Deus Uno e as muitas ordens angélicas, de santos, etc. que cristianizam os graus dos deuses intermediários, o mundo de *daímones* e heróis, etc., documentam bem essa plena articulação entre a Unidade do divino e a multiplicidade da *hierologia* que há-de constituir a riqueza e fecundidade da civilização cristã do Sacro Império e daí derivada.⁵⁴

A matriz evangélica e hebraica, não só se helenizou deste modo, como também se “paganizou” nessa atenção ulterior à multiplicidade dos deuses antigos, baptizando os seus lugares de culto, as suas invocações, as suas festividades, como depois o fará em relação aos bárbaros na sua “cristianização”.⁵⁵

Porém, para o que aqui importa quanto ao monoteísmo deve ainda sublinhar-se o carácter de algum modo condicionado desta afirmação, já que no confronto mais imediato com a tradição muçulmana se afronta Allah, como se não fosse o mesmo Deus, e se pensa aquele Deus- Uno e Trino cristão muito a partir do jurídico reconhecimento da tradição da Igreja e daquele Império. Aliás, dum ponto de vista teológico o que estava em causa era ainda a

denúncia por parte dos árabes de que os cristãos haviam caído no politeísmo, ao optarem por um triteísmo...⁵⁶

De facto, a questão da Trindade vem trazer um importantíssimo elemento para fazer compreender que na tradição cristã o mais decisivo não é a racional e natural busca dum Deus- Uno, como Causa primeira, mas a sobrenatural revelação dum Deus- relacional, Amor do Pai e do Filho, na progressiva elucidação teológica do dinamismo interno *hipostático*, depois dito das distintas Pessoas adentro a unidade de natureza.⁵⁷ O Deus assim Uno e Trino, colide com o absoluto monolítico das meras exigências racionais que, desde Xenófanes de Colofónia, ou de Parménides de Élia, até Aristóteles ou mesmo Plotino, procuravam esse *Hén- Theós*, ou esse *mónos* absoluto, qual ainda *Intelecto intocável*...⁵⁸

Ao arrepio dum ser *divino* porque *Uno*, como em Xenófanes⁵⁹, etc., ou longe dessa *fuga para o Absoluto* ⁶⁰, ou seja, para O que está só, aparte de tudo, tal na mística dos neoplatónicos, o que se encontra na formulação trinitária do credo de Niceia é o reflexo já conceptualmente elaborado mas duma compreensão do Deus-Amor, relação e inter-pessoal, assim comunicativo e Deus-conosco ou ainda do bíblico *Emanuel*. Sem dúvida que as diferentes *hipóstases* correspondem não apenas a funções ou aspectos, mas a sujeitos ou “pessoas” distintas, porém não pondo em causa nessa sua máxima expressão de *diferença* a identidade *una* de Deus.⁶¹

E, sem aqui se pretender interrogar a etiologia e a problemática das formulações deste trinitarismo, o que em síntese importa realçar é o modo como em Deus *unidade* se descobre, por esta revelada dimensão, o sentido compatível com a *pluralidade*. No entanto, se por definição própria o *Ab-soluto* é *só um* e constitui uma exigência racional para a lógica clássica não-contraditória que *o que é não possa, enquanto tal, deixar de ser* (como diríamos ainda com Parménides) ou denegar-se, e, se como às vezes os judeus *hassidís* também gostam de ironizar sobre a Trindade cristã, se pode afirmar ‘que não se sabe contar em Deus: um, dois, três...’, - a experiência relacional não deixa de se manifestar quase universalmente e numa mais ampla compreensão do *monoteísmo*.⁶²

Assim, se no neo-platonismo o pensamento da Unidade se situa, nunca na *unio mystica* propriamente dita, no Uno impensável, mas na Díade da sua máxima e extrema inteligência, na hipóstase plotiniana do Deus segundo, do Intelecto, mesmo na configuração triádica do expressionismo demiúrgico e universal segundo o *Timeu* de Platão e ainda os neo-platônicos (a *Theologia* platônica de Proclo...) o que se apura é, posto que nocionalmente, aquela intuição duma absoluta Relação, mais do que da relação do Absoluto.⁶³

E, mesmo em formas religiosas tão estritamente monistas como no Judaísmo da tradição mosaica e no Islão na revelação corânica do Deus Único de Mahomet, é possível detectar o equivalente àquele dinamismo triádico, quer pela relação cabalística entre *Kether* (“Coroa”) e *Malkuth* (“Reino”) através de *Tiphereth* (“Beleza ou Harmonia”), ou seja, da *Realeza* de Deus do reflexo passivo da *Sua Presença*, como *Shekinah*, ou consorte e “Divina Sabedoria”, pelo Amor (Beleza), pelas núpcias tal como no “Cântico” simbolizadas...⁶⁴, quer pelo sentido de *Allah*, Amante, Amado e Amor, tal se canta em numerosos e simbólicos textos, sobretudo da mística sufi.⁶⁵

Aparte outros exemplos e até a conjugação deste tema noutras tradições orientais (a célebre Trimurti hindú...) e mesmo extremo-orientais (por exemplo taoístas), abreviando razões deste esquema triádico culminante da unidade do divino (o Tridente, o Triângulo... simbólicos)⁶⁶, pode afirmar-se que o *monos*, a unidade é em si mesma *trina*, ou seja, que o primeiro dos números é o Três e não o Um, ou o Dois, como aliás intuiu profundamente Raymond Abellio na interpretação cabalizante de *La Bible document chiffré*.⁶⁷

3. DEUS E O ‘NÚMERO DE ALMA’

Deixando de parte as referências a uma contextualização mais histórica do monoteísmo, e tendo até em conta a crítica reflexão de alguns filósofos contemporâneos, como seja o caso de Emmanuel Lévinas em *Autrement qu’être*⁶⁸ e, por exemplo, de Jean-Luc Marion, em *Dieu sans l’être*...⁶⁹, etc., convém reconhecer que a justificação do monoteísmo como ideia de Deus é sobretudo colocada no

âmbito duma teologia filosófica, isto é, numa certa postura intelectual da fé.

Quando aquele pensador judeu ou aquele outro crítico e teólogo ensaísta põem em causa o pensamento ontológico ou identificativo duma onto-teo-logia, estão a dar de certo modo continuidade à reflexão heideggeriana sobre as limitações ônticas e racionais do ciclo do pensar kantiano. Mais do que à noção de *mesmidade* grega do divino como *tò autó* por excelência, - o que ainda poderia levantar a interrogação acerca do *alter* que, no *au+ tis < autó*, se esconde⁷⁰ -, é, outrossim, à fixidez nocional da *ideia transcendente* de Deus, como configuração limite arquitectónica da Razão (*Vernunft*), que se remete no recente diálogo.⁷¹ É ao “Deus que se tem em mente” que se dirige, tanto o diagnóstico “nocional” do *Deus morreu*, dum esvaimento niilizante, como a recorrência “gramatical” duma Fénix renascida, dum regresso ao sagrado...⁷²

Para Kant a ideia de Deus, para além daquele uso arquitectónico, do Iluminismo da “cidade” racional, desempenha uma função postulativa da *ordem moral* na Razão prática, ou seja, prolonga o âmbito da reflexão *teológico-política* de acordo com o absolutismo e visão monista da época.⁷³ O monoteísmo, aliás também defendido pelo Idealismo alemão no sentido totalitário e global da sua dialéctica, pode vir afectado pela *Vida*, pela *História*, inclusive pela *Liberdade*, mas não é posto em causa. Dinamiza-se, enriquece-se a dialéctica vida de Deus, até no antigo esquema joaquimita agora convertido na lei triádica da Dialéctica, mas mesmo *in fieri* o Deus é o Mesmo e o Todo...⁷⁴ Em suma, na experiência epistémica e sua económica redução do diverso à mesma unidade, como no âmbito moral na pretensa razão universal como regra orientadora do agir, o Mesmo impõe-se em relação à pluralidade.⁷⁵

Só no âmbito da experiência sensorial e estética, quer da passividade plural do *sentir*, como da espontaneidade *criativa* da imaginação e dum puro pensar, é que ao *monismo* do *Mesmo* muitas vezes se preferiu a lição *plural* do *Outro*, do *Diverso*...⁷⁶

Donde que, no caso do monoteísmo tal experiência religiosa, mais do que de pertença a certa ideia certa ou institucional da dogmática de determinada Igreja ou instituição religiosa, aponte

para um âmbito de *intermediações daquela concepção unitária*, tais as que se encontram na variedade de aculturações de espaços de tradução daquela Unidade de Deus na pluralidade situacional. E à medida que esta concepção da *mediação (Vermittlung)* do religioso se aprofunda pode reconhecer-se que, inclusive a concepção teológica hodierna tenderá para um *pluralismo*, já que a “verdade” dogmática estará cada vez menos no consenso⁷⁷ teórico e, antes, na renovada descoberta da identidade ritual, no rigor observativo *duma mesma liturgia*.⁷⁸

Como se se pudesse dizer, muito romanticamente ainda, que se crê ser Deus o mesmo em todas as grandes religiões e humanas experiências e busca interior, sem se pôr em causa sob esse mesmo Monoteísmo a diversidade experiencial e até a diferença litúrgica.⁷⁹ Afirmação, pois, que repercute um idealismo iluminista e igualitário ao arrepio das vivências plurais, seja na afirmação apologética dum universal Monoteísmo ao modo de B. Pascal⁸⁰, seja na aparente convergência teosófica ou orientalista de todos os cultos e concepções do divino ao modo do lema *Satyat Nasti Paro Dharmah...*⁸¹

De facto, quando Radhakrishna afirma essa convergência última e mística de todas as grandes religiões e caminhos, como se se dissesse que se trata da ascensão do mesmo *Mons Dei*, e todas as religiões não passam de *perspectivas* sobre tal “elevação” divina⁸², o que se está a praticar deriva ainda predominantemente *duma inteligência* do sagrado, uma *racional determinação* da fé. Daí a antiga linhagem das provas (da inteligibilidade, dos atributos... de Deus⁸³) e a moderna confiança de que místicos e filósofos, ou poetas e pensadores, como refere Heidegger, correspondam a vertentes complementares da mesma *unidade de compreensão – die Sprache – do real*.⁸⁴ Unidade de Deus, do seu ser, da sua ideia, depois da Cultura, da Religião-devoção, do critério de simbolização, enfim da chave de leitura, da *cifra da Verdade*, como Monoteísmo ainda... - eis todo um ciclo essencialmente mental, *lógico* da concepção de Deus.

O que, por conseguinte, se pode afirmar é que a defesa do Monoteísmo se fica devendo à própria natureza da procura mental

da unidade, convergindo do desejo psicológico de integração na linguagem duma suposta realidade una. Mas que haja um só Deus, ou seja que o apuramento causal conduza a uma única fonte universal, corresponde, antes do mais, a uma *exclusão da hipótese dum dualismo* que, outrossim, espreitava na experiência moral e até psicológico-mental da vida humana.⁸⁵

Não foi apenas a gnose antiga e o dualismo iraniano, depois maniqueu, a ter estabelecido essa espécie de antinomia cósmica, essa perpétua luta entre Deus e o Diabo como reza a ingénua mentalidade popular ou chegam a pretender certas fórmulas da literatura mesmo moderna...; nem sequer a *crux philosophorum* do problema do Mal e do dramático contraponto ao Bem, sob a forma de dois deuses; outrossim, o sentido hierárquico duma sobrevalorização da *ordem* em relação ao *caos*, à destruição, etc.⁸⁶ O *monoteísmo* é, assim, *propensamente apolíneo*, em contraste com essa suspeição dionisíaca, ou com essa entropia negativa e desestabilizante do todo real.

Porém, quando se equacione esta busca de ordem una na figura e afirmação monoteísta está apenas a acudir-se a um determinado nível de consciência mental no homem, perdendo-se de vista o que desde o plano físico e sensorial até ao nível espiritual e volitivo se pode referir.

Sem dúvida que, do ponto de vista da experiência religiosa, não terá sentido equacionar o que se passa no plano automático psico-fisiológico, ao nível da sensibilidade ou das puras condutas passivas, encarando-se a religiosidade já como dum âmbito moral e intelectual, ou seja, de liberdade e responsabilidade. No entanto, não deixa de constituir uma interpelação básica ao *sentir* ou à *experiência religiosa* que ao nível dos sentidos como das emoções a “realidade” pareça dever ser sempre plural, havendo as Religiões que mais respeitem a tais níveis da experiência humana de repercutir tendencialmente um politeísmo, o polimórfico do antigo panteão de deuses ou mesmo a multiplicidade do “universo” xamânico.⁸⁷

Se a monotonia ou a supressão do plurímodo da estimulação sensível poderá levar à neurastenia, a estados mórbidos depressivos

ou até à própria morte, e se se compreende até sociológica e etnograficamente o grande valor que tem a manifestação do religioso, pela festa, pelo variegado e profuso das expressões do mesmo, então pode, por contraste, confinar-se o monoteísmo e a sua parcimoniosa e ascética formulação teológica como bem típica duma postura mental.⁸⁸ Num diverso nível de consciência mais ligado com as formas desiderativas e afectivas a emoção religiosa exigirá também o multifacetado do divino, pelo que, no caso da tradição cristã, melhor se justificará, não só o profundo sentido relacional do Deus Amor, Uno e Trino, mas a “declinação” de toda uma hierarquia, posto que das criaturas, desde a excelsa Mãe de Deus, e dos Anjos e Santos, até às próprias formas e símbolos dos sacramentos e sacramentais, etc.⁸⁹

Aliás, mesmo na pastoral é sabido que certa “protestantização” teologicamente mais culta dessa tradição católica⁹⁰, se teve êxito na intelectual verdade dos estudos teológicos e bíblicos, constituiu um fracasso na dita religiosidade popular, outrossim, alimentada de milagres e devoções, lugares de peregrinação e relíquias, Santos e narrativas hagiográficas, festas e o variado da liturgia, enfim, todo um pluralismo de símbolos e de particulares experiências orantes⁹¹. Mas, para o que aqui importa, bastará deixar aquela nota de síntese que F. Pessoa deixa a este propósito:

“O que o pagão de melhor grado aceita ao cristismo é a fé popular nos milagres e nos santos, o rito, as romarias. É a parte “rejeitada” do Cristismo que ele mais prontamente aceitaria, se alguma cousa cristã aceitasse. (...) Porque o pagão aceita uma procissão sem desagrado mas vira as costas à mística de Santa Teresa de Jesus. A interpretação cristã do mundo causa-lhe náuseas; mas uma festa de igreja, com luzes, flores, cantos e depois a romaria — estas cousas ele aceita como boas, ainda que numa cousa má, porque estas cousas são de verdade humanas, e são a interpretação pagã do Cristianismo.”⁹²

Eis a valorização humana, encarnacional, dita daquele outro modo pelo Poeta, que mostra como a questão da religião não é só a da Teologia ou duma Filosofia da Religião, mas atinge dimensões infra-rationais da emocionalidade e do sentir, como ainda as do

imaginário, das memórias dum sub-consciente também de si complexo e onde, afinal, os crentes das várias religiões se interrogam quanto a estarem de facto convertidos e sobretudo, por exemplo, convictos do monoteísmo.⁹³

Todavia não terá o poeta captado por inteiro o que possam, por outro lado, ser as *excedências místicas e supra-rationais* da experiência religiosa alargada e que transcenda o estrito âmbito do monoteísmo mental. De facto, quer em Santa Teresa de Ávila, como na maior parte dos místicos, longe do discurso universal e duma especulação abstracta, o que se encontra é também a festa, o variado das “muitas moradas”, a narrativa multiforme desse “diálogo” de amizade que é a sempre imprevisível vida de oração...⁹⁴ Quer dizer que ao nível espiritual, dos estados já não condicionados da emoção ou do pensamento discursivo, mas no plano do puro sentimento e da intuitividade intelectual, o que se descobre é também muito variado e surpreendentemente contrastante com o monismo, o monoteísmo, exigido pela razão.⁹⁵

A experiência mística só tende para o monismo ao modo da *Wesensmystik* ou do que na modernidade se entendeu designar por “experiência oceânica”⁹⁶, se ao modo desta metáfora oriental seguir o dinamismo imanente duma fusão de tudo no Todo, de uma diluição da própria Unidade de Deus num panteísmo ou, pelo menos, num “panenteísmo”.⁹⁷ E tal corrente mística mais grega do que cristã, mais neoplatónica e unitiva do que hebraica e profética ou dialogal, apenas caracteriza uma excedência especulativa, desincarnante, como se encontra nos autores renanos de Eckhart a Suso e, depois, na *Theologia germanica*, na *Cloud of Unknow...*⁹⁸

De facto, quer nas correntes monásticas e mendicantes, também agostinianas, quer na *devotio moderna* e nas expressões flamenga, depois peninsular da experiência mística, persiste o paradigma daquela *diferenciação*, dialogante, feita de abismos de Amor e nostalgia de Infinito, do mistério da Encarnação e do sentido inesperado dos autênticos dinamismos do Espírito. É neste quadro que, desde S. Bernardo ou de Angela de Foligno até Ruysbroec ou St. Inácio de Loyola, bem assim de Santa Teresa de Jesus até Berulo ou S. Francisco de Sales, se descobrem infindas cores,

sabores, timbres... desta interiorização (*recogimiento* também) do que ao nível dos sentidos primeiro se vivia fora. Agora já não o contentamento deles, mas os *gozos espirituais*, já não a passividade activa das sensações, porém a activa passividade desse consentimento nos *dons espirituais*, mesmo quando estes sejam visões e audições místicas, etc.⁹⁹ Enfim, a noção de que na vida espiritual há um teclado muito mais rico de experiências e justamente porque não coarctadas por certo entendimento mental ou da própria fé, mas purgado este, um deslumbramento de novas instâncias que para o entendimento, para o afecto ou para a vontade seriam *naturalmente* desconhecidos.

No entanto, o que o testemunho dos místicos traz para esta visão antropológica alargada da concepção de Deus e da defesa do monoteísmo é sobretudo uma *compreensão dos limites* de toda a formulação intelectual e teológica, certa reserva agnóstica, ou melhor dizendo, de consciência do inefável perante a experiência *inenarrável* de Deus.¹⁰⁰ Donde se costumar dizer que a mística acaba por ser um *tópos* linguístico, uma “fábula”¹⁰¹ que constitui a metáfora disso mesmo que doutro modo, sem símbolo ou comparação, não se poderia referir. Além disso, a experiência amorosa de Deus dá-lhe menos o estatuto universalista e monoteísta do que, até, o carácter intimista e pessoalíssimo desse encontro no *agora* da vida, do acontecimento vivido, em relação a alguém. E, isto, não tanto por uma definição “subjectiva” desta experiência, mas pelo carácter metamórfico, pela *mutação de consciência* na qual já não tem sentido equacionar o problema do Uno e do múltiplo, já que nela *Tudo é Um e*, por isso mesmo, *tudo é diferente* em cada momento... - como se se dissesse que Deus é sempre diferente para cada qual e, entretanto, o Mesmo.¹⁰² Ora, se os ‘números’ ante-rationais da alma se deixam compreender pela redução racional e razoável à ‘unidade’, ao tal monoteísmo mental, estes novos “números de alma”¹⁰³ ao transcenderem o finito da *ratio* apontam para uma outra *inteligência*, já não do *principium contradictionis*, mas do *principium coincidentiae oppositorum*¹⁰⁴ que, assim, permite integrar o infinito. Encontra-se esta noção de que a *unidade de Deus*, não está como cabeça dum todo - qual *caput*

ecclesiae -, mas terá de ser entendida como *cabeça desse místico corpo* no íntimo de cada “mónada” – membro desse corpo.¹⁰⁵ Deus - o Mesmo, mas ao mesmo tempo, nunca assim afirmado *em geral*, outrossim em relação a cada instância, como o *Tu* único desse encontro¹⁰⁶.

Porém, se a afirmação do Deus-Uno pareceria suficiente para evitar o *divertissement* da mundaneidade das disparatadas razões e formas emotivas do viver pagão e plural¹⁰⁷, concitada agora ao nível da experiência espiritual, não chega para evitar as mores tentações de se poder dar ouvidos ao falso Deus-Uno, qual “Anjo da luz” e Seu simulacro, bem assim de hesitar perante tão paradoxais moções do Espírito “que sopra onde e quando quer...”¹⁰⁸ Faz parte de toda a avisada “direcção espiritual” perceber que não chega a catequese racional do monoteísmo para descobrir o verdadeiro Rosto de Deus e, sobretudo, para O saber discernir mesmo de permeio a profundas sondagens e remoções de alma que se traduzem em riscos blasfemos, concupiscentes ou mesmo de vertiginosa hesitação...¹⁰⁹

O “quem como Deus”¹¹⁰, que no Arcanjo O identifica, não elimina o drama espiritual de o supor como mero ídolo projectivo, como miragem e supremo engano na sua mesma constância, ou, enfim, de lhe permitir uma suspeição – não tanto a do *malin génie* cartesiano – mas de um *deus- Outro*... O Deus vário dos pagãos declinado na imensa gramática do realismo da vida encontrando aqui o anatrético retorno por conversão ao sempre assim Outro de si mesmo...¹¹¹

CONCLUSÃO – [NEM “MONOTEÍSMO”,
NEM “POLITEÍSMO”,
SIM O DEUS DIFERENTE...]

A questão do *número* é, pois, uma questão essencial ou de alma... já que o poder haver, ou não, realidades *isomorfas* mas diversas, implica, ao menos, um diverso número, a capacidade de discernir essa *signatura rerum*.¹¹² E, mesmo os modernos cientistas pendem no geral para esta humana métrica – ainda o dito *princípio*

antrópico - dum horizonte de compreensão unitário da “realidade”¹¹³, diga-se daquela exigência económica (ainda do princípio da parcimónia de Occam) que leva a supor um só Criador, uma só *ordo* do universo, por aparente e antagónica que pareçam as suas instâncias ora ao nível da evolução desde um *Big Bang*, ora duma involução de anti-matéria, ou mesmo dos paradoxos dos universos plurais e cíclicos, etc.¹¹⁴

Que todas as *soit disant* “realidades” façam parte de *uma mesma ordem* e universal dependência do Deus único e Criador – eis o que está suposto naquela leitura unitária ainda do humano. Porém, na consideração não só intelectual mas ainda na experiência espiritual percebe-se o teor – dir-se-ia ao modo kantiano: transcendental – dessa assumpção monoteísta, manifestando-se além da mesma o carácter *estranho, indizível* duma outra Presença, que bem poderá ser *volitivamente* a presença de Outrem.¹¹⁵

Aqui já não há a garantia racional de pensar a vida, mas uma, assim outra, lucidez que a acompanha; e, neste sentido, revaloriza-se o *relacional*, ou melhor dizendo, a *descoberta do Absoluto no relativo* mesmo do *aqui e agora*. O desejo de unidade converte-se então à vontade de diferenciação; a síntese etiológica no monoteísmo dá lugar ao expressionismo verbal e criador dos muitos seres... e este dinamismo *criacionista* leva ao que Teixeira de Pascoaes chamaria de “visão madrugante”, porém situada na foz, na máxima deriva de tudo.¹¹⁶

Retorno a Deus que se extrema de nostálgica alteridade no abraço inteiro da diversidade, como se, então, o Deus Uno não hesitasse em ser *Vário* por amor a todas as criaturas, ou dito de forma simbólica: como se na economia salvífica o Deus Uno se manifestasse assimétrico pela Encarnação do Verbo e se “desconjuntasse” a própria Trindade-Una, no máximo mistério de Dor e Amor unidos na cruz do real...¹¹⁷

No entanto, independentemente destas glosas espirituais que analogam a diferença sentida (ainda pagã) numa mística variedade-una, importa reconhecer a própria dificuldade de identificar Deus e sobretudo de o dizer *monoteísticamente*.

É de S. João da Cruz que nos chega, quase à maneira dos budistas, a dupla negação (o célebre *neti...neti...*)¹¹⁸, quer da identificação mundana (dir-se-ia dos muitos ídolos, ou deuses...) quer da identificação “celeste”, isto é, religiosa (e não menos ilusória ou alienante: ídolo mental, ideia de Deus e não a real experiência-encontro do mesmo...)¹¹⁹ De facto, o encontro com a vida supõe um despojamento completo, um caminho de *nadas* ou por onde não há caminho, percebendo-se a dificuldade de identificar Deus, senão pelo vazio de todas as identificações...

Este método reequaciona, é claro, a questão do monoteísmo no sentido de não se poder propriamente afirmar muitos ou um só Deus, mas de requerer que tal plano de entendimento seja purgado desta sua escassa bi-dimensionalidade.¹²⁰ À medida que se excluem tais dimensões, ou complementarmente se compreendam outras logo se poderá reconhecer que onde parecia ver-se um ponto se pode agigantar toda uma complexidade *n-dimensional* só visível ou apreciável nessa paradoxal topografia como a da mística ascensão ao *Mons Dei* de S. João da Cruz.¹²¹

Donde que, para se reapreciar, não apenas o valor do monoteísmo, mas ainda da recente interpelação da superficial multiplicidade das solicitações, até na ordem do sagrado e da caracterização do divino, muito importe ter em conta aquele outro processo integrador e diversificador, da experiência dinâmica e gradual da consciência tal como exemplificada no itinerário espiritual daquele Doutor místico.

Num famoso passo do seu *Cântico Espiritual*¹²² a esposa simbólica da alma pede ao divino Esposo que se mantenha na intimidade dessa *comunicação* de amor e por todos esses “excessos de amor muito estranhos e extraordinários, diferente dos que habitualmente se costumam ter”¹²³. Mas, depois, comenta essa parte da canção que refere “a que vai *por ínsulas extrañas*”, declarando tratar-se duma estranheza como a das ilhas desconhecidas... Trata-se do contexto epocal das paisagens exóticas de maravilhosa fauna ou flora estranhas; mas, assim também, “vai a minha alma a ti por notícias espirituais, estranhas e alheias aos sentidos” e, em última

análise, a comunicação de Deus é desse modo *alheia à alma e estranhíssima*.¹²⁴

É tal *estranheza* que qualifica a Presença de Deus e faz d'Ele um *Deus sempre novo*, sempre irreduzível ao que quer que seja de conhecido, e, isto, não só na ordem dialéctica de uma constante superação e Transcendência como se poderia antecipar no dito "argumento ontológico" ou prova de Deus do *Proslogion* de St^o. Anselmo¹²⁵, mas ainda desta *riqueza equivalente à da infinda Vida*, que faz de Deus menos a Unidade do que o *dives in misericordia*, o perdulário do Amor e paradoxalmente o "Deus frágil" e sempre novo, como o Deus-Menino da cresce em Belém...¹²⁶ É o mistério *evangélico* do sempre Novo, o anúncio do irrepetível, assim Único e incomparável

Por isso, os *sinais da multiplicidade*, já não são aqui a sedução politeísta e exterior, mas a agilidade espiritual dum Deus, cuja essência relacional e trinitária se pluraliza dentro em si no mistério da máxima unidade e, ao mesmo tempo, da máxima diferença.¹²⁷

Poetas e místicos, como todos os homens mais acordados para o essencial, e basicamente sensíveis à Vida, sempre se terão inclinado, por isso, a consentirem neste Encontro com o mistério da mesma, não estando tanto preocupados na racional disciplina do Monoteísmo, nem, por conseguinte, na heresia mundana dos "outros deuses" (o dinheiro, o prazer, o poder...) ¹²⁸, e é neles que talvez se possa colher a lição mais realista de quem sente o *plurímodo da Vida* e de si mesmos e a humildade de quem saiba que primeiro é necessário *realizar a consciência própria*, - a meditação do presente, a descoberta real da Presença nessa hora presente, - para só então, se for ainda o caso, pôr questões como a da 'identidade ou diferença' do *divino* em termos de Monoteísmo ou multiplicidade.¹²⁹

Como diria ainda Ricardo Reis¹³⁰:

"Deixai-me a Realidade do momento
E os meus deuses tranquilos e imediatos
Que não moram no Vago
Mas nos campos e rios."

Ou, como, por outro lado, diz o poeta libanês, Khalil Gíbran, em «O Profeta»¹³¹:

“E se quereis conhecer a Deus,
Não vos preocupeis em resolver enigmas.

Olhai antes à vossa volta
E vê-l’O-eis brincando com os vossos filhos.
Olhai para o espaço e percebê-l’O-eis
Caminhando nas nuvens,
Estendendo os braços no relâmpago
E descendo na chuva.

Vê-l’O-eis sorrindo nas flores,
Depois levantar-se
E agitar as mãos nas árvores.”

Carlos H. do C. Silva

NOTAS

- ¹ Cf. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1989.
- ² Cf. NIETZSCHE: «Die Wüste wächst...» cit. por M. HEIDEGGER, *Was heisst denken?* Tübingen, Max Niemeyer, 1971³, p. 22.
- ³ Cf. Gianni VATTIMO, *Nichilismo ed Ermeneutica nella Cultura Post-Moderna*, Garzanti Ed., 1985; Jürgen HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1981; Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1958.
- ⁴ Cf. LYOTARD, *La condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.
- ⁵ Cf. ENRIQUE ROJAS, *El hombre Light*, Madrid, 1994.
- ⁶ Cf. Michael LEVIN, *The Opening of Vision Nihilism and Postmodern Situation*, London, Routledge, 1988.
- ⁷ Vide Christopher LASCH, *The Culture of Narcisism*, N.Y., Norton & Co., 1991.
- ⁸ Cf. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, ed. cit., pp. 110-111.
- ⁹ Cf., entre outros, Ana Luísa JANEIRA, António Carlos CARVALHAS, Carlos João CORREIA..., *O Regresso do Sagrado*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998; Jacques DERRIDA e G. VATTIMO, *et alii*, *La religion*, Paris/ Roma, Seuil/ Laterza, 1996.
- ¹⁰ Desde FNietzsche a Oswald Spengler e outros...

- ¹¹ Cf. F. PESSOA/ António Mora “Uma nova crítica menos restrita do Cristianismo”, em: F. Pessoa, *Obras em prosa*, ed. Cleanice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 195.
- ¹² Cf. p.ex., Frithof Capra, *The Tao of Physics*, ainda Ken Wilber, Roger Penrose...
- ¹³ Cf. G. Edelman; Mark Johnson; Edgar Morin...
- ¹⁴ Cf. Edward O. Wilson, *On Human Nature...*; Id., *Consiliência, A Unidade do Conhecimento...*; Stephen Braude, *First Person Plural...*; Ian Hacking, *Rewriting the Soul, Multiple Personality and the Sciences of Memory...*
- ¹⁵ Cf. David L. Miller, *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses*, N.Y., 1974: a falha do monoteísmo na moderna criatividade!...
- ¹⁶ Cf. Rev. *Concilium* vol. 177 ed. Claude Geffré e Jean-Pierre Jossua: “Monoteísmo”.
- ¹⁷ Cf. Olof GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern/ München, Franke V., 1961.
- ¹⁸ *tò hén*, na acepção plotiniana também comparada com a tradição *advaita* do monismo brahmânico. Cf. Olivier LACOMBE, “Note sur Plotin et la pensée indienne”, in: Id., *Indianité*, Paris, Belles Lettres, 1979, pp. 149- 166. Cf. sobretudo: Charles SINGEVIN, *Essai sur l’Un*, Paris, Seuil, 1969, pp. 17 e segs.
- ¹⁹ A “multiplicidade” como categoria, embora aparentemente “quantitativa”, revela-se qualitativa... Cf. ARISTÓT., *Cat.*, VI, 5b e segs. Cf. também: Gérard TOURNADRE, *Le principe d’homogénéité*, Paris, Presses Univ., 1988; Eli HIRSCH, *The Concept of Identity*, N.Y./ Oxford, Oxford Univ. Pr., 1982.
- ²⁰ Sobre este tema e a hipótese de vários universos desde Anaxágoras, da tradição hindú, bem assim de Giordano Bruno, etc., cf. Steven J. DICK, *Plurality of Worlds*, Cambridge/ London/ N.Y., Cambridge Univ. Pr., 1984.
- ²¹ Rejeição do *in-finito* por *im-perfeito* ou “não-acabado” por contraste com o Infinito como o totalmente englobante e perfeito. Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini, essai sur l’extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- ²² Cf. René GUÉNON, *Principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 13 e segs.: «Infini et indéfini».
- ²³ Cf. José MARINHO, *Verdade, condição e destino no Pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello, 1976, pp. 73 e segs.
- ²⁴ Cf. H. Heisenberg, M. Planck...cf. Isabelle STENGERS, *Mécanique quantique: la fin du rêve*, - *Cosmopolitiques*, IV, Paris, La Découverte/ Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997...
- ²⁵ Cf. Michael REDHEAD, *From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1994; vide também, sobre a “física quântica”: D. BOHM e B.J. HILEY, *The Undivided Universe*, London/ N.Y., Routledge, 1993.
- ²⁶ A visão “holística”... Cf. John D. BARROW, *Theories of Everything, The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, Clarendon Pr., 1991; Peter RUSSELL, *The Awakening Earth, The Global Brain*, London, Ark, 1984; Gregory BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, trad. franc., Paris, Seuil, 1979.
- ²⁷ Cf. J. GLEICK, *Chaos: Making a New Science*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1989.
- ²⁸ Cf. David BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, London, Routledge, 1980.
- ²⁹ Cf., entre outros, Paul SELIGMAN, *The “Apeiron” of Anaximander, A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*, London, Athlone Pr., 1962.
- ³⁰ Ainda como na perspectiva budista de *anicca*, “total impermanência”...Cf. H. SADDHATISSA, *The Buddha’s Way*, London, G. Allen e Unwin, 1971, pp. 37 e segs.

- ³¹ Cf., entre outros, Harry A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent processes of his Reasoning*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1934, pp. 261 e segs.
- ³² Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial, Elementos para uma Filosofia da Cultura”, in: *Didaskalia*, XXIX (1999), 1-2, pp. 189- 226.
- ³³ Cf. Wilhelm SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historich-kritische und positive Studie*, Münster, 1912-1955, 12 vols.
- ³⁴ Cf. Mircea ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 115 e segs.; vide também Juan MARTÍN VELASCO, “Fenomenología de la Religión”, in: Manuel FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 67 e segs.
- ³⁵ Cf. Eudoro de SOUSA, *Mitologia*, Lisboa, Guimarães, 1984, pp. 48 e segs.
- ³⁶ Cf., entre outros, William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and Historical Process*, N.Y, Garden City, 1957.
- ³⁷ Cf. Redford, *Akhenaton* (cit. *infra*); também Erik HORNING, *Der Eine und die Viele*, Darmstadt, Wissenschaftbuchgesellschaft, 1971.
- ³⁸ Cf. Alain de BENOIST, “Palavra de quatro letras” in: *Várs. Auts., Com ou sem Deus?*, Huguin, 2000.
- ³⁹ Cf. F. PESSOA, (António Mora ?) “Teoria dos deuses. O que são os deuses” (Ms 1917?), in: *Obras em prosa*, ed. cit., p. 206: “Os deuses são as idéias humanas em passagem de noções concretas para idéias abstractas.”
- ⁴⁰ Cf. Cheikh Hamza BOUBAKEUR, *Traité Moderne de Théologie Islamique*, Paris, Maisonneuve, 1985.
- ⁴¹ Cf. ARISTÓT., *Metaph.* XII, 9, 1074b: ‘he nóesis nóeseos nóesis’; cf. também Christopher STEAD, *Divine Substance*, Oxford, Clarendon Pr., 1977.
- ⁴² Cf. Bernard Deforge, *Le commencement est un dieu...Un itinéraire mythologique*, Paris, Belles Lettres, 1990.
- ⁴³ Cf. Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 40 e segs.
- ⁴⁴ Cf. Claude TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, pp. 159 e segs.
- ⁴⁵ Com o hermetismo, os cultos de Ísis e do Egípto... - ainda de ter em conta a hipótese do primordial monoteísmo desde Akhenaton e do culto heliocêntrico, cf. Donald B. Redford, *Akhenaton: The Heretic King*, Princeton, 1984.
- ⁴⁶ Entre outros veja-se Peter BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1978.
- ⁴⁷ Cf. Ac 17, 23.
- ⁴⁸ Cf. FILON, *De opif. Mundi...*
- ⁴⁹ Vide Rolf J. ERLER e Reiner MARQUARD, (eds.), *A Karl Barth Reader*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1985, pp. 18 e segs.
- ⁵⁰ Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Liberdade cristã e pecado – Para uma nova leitura do humanismo evangélico e místico de Lutero”, in: *Várs. Auts., Martinho Lutero – Diálogo e Modernidade*, Lisboa, ed. Lusófonas, 1999, pp. 89- 110.
- ⁵¹ Importantíssima esta *Filiação divina* e o sentido *mediador* da própria Fé cristã, como *relação*. Cf. Roland MAISONNEUVE, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, Paris, Cerf, 2000.

- ⁵² Sobre as heresias em relação ao trinitarismo, cf., entre outros, George CROSS, art. "Heresy (Christian)" in: HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI, pp. 614 e segs.
- ⁵³ Cf. René ROCQUES, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983.
- ⁵⁴ Cf. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Civilization*, Lincoln (Nebr.), 1960.
- ⁵⁵ Cf., entre outros, Jacques Le GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, pp. 147 e segs.: «Culture païenne et esprit chrétien».
- ⁵⁶ Cf. Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Traité moderne de Théologie Islamique*, Paris, Maisonneuve, 1985, pp. 90 e segs.
- ⁵⁷ É o tema da *pericorese* das Pessoas na Trindade, ou da *relação* constitutiva das *energeias* das Hipóstases divinas, como melhor se expressa na tradição ortodoxa: cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Mouton, 1944, chap. 4: «Énergies créées».
- ⁵⁸ Cf. James ADAMS, *Religious Teachers of Greece*, Edinburgh, 1908; e cf. *supra* n. 41.
- ⁵⁹ Cf. XENÓFANES DE COLOFÓNIA, Frag. 23, in: H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Rascher V., 1966¹², t. I, p. 135: 'heis theós...'
- ⁶⁰ Cf. PLOTINO, *En.* VI, 9, 11: 'phygè mónou pròs mónon'; cf. Pierre HADOT, "Introduction" a PLOTIN, *Traité* 9, VI,9, Paris, Cerf, 1994, pp. 51 e segs.
- ⁶¹ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, London, 1981.
- ⁶² Cf. Abraham HESCHEL, *Man is not Alone: A Philosophy of Religion*, N.Y., 1951.
- ⁶³ Cf. PLAT., *Tim* 31c e segs.; cf. Michel PICLIN, *Les philosophies de la triade, ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris, Vrin, 1980.
- ⁶⁴ Cf. J.-F. SIX, *Le Chant de l'Amour - Éros dans la Bible*, Paris, Desclée/ Flammarion, 1995, pp. 153 e segs.: «Le Chant de l'Amour pour les mystiques». Sobre aquele simbolismo cabalístico cf. Gershom G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962.
- ⁶⁵ Cf., por exemplo, Hâfez SHIRÂZI, *L'amour, l'amant, l'aimé*, Paris, Sindbad, 1989.
- ⁶⁶ Cf. René GUÉNON, *La Grande Triade*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 17 e segs. e 194 e segs.; Lama Anagarika GOVINDA, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, Albin Michel, 1960, pp. 78 e segs.
- ⁶⁷ Cf. Raymond ABEILLIO, *La Bible document chiffré*, Paris, Gallimard, 1950, t. I.
- ⁶⁸ Cf. Émmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer/ M. Nijhoff, 1974, pp. 206 e segs.; Id., *Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- ⁶⁹ Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être, Hors-Texte*, Paris, Fayard/Communio, 1982, pp. 81 e segs.: «La croisée de l'être».
- ⁷⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, pp. 18 e segs.
- ⁷¹ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, II, c. 3; vide P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense - An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1973, pp. 235 e segs.
- ⁷² Cf. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982; Id., *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977.

- ⁷³ Cf. Colin E. GUNTON, *The One, the Three and the Many, God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1993.
- ⁷⁴ Cf. Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London, SPCK, 1976. Vide também Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 ts., Paris/ Namur, Lethielleux/ Culture et Vérité, 1978, reed. 1987.
- ⁷⁵ Cf. Lenn A. Goodman, *Monotheism: A Philosophical Inquiry into the Foundations of Theology and Ethics*, Totowa (N.J.), 1981.
- ⁷⁶ Cf. E. Lévinas...; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre...*; Vattimo...; Alain de BENOIST, *Comment peut-on être païen?*, Paris, 1981...
- ⁷⁷ Cf. J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp V., 1981: "consensus-theorie"...
- ⁷⁸ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Liturgia e cultura", in: *Ora et labora*, XXVIII- n° 2-3 (Abril/ Setembro 1982), pp. 126-156.
- ⁷⁹ Cf. Fritjof SCHUON, *De l'unité transcendante des Religions*, Paris, Gallimard, 1948; G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Ophrys, 1974 reed., pp. 425 e segs.
- ⁸⁰ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, 595B (= ed. Brunschvicg), 203L (=ed. Lafuma)...; 251B, 219L: "Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires, car elles sont en extérieur, mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles, mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur.(...)"
- ⁸¹ "Não há religião acima da Verdade"; cf. Maria CARLSON, "No Religion Higher than Truth" – *A History of Theosophical Movement in Russia, 1875- 1922*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Pr., 1993.
- ⁸² Cf. Fritjof SCHUON, *De l'Unité transcendante des Religions*, Paris, Gallimard, 1948.
- ⁸³ Cf. Richard SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Pr., 1990, pp. 107 e segs.: «The Explanatory Power of Theism...»; Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966.
- ⁸⁴ Cf. Charles HARTSHORNE e William L. REESE, *Philosophers Speak of God*, Chicago, 1953.
- ⁸⁵ A "tentação" do dualismo, ou, afinal, a consciência da constitutiva dualidade na estrutura do mundo e da vida: o princípio da polarização (sexual também) e da complementaridade. David LOY, *A Study in Comparative Philosophy*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1988.
- ⁸⁶ O ulterior "optimismo" leibniziano ou até bergsoniano. Cf. Joseph LEBACQZ, S. J., *De l'identique au multiple*, Louvain/ Québec, Nauwelaerts/ Pr. de l'Univ. Laval, 1968.
- ⁸⁷ E até feminino, e lábil... Rosemary R. RUETHER, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983.
- ⁸⁸ A supressão de estímulos sensoriais conduz a graves carências e alteração de estados psíquicos. Cf. vários estudos in: Thomas MENTZINGER, (ed.), *Conscious Experience*, Schöningh, Imprint Academic, 1995.
- ⁸⁹ A "hierarquia celeste"... Cf. *supra*, n. 53.
- ⁹⁰ Que desde a medievalidade roçava o "paganismo" cristão... Cf. F. PESSOA, "Paganismo, Neopaganismo e Cristianismo nos Heterónimos", in: *Obras em*

- prosa, ed. cit., pp. 167 e segs. Ainda hoje retomado como sinal de “tolerância” plural face ao Monoteísmo: vide René RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris, Desclée, 2000, pp. 58-59: “A la différence du polythéisme qui admet la pluralité des divinités, les monothéismes seraient fondamentalement intolérants: la foi en un Dieu unique contiendrait en germe le totalitarisme.”
- ⁹¹ O que, por outra parte, também assim protestante é – sobretudo na *via mística*... Cf. Paul BRUNTON, *The Sensitive (Dynamics and Dangers of Mysticism)*, (in: “The Notebooks of Paul Brunton”, vol. 11), N.Y., Larson Publ., 1987.
- ⁹² Cf. F.PESSOA/ António MORA [Regresso dos deuses] ms 1916?, in: *Obras em Prosa*, p. 177.
- ⁹³ Dificuldades sugeridas pela posição junguiana a partir dum “subconsciente coletivo”... Cf. C.G. JUNG, *Die Dynamik des Unbewussten*, Zürich, Rasher V., 1967.
- ⁹⁴ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Ávila*, Lisboa, Didaskalia, 1986.
- ⁹⁵ Cf. os estados de *hyper-arousal*, próximos do *delírio religioso*, etc., como se lembra desde o *Fedro* de Platão... Vide: Roland FISCHER, “A Cartography of the Ecstatic and Meditative States”, in: Richard WOODS, *Understanding Mysticism*, London, Athlone Pr., 1980, pp. 286 e segs.
- ⁹⁶ Cf. segundo a expressão de Romain Rolland, na correspondência com S. Freud: cf. M. HULIN, *La mystique sauvage*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 19 e segs.: «Freud, Romain Rolland et le sentiment océanique».
- ⁹⁷ Cf. Nicolau de Cusa, Giordano Bruno... Cf. Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge, 1964.
- ⁹⁸ Influência nítida da *hénósis* ou *unio* de PLOTINO, por exemplo, *En.*, VI, 9, 10...; Cf. Andrew LOUTH, *The Origins of Christian Mystic Tradition, From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981.
- ⁹⁹ A activa passividade como um modo de comunhão, não pela argumentação da *unidade*, mas pelo fazer *união*, sobretudo *consentida*. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Ávila*, Lisboa, Didaskalia, 1986.
- ¹⁰⁰ Cf. Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/ London, The Univ. of Chicago Pr., 1994.
- ¹⁰¹ Cf. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.
- ¹⁰² Ainda o *Deus das “insulas estrañas”* segundo o sempre ignoto tal como assim referido por esta expressão de S. João da Cruz... Cf. *Cant.*, B, 19, 6... (ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *San JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989¹², pp. 649 e segs.); e vide Bernard-Henri LÉVY, *Le testament de Dieu*, Paris, 1979.
- ¹⁰³ Persiste esta expressão pitagórica mas também agostiniana... cf. a propósito dessa “métrica” também artística: James MILLER, *Measures of Wisdom*, Toronto/ Buffalo/ London, Univ. Toronto Pr., 1986.
- ¹⁰⁴ Ao modo de Nicolau de Cusa... Cf. *supra* n. 96.
- ¹⁰⁵ Tal a *uni-versalidade* no sentido leibniziano e monadológico...
- ¹⁰⁶ Como se poderia analogar de M. BUBER e da sua meditação sobre *Ich und Du*... Cf. ainda François LARUELLE, *Les philosophes de la différence*, Paris, P.U.F., 1978.
- ¹⁰⁷ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, 168, 169, 170...B; 133, 134, 132...L.
- ¹⁰⁸ Cf. *Jo* 3, 8...

- ¹⁰⁹ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, I, 14, 2-3 (ed. cit., pp. 352-353): “*feas advertencias y representaciones más visibles en la imaginación...; con intolerables blasfemias...; otras veces se les da otro abominable espíritu, que llama Isaías Spiritum uertiginis* (19, 14)...”.
- ¹¹⁰ *Mi-cael*. = “Quem como Deus”. Cf. H. CORBIN, “Nécessité de l’angéologie”, in: Várs. Auts., *L’Ange et l’Homme*, Paris, Albin Michel, 1978, pp. 15 e segs.
- ¹¹¹ Cf. a reflexão sobre a *alteridade*, e o sentido do singular, em Alain BADIOU, *L’être et l’événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 31 e segs.: «L’un et le multiple: conditions a priori de toute ontologie possible». Vide também Joël de ROSNAY, *Le microscope, Vers une vision globale*, Paris, Seuil, 1975.
- ¹¹² Cf. Jacob BÖHME, *Mysterium Magnum*... Vide Gerhard WEHR e P. DEGHAYE, *Jacob Böhme*, Paris, Albin Michel, 1977.
- ¹¹³ Cf. John D. BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1996 reed.
- ¹¹⁴ Cf., entre outros, John LESLIE, *Universes*, London/ N.Y., Routledge, 1997.
- ¹¹⁵ Cf. *supra* ns. 76 e 106; vide René GUÉNON, *Les états multiples de l’être*, Paris, Véga, 1984, pp. 37 e segs.: «Rapports de l’unité et de la multiplicité».
- ¹¹⁶ Cf. Teixeira de PASCOAES, *O Homem Universal*, II, ed. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, pp. 11 e segs.; Id., *Regresso ao Paraíso*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1986...
- ¹¹⁷ Cf. Jean GALOT, *Dieu souffre-t-il?*, Paris, Lethielleux, 1976, pp. 159 e segs.; Id., *Pourquoi la souffrance*, Louvain, ed. Sintal, 1984, pp. 56 e segs.
- ¹¹⁸ Cf. NAGARJUNA, *Madhyamika*, 21, 1 e segs.; trad. franc. *Traité du Milieu*, Paris, Seuil, 1995, pp. 191 e segs.
- ¹¹⁹ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cant.*, B, 7, 9...in: ed. cit., pp. 598-599...; cf. Manuel CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, Madrid, B.A.C., 1999, pp. 49 e segs.
- ¹²⁰ Donde a importância do pensamento *complexo*, hierárquico e diferenciado... Cf., entre outros: Edgar MORIN, *La Connaissance de la Connaissance*, in: *La Méthode III*, Paris, Seuil, 1986, Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l’évolution*, Paris, Aubier, 1983; ainda: Pierre LÉVY, *L’intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, Découverte, 1995.
- ¹²¹ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *El Monte de perfección, (Autógrafo)*, in: *Obras Completas*, ed. cit., pp. 71 e segs. Vide René DAUMAL, *Le Mont Analogue, Roman d’aventures alpines, non euclidiennes et symboliquement authentiques*, Paris, Gallimard, 1981.
- ¹²² Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cant.*, B, c. 19, 6-7...
- ¹²³ Cf., *Ibid.* 19, 2.
- ¹²⁴ Cf. *supra* e vide *Cant.*, B, c. 19, 7.
- ¹²⁵ Cf. *supra* n. 83; J. Cerqueira GONÇALVES, “O Deus do Homem, A «aposta» de Santo Anselmo e a nossa”, in: *Itinerarium*, XIX, 81, pp. 273- 308.
- ¹²⁶ O tema da *kénosis*... *Fil 2, 7*: cf. P. HENRY, art. «Kénosis», in: *Diction. de la Bible, Suplém.*, V, pp. 7- 161.
- ¹²⁷ Cf. ainda Colin E. GUNTON, *The One, the Three and the Many*, ed. cit., pp. 210 e segs.
- ¹²⁸ Ou, dito doutro modo, os três inimigos da alma: o *mundo*, a *carne* e o *diabo*... - como se dizia na tradição monástica e na espiritualidade cristã.
- ¹²⁹ Cf. Yves RAGUIN, *La source*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, pp. 21 e segs.: «Les voies innombrables».

¹³⁰ Cf. F.Pessoa, «Odes», in: *Obra Poética*, ed. M^a. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar ed., 1972 , p. 264.

¹³¹ Cf. Kahlil GIBRAN, *The Prophet*, London, London, Heinemann, 1976 reed., pp. 91-92 (trad. port., P. Manuel Simões, Braga, ed. A.O., 1990, pp.106-107).

A RELIGIÃO SELVAGEM E A FÉ CRISTÃ.

QUESTÕES EM DEBATE NA REFLEXÃO TEOLÓGICA

Para o fr. José Maria Candoso Ribeiro: um olhar luminoso à entrada do convento diz o lugar deste texto, a fraternidade.

“Nós não podemos senão viver no entreaberto, exactamente sobre a linha hermética que partilha a sombra e a luz. Mas somos irresistivelmente atirados para a frente. Toda a nossa pessoa confere ajuda e vertigem a esta força.”

R. Char, *“La parole en archipel”*, in:

Oeuvres complètes. Paris, Gallimard, 1983, p. 369.

Selvagem: não será qualificar a religião de uma maneira pejorativa? Não será conferir desde o princípio a supremacia à fé cristã? Não, porque o qualificativo vem de uma constatação: nos nossos contemporâneos a religiosidade já não é canalizada ou organizada pelas instituições mas está dependente de um livre desenvolvimento da subjectividade. O homem religioso já não é aquele que integra uma Igreja mas o que pensa que a produção pessoal do sentido não se esgota nos interesses razoavelmente definidos pelas ciências e pelas técnicas; que o sentido emerge algures e só a intuição, o desejo ou o afecto o percebem. Assim a religiosidade já não é mediatizada por instituições cuja função é definir o espaço religioso, as formas de vida e pensamento que nele se integram, mas nasce das necessidades da subjectividade, lugar dos afectos. As instituições fornecem conteúdos para a alimentar, mas não têm que impor nem normas nem dogmas.

Se é assim, o “paranormal”¹ é um conceito sem pertinência, porque sugere que quem o utiliza sabe o que é normal. Tradicional-

mente, no ocidente, foram as instituições eclesiais que o definiram em matéria religiosa. Este privilégio já não é reconhecido por muitos dos que se confessam religiosos. Todo e qualquer consenso desapareceu a este respeito, cada qual definindo a normalidade religiosa em função do seu desenvolvimento subjectivo.

Selvagem tornou-se por isso a religião, porquanto os sujeitos religiosos não aceitam qualquer outra regra senão a da sua própria conveniência. Nesta perspectiva, pode-se falar de um supermercado do sentido ou do religioso, onde todas as crenças e religiões têm uma loja e onde cada um se abastece segundo os seus gostos; não se pode designar qualquer instituição que tenha a mestria do sentido. As Igrejas cristãs mantêm socialmente o seu comércio como qualquer outra crença: participam nas múltiplas propostas que procuram satisfazer as necessidades religiosas. O ateísmo facilitava a tarefa apostólica: organizava um espaço dual, o do sim ou do não. A multiplicidade das crenças ou das opiniões religiosas transpõe o modelo democrático de tolerância até ao próprio movimento do transcendente, com toda a polissemia de que este termo é actualmente portador dado que a sua consistência desaparece a proveito dos benefícios subjectivos que activa.

Por relação à regra austera do Credo cristão, o florescimento religioso actual parece relevar mais do “paranormal”, ao menos para aqueles que veneram a razão. Mas não se pode esquecer que o próprio cristianismo, em relação ao juízo da razão organizada pelo Iluminismo, é uma fábula e inscreve-se para muitos dos nossos contemporâneos na ordem do “paranormal”. O normal veiculando uma forte ambiguidade, a minha exposição fará economia da discussão sobre o seu estatuto, e atendo-me à regra do Credo cristão submetendo-a à questão fecunda ou destruidora da efervescência religiosa actual e da extraordinária multiplicidade das suas formas de expressão. Por necessidade de clareza faço a recensão de três atitudes possíveis a partir do núcleo cristão: a recusa, o compromisso e a reciprocidade. Como conclusão tentarei esboçar o sentido de uma questão que continue este debate.

1. A RECUSA

O Novo Testamento não é terno para com a efervescência religiosa: “Não vos deixeis defraudar da vitória de Cristo por gente que se compraz numa devoção, num ‘culto de anjos’; eles mergulham em visões, incham-se de absurdos...” (Col 2, 18). As representações religiosas, as práticas alimentares ou outras que lhes estejam ligadas, são fábulas para os primeiros cristãos. Cristo libertou-os de todas estas ilusões. Há que voltar-se exclusivamente para ele e para a liberdade que dá em relação a todas as crenças: só Cristo, Palavra de Deus, merece fé e confiança porque só ele foi enviado por Deus. Tudo o que não entra na sobriedade da sua mensagem e no seu rigor, proporcional à misericórdia, não é mais do que um engano que leva à perdição.

Esta austeridade do Novo Testamento teve efeitos consideráveis: permitiu que as comunidades cristãs se demarcassem dos sonhos milenaristas, das fábulas gnósticas, das práticas esotéricas. A rejeição de numerosos escritos que testemunhavam de Jesus, de actos de apóstolos que mobilizavam o maravilhoso ou que levavam a uma leitura intempestiva dos sinais dos tempos é uma consequência da sobriedade da fé em Cristo: é inútil conhecer os segredos do Cosmos, do Além, do futuro, da psicologia messiânica de Jesus, dado que o único segredo de Deus, o Verbo, foi manifestado na vida não messiânica de Jesus e revelado no Espírito. Que Deus no seu Filho se tenha feito um de nós, em tudo semelhante ao humano excepto no pecado, sem alterar as leis do mundo e sem intervir na história pelo poder, foi a norma do juízo sobre tudo o que a imaginação religiosa e o desejo de um algures propunham. A sobriedade da vinda humana de Deus e da sua palavra não têm nada a fazer com experiências religiosas que arrancam o divino ao quotidiano e o separam do reconhecimento do outro.

Imagina-se dificilmente hoje o poder da efervescência religiosa e espiritual dos primeiros séculos do cristianismo. Suspeita-se raramente a que ponto o sentimento religioso tentou reinterpretar a personalidade de Jesus Cristo noutra espaço que não o da sobriedade bíblica: os apócrifos testemunham desta vontade de

demonstrar no tempo a energia e a glória supostas do Filho do homem. Não se dá o justo valor à pressão que a efervescência religiosa e quase mística da Antiguidade tardia exerceu sobre o cristianismo. A intransigência cristã foi o meio de defesa da jovem Igreja na sua luta para que Cristo não fosse reinterpretado a partir de um caminho diferente do que ele próprio traçou e o levou a ser rejeitado e crucificado. Este caminho não recebeu nada de representações religiosas exacerbadas. Esta recusa não é um juízo sobre a religiosidade, é a preservação de um caminho original: o Deus sempre maior que se revela no mais humano e no mais pobre.

Esta regra de sobriedade continua ainda hoje pertinente, mesmo se não esgota inteiramente o sentido do caminho cristão e se não serve para integrar o diálogo inter-religioso. A pressão popular levou o cristianismo à tolerância, a aceitar um compromisso que não nascia da fé como tal.

2. O COMPROMISSO

O cristianismo dirige-se a seres humanos que não são virgens de sentimentos religiosos. Na Antiguidade o cristianismo pareceu tão deslocado em relação às práticas tradicionais e às novas fixações místicas que foi severamente julgado: alguns não tiveram qualquer problema em o julgarem ateu.

Esta ruptura radical pôde manter-se num contexto de rejeição social de uma minoria muito restrita: esta fortalece a sua união na esperança de que o caminho do mundo, dominado por deuses perversos, vai desaparecer a breve trecho. Desde que o cristianismo se tornou o caminho maioritário que aceitou assumir à sua conta crenças e práticas que tinham mais a ver com a religiosidade efervescente do que com a entrega incondicional de si mesmo a Deus na noite da fé. Foi necessário criarem-se oásis que permitissem ao maior número de pessoas a apropriação sob formas simbólicas, rituais, e a maior parte do tempo ambíguas ou impuras, da riqueza austera e no entanto alegre da mensagem essencial. O retomar cristão dos lugares sagrados do paganismo, o assumir de múltiplas formas de práticas devocionais, a criação de lendas maravilhosas,

as peregrinações aos templos dos santos homens ou mulheres, as narrativas de milagres e de curas, as cerimónias grandiosas, um clero dispendo de meios poderosos de intercessão... tornaram-se na forma que tomou a fé quando, por preocupação do povo, se resignou a ser “religião”. Este processo teve múltiplas vantagens e alguns inconvenientes.

Múltiplas vantagens aos olhos do maior número de gente porque humanizou a fé favorecendo a sua aculturação diversa nos meios populares afastados das grandes tradições culturais. Este processo permitiu a muita gente viver sem angústia o trágico humano dado que os santos familiares a protegiam no quotidiano e que práticas simples de devoção conseguiam a sua ajuda benéfica. Assim a especialização dos santos na cura de tal doença ou no resguardo face a tal aflição contribuiu para alargar a compreensão da miséria humana ao mesmo tempo que instituiu uma economia frutuosa na gestão das misérias físicas e espirituais. As práticas devocionais tinham igualmente o privilégio de tornar suportável o anúncio do juízo final; toda a imaginação fantástica à volta do purgatório nasceu destes compromissos populares, no limite do aceitável. Apaziguavam-se facilmente as mais altas autoridades celestes para que no dia da comparência diante do Deus santo se pudesse estar sem muito medo, certo de todos os apoios adquiridos pelas múltiplas práticas peregrinantes ou devocionais. Não é preciso, de resto, ir a épocas muito afastadas para verificar a expansão deste comportamento: Marcel Jouhandeau conta que o patrão parisiense de uma casa de passe ia a todas as procissões do Santíssimo Sacramento quando voltava à sua Bretanha natal: esperava assim atenuar diante de Deus o carácter ousado do seu comércio². Basta igualmente pensar no extrêmo sucesso das celebrações dos Ramos ou de Todos os Santos para perceber o carácter pacificador destas práticas religiosas que a fé eclesial tolera sem as aprovar plenamente.

A religião popular tem qualquer coisa de processo comercial, parente do regateio de Abraão com Deus a propósito de Sodoma (Gn 18, 22-23). Compreende-se que nas situações de aflição, nas guerras por exemplo, as Igrejas se encham como se Deus fosse o

último recurso. Uma sondagem recente mostra que uma situação exasperante é o momento mais favorável à expressão da oração.

Os inconvenientes não são no entanto mínimos. Os cristãos mais lúcidos sabem medi-los. Assim, o discernimento de desvios graves conduziu por vezes a movimentos de reforma. À reforma protestante não é estranha uma vontade de ruptura com práticas que, segundo ela, tinham mais a ver com o paganismo do que com as Escrituras. Mais próxima de nós, a oposição entre fé e religião segundo K. Barth, representa a teorização da radicalidade do cristianismo contra todas as tentativas para enquadrar Deus em esquemas humanos. No princípio do seu movimento, os teólogos latino-americanos da libertação, em reacção contra uma gestão eclesiástica da religião popular tida por muito laxista, quiseram aclimatar o rigor barthiano à alegre anarquia devocional reinante nos seus países e que eles julgavam nefasta para uma responsabilidade séria no plano político. Compreenderam rapidamente que esta intolerância contribuía para lhes afastar o povo mesmo se ganhava alguns militantes. Assim começaram por julgar mais favoravelmente a religião popular, fonte potencial de libertação política porque protesto do desespero humano diante de Deus.

Seria um erro integrar a efervescência religiosa actual nas liberdades que se dá a religião popular em relação à norma que é a Escritura. A religião popular aceita o quadro geral da fé eclesial, mesmo se dele não se inspira mais do que moderadamente. Ela permite-se certamente extravagâncias e transgressões, mas não tem qualquer desprezo por uma prática mais austera; mantém-se num espaço intermédio, pensando que um cristianismo só com fé diz apenas respeito aos heróis ou aos santos exemplares, e que as práticas tradicionais no limite da superstição testemunham da misericórdia de Deus num tempo em que a sua presença é tão ténue. O maravilhoso das lendas e a fascinação dos ritos permitem caminhar na noite sem muitos riscos. Mas a religião popular sabe que o sentido último vem dos evangelhos que testemunham de Jesus Cristo, mensageiro de Deus.

O que é designado como religiosidade selvagem, o esoterismo ou o *New Age*, é de uma outra ordem. O compromisso que é a

religião popular representa uma terapia mais ou menos eficaz da efervescência religiosa. Não é certo que o compromisso possa ser hoje a forma de responder às questões levantadas por uma experiência religiosa marcada por um carácter extremamente subjectivo.

3. A RECIPROCIDADE

O compromisso organizado pela Igreja entre a fé cristã e práticas religiosas recorrentes não pode servir de modelo a uma política de abertura em relação aos desejos religiosos contemporâneos, mesmo se pode justificar o facto de que a intransigência não é o único caminho cristão para analisar a religiosidade selvagem. Há que ter em conta a originalidade da situação religiosa presente. Dois elementos definem o que está em causa: a falta de credibilidade da Igreja e a relativização da mediação crística.

A falta de credibilidade da Igreja é um dado adquirido. A sua autoridade já não é um critério de validade ou de legitimação de uma crença. Esta última é agora aceite na medida em que convém ao desejo e desenvolve a subjectividade. Se alguém tem autoridade na transmissão, não a detém em função do seu lugar numa instituição, mas pela força da sua experiência subjectiva. O descrédito da autoridade funcional ou objectiva explica o sincretismo das crenças: cada qual escolhe o que lhe convém no depósito das crenças propostas pelas instituições.

A relativização crística é outro elemento maior das novas religiosidades. Jérôme Rousse-Lacordaire escreve justamente: “Para muitos membros das espiritualidades alternativas, Jesus, segundo um modelo doceta (doutrina segundo a qual o corpo de Jesus era uma pura aparência), é dissociado de Cristo, no sentido em que a sua natureza humana não seria mais do que uma expressão transitória e totalmente contingente, uma forma divina adaptada a uma situação dada, eventualmente exemplar, de um Deus radicalmente inacessível, ou ainda um guia e um modelo particularmente ilustre de homem divinizado.”³ E acrescenta, com pertinência, que o termo “espiritualidade” substitui hoje frequentemente o termo

“religião” e goza de uma acepção tal que perde todo e qualquer conteúdo determinado para designar simplesmente uma espécie de atitude de espírito que visa a harmonia com um cosmos mais ou menos sacralizado⁴.

As formas contemporâneas extremamente variadas de expressões espirituais que definem o campo religioso têm a ver com um movimento no qual a razão instrumental (ciência e técnica) é tida como insuficiente para preencher os desejos de desenvolvimento subjectivo. Um “algueres” é pressentido como capaz de manter a abertura do desejo e de fazer da existência uma procura infinita de desenvolvimento e de felicidade: nunca é conceptualizado. Toda a certeza dogmática é por isso mesmo tida como perniciosa porque acaba com o movimento e impõe um conhecimento fechado e uma prática repetitiva. O efêmero e a fluidez da crença são inseparáveis do seu poder de transformação subjectiva. Toda a autoridade institucional é esterilizante porque fecha a porta à interpretação múltipla e sempre renascente. As novas espiritualidades preenchem o desejo subjectivo e por isso singular porque nunca fecham a porta a qualquer abertura potencial.

Esta fluidez é o seu poder de fascinação: não é dissociável do seu poder de provocação em relação às instituições eclesíásticas que emitem normas para organizar o fluxo afectivo e imaginário no reconhecimento de Deus. Fascinação que tem a ver com o seu carácter informal e que se enquadra em termos sedutores como: investigação, procura, liberdade, abertura, tolerância, experiência, outros modos de vida, diálogo... Descrédito das instituições que reúnem em si os termos que simbolizam a clausura: certeza, verdade, lei, norma, autoridade, intolerância, rigidez... Assim a fluidez e a leveza das crenças, a sua dança inovadora, são as condições da liberdade subjectiva e do seu desenvolvimento, fora do quadro das certezas dogmáticas e das intransigências institucionais. A verdade não tem lugar, eclesial ou crístico, mas existe na procura indefinida de si mesmo como elemento activo e passivo de um cosmos em constante transformação.

Se divino há, ele não se identifica ao fixismo do monoteísmo de que as instituições religiosas do sentido são os representantes

policiais. Designar esta religiosidade como “paranormal” não é pertinente senão por relação a uma normalidade institucional ou crente rejeitada sem mais como desprovida de sentido para as espiritualidades alternativas.

Como é que o cristianismo pode questionar e deixar-se questionar por um movimento tão presente como sedutor na sua leveza?

Confesso a minha perplexidade. O movimento de abandono actual em relação ao cristianismo, a sua marginalização cultural, a desatenção teológica em relação às novas sensibilidades religiosas não favorecem o começo de um debate construtivo. Como, com efeito, tratar positivamente, não apenas a partir de uma perspectiva razoável, mas a partir do coração da fé cristã, tentativas espirituais de que as antecipações comparáveis na Antiguidade foram a maior parte do tempo mais rudemente afastadas do que ouvidas?

Por modéstia, penso numa dupla atitude, a meu ver inseparável, capaz de inspirar um trabalho teológico adaptado ao espaço democrático que é o nosso: ouvir e questionar.

Ouvir: a atracção pelo esoterismo articulada ao abandono das instituições religiosas de sentido é um sintoma de mal estar em relação às nossas sociedades racionais e em relação à sua administração religiosa. Podem-se constatar práticas diversas que vão da extrema popularidade da astrologia e dos videntes até às utilizações mais heterogêneas das diferentes tradições religiosas mas não se entrevê uma única teoria; contam-se experiências relevando de um afecto comum mas não se vê nascer uma doutrina geral comparável à que fundamenta as religiões instituídas. A heterogeneidade das práticas ligadas a um horizonte de sensibilidade comum é um traço do disfuncionamento das nossas sociedades e das religiões maioritárias no tratamento da vida afectiva, sensível, corporal, a saber no tomar em linha de conta da subjectividade singular. Muitos dos nossos contemporâneos julgam que nem a sociedade nem as religiões instituídas escutam o apelo que vem do mais profundo da sua experiência e por vezes da sua angústia. Nem a razão nem a fé cristã lhes dão o que desejam: estar em harmonia consigo mesmos e com o mundo.

Não é que abandonem a razão: eles compreendem todas as vantagens da aplicação prática dos seus princípios. A ciência continua venerada mas não esperam que assegure o progresso moral e o desenvolvimento subjectivo. A sua ordem de conhecimento não satisfaz o desejo singular. Quanto às religiões instituídas, estas não os escutam, segundo pensam, cegas como estão pela sua boa consciência e afogadas nas suas certezas. Escutar o desejo expresso na reivindicação da harmonia, segundo as orientações de uma subjectividade sempre singular, é sem dúvida o primeiro trabalho da Igreja em relação ao que nasce no novo mundo religioso, o mais das vezes esotérico.

A tarefa é tanto mais difícil que elementos próximos da contradição entram na reivindicação religiosa presente: a ligação de uma intuição primeira do cristianismo, a singularidade insubstituível do sujeito livre e do seu destino, com o pensamento repousante de uma desapareição no devir universal. Uma citação retirada de um romancista japonês, Eiji Yoshikawa, exprime notavelmente este último elemento. O herói, o samurai Masashi prepara-se para enfrentar num combate singular um terrível guerreiro. É a hora de partir ao combate mas prepara-se para desenhar:

“Olhava o papel branco como o grande universo da não existência. Um simples toque de pincel faria nascer a existência. Podia evocar a chuva e o vento à vontade mas, fosse o que fosse que desenhasse, o seu coração subsistiria para sempre no quadro. Se o seu coração estivesse corrompido, o quadro estaria corrompido; se o seu coração estivesse agitado, o quadro também o seria. Se tentasse exibir o seu endereço, seria impossível escondê-lo. O corpo humano desaparece, mas a tinta sobrevive. A imagem do seu coração havia de sobreviver depois do seu desaparecimento.

Compreendeu que estes pensamentos o retinham. Estava a entrar no mundo da não existência, tempo de deixar o seu coração falar sozinho, para além do seu eu, libertado do toque pessoal da mão. Tentava fazer o vazio, esperando o estado sublime em que o seu coração se exprimiria a uma só voz com o universo.

Os barulhos da rua não atingiam o quarto. O combate do dia parecia-lhe simplesmente exterior. Só tinha consciência do murmúrio dos bambus no jardim fechado.”⁵

Escutar a reivindicação é entrar na lógica da contradição, talvez aparente, entre o extremo interesse dado à singularidade do *eu*, e o desejo de se perder na harmonia suposta do universo. Uma tal expectativa não pode deixar de ser questionada pelo cristianismo.

A fé cristã não tem como vocação saciar o desejo nem resolver a sua aparente contradição, ela tem por tarefa solicitar o *eu* para a escuta de uma palavra que nunca pode emanar de si mesmo, a de Deus que se anuncia como inesperada e imprevista. Que Deus se manifeste no rosto de Jesus Cristo singulariza absolutamente o *eu* do homem e ao mesmo tempo abre-o tão radicalmente que nele todo e qualquer rosto humano se reflecte e se alarga. A Palavra de Deus é uma ferida e leva até à incandescência última o *eu* ao mesmo tempo que o convoca para a urgência que nasce de um desejo sempre sem nome: sem o outro que vem até mim, eu não sou nada, estou perdido. A fraternidade é a expressão desta felicidade que o *eu* começa a experimentar quando renuncia a ser apenas o *eu próprio*. Esta felicidade nascida do abandono de todo o egoísmo não é idêntica à procura de fusão e de convivialidade calorosa a partir das quais joga a publicidade de tantas seitas.

A questão do outro, índice para o crente cristão do Deus que se fez próximo porque se fez um de nós, é infinitamente mais importante do que a harmonia consigo mesmo ou com o universo. Mas nenhuma técnica espiritual ou esotérica a pode fazer aparecer: ela é tão gratuita como aquilo a que se chama graça. Talvez que o cristianismo não tenha nada a dizer à religião selvagem: não é o espaço em que se move. Ele pode apenas provocar a dúvida nos que vivem nesse espaço. Esta dúvida nasce de uma palavra que vem desse homem já longínquo, Jesus Cristo, e no entanto sempre presente numa experiência múltipla e multissecular no que diz respeito à subjectividade mais singular.

No termo desta análise, direi apenas isto: o cristianismo da Antiguidade tardia cedeu a um imaginário fabuloso, criando à

volta da figura de Jesus e do tema do seu retorno uma literatura exuberante, maravilhosa, e por vezes de grande profundidade espiritual. O cosmos transfigurado pela presença divina aparecia continuamente no quotidiano. A Igreja, ao fixar pouco a pouco o canon das Escrituras por uma escolha severa na produção literária cristã ou judeo-cristã, não escolheu a sedução mas a sobriedade. Ela rompeu o encantamento. Hoje enfrenta-se com uma procura secreta de reencantamento pelo jogo de empréstimos a tradições diversas e a maior parte do tempo muito coloridas e excitantes. Será que a Igreja deve entrar numa operação de sedução fazendo sua uma parte dos sonhos trazidos pelas novas espiritualidades? Ou será que deve seguir o caminho originário: operar pela sobriedade esperando que a longo termo esta frustração será mais frutuosa para um reconhecimento efectivo de Deus? Se a escolha fosse apenas teórica, tudo seria relativamente simples. Como é antes de mais prática, exige escuta paciente e lenta ruminação. Quem pode estar assim tão certo que o Espírito abandone o imaginário, o maravilhoso e o esotérico, mesmo se Ele parece, a julgar pela grande tradição mística, preferir a modéstia e a discrição?

Mário Botas

NOTAS

- ¹ Como é utilizado por H. Bourgeois, "Contemplation et New Age", in *Lumière et Vie* 207 (1992), pp. 93-97; ou por J.-L. Schlegel, «L'attirance pour le supra-normal», in *Lumière et Vie* 236 (1998), pp. 43-56.
- ² M. Jouhandeau, *Carnets de Don Juan. Écrits secrets*, vol. II. Paris, Arléa, 1988, p. 147-150.
- ³ J. Rousse-Lacordaire, "Les spiritualités alternatives", in: *Prêcheurs* 4 (1997), p. 83.
- ⁴ *Ibid.*, p. 83.
- ⁵ Eiji Yoshikawa, *La pierre et le sable. La parfaite lumière*, vol 2. Paris, Balland, 1983, p. 330.

O CRISTIANISMO E A VERDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA¹

INTRODUÇÃO

Vivemos numa sociedade profundamente marcada pela secularidade, uma sociedade que, portanto, se organiza a partir de critérios e parâmetros onde a dimensão religiosa parece estar de todo ausente.

Em muitos sectores dessa sociedade assistimos mesmo a um 'certo mal estar religioso'² que parece igualmente marcar a nossa cultura. A reflexão sobre o fenómeno religioso parece incomodar muita gente, uns porque consideram que ela se deve manter ao nível do estritamente pessoal e subjectivo, outros porque acham que a religião é uma das grandes responsáveis por certo tipo de posturas que impedem a verdadeira modernização da sociedade, outros ainda porque têm muita dificuldade em traduzir e reflectir a sua experiência religiosa numa linguagem que seja inteligível e interpelativa, sem no entanto ser considerada como algo infantil e pertencendo simplesmente ao campo dos sentimentos e das crenças.

Mas, por outro lado, somos capazes de perceber que, com a sua multiplicidade e complexidade de manifestações, com frequência aparentemente contraditórias, a problemática religiosa e a sua interpretação é hoje novamente considerada, por muitos, uma questão pertinente e importante.

Ao nível da análise teórica, cada vez são menos aqueles que se referem ao fenómeno religioso como fazendo parte de um certo estágio de infantilidade da humanidade que tenderia, gradualmente, a ser ultrapassado, de tal modo que um tempo de maturidade seria obrigatoriamente um tempo pós-religioso. Com efeito, já vão longe posições como as de James Frazer que, a partir da teoria dos três estádios de Comte, propunha um esquema ternário para

explicar algo que lhe parecia evidente: a passagem da magia à religião e da religião à ciência, ou como as de Freud, que considerava a religião como neurótica, a partir de um diagnóstico clínico, ilusória, desde um ponto de vista cognitivo e infantil, numa perspectiva ontogenética.

Inserida no âmbito da reflexão antropológica, bem como no campo da investigação teológica, a questão religiosa vai, de novo, constituindo uma das áreas de estudo que não pode ser ignorada. Não se trata, contudo, de centrar o olhar sobre o fenómeno religioso para, num segundo momento, pensar a questão humana, mas de o abordar a partir da própria interrogação do ser humano sobre si e sobre a sua condição. Neste âmbito, a experiência religiosa surge como um fenómeno tipicamente humano, que comporta uma conduta e um comportamento capazes de qualificar o ser humano como ser religioso, mas que pode igualmente apresentar novos contornos, alguns deles marcados pela ambiguidade e mesmo pela contradição. Na realidade, diferentes sondagens europeias mostram que um número crescente de jovens declaram não ser religiosos, mas procuram sentido para a vida e são sensíveis a determinadas experiências, que se revestem de uma certa espiritualidade³.

Estamos hoje, também, a assistir àquilo que podemos chamar um desmoronamento de um certo tipo de encarnação histórica do cristianismo⁴. Para muitos esta situação está a provocar grandes problemas, dando a sensação de que tudo parece estar perdido. Frente a esta realidade surge o perigo de se perder a especificidade e a identidade do cristianismo, ou de surgirem atitudes cada vez mais radicais e extremas na tentativa de dar respostas às dúvidas e aos desafios que se levantam.

Toda esta realidade, tantas vezes paradoxal, pode levar-nos a falar numa mudança de paradigma. A verdade é que as mudanças a que assistimos não dizem apenas respeito a pequenos aspectos, nem sequer se dão somente ao nível de certas mediações religiosas, ou de algumas formas de organização das instituições, ou mesmo ao nível da maneira como essas instituições se relacionam com a sociedade. O que está mesmo a mudar é o próprio horizonte no

qual se inscrevem as mediações religiosas, provocando uma mudança estrutural e significativa⁵.

Esta situação, com todas as inquietações que traz e com todos os desafios que levanta, está a ser entendida por muitos como uma oportunidade privilegiada para proceder a uma 'nova encarnação histórica' do cristianismo. Não se trata, como é obvio, de inventar um novo cristianismo, trata-se, isso sim, de o viver e de o assumir nas condições históricas concretas que somos chamados a viver.

Nesse sentido, diz Juan Martín Velasco:

"Cada vez somos mais as pessoas que nesta situação, vivida por alguns como ameaça e perigo radical para a vida religiosa e interpretada como ante-sala da desapareição da fé da face da história, descobrimos a crise providencial de uma distorcida encarnação socio-cultural do cristianismo que está a exigir por parte dos crentes uma «recomposição» radical da vida cristã na sua dimensão pessoal e social. O eixo à volta do qual se há-de operar essa recomposição, têm dito com insistência os profetas do nosso tempo, é a experiência pessoal da fé. O cristianismo de amanhã, que já estamos a viver, ou será místico ou não será cristianismo"⁶.

Por místico não se quer designar aqui um sujeito de experiências e fenómenos extraordinários, mas o crente que no meio da sua vida faz a experiência pessoal da fé. É também esta a direcção que vamos seguir na nossa reflexão.

1. O SER HUMANO UM SER DE EXPERIÊNCIA

Claramente vivemos num tempo em que se privilegia a experiência a todos os níveis. Dos três pilares através dos quais se costuma processar a transmissão dos conhecimentos e a estruturação da identidade (autoridade, tradição e experiência) hoje destaca-se nitidamente o pilar da experiência.

E o mesmo podemos dizer no âmbito da reflexão cristã. Sem dúvida que a autoridade e a tradição continuam a ocupar um lugar importantíssimo e mesmo estrutural no cristianismo. Podemos mesmo dizer que sem a tradição e a autoridade o cristianismo

perderia duas das dimensões constitutivas da sua identidade. Contudo, todos sabemos como o cristianismo é uma realidade que precisa de ser assumida pessoalmente, de modo a constituir uma experiência pessoal e concreta de vida, de tal forma que seja uma realidade capaz de me definir e identificar.

A tónica da experiência marca, igualmente, a reflexão acerca do ser humano. Cada um de nós é um ser que se vai construindo, que não está dado de uma vez por todas, que não emerge num mundo acabado, mas que constantemente se vai procurando; é alguém que sente a necessidade de constantemente procurar linhas de significação que lhe permitam conhecer o mundo que o rodeia e conhecer-se a si mesmo. A este nível, estamos claramente no campo da experiência que acaba por poder ser interpretada e entendida como sendo a própria vida em exercício. Dizendo de outra maneira, “a experiência é a maneira especificamente humana de conhecer, num processo de encontro activo e receptivo com o mundo, com a própria vida e com a existência dos outros”⁷.

A partir da raiz etimológica da palavra podemos entender ainda melhor o que queremos dizer ao afirmar que a experiência é uma das dimensões fundamentais do ser humano. Com efeito, a partir da sua raiz latina, que podemos relacionar com ‘experior’ e com ‘peritas’, podemos entender como a experiência acaba por significar o arriscar-se, o correr um perigo para alcançar alguma coisa, o tentar e o provar, e, simultaneamente, a perícia que se adquire a partir daí.

A partir desta base, podemos falar na experiência como aquele saber humano que se fundamenta no contacto directo e arriscado com a vida. Um saber que implica obrigatoriamente um certo arrojo e uma certa constância. Ao provar as coisas desta maneira, com a finalidade de as perceber e, no fundo, de perceber-se, o ser humano vai tornando-se um ‘perito’. Daqui podemos concluir que a experiência implica a vontade de provar a realidade, o risco que se corre ao fazê-lo e a perícia que daí se adquire.

A este nível podemos dizer que o ser humano se distingue de todos os outros seres. Enquanto o animal está perfeitamente ajustado ao mundo em que vive, sendo a sua margem de aprendi-

zagem muito pequena, uma vez que se baseia exclusivamente no instinto, o ser humano constantemente emerge do meio que o envolve procurando novos esquemas de compreensão, de significação e de simbolização da realidade.

Por isso, para ele a experiência surge primeiramente como: um fazer, pois implica um esforço radical que o leva a sair de si mesmo, rompendo constantemente a quietude estruturada da sua existência, na necessidade da procura de sentido; um saber, pois o percurso percorrido leva-o a construir esquemas significativos e simbólicos de compreensão da realidade; e, finalmente, como algo que o leva a ser, pois para além do fazer e do saber a experiência constitui o modo de ser específico do ser humano, que, ao não estar enclausurado na harmonia natural do mundo, se vai construindo enquanto vai criando as suas próprias formas de entender a realidade e de entender-se a si mesmo.

Todo este percurso é feito numa dupla direcção. Para o exterior, porque não pode simplesmente ficar encerrado sobre o mundo natural e biológico no qual está inserido e no momento que lhe é dado a viver, tendo a necessidade de o explorar constantemente transcendendo-o, na tentativa de o simbolizar e de encontrar novos significados, em ordem a poder compreendê-lo cada vez melhor. Para o interior, porque o ser humano não se encontra simplesmente frente às coisas, mas encontra-se também frente a si mesmo, tendo, por isso, a necessidade de reflectir sobre si, para entender quais as suas reais possibilidades, e de criar e desenvolver a cultura e um sistema de comportamento que o ajude a viver a partir dos significados que vai atribuindo.

Para viver o ser humano tem verdadeiramente que experimentar, ou seja, tem que criar o seu 'meio vital' através do olhar, do escutar, do sentir, mas, sobretudo, através do significar e do simbolizar.

No fundo podemos dizer que o ser humano experimenta para:

Viver – ele tem bases biológicas, mas a sua forma humana de viver não se esgota no biológico. Ele realiza-se como humano objectivando o mundo, interpretando-o, recriando-o e interpretan-

do-se e recriando-se a si mesmo. Para o ser humano viver não é simples biologia, é muito mais do que isso, é um constante caminho de entender-se e de entender.

Entender – este ser frágil, que carece de segurança e de saber instintivo, o que o torna, a este nível, menos capaz que os restantes animais, consegue suscitar um processo de compreensão experiencial que o acaba por situar num patamar muito mais elevado do que todos os outros seres.

Produzir – só produzindo bens, criando formas de compreensão e de comportamento, o ser humano pode subsistir como realidade que emerge do meio envolvente. No fundo, nada do que seja especificamente humano se situa já ao nível do meramente ‘natural’, mas é criação da cultura.

Fruir – para viver o ser humano tem a absoluta necessidade de saborear a vida. Ele tem que procurar o sentido que lhe permita encontrar o ‘gosto’ que a vida tem. Para ele a vida tem que ser algo agradável, não chega ser sofrível. Neste fruir a vida, o ser humano descobre-se a si mesmo.

Transcender – é ao transcender o nível do meramente biológico e do meramente natural, procurando atribuir significados e simbolizando o mundo e a sua existência, que o ser humano verdadeiramente se realiza. Neste contexto, podemos falar de uma transcendência de primeiro nível, que se situa precisamente neste movimento de ultrapassar o plano do imediato, o patamar do biológico e do natural, para significar o mundo e entender-se a si mesmo. E podemos falar de uma transcendência de segundo nível, que o leva a questionar esta necessidade que sente de transcender o mundo para encontrar-se, e que o leva a reflectir sobre esse movimento e a expressar, outra vez através de signos e de símbolos, essa mesma inquietação.

Este movimento de transcendência, longe de ser algo que é artificialmente acrescentado a partir do exterior experiência, brota do seu próprio interior, surgindo como o horizonte de emergência do conhecimento e do entendimento humano acerca de si mesmo. Verdadeiramente a experiência constitui um modo de ser especifica-

mente humano. O ser humano é um ser de experiência e, a este nível, a transcendência surge como o horizonte do especificamente humano:

“Só numa abertura de transcendência, ali onde a realidade deixa de ser o contexto imediato no qual estamos perfeitamente ajustados, é que se pode dar a experiência humana. Por isso, a transcendência aparecerá desde agora como pressuposto de todo o nosso processo vital, como horizonte de emergência de conhecimento e limite da nossa própria práxis”⁸.

2. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A experiência é, como vimos, uma nota característica do ser humano. Dentro deste contexto, podemos ainda ir mais longe, afirmando que a experiência religiosa se situa dentro daquele nível de especificidade que é capaz de caracterizar o ser humano enquanto tal.

Contudo, e apesar da frequência com que é utilizada, esta expressão continua a proporcionar os mais variadíssimos debates, não se tendo ainda chegado a um significado preciso e consensual⁹. As razões que estão na base desta situação são numerosas: primeiro que tudo a variedade dos factos que designa, ainda que possam pertencer a um mesmo âmbito da realidade, possuem tais diferenças que originam interpretações distintas; em segundo lugar, a complexidade dos fenómenos a estudar, tanto pela densidade do objecto a que se referem (Deus, o mistério, o sagrado, a graça, etc), como pela complexidade dos actos humanos que neles intervêm (sentimento, razão, vontade, etc); em terceiro, a variedade de perspectivas e níveis a partir dos quais se pode descrever este fenómeno (psicológico, histórico, sociológico, fenomenológico, filosófico, teológico, etc).

É também evidente que o termo ‘experiência’ aplicado ao mundo da religião comporta inúmeras dificuldades derivadas do facto de que a religião, qualquer que seja o significado que se dê a este termo, sempre diz referência a uma realidade superior ao ser humano e, portanto, de certa maneira sobrenatural, enquanto que a

expressão 'experiência' parece referir-se ao conhecimento de algo que é acessível aos sentidos.

Para entendermos, pois, com rigor, o que é a experiência religiosa torna-se necessário precisar o significado do termo. Para isso, podemos percorrer um caminho que passe pela delimitação dos grandes campos de significação da palavra e que se podem resumir aos dois adjectivos que se formam a partir do mesmo substantivo: o adjectivo 'experimental' que designa uma forma de conhecimento da realidade através dos sentidos e da utilização de meios adequados (é a experiência como contacto sensível, repetível, verificável e universal com a realidade); e o adjectivo 'experencial' que supõe o conhecimento de uma realidade singular, externa ou interna ao sujeito, e uma relação desse mesmo sujeito com a realidade conhecida (trata-se da experiência como relação exercida e vivida com o objecto do conhecimento, se quisermos como conhecimento obtido por conaturalidade).

Se por experiência entendemos o que o adjectivo experimental significa, então devemos excluir como impossível toda a experiência religiosa. Se, pelo contrário, entendemos o que nos é sugerido pelo adjectivo experencial, então a experiência religiosa só será impossível se olharmos para o Mistério em termos de impenetrabilidade absoluta e de total opacidade para o conhecimento do ser humano, ou se o horizonte do humano se limitar ao finito, mundano e sensível. Pelo que sabemos, nem as tradições religiosas têm esse entendimento do mistério, nem os dados da experiência humana nos apresentam o ser humano como alguém fechado sobre si mesmo.

Apesar de serem muitas as dificuldades inerentes ao vocabulário da experiência aplicado ao âmbito da religião, os estudos acerca do fenómeno religioso referem continuamente a experiência religiosa como sendo um dos núcleos da religião. A própria vivência da religião, nos nossos dias, nos testemunha numerosos acontecimentos nos quais o ser humano (das mais variadas condições e nas mais diversas circunstâncias) afirma e reconhece ter vivido uma experiência que o leva a afirmar ter encontrado Deus, ou ter sido encontrado por Ele. De facto, na história religiosa da humanidade

podemos encontrar a experiência religiosa sob uma quase incontável variedade de formas.

Mesmo com essa imensa variedade de formas, é preciso fazer um esforço de procura, no sentido de encontrar alguns traços característicos que nos permitam identificar diversos fenómenos sob a designação comum de experiência religiosa. O carácter experiencial daquilo que é vivido pode ser sublinhado como sendo um desses traços. Na verdade, o ser humano pode fazer a experiência de uma realidade superior a si, que simultaneamente o transcende e está presente no seu mundo. Muitas vezes esta experiência é expressa em termos de visita, de encontro, de visão, de escuta, que revelam uma presença diferente daquela a que está normalmente habituado.

Na tentativa de identificar os tais traços característicos que nos ajudem a precisar qual o significado da experiência religiosa, em ordem a entendermos qual o seu lugar na experiência, parece podermos falar em três elementos: o ser humano que intervém nela e aparece, à primeira vista, como o sujeito da relação; o Mistério de Deus, a sua presença, a sua Graça, o seu Espírito, que constituem o termo dessa relação; e a própria relação. Neste sentido, podemos falar duma certa estrutura, inerente à experiência religiosa, composta por esses elementos.

Do lado do ser humano a experiência de Deus pode ser vista como sendo uma disposição fundamental, enraizada no seu próprio ser e na qual intervém em totalidade. Esta disposição não parece pertencer nem à ordem do fazer (como uma acção categorial acidentalmente adicionada ao seu ser), nem à ordem do ter (como algo acidental que este possui, mas poderia não possuir). Nesta experiência, é todo o ser do homem que está em jogo, não se limitando a fazer um acto que é acrescentado ao seu ser ou a adquirir algo de que antes estava privado. Nela não intervém nenhuma faculdade isolada. Não conhecemos a Deus somente com a mente, nem entramos em relação com Ele somente através do sentimento ou da vontade. Todas as faculdades são chamadas a participar, de tal modo que esta experiência comporta amor e conhecimento, teoria e prática.

Na experiência religiosa o ser humano pode sentir-se auto-implícado como em nenhuma outra. No fundo, em nenhuma relação o sujeito exerce a sua condição de sujeito como neste tipo de experiência. É que mesmo em relação com outros sujeitos humanos, existem sempre zonas da própria pessoa que são inacessíveis. Na pessoa existem solidões que nem a relação humana mais íntima consegue ultrapassar. Só a relação com um tu eterno, com um tu absoluto, pode tocar o mais nuclear e profundo da pessoa humana e, por isso, só nela o sujeito é-o de forma plena.

O termo da experiência religiosa, ao qual o sujeito religioso das tradições teístas se costuma referir com o nome de Deus, é uma realidade que nenhum esforço humano é capaz de explicar, que nenhuma palavra é capaz de descrever, que nenhum pensamento é capaz de compreender e que assume traços característicos passíveis de serem descritos com a categoria de Mistério, significando a realidade transcendente, totalmente outra em relação ao ser humano e a todas as realidades do seu mundo.

Neste sentido, Mistério designa uma realidade que só pode surgir no mundo humano a partir da sua própria iniciativa. Ao manifestar-se deixa-se reconhecer de maneira inconfundível, precisamente na medida em que se revela como Mistério, ou seja, ao revelar-se não fica à disposição do ser humano, mas aparece na sua gratuidade, tornando-se presente. No fundo é Mistério não porque não possa ser conhecido, mas porque o seu conhecimento segue percursos diferentes; e é transcendente não no sentido espacial do que se situa mais além dos limites do mundo, mas no sentido de que só é acessível ao ser humano através de um acto em que este se transcenda a si mesmo, aceitando ir mais além daquilo que, à partida, podia conceber ou imaginar. Desta maneira, o Mistério pode ser vivido como a realidade mais intimamente imanente.

Para o sujeito religioso, o Mistério torna-se uma presença originante que o sustenta e o atrai e que é vivida como sendo pessoal, não fundamentalmente porque a sua representação contenha os traços e as propriedades características da pessoa humana, mas porque a relação com ele aparece como sendo a raiz e o fundamento da própria pessoa, só podendo, portanto, ser vivida como pessoalizante.

O essencial desta relação, que está no coração da experiência religiosa, é determinado pela natureza do próprio Mistério, que ao não ser um objecto do mundo reclama para si outro tipo de relação. De facto, na sua relação com os objectos o ser humano é o centro em função do qual as coisas existem e acabam por depender. Na relação com o Mistério o ser humano deixa de ser o centro e é chamado a adoptar uma atitude de consentimento e de reconhecimento que aceite Deus como Deus, ou seja, como o único necessário e o centro da própria vida. O ser humano que tinha partido à busca de Deus cai na conta que é este próprio Deus que está na raiz do seu próprio processo de busca. Quando procura encontrar Deus, acaba por descobrir-se encontrado.

A partir destes três elementos, que parecem ser constitutivos da experiência religiosa, podemos avançar que esta não pode ser reduzida a uma 'coisa' pertencente ao mundo do sentimento e da emoção, ainda que o sentimento e a emoção intervenham nela (as interpretações 'emocionalistas' da experiência religiosa mostraram, contudo, positivamente a originalidade de tal experiência e a impossibilidade de reduzir a religião a um código, a uma doutrina ou a uma qualquer instituição). É a totalidade do sujeito (sentimento, razão, decisão, vontade, etc) que intervém nela e a decisão e o consentimento desempenham, sem dúvida, um papel primordial.

Mais do que num esquema de causa-efeito, ou mesmo de sujeito-objecto, a experiência religiosa pode ser reflectida a partir de um esquema dialógico. Este modelo de proposta-resposta implica uma relação eu-tu, que é característica da própria atitude religiosa. Ainda que a religião apareça como resposta do ser humano perante a interrogação sobre si mesmo, em última instância ela é percebida como resposta a uma interpelação que irrompe na interioridade da sua vida convidando-o a transcender-se. Na resposta a esta interpelação, que muitas vezes experimenta como provindo de um tu divino ou absoluto, o ser humano aspira a viver uma condição de optimização pessoal.

3. O ESPECÍFICO CRISTÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Como é mais do que obvio, o específico da experiência cristã tem a ver com a pessoa de Jesus Cristo. Ele é não só a raiz e o fundamento do cristianismo, como a vida que o constitui e a meta para o qual caminha. Por isso, Ele tem que ser sempre o critério de discernimento de toda a vivência e prática cristã, seja ela pessoal ou comunitária.

Em Jesus Cristo se concretiza o projecto de Deus para a humanidade, bem como a resposta aos anseios mais profundos do ser humano. N'Ele confluem os dois movimentos: o de Deus que se quer revelar e dar a conhecer, o do ser humano que procura Deus. N'Ele Deus e o ser humano tornam-se inseparáveis e como que constitutivos um do outro. A verdade é que fomos criados à imagem e semelhança de Deus, mas também Deus se fez à nossa imagem e semelhança. Esse é o mistério pessoal de Jesus Cristo.

Temos, pois, que olhar para Jesus Cristo para entendermos, na sua especificidade, em que consiste a experiência cristã de Deus. A categoria a partir da qual o vamos fazer, constitui, do nosso ponto de vista, uma das grandes chaves hermenêuticas para pensar e reflectir todo o agir cristão. Referimo-nos à categoria do encontro¹⁰.

Na verdade o cristianismo brota da própria experiência que Jesus Cristo faz de Deus, ou melhor dito, brota da experiência de encontro que Jesus Cristo realiza com e em Deus. Nesta experiência de encontro é a totalidade da pessoa de Jesus que se encontra envolvida. Nada há no seu viver que fique de fora desta realidade. Toda a sua existência é olhada, lida e interpretada a partir desta experiência de encontro.

A sua abertura a Deus, a sua abertura aos outros e a sua abertura a si mesmo, não constituem compartimentos estanques. Se quisermos entender verdadeiramente quem é Jesus Cristo e, assim, entender em que consiste a experiência cristã, temos que perceber como este encontro com Deus e n'Ele com os outros e consigo mesmo constitui o mais nuclear da sua identidade. Jesus, mais do que ter uma relação com Deus é relação com Deus. O encontro com o Pai não é algo que ele simplesmente faz ou realiza

em determinados momentos, mesmo que fossem muitos, mas é algo a partir do qual ele vive e se entende a si mesmo. Essa realidade constitui o pano de fundo a partir do qual ele se entende e entende o mundo, a partir do qual ele se vive e vive no mundo com os outros e para os outros.

Ao olharmos para Jesus Cristo, a partir desta perspectiva, somos capazes de perceber como esta relação está constantemente presente. Tudo em Jesus é referenciado ao Pai. Ele é o seu horizonte vital, onde se move, age e se realiza como pessoa. Esta relação, a que podemos chamar relação Abbatca, é o centro a partir do qual Jesus é. De Jesus Cristo podemos, pois, dizer com toda a plenitude e propriedade que ele é experiência de Deus.

A oração de Jesus, como expressão desta relação, e o seu agir em favor da humanidade, como concretização desse mesmo encontro com o Pai, são momentos a partir dos quais podemos perceber esta total e mútua pertença entre ambos.

Esta experiência de Deus que Jesus Cristo é, concretiza verdadeiramente a vontade de Deus manifestada na criação. Foi para isso que Deus nos criou. Criou-nos para nos fazer participar do seu próprio mistério vital, para nos fazer partilhar e viver a sua própria vida. Em Jesus Cristo a humanidade é integrada no mistério trinitário. Filhos no Filho somos divinizados e introduzidos no Mistério de Deus.

Para nós cristãos a concretização deste projecto de Deus passa pela experiência de encontro com Jesus Cristo. A nossa relação com Ele torna-se decisiva para aferir a especificidade e autenticidade da nossa experiência cristã.

As três notas características de que atrás falamos estão aqui claramente presentes. O ser humano, que cada um de nós é, faz a experiência do mistério (para nós cristãos mistério pessoal e trinitário) no encontro com Jesus Cristo. Ser cristão, fazer a experiência cristã, muito mais do que acreditar ou fazer coisas, é este encontro a partir do qual e no qual se pode ser. No fundo, ser cristão é viver em Deus a partir de Jesus Cristo na força do Espírito. É o Espírito

do ressuscitado, que nos é dado como dom, que nos permite aceder à condição divina. Na sua força podemos clamar Abba.

Também para nós esta experiência tem que ser realizada na totalidade da vida, não podendo ser reduzida nem aos sentimentos, nem à razão, nem sequer a determinados actos, ou momentos, mesmo que sejam religiosos. É na totalidade da vida, com todas as suas dimensões, que se vive, ou não, esta experiência.

A dimensão comunitária é, igualmente uma das notas características da experiência cristã. Cada um de nós pode encontrar-se com Jesus Cristo porque outros antes de nós viveram essa experiência e no-la testemunham. A eclesialidade e a sacramentalidade são dimensões constitutivas da experiência cristã. Se assim não fosse cada um de nós ficaria sempre reduzido ao seu tempo e ao seu espaço, bem como às suas capacidades e sensibilidade. Porque o cristão é-o na comunidade eclesial, e nela faz a experiência sacramental do encontro com Jesus Cristo, tem a possibilidade de viver o Mistério de Deus de um modo mais enriquecedor e pleno ao ser inserido nesta experiência que brota do próprio Jesus.

ALGUMAS NOTAS CONCLUSIVAS

À maneira de conclusão, podemos dizer que a experiência cristã é a experiência de encontro com o Senhor Jesus ressuscitado. Mais do que uma doutrina, ou um conjunto de gestos e de normas, é uma experiência de relação pessoal.

A crença não é de maneira nenhuma o central da experiência cristã. Ser cristão não é acreditar em Jesus Cristo, é viver à maneira d'Ele, é viver com Ele, fazendo desse encontro e dessa relação critério de vida e modo de viver o Mistério de Deus.

Isto naturalmente implica gestos e atitudes específicos como modo de concretização da identidade cristã. À maneira de exemplo apresentamos três desse gestos e atitudes:

A oração – entendida não simplesmente como um fazer, mas como um horizonte vital que, como em Jesus cristo, é o suporte de tudo. Porque se trata de uma linguagem tanto melhor a entende-

remos quanto mais a utilizarmos. Não nos podemos esquecer que a linguagem, qualquer que ela seja, marca profundamente a nossa visão do mundo. Quanto mais rezarmos mais entenderemos e falaremos a linguagem de Deus, mais seremos capazes de olhar e viver no mundo a partir do encontro com Deus.

A luta pela justiça – em Jesus Cristo Deus claramente afirma que a última palavra não pertence à injustiça. O mundo de hoje tem muitos contornos onde se revelam situações de profunda injustiça. Temos que denunciá-las e lutar contra elas. Este tem que ser um dos traços característicos do cristianismo neste século que estamos a começar a viver.

A alegria – tem que ser, também, uma das notas características de toda a experiência cristã. Não uma alegria balofa e que atente contra a dignidade de todos aqueles que se encontram em momentos difíceis, ignorando as situações concretas do seu sofrimento e da sua dor, mas uma alegria fundamentada na experiência do encontro com o Ressuscitado e capaz de gerar atitudes de optimismo e de esperança, que convidem a fazer essa mesma experiência.

Começamos o percurso desta nossa reflexão partindo da própria experiência de ser humano. Nessa experiência a transcendência surgiu como um movimento de realização da própria condição humana. Vimos, depois, como a relação do ser humano com o transcendente, com o mistério constitui o nuclear de toda a experiência religiosa. Finalmente, a partir da experiência de Jesus Cristo, vimos como é no Mistério de Deus que nos podemos descobrir e realizar verdadeiramente.

Todo este percurso está profundamente testemunhado na célebre expressão escutada por Santa Teresa quando estava em oração: 'Procura-me em ti, procura-te em mi'. Na verdade, procurar Deus no nosso íntimo é já um passo importantíssimo, mas mais importante é ainda perceber que a profundidade da experiência religiosa está em procurarmo-nos em Deus. Esse é o testemunho de Jesus Cristo e é n'Ele que podemos encontrar a verdade da experiência cristã.

Juan Francisco Ambrosio

NOTAS

- ¹ O título que propuseram para a minha intervenção não deve ser entendido no sentido de que só no cristianismo podemos encontrar a verdade da experiência religiosa. O que procuro na proposta de reflexão que vos apresento é perceber qual a especificidade da experiência cristã, ou, se quisermos, como é que o cristianismo vive a verdade desta experiência.
- ² Cf a este propósito a interessante e desafiante reflexão feita por Juan MARTÍN VELASCO em *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas, Madrid 1993².
- ³ Cf Jan KERKHOF, *Os valores e os jovens na Europa no limiar do 3º milénio*, in *O Contributo do Ensino Religioso para a tarefa educativa escolar na europa no limiar do 3º milénio*, Actas do VIII Forum Europeu do Ensino Religioso Escolar, reunido de 3 a 7 de Junho de 1998 em Lisboa, Secretariado Nacional da Educação Cristã e Faculdade de Teologia, Lisboa 2000, 91-105.
- ⁴ Esta ideia é apresentada por Juan MARTÍN VELASCO no prólogo de *La experiencia Cristiana de Dios*, Editorial Trotta, Madrid 1997³.
- ⁵ Esta mudança talvez possa mesmo ser comparada àquela a que se assistiu no primeiro milénio antes de Cristo, na qual se deu uma transformação radical da ideia do divino que fez surgir a reflexão sobre a responsabilidade individual na relação com este. Acerca desta interessante temática cf Juan MARTÍN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998; Xabier Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Editorial Trotta, Madrid 1999.
- ⁶ Juan MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana...*, 9.
- ⁷ Xabier Pikaza, *El fenómeno religioso...*, 22. Neste ponto inspiro-me nas interessantes reflexões do autor. A este propósito cf também ID, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios = Verdad e Imagen* 70, Sígueme, Salamanca 1981.
- ⁸ ID, *El fenómeno religioso...*, 36.
- ⁹ Nas breves linhas de reflexão que se seguem acerca da experiência religiosa sigo de perto o pensamento de Juan MARTÍN VELASCO, expresso sobretudo numa conferência proferida na 'Asociación Interdisciplinar Jose de Acosta' (cf Juan MARTÍN VELASCO, *Las variedades de la experiencia religiosa* in Alberto Dou (ed) *Experiencia religiosa*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, 19-81).
- ¹⁰ Está é a categoria a partir da qual Olegario González de Cardedal elabora a sua reflexão cristológica. Nesta linha veja-se *Jesus de Nazaret. Aproximación a la cristologia*, BAC, Madrid 1993, ID, *Cristologia = Sapientia Fidei* 24, BAC, Madrid 2001. Cf tb Juan MARTÍN VELASCO, *El encuentro com Dios*, Caparrós Editores, Madrid 1995 e do mesmo autor a obra já citada *LA experiencia cristiana de Dios*.

CIBERCULTURA E RELIGIÃO O VENTO DA TECNOGNOSE

“Vaidade das vaidades, diz o Eclesiastes, vaidade das vaidades! Tudo é vaidade. O que foi é o que será; o que acontece é o que há de acontecer. Não há nada de novo debaixo do sol. Se é encontrada alguma coisa da qual se diz: “Veja: isto é novo”, ela já existia nos tempos passados”. (Ecle 1, 2, ,9-10).

“La multiplication des lecteurs, c’est la multiplication des pains. Le jour où le Christ a trouvé ce symbole, il a entrevu l’imprimerie.” (Victor Hugo, *William Shakespeare*, cit. por Batault, p. 142.)

“Long ago [man] formed an ideal conception of omnipotence and omniscience which he embodied in his gods...One may say, therefore, that these gods were cultural ideals. Today he has come very close to the attainment of this ideal, he has almost become a god himself...Man has, as it were, become a kind of prosthetic God...Future ages will bring with them new and probably unimaginably great advances in this field of civilization and will increase man’s likeness to God still more.” (Sigmund Freud).

“O advento da sociedade da informação é uma verdadeira revolução cultural” (Pontifício Conselho para a Cultura, *Para uma abordagem pastoral da cultura*, n. 9). Esta revolução acarreta “a transformação completa de tudo o que é necessário à humanidade para compreender o mundo que a envolve e para verificar e expressar a percepção do mesmo” (*Ibidem*). Não há dúvida: a Internet aparece como a mais surpreendente das inovações na tecnologia da comunicação. Este dispositivo electrónico potencia a força intelectual do mesmo modo que as tecnologias do tempo da Revolução Industrial substituíam a força muscular. O ciberespaço apresenta um novo desafio para a ordem social e moral. Está ligado à renovação do sincretismo. O multimedia, em particular a Net está

a aproximar os elos entre ciência e religião. A convergência aplica-se não apenas a diferentes tipos de tecnologia, mas à chegada simultânea do ciberespaço e do novo milénio¹. As tecnognoses arrastam consigo a redefinição da religião, do mito, da magia e da mística. É necessário, pois, fazer um correcto diagnóstico e uma pertinente análise das grandes questões que levanta esta revolução tecnológica. O projecto “Ciberfaces - a sociedade de informação em análise: Internet, Interfaces do social” do ISCTE veio mostrar a crise de legitimação das fontes tradicionais de informação e dos agentes produtores de informação. Constatando a globalização e a rapidez do envelhecimento das ideologias, entre as quais o humanismo, o personalismo, o juri-naturalismo, há que aprofundar o sentido do humano e do que permanece. Há que rever o nosso conceito informacional de Deus que se tornou, como o conceito de *Ens a se*, um obstáculo epistemológico para entender o mistério da Encarnação. É necessário integrar a religião nesta “nova cultura”. Há que questionar o ciber-humanismo nascente, o “soul-space” electrónico em que navega agora um sujeito virtual confrontado com uma ciberética e esse novo espaço “nunca dantes navegado”. Em vez de demonizar, com um misto de asco e de fascínio, aquilo que mal conhecemos (as máquinas, o ciberespaço) não seria melhor conhecê-los melhor?

TUDO ESTÁ A MUDAR

Tudo está a mudar. Uma nova ecologia política está a nascer. A Internet, o genoma, a clonagem, a globalização, contradizem hoje, mais do que nunca, a sabedoria do Eclesiastes. Aquilo que um antigo grego via como nascimento (*physis*) transformou-se em produção (criação técnica). A experiência está a ser redefinida pela tecnociência. As tecnologias estão a colonizar o corpo através de implantes. A noção de corpo pós-humano não é apenas uma fantasia da arte contemporânea. Entrámos em plena ciberantropologia da Desincarnação, na procura de uma realidade pós-humana através dos recursos da tecnociência. Os verdadeiros problemas de hoje dizem respeito ao genoma humano ou aos

organismos geneticamente modificados, à identidade sexual e às novas formas de viver em comum, à clonagem ou à regulação das telecomunicações, à igualdade de acesso e utilização dos novos lugares de produção de conhecimento ou aos problemas das indústrias dos conteúdos. Estes problemas prendem-se fundamentalmente com o controlo do espaço público sobre o qual se sobrepõem as redes informacionais, com a questão da localização dos nós dessas mesmas redes, com a promoção dos utentes a instâncias activas de regulação dos serviços de interesse público. Nesta revolução cultural o ciberespaço é a extensão técnica do mito da liberdade, da democracia, da individualidade (e do tribalismo). Afinal os mitos não morrem, apenas se transformam. Aquilo que julgávamos extinto reaparece, reposiciona-se em configurações de co-presença nunca antes vistas. O impulso religioso, os sonhos mágicos, o fervor milenarista pervivem na história da tecnologia, como claramente mostra Eric Davis². Hermes é de todas as formas de deuses o que melhor se sente em casa no nosso mundo sem fios. Ele encarna o mito da velocidade, da idade da informação não por ser apenas o senhor da comunicação, mas porque é também um “mastermind” da *techne*, a palavra grega que significa a arte de navegar. Com esta revolução cultural vem a proliferação de adventismos, as angelologias selvagens (Wenders), os hermetismos de todas as cores, a volúpia da destruição (*Crash*), o cainismo, mais os presságios de milénio (H. Bloom), a religiosidade difusa, neo-gnóstica, que se denomina na América “New Age” e na Europa se mostra como uma nebulosa neomística e neoesotérica. Afinal as tecnologias da informação não estão menos “encantadas” que as tecnologias do poder. A tecnologia está a transformar-se numa tecnognose e a teologia em ciberteologia.

○ REINO DIGITAL

Saímos do reino da analogia e entramos no reino digital. A rede mundial de computadores, os oceanos de informação digitalizada *on line* e o crescimento exponencial do poder computacional representam de forma incipiente o cérebro mundial de H. G. Wells

ou, talvez melhor, escreve H. Martins, um sistema censório mundial³. A Internet está a tornar-se a metáfora mais pregnante de uma nova ordem mundial em vias de implantação. A vida privada, o mercado e a democracia estão a ser afectados pela universalidade das tecnologias da informação. Mudamos de reino. O reino da analogia era o reino da polissemia, da arborescência. Neste reino, “procurar o sentido é destacar aquilo que se assemelha. Procurar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes” (M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 44). Assim funciona o pensamento arcaico, popular, que institui entre os participantes mais uma comunhão do que uma verdadeira comunicação; viver ao mesmo ritmo, fazer um só, é celebrar um mistério, como se vê nas formas colectivas de participação, espectáculos, ritos, danças, evocações, etc., ou na iniciação a um mistério, seja qual for a mântica em causa. Em regime totalmente polissémico ninguém pode dispor de um sentido porque ninguém pode isolá-lo dos outros sentidos que este arrasta consigo. Porque o pensamento selvagem vê tudo misturado; o céu, a terra, as trocas, as coisas, tudo está integrado numa visão esotérica do mundo, tudo é sagrado, mítico, simbólico: “o pensamento arcaico ordena o universo em torno do princípio geral da analogia que implica um sistema de correspondência entre todas as componentes do mundo...O Objecto é sempre mais ou menos subjectivado”⁴. Com a ciência grega e depois com o direito romano (que nasce do esforço para isolar o contrato do sistema sincrético de “prestações totais” (M. Mauss) e a indústria europeia, aparecem os diversos códigos lógicos, epistemológicos, técnicos, jurídicos, etc. - um reino em que toda a função icónica é eliminada. Doravante haverá duas regiões: uma em que reinarão os signos monossémicos da inteligibilidade objectiva, i.é., os códigos, em que todo o termo novo será cuidadosamente definido em função das relações com os outros (daí nascerá a informática), a outra em que continuarão a misturar-se os signos polissémicos da expressão subjectiva, i.é., as línguas “naturais”, em que o sentido de cada novo termo só está implicado na situação que permite a cada locutor interpretá-lo segundo a sua sensibilidade pessoal, ou motivá-lo.

A SOCIEDADE DE INFORMAÇÃO

Vivemos numa sociedade da informação. A revolução tecnológica dos transportes e das transmissões modificou completamente a nossa relação com a máquina. O modo de existência dos objectos técnicos mudou (G. Simondon). Entramos na era do autómato, dos objectos “inteligentes” (*smart rooms* ou *smart clothes*). Uma outra modalidade da comunicação homem/máquina emerge. Estes objectos espiam-nos, escutam-nos, aprendem os nossos hábitos e agem sem que lho tenhamos pedido. “Depositários de uma reactividade, de uma regulação comportamental, os “objectos inteligentes” ajustam-se aos nossos comportamentos e auto-definem-se numa relação adaptativa. Uma comunicação implícita toma o lugar de uma troca intencional explícita: uma modalidade de uma relação senhor/escravo, porque, nesta situação, o escravo só é notado pelo senhor se falha⁵. Não podemos compreender o desenvolvimento da informática sem a sua dimensão cibernética. Não é por acaso que fala de ciberespaço e dos problemas que estão na base do seu crescimento: a interconexão, a criação de comunidades virtuais e a inteligência colectiva⁶. Vivemos no interior de uma revolução comunicacional e de uma mundialização tecnológica com as suas virtudes e os seus desequilíbrios mundiais. Que é que isso significa? “By informational city, I understand an urban system with sociospatial structure and dynamics determined by a reliance of wealth, power, and culture, on knowledge and information processing in global networks, managed and organized through intensive use of information/communication technologies.” (cf. Manuel Castells, *ibid.*). A sociedade de informação parte da multiplicação das informações disponíveis, do facto do tratamento informático e da armazenagem electrónica, sem opor informação e produção. A utilização das informações tornou-se o factor principal de transformações da economia, entre outros domínios. As máquinas de comunicar intervêm quer como intermediário ou mediador na comunicação interpessoal, quer como suporte de trocas imateriais. As duas funções, informação e comunicação geram uma multiplicidade de serviços tanto para o fornecimento das informações como para a

sua formatação, suporte e circulação.⁷ “As estratégias da comunicação multimidiática inscrevem-se num processo operativo e, nestas condições, o multimedia constitui uma forma orgânica de produção da informação, de natureza a constituir a comunicação como um conjunto de procedimentos que dão lugar à constituição pragmática de actores mais do que à constituição identitária de sujeitos”⁸. A novidade dos multimedias está na sua entrada, a numerização da imagem. Da imagem a compreender, a informática passa, com a imagem, àquilo que, dirigindo-se aos sentidos, deve ser *sentido* e que pertence ao espaço-temporal (por exemplo a imagem dum monumento). Aquilo que é constituído, no domínio da operação sobre os “pixels”, é o espaço nessa contracção em que a imagem do outro lado do mundo está imediatamente lá, no ecrã. Esta viagem *anula o tempo* que Aristóteles definia como “o número do movimento segundo o antes e o depois”, dado que o “antes” em que ele começa identifica-se logo com o “depois” do termo. A imediatidade do acesso faz com que não há “antes”. As redes são apenas conglomerados instáveis de indivíduos cuja junção “só tem lugar” para declarar logo, com a abolição das distâncias, a do lugar. A partir do momento em que tanto a comunicação como a informação estão envolvidas na definição da sociedade de informação, há duas principais dimensões a considerar: uma social, relacionada com o aspecto comunicacional, e uma intelectual, relacionada com o aspecto informacional.

INTERNET

A palavra “Internet” refere-se à INTERnational NETwork of digital communication, que emerge de aglomerados de centenas de redes (LAN = Local Area Network, CWUIS = Campus Wide Information System, MAN = Metropolitan Area Network, WAN = Wide Area Network, regional ou nacional) e interage através de um número de protocolos comuns em todo o mundo. A Internet é então: a) uma infraestrutura (dimensão física: computadores + conectividade, anisotrópica e espaço hierárquico); b) uma plataforma de memória (ambiente digital para software e documentos, finita

mas potencialmente ilimitada capacidade de memória); c) um espaço semântico (a dimensão ciberespaço: uso de documentos e serviços, espaço finito mas constantemente em expansão, anisotrópico, não-hierárquico, semi-ubíquo). Aquilo que faz da rede parte da mesma estrutura é a sua capacidade para a comunicação interactiva, graças a um número de protocolos de comunicações partilhados, incluindo a sequência essencial TCP/IP. Portanto, os serviços de comunicação não-interactivos, assíncronos, tendem a ser considerados fora da Internet, como parte da chamada *Matrix* (as comunicações são assíncronas se a informação pode ser armazenada para ser mais tarde recuperada). A Internet, uma parte apenas da infoesfera que inclui muitos outros canais de disseminação de informação como bibliotecas e livrarias, radio, TV ou redes de jornais, é um rede aberta de redes independentes em que cada sub-rede opera e é autonomamente administrada. A totalidade de documentos, serviços e recursos constitui um espaço semântico habitualmente chamado *ciberespaço*. Uma tal definição aplica-se também ao telefone que pode ser descrito como um ciberespaço puramente acústico, em que nenhum utilizador pode entrar em contacto com outro sem intermediação. Não se deve confundir semi-ubiquidade com estrutura hipertextual de documentos como as páginas da Web, em que os nós são fixados em ordem a ajudar a navegação de um documento para outro dentro de uma área pre-seleccionada do ciberespaço. O Tráfego pode ser interpretado como uma função de pelo menos quatro variáveis: a) conectividade; b) o tipo de *software* empregue; c) a popularidade de sítios/documentos; d) o tamanho dos documentos transferidos.

“Infernet”, caldeirão de Pero Botelho, “alfombra mágica”, a Internet é já um novo mundo, mas muitos de nós mal sabemos ainda o que pensar acerca dela. O que é afinal a Internet? Não falta quem confunda a Internet com a World Wide Web (também conhecida como W3, WWW ou mais simplesmente a Web), criando desde logo uma enorme confusão. A Internet é uma combinação de três espaços, enquanto a Web é simplesmente uma forma de organizar o ciberespaço. A sua história começa no final dos anos 80,

quando o crescimento do ciberespaço deu origem à necessidade de sistemas NIR (networked information retrieval) mais eficientes. Entre as várias soluções, duas tornaram-se especialmente populares, Gophers e Webs. Só a última sobreviveu. A WWW nasce no CERN (High-Energy Physics Laboratory in Geneva) como resultado indirecto de necessidades científicas, não como projecto de investigação militar. Hoje, a Web é o mais avançado NIR desenvolvido na Internet. Tecnicamente falando, a Web é um “Internet client-server”, hypermedia. A WWW é um processo em permanente crescimento. Escreve Machuco Rosa, “a evolução da rede depende em larga medida desse processo puramente local que consiste na criação de uma *homepage* e, sobretudo, das ligações (*links*) que se decide introduzir em cada *homepage*”. Em qualquer “site” da Web cada elemento (textos, imagens, sons, menus, índices, video clips, programas, etc.) aparece ao utilizador como parte de um objecto multimedia em formato HTML (HyperText mark-up language), ou muito simplesmente, parte de um documento com um htm (DOS-based notação) ou extensão htm (UNIX-based notation).

○ CIBERESPAÇO

Deve-se a um poeta o nome de “cyberspace”. É em *Neuromancer* (1984) que William Gibson faz a sua descrição. Passaram-se 13 anos depois do “Manifesto for Cyborgs” de Donna Haraway. Circulam por aí “A Cyberspace Independence Declaration” de John Perry Barlow e uma “Proposta de uma Declaração dos Direitos Humanos no Ciberespaço” de Robert B. Gelman, baseada nos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pelas Nações Unidas. “Apresentamos este documento para que o mesmo possa ser discutido, como compromisso voluntário que poderão vir a tomar as pessoas e as organizações a respeito das suas políticas e das suas actividades na rede global de comunicações. “O “Ciberespaço” deixou porém de remeter estritamente para a “matriz” ficcional do *Neuromancer* de W. Gibson. Entrou já na linguagem comum fora e dentro da Rede. Esta figuração da Internet, como uma espécie de terreno cibernético, está a minar,

segundo Baudrillard, a distância simbólica entre o metafórico e o real. É o abandono do real pelo hiper-real. “A Internet apenas simula um espaço mental livre, um espaço de liberdade e de descoberta, (...) É-se o interrogador automático ao mesmo tempo que o respondedor automático da máquina.(...). É isso o êxtase da comunicação. Não há mais o outro em face nem destinação final. O sistema gira assim sem fim e sem finalidade. (...) Daí a vertigem confortável desta interação electrónica e informática, como uma droga (...) A droga não é senão o exemplo perfeito de uma interactividade louca em circuito fechado”¹⁰.

O ciberespaço e a cibercultura não podem ser compreendidos em si, mas apenas em correlação com um estado de civilização. No entanto, os utensílios que a história e a sociologia colocam à nossa disposição são insuficientes porque estes saberes têm, seguindo os paradigmas epistemológicos dominantes, recalcado todas as hipóteses de desenvolvimento de uma ciência das civilizações. A Internet não pode ser vista isoladamente, mas em conjunto com alguns dos mais importantes desenvolvimentos tecnológicos do nosso século, nomeadamente, as viagens espaciais, a manipulação genética, a micro-física, as teorias fractais e das catástrofes, a cirurgia plástica, a televisão e, evidentemente, a informática e a cibernética e em sintonia com os efeitos sucessivos da modernidade (Hermínio Martins). “A cibercultura encarna a forma horizontal, simultânea, puramente espacial, da transmissão. É por acréscimo que ela religa no tempo. A sua principal operação é conectar no espaço, construir e espalhar os rizomas do sentido” (Pierre Lévy, 1997).

“O ciberespaço não é uma questão essencialmente técnica nem cultural, mas civilizacional. A crítica, aqui, como em qualquer outra parte, é mais interessante do que o entusiasmo. Há, porém preocupações que relevam das implicações da “informática da dominação” na justiça social, e há preocupações paroquiais ou tribais acerca da conjunção da informação dos sistemas em rede com a simulação ou as narrativas digitais, género *Myst* ou *Adventur*, ou com o “transtorno” que a “ciberbarbárie”, essa “praga” (Carlos

Leone) pode infligir no remansoso lugar das nossas ideias e das nossas práticas. O Ciberespaço significa a morte dos objectos reais. Os objectos são substituídos por representações de representações. O objecto material é a representação de uma representação e esta de uma outra, num processo infinito. A comunicação e a produção contêm em si mesmas o seu objecto e os seus objectivos. Diante de nós temos, cada vez menos objectos concretos e mais metáforas mortas, tornadas reais pelo poder invisível, o mesmo é dizer, pela razão absolutamente racional. Neste quadro, o objectivo das instituições é exclusivamente a sua própria sobrevivência. Como sempre, aliás, com a diferença de que, não existindo exterioridade, o indivíduo - se é que ainda se pode usar uma tal expressão - em definitivo, não tem alternativas. As instituições são macro-objectos virtuais que asseguram a consistência e o sentido aparentemente real dos objectos. Todo o objecto se torna institucional.

○ BEM E O MAL DAS REDES

Para que serve a Internet? Para ligar pessoas, serviços, informações. A Internet, o ciberespaço e as suas transformações devem estar ao dispor dos cidadãos no sentido de permitir o desenvolvimento da personalidade, o exercício da liberdade de expressão e de associação, levar a cabo iniciativas cívicas e experimentar novas formas de democracia. O comércio electrónico é hoje a principal atracção, bem como o entretenimento. A convergência das tecnologias de informação, do audiovisual e das comunicações abre perspectivas insuspeitadas até há muito pouco tempo, com enorme impacto na transmissão do saber, na divulgação da cultura e da língua, nos processos de aprendizagem, na eficiência da administração pública, na integração dos cidadãos, na gestão das organizações, nos meios de entretenimento, na comunicação social, na interacção entre grupos de cidadãos e na inovação de processos democráticos. Aí estão indícios de que este movimento é imparável: prestação de serviços na rede, no comércio electrónico, no desenvolvimento de conteúdos, no entretenimento, no multimedia, no software, no audiovisual e em muito daquilo a que se chama

economia digital¹¹. Do ponto de vista tecnológico, a Internet será cada vez mais uma plataforma global para o desenvolvimento e proliferação de aplicações comerciais multimídia. Mas é também verdade que a cibernética tornou-se um potencial perigoso pela ideia de controlo totalitário que a informática e a robótica permitem implantar. N. Wiener, com Alan Turing e Claude Shannon previram esse perigo¹². P. Virilio chega mesmo a dizer que “as autoestradas da informação vão implantar um sistema interactivo que é tão temível para a sociedade como a bomba o é para a matéria”¹³. As últimas tecnologias de guerra do Pentágono são tecnologias de guerra virtual, tecnologias de guerra da informação. A Internet é o fruto do Pentágono e as tecnologias de satélite começaram por ser militares. A Internet, como artefacto tecnológico e imagem popular, tornou-se um território simulado, na passagem do real para o hiper-real. O ecrã do computador substitui o pára-brisas.

A Rede nasce no momento do maior cansaço da civilização e no momento em que a civilização acredita na simultaneidade do seu fim e do seu renascimento. A aceitação entusiástica e o maior cepticismo são atitudes equivalentes enquanto tomam o ciberespaço como uma questão autónoma. O processo de multiplicação infinita da informação, o desaparecimento dos centros, o apagamento progressivo das figuras de poder, dá lugar a uma ilusão de liberdade e de autonomia. A geografia das redes (supostamente) acentradas radicaliza, de uma forma imparável, os mecanismos da sociedade liberal desenvolvida, reproduzindo, sem cessar, os princípios, as imagens e os valores dominantes na ausência da menor violência física e sem o mais ténue vestígio de discurso autoritário. O ciberespaço não é a abolição das fronteiras nem das muralhas da cidade, mas sim a invisibilização de fronteiras e muralhas, de valores e de poderes. A Net suscita temores “tristemente justificados por usos perversos, e exige uma constante vigilância e uma séria informação” (Para uma Pastoral da Cultura, n. 9). Entre as consequências, o Documento ressalta: perda do “peso específico” das informações, nivelamento das mensagens reduzidas a não ser mais que pura informação, ausência de reacções concernentes às

mensagens da rede por parte das pessoas responsáveis, efeito dissuasivo quanto às relações interpessoais. A estas críticas juntamos outras. A “tecnopolítica”, a “teledemocracia”, a “dromoscopia, a “telepresença”, os “net-cidadãos” são suspeitas de radicalizar as distâncias entre os infóricos e os infopobres e de irem produzir novos analfabetos, os novos iliteratos da era digital. “O novo campo de mediação repõe de uma nova forma a questão da dominação e do político, e evidencia novas microfísicas de poder disseminadas parcialmente pelo corpo social mas geridas sobretudo pelo poder das redes e dos fluxos”¹⁴. *O ciberespaço promove a igualdade de oportunidades mas apenas em relação aos objectivos estratégicos universais.* Num primeiro momento, o desenvolvimento do ciberespaço acentua o fosso entre países pobres e países ricos. Num segundo momento, começou a tornar possível o acesso à informação por parte dos países pobres, contribuindo, assim, para que estes, apesar das suas deficientes condições económicas, comessem a aproximar-se dos países ricos em termos de informação e de possibilidades de comunicação. Mas esta extensão é profundamente ambígua: seria preciso perguntar, primeiro, se a maior parte da informação que circula na rede interessa, de facto, aos países periféricos, se ao parecer colocá-los em condições de igualdade com os centros não está a produzir uma imensa ilusão que assenta na ideia de que a informação é o elemento chave do desenvolvimento e que possui um valor em si; por outro lado, lembremo-nos de que se o império Romano foi possível, foi-o essencialmente devido às vias de comunicação que criou. É óbvio que essas vias de comunicação não tinham o objectivo de facilitar a vida aos povos conquistados. O que importa sublinhar é que ao colocar a questão da cibercultura, como aliás a de qualquer forma cultural, não estamos simplesmente a reflectir sobre um modo de ligação entre os homens e os seus produtos, mas entre os homens e os homens num quadro de poder e contra o pano de fundo da História. É esta última instância, esta História que acaba por ser proposta como objecto de análise, ou seja, o espaço onde o poder dá origem às formas de realidade e onde estas formas se conjugam, na mente dos indivíduos, sob a forma de imagem do real. Numa fase inicial (aquela que

vivemos), a rede tende a reproduzir os mecanismos que lhe são exteriores, os modos de viver e de trocar informação; algum tempo será ainda necessário para que a rede imponha, verdadeiramente, a sua natureza ao comportamento dos indivíduos. Precisamente, “cibercultura” é ainda uma possibilidade inevitável. O ciberespaço promove, simultaneamente, a diferença inóqua. *O problema fundamental do ciberespaço não é o “lixo” que nele prolifera, mas a indeterminabilidade do sentido de “lixo” na ausência, suposta, de qualquer teleologia e na presença de uma teleologia imperceptível.* O ciberespaço radicaliza o quadro civilizacional que se apresenta como uma ausência de valores pela admissão de todos os valores. Mas esta situação constitui o quadro óptimo de uma imposição pacífica de valores implicitamente identificados com uma naturalidade que por sê-lo não é criticável. Não existe a distância necessária à possibilidade de assunção ou não assunção dos valores. Os valores identificam-se com a situação do homem constituindo uma nova metafísica naturalista.

DESENCARNAÇÃO

Não há dúvida que a virtualização do ciberespaço, ie. a deslocalização e desmaterialização do espaço social da comunicação, leva a alguma desencarnação nas relações sociais. Estamos de regresso ao antigo Teatro Grego, onde “*persona*” quer dizer máscara: a pessoa pode ser reduzida a um papel jogado por clones ou avatares. A idolatria moderna está aí: na sobreavaliação de Imagens que substituem as Coisas. Os signos de computação são apenas sequências de 0 e 1 (ou outros símbolos) que não têm interesse psicológico para as pessoas. Mas as imagens são signos semelhantes às coisas, são signos de: por isso podem substituir as coisas. A imaterialidade da comunicação coloca-nos os problemas da desmaterialização e da dessubstantialização que John Perry Barlow muito argutamente enuncia:

“Governments of the Industrial World, you weary giants of flesh and steel, I come from Cyberspace, the new home of Mind. On behalf of the future, I ask you of the past to leave us alone. You are

not welcome among us. You have no sovereignty where we gather.
(...)

O Ciberspaço consiste em transações, relações, e pensamento próprio, disposto como uma onda especada diante da rede das nossas comunicações. O nosso é um mundo que está simultaneamente em toda a parte e em parte nenhuma, mas não é aí que vivem os corpos (...)

Os vossos conceitos legais de propriedade, expressão, identidade, movimento, e contexto não se nos aplicam. Baseiam-se na matéria. Aqui não há matéria.” (*John Perry Barlow, A Declaration of the Independence of Cyberspace, Davos, 1996*)

O sujeito da vivência virtual é desprovido de corpo. Os saberes e as ideias deixam de ser elementos organizadores da vida para se tornarem, cada vez mais, geradores de novas ideias, constituindo assim um infinito mundo noológico cuja existência é puramente virtual. O virtual não se aplica, pois, exclusivamente, ao modo de existência na rede, mas é ele a natureza íntima dos próprios saberes e das imagens existenciais propostas ao indivíduo. A esmagadora maioria dos saberes que integram a cultura actual são puramente virtuais, na medida em que só possuem verdadeira existência enquanto integrados nos quadros “ontológicos” (isto é: imaginários) em que emergem. O ciberespaço não engendra esta mutação; simplesmente torna cada vez menos possível e mais inútil a tentativa de circundar esse ideal e tocar o limiar da realidade concreta, pela anulação do corpo e das suas emoções. Neste sentido, o saber não técnico deixa de ser descoberta ou criação e torna-se administração de informação e citação e o saber técnico não é, como pensa Habermas, uma extensão do trabalho, mas da dominação do mundo e do homem enquanto elemento do mundo e enquanto sujeito suposto livre. O campo noológico torna-se universal e o virtual a única realidade.

Não há invenção que não esteja ligada a uma técnica. Verdade para o fogo, verdade para a pintura rupestre. A Internet criou uma sociedade em rede que ninguém previra. O que significa que “o

mundo dos factos não é o mundo dos possíveis”¹⁵. A nova tecnologia serve sobretudo para melhorar tecnicamente a comunicação. A *comunicação universal é a repetição infinita*. No ciberespaço todos podem comunicar com todos. Mas não existe já verdadeiramente objecto de comunicação. Porque não há exterioridade e porque o indivíduo só existe enquanto inserido em projectos que asseguram a reprodução das instituições. A vida concreta desenrola-se no interior de uma rede de metáforas que só remetem para outras metáforas. Sherry Turkle é de outra opinião: “Enquanto os especialistas continuam a falar do real e do virtual, as pessoas constroem uma vida na qual as fronteiras são cada vez mais permeáveis. Assim, não gosto de falar do real e do virtual, mas antes do virtual e do resto da vida. Não V-R, Vida Real, mas R-V, Resto da Vida”, diz Sherry Turkle em entrevista¹⁶. Estamos a viver em plena ciberantropologia da Desincarnação, na procura de uma realidade pós-humana através dos recursos da tecnociência. Escreve Feyerabend no fim do seu *Contra o método*: «As artes, conforme hoje as vejo, não são um domínio separado do pensamento abstracto, mas complementares em relação a ele e requeridas por ele para a realização da plenitude do seu potencial. Examinar esta função das artes e tentar estabelecer um modo de investigação que conjugue o seu poder com o da ciência e o da religião parece-me um empreendimento fascinante, uma iniciativa a que seria capaz de consagrar um ano da minha vida (ou dois, ou três...)». O media holostético (de *holos* [todo] e *aisthesia* [sentir ou perceber])¹⁷ e de modo específico o ciberespaço têm uma forma que se exprime em termos mitológicos. As tecnologias imersivas (VR) cabem nesta classe de media electroplásticos. O intento fundamental das RV é produzir no observador a percepção de um acontecimento como se ele ocorresse no mundo físico. A holostesia é o componente necessário de uma tal forma de percepção sintética. O ciberespaço pode criar, jungindo a tecnologia holostética da VR e a tecnologia da comunicação, uma experiência holostética partilhada. David Thomas diz que: “Este mito-lógico sugere que uma das funções mais fundamentais do ‘ciberespaço’ é servir como um meio para comunicar uma forma de ‘gnose’, conhecimento místico acerca da natureza de coisas e como elas

chegam a ser o que são. (...) No ciberespaço, as mediações entre humano e pós-humano, espaço analógico e espaço digital sugerem que o ciberespaço deve ser entendido não apenas em termos estreitamente socioeconômicos, ou em termos de uma cultura paralela convencional, mas também e sobretudo, como um operador metasocial inerentemente original e inventivo e uma divindade potencial cibernética criativa”¹⁸. Não falta quem diga que a Internet está a reiventar o símbolo no coração do ciberespaço em formação. O laço é talvez o seu motor. Mesmo se aparece frequentemente como uma prática puramente aleatória, ou semi-orientada em favor dos “search engines”, ou explicitamente orientada, como no recurso a bancos de dados, o laço que se activa está preñado de um poder de encontro acompanhado por um poder de maravilhoso. À la limite é plausível evocar a emergência de um cibersagrado. Era para aí que o pai da cibernética, Norbert Wiener, no seu profético *God and Golem Inc, A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*, publicado há quase quarenta anos, apontava. William Gibson sugere que a dinâmica do politeísmo pode ser uma metáfora adequada para o caos do novo ambiente ecológico em que se tornou o ciberespaço. Em *Count Zero* o Vodou não é uma figura da superstição mas da salvação tecnológica. O sacerdote de *Count Zero* compara os ritos de possessão com a “street tech”, explicando que “the loa’s ‘program’ slots into the hardware of human dancer – a nifty revision of the traditional Haitian metaphor of a horse and rider”. O próprio Gibson diz numa entrevista, “The African religious impulse lends itself to a computer world much more than anything in the West. You cut deals with your favorite deity – it’s like those religious already are dealing with artificial intelligences.”¹⁹

A RELIGIÃO NO CIBERESPAÇO

O Computador goza hoje de um estatuto de meta-instrumento que, sem confundir o espírito e o cérebro, instaura a validade de um híbrido de um novo tipo²⁰. *Time Magazine* consagra em 1983 como “O homem do ano” um computador, com este título: “The Computer

Moves In”, especificando: “Um mundo emerge, resultando de uma reviravolta tecnológica que introduz o computador junto de quem quer que seja”. “Como ninguém dominou este processo, *Time* escolheu para “Homem do ano”, não um homem, mas o Computador”. “Le progrès, c’est le pas même de Dieu.” afirmava Victor Hugo por ocasião do Aniversário da revolução de 1848”, a 24 de Fevereiro de 1855. Como incluir Deus no progresso da nova cultura que é a Net? A Net convive com o mundo das invisibilidades. O Documento “Ética nas comunicações sociais” do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais ao definir a Igreja como *communio*, uma comunhão de pessoas e de comunidades eucarísticas, “que encontra o seu fundamento na comunhão íntima da Trindade e a reflecte” (*Aetatis novae*, n. 10), define também a comunicação humana na base da mesma relação trinitária. Paul Virilio chamou atenção para a semelhança que as telecomunicações induziam com a imagem de Deus: “Curiosamente, as telecomunicações põem em movimento na sociedade civil as propriedades da divindade: ubiquidade, instantaneidade, imediatidade, omnivisão, omnipresença. Cada um de nós é metamorfoseado num ser divino aqui e lá ao mesmo tempo”²¹. Daí arranca a derradeira hipóstase computacional que teria, segundo Hermínio Martins a seguinte forma: “Deus é computação ou os processamentos de informação são divinos ou, no mínimo, deiformes”. Ainda segundo este autor, “Até agora têm sido os cristãos que argumentam de forma mais sistemática em favor de um conceito informacional de Deus (Deus como informação total) assim como em favor da imortalidade ou ressurreição humanas”. O objecto da ciberteologia seria então esse Deus informacional. O ambiente electrónico determina o desaparecimento do significado no jogo dos significantes. Em termos teológicos, esta reinscrição do significado em significantes pode ser entendida como a morte de Deus, que é determinada através de uma encarnação radical. A Encarnação torna-se dificilmente pensável porque o corpo é virtual. Embora virtualidade não seja o contrário de realidade; pelo contrário, a chamada realidade é mais virtual e a chamada virtualidade é mais real do que a sua simples oposição implica.

O desaparecimento do padrão ouro é o equivalente económico da morte de Deus, escreve Mark Taylor²². Deus funcionaria nos sistemas religiosos como o ouro funciona nos sistemas económicos. Deus, como o ouro, é um signo construído para negar o seu estatuto como signo. A função de Deus e do ouro é salvaguardar a significação e o valor dos signos fornecendo-lhes um referente seguro. Quando este referente é abandonado, os signos entram em flutuação livre. A viragem da determinação referencial do valor para uma determinação relacional indica uma mudança económica fundamental, mudança a que Baudrillard chamou a “revolução estrutural do valor”. O valor referencial é destruído em proveito apenas do jogo estrutural do valor: “A dimensão estrutural autonomiza-se com exclusão da dimensão referencial, institui-se sobre a morte desta”²³. Entramos então na era do “capital espectacular” que é líquido ou, mais precisamente luz. Ora, a luz não só destrói as diferenças como é ainda a “the sublation of diremption” A *Aufheben* é aqui a tradução da transformação alquímica. Já no século passado Hegel via na electricidade um agente oculto e semelhante às qualidades ocultas assumidas pelos escolásticos (*Filosofia da Natureza*).

IGREJAS E TECNOLOGIA

Nunca será demais insistir que o discurso cristão não autoriza nem o Deus da sabedoria (porque Deus escolheu as coisas loucas), nem o Deus da potência (porque Deus escolheu as coisas fracas e vis) - atributos do ser. Deus não é o Deus do ser, não é o Ser. O inimigo roedor de Deus como Palavra, Sopro, Logos, verbum, é o par do *Ens a se*, o Ser por si, Primeiro motor imóvel e separado, o monstro de Omnipotência²⁴. A escolástica medieval e moderna é responsável pelo desossar sistemático do Verbo incarnado. O sonho da New Age que está às portas não é apenas a realização da onnipotência e onisciência mas a realização da omnipresença que a imortalidade traz. Como Rheingold insiste, “A simultaneidade total da Net é uma forma de ‘out-of-body-experience’”²⁵. Umberto Eco admite que existe hoje um fenómeno que poderia valer como um modelo de Espírito Divino e de designação absolutamente rígida. É

o fenómeno do endereço *e-mail*. “O facto de o sistema de *e-mail* ser um modelo de Espírito Divino pode aparecer tão reconfortante como blasfemo, mas é de facto o único caso em que utilizamos uma designação absolutamente rígida seguindo o modelo, se não de um Espírito Divino, de um Rede Divina pelo menos”²⁶. O espírito do movimento dos *Apostolici* (1260) que tem à cabeça G. Segurelli e que recusa a hierarquia, combina à perfeição com o espírito que rege as Redes. A heresia do “Livre Espírito” (XIII) será denunciada pelo inquisidor Bernard Gui sob o título de “beguinos”. Este movimento continua, transmutado, no Pentecostalismo, hoje. Seria interessante seguir a génese do Pentecostalismo (em que há fundamentalistas, carismáticos ou pentecostais e neo-evangélicos) que se define a si próprio como crença na posse do humano pelo Espírito de Deus, um fogo não racional, não moderno que produz na alma um número de efeitos que vão da capacidade de falar em línguas a outras manifestações não menos espectaculares. Alan Purves lembra que havia nos anos 20 uma canção “Hello Central, Give Me Heaven”, que permitia a comunicação directa com o divino²⁷. Os Pentecostais são o grupo mais próximo da movência hipertextual e com a nova visão de literacia. A ideia é que o indivíduo recebe o Espírito Santo directamente, a visão do carismático coincide com a visão do leitor como autor e co-autor. O texto não é algo fora de mim, sim, está antes de tudo, em mim. A Palavra, embora divina, é apenas aquilo que eu sei e vejo; é filtrada através da minha consciência. Muito tempo depois do movimento dos *Apostolici*, Joachim de Fiore continua a exercer o seu magistério de influência. Alvin Toffler proclama no seu livro *The Third Wave* que estamos no bordo de uma eminente sociedade post-agrária e post-industrial baseada na liberdade, no individualismo, na descentralização e nas máquinas mutantes. A onda da escatecnologia invadiu a revista *Wired*, entrou na *Republican Revolution* espalhada por Newt Gingrich, navega ao largo com George Gilder, Tom Peters, Ian Clark e outros iminentes gurus tecnocapitalistas e visionários.

Os documentos da Igreja sobre os meios de comunicação social e tecnologia da informação são ambivalentes. Os media interessam

à Igreja essencialmente como instrumentos de evangelização. Aqui, como na arte, o universo das formas continua subordinado a uma ordem de valores heterogêneos: os do conhecimento ou os da salvação que a escolástica pretendia unificar. Umberto Eco sublinha-o “verdadeiramente, os filósofos escolásticos nunca se ocuparam *ex professo* da arte e do seu valor estético; o próprio S. Tomás quando fala da *ars* dá regras gerais a seguir, disserta sobre o valor do trabalho artístico (i.e., do trabalho artesanal e profissional) mas não aborda nunca de face o problema especificamente artístico²⁸. Os construtores de catedrais exerciam uma profissão reconhecida, como todos os trabalhadores manuais, não uma vocação pessoal. Os media como instrumentos estariam, por conseguinte, sujeitos a todas as derivas possíveis. É como instrumentos que são colocados ao serviço da pessoa humana. Ora, a cultura é tecnocultura. A tecnologia não é apenas um instrumento ou uma extensão passiva do homem. Sem autonomia, que apenas actua sobre mas que não muda o mundo da natureza. O pensamento da Igreja sobre a tecnologia move-se, afinal, no interior do paradigma da Grande Divisão *natura vs cultura*, moderno, demasiado moderno. Reconhece-se assim à revolução dos media, ao mesmo tempo um potencial extraordinário (“as imensas potencialidades da Internet podem fornecer um auxílio considerável à difusão da Boa Nova”), e abusos de vária ordem: económica (o processo de globalização é analisado como um processo ambivalente), política, cultural, educativa e religiosa. A crítica de J. Derrida ao uso instrumental dos media pelas religiões não deixa de ser pertinente. Como outrora outras, as novas “guerras de religião” desencadeiam-se sobre a terra humana (que não é o mundo) e lutam mesmo hoje para controlar o céu “au doigt et à l’oeil”: sistema digital e visualização panóptica virtualmente imediata, “espaço aéreo”, satélites de tele-comunicação, auto-estradas da informação, concentração dos poderes capitalístico-mediáticos, em três palavras *cultura digital*, *jet* e *TV* sem as quais não há hoje nenhuma manifestação religiosa, nenhuma viagem ou alocução do Papa, nenhuma irradiação organizada dos cultos judaico ou muçulmano, sejam ou não “fundamentalistas”(…) Num “ciberespaço” digitalizado, prótese sobre prótese, um olhar

celeste, monstruoso, bestial ou divino, algo como um olho de CNN vigia em permanência: sobre Jerusalém e os seus monoteísmos, sobre a multiplicidade, a velocidade e a amplitude sem precedente das deslocações dum papa entregue à retórica televisual (cuja última encíclica, *Evangelium vitae* contra o aborto e a eutanásia, pela sacralidade ou a santidade da vida sã e salva - indemne, *heilig*, *holy* -, pela sua reprodução no amor conjugal - única imunidade suposta, com o celibato dos padres, contra o vírus da imuno-deficiência humana (VIH)-, é imediatamente difundida, massivamente “marketizada” e disponível em CD-ROM; “cederomizam-se” até os sinais da presença no mistério eucarístico); sobre as peregrinações aerotransportadas a Meca; sobre tantos milagres em directo (curas - *healings* - tantas vezes, quer dizer regressos do indemne, *heilig*, *holy*, indemnizações) seguidas de anúncios publicitários diante de dez mil pessoas a partir de um planalto de televisão americana; sobre a diplomacia internacional e televisual do Dalai-Lama, etc.”²⁹.

CODA

A mutação da nossa sociedade atingiu um ponto crítico. Não só os paradigmas clássicos cedem aos novos paradigmas, como os nossos “tópicos” fundamentais são derrubados, tanto como as nossas instituições mais fortemente arraigadas. Numa situação que se afasta cada vez mais da linearidade, as novas tecnologias não podem ser vistas como aperfeiçoamentos instrumentais. É um processo não-linear que está em curso e que podemos resumir por meio de dois termos juntos por um traço de união: apoptose-metamorfose. Os mecanismos mentais que durante séculos reinaram estão a “secar” a olhos vistos, como uma flor ou uma árvore que esgotaram a seiva (apoptose) não para ceder à morte, mas por regenerar as condições de um novo nascimento ou, antes, de uma metamorfose, isto é de uma mudança radical, em sentido próprio, a partir da raiz. P. Virílio tem razão: “Não é retirando-se que se resolve a questão. Só se combate uma ideia com outra ideia” (P. Virílio, 1996b). Ou, de outro modo: “We have to fight against it rather than sleeping before it” (1998^a). “Vinho novo, odres novos”

(Mc 2, 22). Para novas “coreografias”, novos discursos. Os desafios da Internet são muitos: como escapar a uma mundialização comercial total? Como desenvolver uma nova educação? Como desenvolver uma nova ética? Como desenvolver uma nova criação artística? Como desenvolver novas relações entre os homens, as técnicas, as sociedades, as políticas e as culturas em vista da ciber-civilização que nos espera? Toda a sociedade comporta a sua parte de sagrado que, a maior parte das vezes implícito, constitui o seu fundamento. Depois da era da revolução industrial que quase a obliterou inteiramente, não será tempo de se interrogar se não será preciso um novo tipo de fundamento. Não está um cibersagrado a tomar forma diante dos nossos olhos³⁰? Como o identificar? Como nele participar? Para lá das dimensões abertas pelas novas tecnologias, será possível um cibersagrado para desenhar o rosto do século a vir? Não estão os artistas a esboçar este rosto por meio de tecnologias novas a partir do élan simbólico-técnico original?

Não há linguagem privada, como não há religião privada. “Uma religião, dizia Durkheim, é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, i.é., separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral todos aqueles que a ela aderem.” O movimento cristão, baptizado Cristianismo, era um projecto de comunidade. Era o Sopro que ligava tudo. Com o tempo, de movimento, de *superstitio* excêntrica entre outras, transformou-se em religião *central e cardinal*. Não só a religião mudou. A cidadania também. S. Tomás definia a crença como o saber do invisível. A videoesfera alinha o real sobre o visível e o fiável sobre o visto, anulando os degraus entre ciência, opinião e dúvida. As tecnologias numéricas que permitem criar imagens de objecto sem objecto (nem lentilha nem luz), via um algoritmo, actuam como deuses. O demiurgo das tecno-imagens construirá para nós um real moralmente corrigido. E se a pesquisa no ciberespaço fosse uma “quest” de Deus, como pretende Paul Virilio?

José Augusto Mourão

NOTAS

- ¹ James J. Lynch, *Cyberethics. Managing the Morality of Multimedia*, Rushmere Wynne, England, 1999.
- ² Eric Davis, *Techgnosis. Myth, magic +mysticism in the age of information*, Three Rivers Press, New York, 1998.
- ³ Hermínio Martins, "Tecnociência e Arte", in *Rumo ao Cibermundo?* Oeiras, Celta, 2000, p. 24.
- ⁴ J. Poirier, Problèmes d'Ethnologie économique, in *Éthnologie Générale*, p. 1556.
- ⁵ Jean-Louis Weissberg, *Présences à distance*, L'Harmattan, 1999, p. 183.
- ⁶ Cf. Pierre Lévy, *Cyberculture*, Odile Jacob, 1997, p. 150.
- ⁷ François du Castel, *La révolution communicationnelle. Les enjeux du multimedia*, L'Harmattan, Paris, 1995.
- ⁸ Sobre as estruturas da comunicação multimedia ver B. Lamizet (*Degrès*, nº 92-93, 1998).
- ⁹ António Machuco Rosda, *art. cit.*, p. 411.
- ¹⁰ Jean Baudrillard, *Écran total*, Galilée, 1997, p. 202.
- ¹¹ José Dias Coelho, "Sociedade de Informação: o desafio do século XXI", in *Observatório*, nº 1, maio, 2000, p. 131.
- ¹² Tenha-se em conta que a cibernética - do grego *kubernân*: "dirigir" - trata do precessos de comando e de comunicação entre os homens e as máquinas.
- ¹³ Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Textuel, 1996, p. 78.
- ¹⁴ Francisco Rui Cádima, "Miragens digitatis" in *Os cidadãos e a Sociedade de Informação*, INCM, 2000, p. 73.
- ¹⁵ René Berger, "Internet, l'enjeu du cybersacré?", in *Groupe 21*, Rocher, 1999, p. 100.
- ¹⁶ Federico Casalegno, "Sherry Turkle: Fronteiras do real e do virtual", *FAMECOS*, nº 11, 1999, p. 118.
- ¹⁷ O termo foi criado por William Martens, *Spacial Image Formation in Binocular Vision and Binaural Hearing*, 3D Media Technology Conference, 1989.
- ¹⁸ David Thomas, "Old Rituals for a New Space: Rites de Passage and W. Gibson's Cultural Model of Cyberspace", *Cyberspace: The First Steps*, benedikt, ed. MIT Press, Cambridge, 1991, p. 41.
- ¹⁹ Cf. *Count Zero*, New York, Ace, 1986, p. 119. Vide Entrevista com o autor, Maio 1989.
- ²⁰ Jean Perret começa a sua carta manuscrita à IBM que o consultara para encontrar um equivalente francês de "computer" por esta frase: "Cher Monsieur, que diriez-vous d'ordinateur? C'est un mot correctement formé, qui se trouve même dans le Littré comme adjectif désignant Dieu qui met de l'ordre dans le monde", carta datada de 16 de abril de 1955.
- ²¹ Paul Virilio, *L'écran du désert: Chroniques de guerre*, Paris, Galilée, 1991, p. 70.
- ²² Mark C. Taylor, *about religion. Economies of Faith in Virtual Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 165.
- ²³ Jean Baudrillard, *L'économie symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.
- ²⁴ Sobre a relação da tecnologia e do desejo humano, ver Freud, *Civilization and Its Discontents*. Freud afirma que os seres humanos compensam as suas inadequações fabricando "próteses" químicas, artísticas, religiosas e tecnológicas ou, mais precisamente, electrónicas.

- ²⁵ Rheingold, *Virtual Reality*, p. 234.
- ²⁶ Umberto Eco, *Kant et l'ornithorynque*, Paris, Grasset, 1999, p. 306.
- ²⁷ Alan C. Purves, *Web of Text and the Web of God*, New York, Guilford Press, 1998, p. 187.
- ²⁸ Umberto Eco, *Il problema estetico di San Tommaso*, Edizione di Filosofia, Turin, 1956, p. 119, nota 5.
- ²⁹ Jacques Derrida, in *La religion*, Paris, Seuil, 1996, pp. 35-36.
- ³⁰ Ken Wilber, *A Brief History of Everything*, Shambhala, Boston & London, 1996.

FUNDAMENTALIZAÇÃO DA SOCIEDADE E / OU CULTUALIZAÇÃO DO REAL?

O. FUNDAMENTOS DOS FUNDAMENTALISMOS E DOS NOVOS CULTOS.

Na contemporaneidade, torna-se cada vez mais visível a enunciação desta anunciação ambígua: a dicotomia 'sagrado/profano' - e, mais especificamente, a força social das religiões ou dos pequenos cultos - retorna, para o nosso bem ou para o nosso mal, a um protagonismo ainda há pouco insuspeitado. De entre os fenómenos que poderemos incluir neste ressurgimento do sagrado, os fundamentalismos emergem como os mais mediáticos. Note-se, todavia, que os termos mais salientes da sacralidade contemporânea - as religiões, os novos cultos e os fundamentalismos - situam-se longe da sinonímia, embora se insiram num fundo comum de resposta ao défice de espiritualidade das sociedades coevas. Entretanto, é mais correcto afirmar que a sacralização e a secularização constituem os elementos indissociáveis de um mesmo processo. As fundações de ambos derivam de um pedestal comum e, por outro lado, sagrado e profano avizinham-se, ao mesmo tempo que se repelem, no seio das transformações sociais mais relevantes no início do terceiro milénio, das quais algumas são as seguintes:

“... a) a **mudança social dinossáurica** simples, ou seja, a extinção dos paradigmas sociais senis e a vontade declarada e intolerante da sua substituição, mais ou menos exclusiva, por outros; (b) a **mudança social jurássica**, ou mudança dinossáurica complexa, isto é, a reaparição ou reposicionamento de certos modelos sociais dinossáuricos que se julgava extintos, e a sua subsequente **clonagem social**. A clonagem social define-se como a multiplicação programada dos sistemas sociais, numa forma

semelhante a um sistema 'original', que dita, paradigmaticamente, as regras do jogo dos restantes. [Na metamorfose social jurássica,] em primeiro lugar, os dinossauros políticos e sociais não se extinguíram, por completo, no passado; em segundo lugar, interferem hoje, incessantemente uns com os outros, em maior ou menor escala, e por vezes em configurações de co-presença nunca dantes observadas. Esses dinossauros sócio-políticos complexos [aqueles jurássicos] ora visam a coabitação com os modelos dissemelhantes, ora procuram, como no primeiro caso (isto é, no tipo de mudança social dinossáurica simples), o aniquilamento recíproco." (Andrade, 1997: 10)

Neste contexto, enquadra-se o processo de **fundamentalização das sociedades globais** contemporâneas, sobre o qual reflectimos noutras ocasiões. Uma das expressões da fundamentalização é o **fundamentalismo social**, isto é, um regime de excessividade que visa o controlo de determinadas esferas societais ou de uma sociedade inteira. Outra manifestação é o **fundamentalismo democrático**, desvirtuamento da democracia. Ambos poderão ser superados no quadro da **intermodernidade**, tipo de sociedade e de cultura sintetizador da modernidade e da pós-modernidade (Andrade, 1995: 16 ; Idem, 1997:13-18).

Por outro lado, a fundamentalização em curso reconhece-se na apreciação do embate ou do debate entre democracias e fundamentalismos, no âmbito das trocas globais de bens e serviços, de comunicação e de opiniões. Tais diferenças e diferendos são conduzidos a partir de estratégias internacionais como a **hegemonia exclusiva** e a **hegemonia partilhada**, estas últimas apoiadas nas tácticas da **tradução social** e da **clonagem social** (1999a). Cf. ainda, para o passado português e ocidental: Idem, 1998 e 1999b.

No seguimento dos estudos referidos, para entender tanto a persistência quanto a actualidade deste processo de fundamentalização do social mas também de culturalização do real, e especialmente no seio das nossas sociedades democráticas, iremos escalonar a presente reflexão em dois eixos: o eixo histórico ou diacrónico e o eixo sociológico ou sincrónico.

1. AS METAMORFOSES DIACRÓNICAS DA DICOTOMIA 'SAGRADO/PROFANO'.

Nas sociedades pré-industriais, e para o Ocidente, a influência central da religião vislumbrava-se num *ecumenismo* que tudo ordenava e legitimava, especialmente aquele veiculado pela grande religião predominante, o Cristianismo. Até em arenas aparentemente menos centrais, como a cena da alimentação e bebidas, essa relação é muito clara, desde os inícios deste discurso hegemónico:

“Existe uma forte ligação histórica entre religião, espiritualidade, ascetismo, e regimes dietéticos. Nas sociedades ocidentais, a ética Judeo-Cristã subjaz às práticas de comer e do jejum, elas próprias construídas segundo os dogmas da disciplina e da higiene evidente em escritos antigos sobre regimes de dieta.” (Lupton, 1996: 131)

A modificação de um tal estado de coisas acontece a partir da ascensão do sistema económico capitalista, originado em fenómenos como a franquia do comércio nas cidades e a expansão europeia, e complementado pela revolução científica e cultural do Renascimento. Ainda mais directamente, no decurso do século XVIII, assiste-se a ofensivas paralelas dos Estados europeus no sentido da regulação da sociedade civil interna a cada um deles, apoiadas, na esfera discursiva, pela ideia emergente do Estado-Nação. Esta efectivação do poder político-administrativo e ideológico estatal substituiu gradualmente a regulação ideológica da Igreja, proporcionando o advento de uma *laicização* ou *secularização* generalizada, em vastas áreas da Europa e, mais tarde, em largas franjas do sistema-mundo. Uma tal secularização manifesta-se igualmente seja na gestão da vida e da morte - que transitou das instituições e discursos religiosos para outras discursividades, como a medicina - seja ainda no estilo de reflexão relativista, subjacente à cena contemporânea que sucedeu a visões ou veridicções absolutas sobre a realidade.

A própria religião e as suas organizações tiveram que se adaptar às directivas da nova conjuntura laica:

“... a religião institucional não pode competir no novo ambiente estrutural e portanto enfraquece, deixando a tarefa religiosa de

construção e de garante dos sistemas holísticos de significados primeiramente ao indivíduo e a uma plétora de organizações voluntárias.” Face a esta situação de recuo relativo, “... muitas organizações religiosas (...) ajustam-se a padrões de eficiência burocrática ...” (Beyer, 1994: 73)

Em particular, a religião e as pequenas crenças surgem enquadradas, também elas, em parte, pela lógica do consumismo. Peter Berger e Thomas Luckmann falam dos corpos de conhecimento embalados que os actores comuns podem escolher, no supermercado dos estilos de vida, inclusive os estilos de vida religiosos (Berger, 1969; Luckmann, Thomas, 1967). A mercantilização da religião é um fenómeno tratado igualmente em Turner, 1983 .

A dinâmica introduzida pelo consumismo nesta esfera religiosa ou, de um modo mais abrangente, na esfera social de confronto entre o sagrado e o profano, estende-se desde o plano local ao global.

“Enquanto que os sociólogos da religião comentaram regularmente o problema do vazio de significado na sociedade contemporânea, entendendo a crise de sentido como uma directa consequência da secularização dos valores religiosos, é mais apropriado começar no nível da pluralização dos mundos da vida com a pluralização dos estilos de vida do consumidor enquanto base para a fragmentação das crenças e valores religiosos. O consumismo oferece ou promete um conjunto de estilos de vida possíveis que competem com o estilo de vida uniforme procurado pelo fundamentalismo Islâmico, e em muitos aspectos o contradizem, (...) Estes desenvolvimentos do consumismo de massa global podem ser visto como uma nova extensão de ocidentalização e da penetração simbólica, fornecendo uma mistura problemática das culturas localistas e do universalismo de massa.” (Turner, 1994: 90-91)

Entretanto, a época contemporânea, pautada pelo capitalismo pós-fordista, pela desregulação e pela flexibilização, parece opor a esta mercantilização da religião a **re-traditionalização**, por exemplo quando uma adesão à modernidade num local do globo, frequentemente num país central ou semi-periférico, é acompanhada, noutra local do planeta, muitas vezes um país periférico, de

um adiamento ou mesmo da renúncia de uma das modernidades possíveis. Por vezes, este processo serve os interesses de dominação dos Países centrais, outras vezes subscreve os interesses de Estados teocráticos, outras vezes ainda contribui para a fundação de projectos emancipatórios de multiculturalismo.

O sociólogo Gilles Kepel localiza esta ruptura no sentido da relegitimação do religioso, a que chama 'a vingança de Deus', em 1975, derivada pelo menos de três causas: o abrandamento da prosperidade económica, o relaxamento do tecido social e a queda das ideologias políticas. Embora a doença, a pobreza e a alienação no trabalho tenham recuado algo, a explosão demográfica, o flagelo da SIDA, a poluição e as crises energéticas vieram repor uma atmosfera de crise. Uma tal situação favoreceu o aparecimento de novos movimentos e seitas religiosas, mas também o renascimento das reflexões cristã, judia e muçulmana.

“Para o conjunto destes movimentos, é a própria legitimidade da Cidade secular que se encontra arruinada. Mas, se eles se encontram de acordo na consideração de que só uma transformação fundamental da organização da sociedade pode refazer os Textos sagrados como fonte primeira de inspiração para a Cidade futura, cristãos, judeus e muçulmanos divergem quanto ao conteúdo a dar a esta. (...) O ecumenismo só funciona na desqualificação da laicidade; fora disso, os projectos de sociedade tornam-se profundamente antagonistas, transportando em potência lutas sem piedade, nas quais nenhuma doutrina de Verdades pode passar-se dos compromissos - sob pena de perder o controlo dos seus adeptos.”

Neste contexto, uma tendência recente associada à re-traditionalização, que no entanto não se confunde com ela, é o regresso a formas dinossáuricas e jurássicas de relação entre o real e o irreal, que referimos supra. Os integristas (esfera política) e os *fundamentalismos* (esfera em princípio religiosa) mudaram radicalmente a cena coeva a este propósito, procurando devolver o controlo da vida público-política a extensas comunidades não-ocidentais, face à hegemonia dos Países centrais.

“A Humanidade do Sul, constituída por centenas de milhares de milhões de seres humanos, está desapossada dos mais elementares meios que dão sentido e dignidade à vida humana. Apesar de todas as conquistas sociais, num tempo de retrocesso social, e de um único e poderoso Deus, o Deus dinheiro, estas grandes massas humanas não encontram referências valorativas no seu quotidiano, tendo de procurar valores nas religiões. Por aqui vão navegar certas ideologias extremistas de direita, como são os fundamentalismos político-religiosos. E aproveitar as especificidades de sociedades como a argelina e a iraniana. Ambas foram desestruturadas pela economia baseada na exploração do petróleo”. (Lopes, 1997: 83)

Contudo, é necessário reafirmar, como dissémos anteriormente, que os *fundamentalismos* não se incluem somente na esfera ideológica e, dentro dela, apenas no seio da religião. A meu ver, os fundamentalismos referem-se a todas as esferas sociais. Isto é, existem múltiplas figuras de **fundamentalismo social**, de que alguns aspectos discursivos são as **culturas da intolerância**, detectáveis em alguns países islâmicos, nos períodos da Inquisição e dos fascismos europeus e nas próprias democracias em geral, neste último caso sendo visíveis em certos aspectos das indústrias culturais. Outras vezes, a fundamentalização surge manifesta em determinadas práticas científicas abusivas, instaurando, entre outros regimens de excessividade, um **fundamentalismo científico** (Andrade, 1995: 16; Idem, 1997: 9-13).

Talvez por isso Daniel Bell sublinhe que ‘o problema real da modernidade é o problema da crença [belief]’ (Bell, 1976: 28).

Esta cena social complexa que subjaz à actualidade motivou uma reflexão extremamente rica por parte de representantes dos três grandes monoteísmos: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Numa tal discussão sobre o lugar do sobrenatural na arena da contemporaneidade, as três exegeses ou sensibilidades da sacralidade disputam, por vezes, a primazia.

René Girard defende que a revelação cristã encontra-se em marcha, face à violência das sociedades coevas, provocada pelo ‘desejo mimético’, ou seja, a imitação em vista ao prestígio, mas que produz rivalidades, devido ao desejo dos objectos dos outros.

“Se nós interpretarmos a doutrina evangélica a partir das nossas próprias observações sobre a violência, veremos que ela enuncia da maneira mais concisa e mais clara tudo o que os homens devem fazer para romper com a circularidade das sociedades fechadas, tribais ou nacionais, filosóficas ou religiosas. Nada falta e nada é supérfluo. Esta doutrina é de um realismo absoluto”. (Girard, 1978: 288)

Por seu turno, Michel Henry aproxima a arte à religião no seu objectivo de ‘ver o invisível’, dentro da ligação do sagrado com a vida, postura que identifica no dominicano e teólogo místico Mestre Eckhart, que advogava a imanência de Deus no homem (Henry, 1963: 542-7). Jean-Luc Marion defende que, em vez da morte de Deus anunciada por Nietzsche, o que ocorreu foi o desaparecimento dos ídolos, que permite pensar Deus. Contra Heidegger e a supremacia do Ser, Marion repropõe Deus, que é Amor antes de Ser (1991: 10). Por outro lado, Jean Louis Chrétien, após revisitar os pensadores cristãos clássicos, debruça-se sobre o segredo do sobrenatural, afirmando que, mais do que Deus velado, o sobrenatural consiste no Deus revelado (Chrétien, 19854: 11).

Quanto ao pensamento religioso judeu, Franz Rosenzweig compara, em 1918, em *L’Étoile de la rédemption*, o cristianismo, associado à transcendência, relativamente ao judaísmo, fundado na imanência da divindade no homem. O crente judeu vive a eternidade na terra, através do êxtase místico, encontrando-se o amor divino radicado no presente. Nesta ordem de ideias, Emmanuel Lévinas medita sobre a essência do judaísmo e do monoteísmo judeu, que recusa a idolatria e respeita a liberdade humana, podendo mesmo conduzir ao ateísmo, risco que se deve correr para que o crente possa alcançar uma maior satisfação no encontro com Deus. O ateísmo é também entendido como atributo do monoteísmo judaico quando suprime a forma de sacralidade nociva contida nos ídolos.

“A afirmação rigorosa da independência humana, da sua presença inteligente numa realidade inteligível, a destruição do conceito numinoso do sagrado, comportam o risco do ateísmo, que

deve ser corrido. Só através dele o homem se eleva à noção espiritual do Transcendente”. (Lévinas, 1963)

No que respeita o espiritualismo islâmico, após Louis Massignon, Henri Corbin (1967: 381) analisa a gnose xiita, que o autor compara a Heidegger. Se o filósofo alemão avizinha a temporalidade ao ‘ser-para-a-morte’, a mística islâmica fala de um ‘ser-para-além-da-morte’. Corbin reflecte ainda sobre o sufismo e a sua forma de pensar, diferente do sistema de oposições ocidental, na medida em que subscreve uma concepção cíclica da história.

Por outro lado, nos últimos anos, Jacques Derrida tem desenvolvido análises determinantes sobre a religião. Por exemplo, ao falar de ‘teologia negativa’, o autor afirma:

“Eis um dos traços essenciais de qualquer teologia negativa: a passagem ao limite, e depois a superação de uma fronteira, incluída aquela de uma comunidade, portanto de uma razão ou de uma razão de ser sócio-política, institucional, eclesial.” (Derrida, 1993: 18)

Por outro lado, na nossa contemporaneidade - onde, a meu ver, as catástrofes humanas rivalizam com as catástrofes naturais, estas também algo ‘humanizadas’ - a religião tem que ser entendida, segundo Derrida, em relação com o perdão, e mesmo o perdão do imperdoável. Para além disso, a linguagem do perdão, no âmbito da ‘mundilatinação’, dissemina-se por todo o planeta, mesmo fora do contexto europeu e bíblico.

Os fundamentalismos também não são olvidados, numa análise ainda mais ‘sociológica’ ou, mais especificamente, de nível macrossocial. O nível macrossocial ou das estruturas sociais, mais abstracto, enquadra o nível interactivo, mais concreto, onde os agentes jogam as práticas, por si próprios ou através de objectos. O nível mediador ou institucional articula os anteriores, ou seja, é por meio das instituições, organizações, associações ou grupos sociais que os actores reproduzem as estruturas societais ou as transformam.

“Hoje, no dito ‘retorno do religioso’, não existe incompatibilidade entre os ‘fundamentalismos’, os ‘integristas’ ou a sua política e, de outro lado, a racionalidade, isto é, a fiduciaridade [fiduciarité]

tele-tecno-capitalistico-científica, em todas as suas dimensões mediáticas e mundialisantes”. (Derrida, 1996: 69)

Esta ideia é reforçada num outro texto de Derrida, em que o fenómeno do retorno das religiões é confrontado com uma tipologia de Kant, que distingue pelo menos três famílias de religiões, a ‘religião de simples culto’, a ‘religião moral’ e a ‘fé reflexiva’. (Derrida; Vattimo, 1997: 14, 19 e ss.)

Para além disso, uma nova reflexão ética desprende-se e desprende-se de Derrida, por exemplo ao tratar dos direitos humanos, sempre no quadro da hermenêutica da desconstrução. Referindo-se à ‘cidade de refúgio’ dos poetas perseguidos por regimes totalitários, o autor esclarece:

“Cultivar uma ética da hospitalidade - não se trata de uma expressão tautológica? Não obstante todas as tensões ou contradições que a distinguem, e malgrado todas as perversões que pode encerrar, não podemos falar em cultivar uma ética da hospitalidade. A hospitalidade é cultura em si própria e não simplesmente uma ética entre outras. Na medida em que tem a ver com *ethos*, isto é, a residência, a nossa casa, e o lugar familiar da habitação, já que é uma maneira de estar aí, a maneira como nós nos relacionamos com nós próprios e com os outros, aos outros enquanto pertencendo a nós ou como estrangeiros, *ética é hospitalidade...*” (Derrida, 1997: 16-17)

Recentemente, segundo algumas discursividades, a produção de alternativas à conjuntura actual em termos da construção da variante mais adequada de uma sociedade mais justa, sucederá, entre outras cenas, na arena da oposição entre as novas formas de sagrado e de profano emergentes. Não se trata, pois, apenas de uma questão interna às Igrejas, ou de reflexão no seio de **teologias críticas**, como a teologia da libertação, mas de um problema sentido por muitos cidadãos, crentes ou mesmo não-crentes. O sagrado já não é um segredo.

A este propósito, lembre-se que, em 1980-85, pudemos delimitar um processo sócio-histórico-simbólico que visou a articulação da sacralidade com a secularidade, desde a Idade Média. Definimos, nessa perspectiva, uma **teoria do místico-profano**. Este conceito

significa a síntese entre, de um lado, as místicas sociais e, de outro, as práticas profanas ou profanatórias, relativamente aos poderes dominantes, desenvolvidas por diversos agentes desqualificados socialmente. Um exemplo de mística social aliada a práticas profanas e profanatórias é a embriaguez, que se impôs enquanto força sócio-política no contexto das Dionisiacas, festas populares originárias no Oriente, e que construíram uma oposição interna séria ao Estado Romano. Assim, tais místicas sociais e práticas profanatórias não se confundem, nem na sua natureza nem nos seus objectivos, com as místicas e práticas religiosas e individuais - embora possam dialogar com elas - como o misticismo praticado por S. João da Cruz ou por Teresa de Ávila, no caso do Ocidente e no quadro da Igreja Católica (Andrade, 1985).

Ou seja, hoje, no interior do projecto de construção crítica de uma nova realidade no quadro da globalização, entraram em cena actores sociais que procuram reforçar a estratégia de negociação social que consiste na **hibridação das místicas sociais e do profano** contemporâneos e da simbologia correspondente. Nessa negociação, entram em jogo retóricas e hermenêuticas sócio-simbólicas de redescoberta do Outro, que relativizam a possibilidade de circunscrição de uma única verdade dita, ou veridicção unidimensional.

Por um lado, no âmbito dos países periféricos e das suas culturas, identidades e crenças, o Islão constitui uma prioridade assinalável em termos de debate, mais do que de embate.

“...Mas a relação entre o Islão e a Europa, quer em guerra quer em paz, tem sido sempre um diálogo e não um monólogo: o processo de descoberta foi mútuo. As percepções muçulmanas do Ocidente não são menos dignas de estudo do que as percepções europeias do Islão, e têm recebido menos atenção.” (Lewis, 1982 apud O’Neill, 1989 : 75)

Contudo, por outro lado, no âmbito dos Países centrais, o caso do Japão, esse semi-Outro, apresenta-se como uma ilustração recente da redefinição da dicotomia ‘sagrado/profano’, no seio do processo de *hibridação* entre os costumes tradicionais nipónicos e as ideias e crenças ocidentais:

Por exemplo, considere-se “(...) os rituais de purificação na sociedade Japonesa, rituais que marcam fronteiras entre o sagrado e o profano e que demarcam igualmente o ‘interior’ do ‘exterior’. A grande preocupação com a purificação é em si mesma, uma base cultural-religiosa da capacidade em rejeitar algumas ideias geradas exteriormente e ‘purifica’ aquelas que são importadas.” (Robertson, 1992: 95)

2. A CENA SINCRÓNICA DA CULTUALIZAÇÃO: ESQUISSOS.

Por tudo o que precede, constata-se que as formas de sacralidade, nas nossas sociedades globalizadas hodiernas, estendem-se, em geral, a outras esferas do social onde, para além disso, a fronteira entre o profano e o sagrado nem sempre se apresenta clara. Dito de outro modo, existem hoje numerosas **instituições, actividades, agentes e objectos de culto**, tanto na esfera discursiva, quanto na cena política ou na arena económica.

Este termo ‘culto’ mostra-se, pois, conotado com o fenómeno recente de ressacralização da vida, mas nem sempre coincide com a dinâmica das grandes religiões, tomando, para além disso, a forma de **pequenas crenças**. Sinteticamente, o ‘culto’ pode-se definir como sendo o processo de adesão e de experiência, por vezes acríticas, outras vezes críticas, em relação a determinadas regras, valores ou concepções de verdade ou, por vezes, relativamente ao sobrenatural.

Frequentemente, o culto funda-se no seio de numa cultura própria, que organiza, sistemática e racionalmente, essas referências normativas e ontológicas dele delimitadoras. Por isso, entrar num culto significa amiúde ser culto ou pelo menos iniciado, isto é, ter um suficiente contacto ou contrato, com os preceitos, objectivos e interesses de uma cultura específica. Estas culturas particulares apresentam-se, amiúde, informes, ou encontram-se potenciadas no ritmo da quotidianidade.

Desta feita, ocorrem, hoje em dia, processos de **sacralização** ou de **culturalização** da realidade, que não se confundem sempre

com o sagrado. Associam-se, para além disso, às estratégias de culto a que são hoje votadas certas regiões da realidade social, paulatinamente laicizadas e objectivadas, em parte, na modernidade. Secularização e sacralização constituem, assim, as duas faces de uma mesma moeda social, que circula não apenas na religião, mas em todos os sistemas de crenças sociais, desde os **cultos económicos e políticos**, até aos **cultos culturais**.

Assim sendo, a culturalização, percebida como um processo de produção e reprodução de cultos, pode receber tanto sentidos místicos quanto profanos. Por outras palavras, podem existir tanto místicas sociais, desde a pré-modernidade, quanto cultos do profano, ligados a gostos e estilos de vida específicos, mormente na modernidade. Em especial, alguns contextos institucionais constituem o território-base seja de certas místicas sociais seja da dimensão profanatória do real, outros definem-se enquanto lugares paradigmáticos do profano, ou ainda outros assumem-se como espaços-chave para a compreensão das novas sacralidades sociais emergentes, umas profanas, outras profanatórias. O conceito que sintetiza esta conjuntura recente é, a meu ver, a **hibridação místico-co-profana** ou **sacralização de secularização**.

Em suma, se as sociedades globais revelam-se lugares de multiculturalismo, também se desvelam enquanto territórios de **multiculturalismo**. Este estatuto deriva do fenómeno da **multiculturalização**, ou seja, o processo de hibridação de culturalizações dissemelhantes. No final deste processo, múltiplos contextos sociais e os seus agentes identificam-se com a **multiculturalidade**, isto é, o estado ou a natureza social que cristaliza múltiplos cultos numa fusão relativamente duradoura.

Pedro de Andrade

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, Pedro, 1985, *La taverne, son boire et leurs savoirs*. Thèse de Doctorat de 3ème cycle, Vol. II.
- Andrade, Pedro, 1995, "Editorial Português", *Atalaia* (1/2), pp. 15-21.
- Andrade, Pedro, 1997, "Sociologia da intolerância: ou como transformar a sociedade no terceiro milénio", *Atalaia* (3), pp. 9-20.
- Andrade, Pedro, 1999a, "The two societies: dialogic contacts and tension between democracies and fundamentalisms", In *Public Participation and Information Technologies*, Lisboa, CITIDEP, pp. 527-545.1998.
- Andrade, Pedro, 1999b, 'A Nova Sociedade e a Sociologia Histórica Interdimensional', *Atalaia*, (4), pp. 9-44.
- Andrade, Pedro, 1998, "Sociologia Histórica da Intolerância: contextos e agentes marginais no passado Português", *Nova Renascença*, XVIII (69/71) primavera-outono, pp.281-304.
- Bell, Daniel, 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London, Heinemann.
- Berger, Peter, 1969, *The Social Reality of Religion*, London, Faber.
- Beyer, Peter, 1994, *Religion and Globalization*, London, Sage.
- Corbin, Henri, 1967, "Le songe visionnaire en spiritualité islamique", In *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard.
- Chrétien, Jean Louis, 1985, *Lueur du secret*, Paris, L' Herne.
- Derrida, Jacques, 1993, *Sauf le nom*, Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques, 1996, *Foi et Savoir: suivi de Le Siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques, 1997, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London, Routledge.
- Derrida, Jacques, 1997; Vattimo, Gianni e outros, 1997, *A Religião*, Lisboa, Relógio de Água.
- Girard, René, 1978, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- Henry, Michel, 1963, *L' essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- Kepel, Gilles, 1991, *La Revanche de Dieu*, Paris, Seuil.
- Lévinas, Emmanuel, 1963, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel.
- Lewis, 1982 apud O'Neill, Brian, 1989, "A hospitalidade e o estranho: o enigma do antropólogo dentro da Europa", In *Portugal e a Europa: identidade e diversidades*, Rio Tinto, Asa.
- Lopes, Domingos; Sá, Luís, 1997, *Com Alá ou com Satã: o Fundamentalismo em questão*, Porto, Campo das Letras.
- Luckmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion*, London, Macmillan.
- Lupton, Deborah, 1996, *Food, the Body and the Self*, London, Sage.
- Marion, Jean-Luc, 1991, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF.
- Robertson, Roland, 1992, *Globalization*, London, Sage.
- Turner, Bryan, 1983, *Religion and Social Theory*, London, Heinemann.
- Turner, 1994, *Orientalism postmodernism & Globalism*, London, Routledge.

TERAPIAS E RELIGIÃO

Um livro de publicação recente, destinado ao grande público e publicado nos EUA, tem por título “O poder curativo a fé. Como pode a crença e a oração ajudá-lo a triunfar sobre a doença”. Escreveu este livro um Dr. Harald Koehig e dos vários capítulos que vêm referenciados no índice, dão-se, a título de exemplo, alguns: “fé e satisfação”, “ciência, religiões e saúde”, “os crentes têm casamentos e famílias mais fortes”, “...melhores estilos de vida” e ainda “a religião pode proteger as pessoas contra doenças cardiovasculares graves”... No total os capítulos são doze.

Parece oportuno debruçarmo-nos sobre o que está subjacente a um livro como este e a uma quantidade, decerto difícil de enumerar, de publicações de teor semelhante, que hoje enchem escaparates de livrarias e não necessariamente livrarias de pouca projecção ou renome. O mesmo para editoras.

Se se escrevem, se publicam e se vendem é porque para eles existe um mercado, compradores/leitores, e porque respondem certamente às problemáticas destes. Ou as induzem...

É imperativo ter ideias precisas, se tal é possível, sobre o que se encontra envolvido nos conceitos terapia e religião. A multiplicidade dos entendimentos que se podem ter sobre eles, singulares ou plurais, faz pressupôr que algumas “misturas” sejam “difíceis”.

Começando por terapia. Na acepção mais comum é a parte dos conhecimentos médicos que trata da escolha e da administração dos meios de tratar as doenças. Mas pode também ter como sentido o “cuidado, atenção a”, “cuidado religioso”, “solicitude” e, até, comitiva dum poderoso” ...

É de reter a existência do conceito doença, o que implica a existência do “doente”, “sofredor de doença”, e de cura ou possível cura, o que implica a existência, ou não, de meios para tal, ou seja, de terapêuticas.

Por religião deve entender-se um conjunto de princípios e/ou práticas que traduzem as relações consideradas entre os homens e a divindade (ou divindades) ou simplesmente Deus.

Mas também o é o culto interno ou externo prestado à divindade, a reverência às coisas sagradas, etc. Como se define Deus, divindade, donde cremos provêm os princípios e a quem se reportam as práticas e finalidades das mesmas nesse contexto, extravasa a generalidade das considerações que se pretendem fazer, e por isso não será abordado.

Um factor que se impõe necessariamente considerar, e que se centra no ser humano, é o do “interesse” que este ser tem nas matérias da religião e nas matérias terapêuticas.

Note-se que, dos capítulos do livro citado, um abordava a relação “fé-interesse”, na forma satisfação.

É fácil entender o “interesse” que há na terapêutica (terapêuticas) e que é a cura ou o alívio de doença e/ou sofrimento que a mesma provoca.

Do “interesse” que há na religião poderá dizer-se duma forma genérica ser, ou parecer ser, uma resposta simples, já que, pelo inverso, o homem não busca o penoso, o contrário, o perigoso ou mesmo a morte, a menos que tais passos não representem senão degraus necessários para atingir o inverso do negativo.

O objecto do “interesse” é acima de tudo garantia de segurança. Esta afigura-se ser, na perspectiva do humano, a palavra charneira de toda a questão. Porque segurança gera satisfação e porque uma e outra são realidades voláteis, consomem-se. Este consumismo voltará a ser considerado mais adiante.

Falar da perspectiva de Deus, do divino, afigura-se abusivo, e empregar o conceito cristão de “salvação” que nos é, a nós cristãos, entendível, é limitar a generalidade das considerações que se vêm fazendo.

Porém, quer terapia quer religião pressupõem a vigência daqueles dois conceitos: interesse e segurança.

Historicamente não é complicado entender as relações que existiam e existem entre religião/religioso e terapêutica.

Mesmo considerando que os pares acima referidos não significam precisamente a mesma coisa, parece cómodo usá-los com aquela ressalva.

A história do desenvolvimento da Medicina, entendida no seu sentido mais genérico, é claro testemunho daquelas relações.

O estudo de culturas actuais, ditas primitivas, permite endenter que religião, magia e terapia-tratamentos, curas, são nessas culturas inseparáveis.

Nessas culturas é reconhecido, de forma implícita ou explícita, haver um conjunto de forças que se posicionam para lá da compreensão do grupo, que ultrapassam a natureza, como é entendida, forças essas que são “tremendas”, “luminosas”, imanes em todas as coisas e que afectam todo o enquadramento em que decorre a vida do homem: nascimento, saúde, actividades do grupo, colheitas, caça, morte.

Esboçam-se desde muito cedo algumas distinções entre condições banais (idade, cansaço) e outras condições causadas pelas “forças”, “espíritos”, de bem ou de mal, úteis ou perigosos, as quais “forças”, espíritos, haverá que agradecer ou aplacar mediante gestos ou actos que podem necessitar o contributo dos cuidados de pessoas especiais — feiticeiros, shamãs, curandeiros, magos, etc.

Passando, e procurando brevidade na descrição, para outras sociedades, encontramos sociedades não tão primitivas, mas muito mais afastadas do presente numa escala temporal.

Das crenças dos povos da Mesopotâmia, que os hebreus herdaram em número significativo, ressalta nomeadamente a convicção de que a doença é uma punição divina e portanto marca de pecado. Diga-se, em nota de rodapé, quanto este conceito é persistente e atente-se no que se disse sobre a SIDA...

No entendimento bíblico a doença é uma punição de Deus enviada a título pessoal ou colectivo e transmissível às gerações seguintes, perante uma falta.

Não é a contaminação (com os doentes, com os mortos ou com as matérias — e na época não se conhecem senão alguns e poucos agentes de doença e ainda assim enviados por Deus como agentes de punição como as pragas) que é a causa de se adoecer ou ser

doente e daí morrer, mas sim a punição divina por infracções à Lei. Muitas terapias são subordinadas e justificadas por razão religiosa. Ou seja: “se estás doente é porque és pecador, se és pecador é porque infringiste a Lei”. Job é um exemplo disto.

Todas as divindades egípcias se encontravam associadas, duma ou doutra forma, com saúde e doença e com meios (terapêuticos) para a cura. Isis, primitiva mãe-terra, era adorada como deusa curativa. O relato dos acontecimentos divinos envolvendo Isis, Osiris, Seth, Horus, Toth traduz uma sequência de actos, lesivos uns, curativos outros. Toth é aliás reconhecido como médico dos deuses.

As situações da Índia e da China manifestam-se diferentes.

No caso Hindú, os modelos de religião, por razão do conceito de reencarnação, não consideram que doença seja punição de pecado. A punição do pecado é o “atraso” no processo para alcançar o Nirvana. Contudo, o sistema religioso não é completamente isento de associações entre o “religioso ou mágico” e “as doenças e as curas”. Shiva e Rudra são capazes de infligir dor ou doença. Em geral não só todos os deuses afectavam a saúde e podiam provocar doença, como, novamente por razão das reencarnações, alguns deuses faziam a sua manifestação terrena como homens de medicina. Site-se Shanvantari, Bharadwaya, Atrepa. Diga-se, desde já, que esta situação é só parcialmente semelhante à que ocorre com os semi-deuses gregos.

O caso chinês, taoista, é de todo diferente, e considerações de carácter religioso parecem estar ausentes. Saúde/doença derivam dum equilíbrio de “positivos e negativos”, dentro e fora do homem, bem como de factores que favorecem uma ou outra posição.

O mundo terapêutico ocidental vai definir-se a partir das estruturas intelectuais gregas. Se por um lado todos os deuses podem infligir sofrimento e doença aos humanos, também o podem fazer os semi-deuses e os heróis. A Ilíada inicia-se com o relato de uma epidemia, enviada por Apolo, por uma qualquer ofensa, sendo necessário descobrir qual a ofensa e por meio de orações, sacrifícios, purificações, tentar aplacar o Deus.

Simultaneamente ganha autonomia o reconhecimento de que causas naturais dão origem a doença e que métodos racionais para a sua cura são possíveis.

A prática médica mantém-se, contudo, simultaneamente religiosa e profana, muitas vezes decorrendo nos mesmos locais.

E ocorre algo que é inverso do caso hindú. Aqui ocorre a deificação do homem que pratica a medicina, o qual é elevado da condição de simples mortal, possuidor de determinados conhecimentos, à de ser dotado de poderes e, finalmente, à condição de deus ou semi-deus nessa área. Asclepius é o exemplo paradigmático.

Começam a interagir aqui dois “registos”, o dos conhecimentos, maioritariamente empíricos, e o dos poderes, originados e ligados às forças, poderes, ocultos dos deuses.

Diga-se desde já que estes dois registos forneciam atitudes terapêuticas até aos nossos dias.

É com Hipócrates, personagem definido ou escola, que a doença ou pelo menos algumas doenças deixam de ser olhadas como punição, e às vezes simples diversão, dos deuses. Note-se porém que as doenças mentais, ou do espírito, ficam quase sempre de fora e remetem para o carácter sobrenatural das causas.

Os dois registos que acima se referem vão, um, o primeiro registo, confirmar o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, o outro, o segundo, o seu “entrincheiramento” em posições de defesa rígida.

Parece desnecessário, e seria mesmo descabido e maçador, fazer um bosquejo da emergência e desenvolvimento do conhecimento, no caso da medicina com poses ditas científicas, até ao presente. E, de modo semelhante, aponte os núcleos de resistência e as formas que a mesma assumiu, no que respeita aos “poderes”, “forças ocultas” de origem superior. Que, inevitavelmente, mantiveram rotas de colisão (que ainda hoje continuam), é um dado histórico sobre o qual não parece oportuno insistir.

Aquilo a que no presente parece assistir-se é à proliferação de movimentos e grupos que se dizem religiosos e que, por vezes, se

assumem mesmo como “religiões”, e nos quais a promessa de cura das doenças (mas não só) é um objectivo primordial, claramente “terapêutico”, por vezes mesmo exclusivo. São legião.

A questão é determinar, ou pelo menos tentar compreender, os porquês dessa proliferação.

Põem-se-nos algumas questões:

Deixaram as religiões oficiais, “estabelecidas”, como a cristã no Ocidente, de ser terapêuticas? De dar ou promover respostas nesse domínio? O milagre, vulgo o terapêutico, é credível?

Inserem-se as “ofertas de produto”, que são as novas religiões, no mercado de promessas, como sucedâneas da religião esgotada? Ou oferecem-se, insidiosamente, manipulações do emocional e do irracional, como consumíveis, sujeitas às leis da concorrência, do mercado, do lucro?

Por outro lado a ciência médica continua e continuará a não dar respostas a todos os problemas da vida, da doença, do sofrimento e, no limite, da morte, pese embora o apontar de miragens, a promessa de panaceias de que o exemplo mais recente são as promessa de imortalidade, que o conhecimento do genoma, dizem, promete...

No meio permanece a angústia dos homens face à vida, à doença, à morte, a recusa e a revolta perante o sofrimento e a dor.

Percebem-se as fugas para o emocional, o irracional, o esotérico, formam-se ou descortinam-se nichos de intervenção onde se promete dar “satisfação” às necessidades sentidas de felicidade, antes até de segurança, face as riscos da vida e da morte, nichos esses onde se instalam os promotores e beneficiários dos novos cultos.

E a pergunta surge: e dos antigos não foi o mesmo?

A grande angústia é ainda, e sempre, a da morte e a do depois.

Mas não será que a terapia última, contra essa morte, definitiva, e esse depois, inescrutável, seja buscada, último interesse, precisamente na religião? A salvação não o é?

Mário Diniz

A SALVAÇÃO ECOLÓGICA

«... a perdição continuará inscrita no nosso destino. Eis a má notícia: estamos perdidos, irremediavelmente perdidos. Se há um evangelho, ou seja, uma boa notícia, ela deve partir da má: estamos perdidos, mas temos um tecto, uma casa, uma pátria; o pequeno planeta onde a vida criou o seu jardim, onde os humanos formaram o seu lar, onde agora a humanidade deve reconhecer a sua casa comum. Não é a Terra prometida, não é o paraíso terrestre. É a nossa pátria, o lugar da nossa comunidade de destino de vida e morte terrenas».

(Edgar Morin-Anne Brigitte Kern, Terra-Pátria)

Este é o evangelho da perdição, segundo Edgar Morin. Estamos perdidos: os indivíduos, a Terra, o Cosmos, o nosso Sol. Condenados à perdição. História sem *Happy End*, mas história de salvação possível pelo amor e pela fraternidade.

«Estamos perdidos, mas temos um tecto, uma casa, uma pátria». Habitamos uma das dependências da casa cósmica comum. A Terra. Famoso planeta azul, os homens do século xx passaram a vê-lo cinzento, poluído, esgotado, desequilibrado, doente, marcado de agonia e de morte. Fala-se de crise ecológica e os prognósticos são pessimistas. Ao cinzento mistura-se o verde do sobressalto ecológico.

De onde nos virá a salvação?

Que caminhos será necessário abrir e percorrer rumo à reconciliação de todas as criaturas?

Não há cura sem tratamento e não há tratamento sem correcto diagnóstico.

Apesar de o título desta comunicação, salvação ecológica, o sugerir, eu não pretendo apontar soluções ou estratégias de solução da crise ecológica. Tal pretensão seria, da minha parte, grande e vã

audácia. A reflexão que vos proponho visa simplesmente equacionar as grandes questões que a problemática actual suscita. E, a partir delas, tentar pôr em evidência possíveis aberturas ou indícios de resposta.

Num primeiro momento, procurarei fazer uma breve caracterização do sobressalto ecológico que marca, de forma inédita, o nosso tempo.

Passarei, em seguida, a descrever os três níveis segundo os quais, na última metade do século xx se desenvolve a sensibilidade ecológica, a respectiva teorização e a sua radicalização em movimentos ambientalistas.

Num terceiro momento, tentarei equacionar a pergunta: «perdição ou salvação?», apresentando a perspectiva do filósofo alemão Hans Jonas. Por fim, em guisa de conclusão, situarei alguns caminhos possíveis para uma ecosofia cósmica.

1. SOBRESSALTO ECOLÓGICO

Ao longo dos séculos, o homem trabalhou a terra, dela retirou o seu sustento, decifrou muitos dos seus segredos e descobriu as suas potencialidades e capacidades, orientando-as em seu favor. Esta relação evoluiu na lógica do quantitativo, do cálculo, do proveito como se o homem tivesse diante de si a galinha dos ovos de ouro. Só tendo olhos para os ovos, esquece-se da galinha. E na voraz espiral da ganância, querendo mais e mais ovos, mata a galinha. Moral da história: fica sem ovos e fica sem a galinha. Outrora, a natureza parecia ser um poço sem fundo, uma riqueza natural inesgotável à disposição do homem. Hoje, o homem olha o fundo do poço, uma natureza vulnerável, fragilizada, empobrecida e esgotada. A terra está doente, ouvimos dizer. Afinal, «este colosso tem os pés de argila» (Teilhard de Chardin). Nem tudo na natureza é verde, nem tudo na vida é cor de rosa.

O século xx dá à luz uma nova sensibilidade ecológica. Ela nasce em sobressalto e não da contemplação maravilhada da beleza e da misteriosa complexidade da natureza; nasce da constatação de um perigo e da necessidade urgente de definir e encontrar os meios

para superar a crise ecológica que ameaça o futuro da vida na Terra.

Nas últimas décadas, os debates internacionais sobre o ambiente e sobre o desenvolvimento da vida na Terra multiplicam-se: a *Conferência Internacional sobre o Ambiente Humano*, em Estocolmo, em 1972; na Noruega, em 1987; em Genebra, em 1990; e a *Cimeira da Terra*, no Rio de Janeiro, em 1992. Ao mesmo tempo, os políticos insistem na importância de se pensar verde; os cientistas sobre a necessidade de proteger e defender o planeta e a natureza, enquanto que os industriais se lançam na produção de produtos que não contenham agentes poluentes. Os habitantes dos meios urbano e rural organizam-se, por seu lado, para defender a qualidade do meio ambiente e da vida em geral. Como consumidores comprometem-se com uma alteração dos hábitos e dos comportamentos quotidianos. Todos se vestem de verde, mas as tonalidades são bem variadas e por vezes equívocas, alerta um grupo de sociólogos que nos anos 90 se aplica a demonstrar que, sob aparência de unanimidade verde, se instala um perigoso «equívoco ecológico»¹. A tese que defendem diz, em síntese, que o interesse para com a natureza existe e desenvolve-se somente em função dos interesses humanos. A natureza, na sua dimensão ontológica, continua votada ao esquecimento secular do qual se ressentem hoje, e que simboliza um esquecimento ainda mais fundamental, o do cosmos². Tal cosmovisão ainda está inscrita nas mentalidades dos homens de hoje, mesmo a nível de movimentos ditos ambientalistas.

2. TRÊS SENSIBILIDADES E TRÊS NÍVEIS DO PENSAMENTO ECOLÓGICO

No século XIX, o alemão Ernst Haeckel e outros biólogos concentraram os seus esforços sobre o estudo do ser vivo no seu ambiente natural. A expressão *ecologia* remonta a esta época, precisamente ao ano de 1866, data em que Haeckel, com o grafismo *oecologia*, pretende designar «a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais entre os organismos».³

Desde então, o conceito de ecologia mudou substancialmente. Segundo a recente definição do sociólogo espanhol, Manuel Castells, a ecologia é «um conjunto de crenças, de teorias e de projectos que consideram a humanidade como um dos componentes de um ecossistema mais vasto e desejam manter esse sistema em equilíbrio numa perspectiva dinâmica e evolucionista»⁴. Para Castells, a ecologia é a teoria do ambientalismo e este a prática da ecologia. O ambientalismo é assim «o conjunto de comportamentos colectivos, sejam de que tipo forem, que na teoria como na prática visam corrigir formas de relação destruidoras entre a actividade humana e o ambiente natural, opondo-se à lógica estrutural que predomina hoje»⁵.

O grande impulso da teoria ecológica deve-se fundamentalmente aos Anglo-Saxónicos. É nos anos 70 que se ouve falar pela primeira vez em *Ecologia Profunda* (*Deep Ecology*) e em *Ecologia Superficial* (*Shallow Ecology*), num famoso artigo do filósofo norueguês Arne Naess, publicado em 1973 e intitulado: «The Shallow and the Deep Ecology, Long-Range Ecology Movements: A summary»⁶.

Nos anos seguintes, a *Ecologia Profunda* vai estruturar-se e definir-se em oposição às cosmovisões dominantes, próprias das sociedades técnico-industriais, nas quais o homem vive separado da natureza, se considera superior à natureza e com direito de a submeter, pela via antropocêntrica da dominação, da colonização e da exploração.⁷

Contra esta deriva antropológica, a *Ecologia Profunda* desenvolve-se à luz de dois princípios fundamentais: a «Auto-Realização» (*Self-Realization* e *Self in Self*) e a «Igualdade Biocêntrica» (*Biocentric Equality*).⁸ O princípio da *Auto-Realização* preconiza a impossibilidade de o homem se realizar fora do mundo não humano. *Self in Self* significa a totalidade do mundo orgânico. Por seu lado, a *Igualdade Biocêntrica* deriva da intuição fundamental da igualdade de todos os organismos e do direito inalienável de todos os seres à vida.⁹

Ao reivindicar os direitos da natureza em si mesma, a *Deep Ecology* vai colocar «nos termos mais radicais, a questão da necessária revisão do humanismo».¹⁰ Paralelamente à reivindicação

dos direitos dos não-humanos (*bioequality*), ela apresenta-se como instância eminentemente crítica do antropocentrismo promovido pela *Shallow Ecology*. Para esta, com efeito, a defesa e a protecção da natureza têm sempre como primeiro objectivo a defesa do homem e dos seus interesses. A *Ecologia Superficial* não reconhece o valor intrínseco da natureza. Reconhece, simplesmente, que o homem ao pôr em risco o ambiente natural que o rodeia está a pôr a sua própria existência em risco. Assim, a sensibilidade e a consciência ecológicas oscilam entre duas posições radicais, uma centrada no homem (antropocêntrica) e outra centrada na natureza (ecocêntrica).

A década de 70 vê desenvolver-se uma outra sensibilidade ecológica e a respectiva teorização. Estruturando-se a partir da *Shallow Ecology*, ela orienta-se para o reconhecimento de um valor moral a determinados seres não-humanos. Esta sensibilidade (*Medium Ecology*) vai desenvolver-se à luz do *princípio utilitarista* segundo o qual, para além da legítima procura de realização dos interesses humanos, é necessário reduzir o mais possível os sofrimentos no mundo e aumentar o mais possível o bem-estar. A problemática dos direitos dos animais é assim posta em evidência, fazendo emergir movimentos de «libertação dos animais»¹¹ nos mais diversos contextos culturais e geográficos. Continua a ser, no entanto, o meio Anglo-Saxónico o seu principal promotor. A pedra angular desta nova corrente já não assenta no antropocentrismo (*Shallow Ecology*), nem no ecocentrismo radical (*Deep Ecology*), mas num alargamento das preocupações morais a outras esferas não humanas.

Assim brevemente apresentadas, estas três grandes teorias ecológicas, nas quais se inspiram os diferentes movimentos ambientalistas contemporâneos, suscitam-nos dois comentários:

Primeiro: se o antropocentrismo do humanismo moderno conduz ao esquecimento da natureza e do cosmos, o ecocentrismo pode conduzir ao esquecimento e desvalorização do humano. A este nível, o homem é tentado a depreciar o humano, e a natureza, apesar das aparências, não sai exaltada neste processo. Sobrevvalorizada, ela desvia-se da *intenção profunda* que lhe dá consistência e sentido. Na sua essência e na prática, o naturalismo profundo é um anti-humanismo.

Segundo: até hoje, a política dos centrismos, quer o antropocentrismo quer o ecocentrismo, não tornou os homens mais felizes nem a natureza mais respeitada e também não conseguiu controlar a crise ecológica. Na realidade, a condição antropocêntrica não é digna nem do homem nem da natureza, assim como a condição ecocêntrica não é digna nem da natureza nem do homem.

Impasse ou passagem? perdição ou salvação? Apesar de não sabermos dar uma resposta clara, imediata e definitiva, a questão tem de ser colocada e abordada.

3. PERDIÇÃO OU SALVAÇÃO ?

«Quando a terra estiver doente e os animais tiverem desaparecido, virá uma tribo de gente de todas as raças e de todas as culturas que acreditará nos actos e não nas palavras e que restaurará a Terra na sua beleza anterior. Esta tribo será chamada os guerreiros do arco-íris (Warriors of Rainbow)». *Lenda dos Índios da América do Norte*

O tom desta mensagem é de esperança e de confiança na humanidade. Ainda é possível salvar a Terra doente.

Como?

O filósofo alemão Hans Jonas, numa lógica de causa-efeito, aponta o abismo da condição ecológica actual, o caminho que aí conduziu e o caminho que é necessário percorrer para não tombar irremediavelmente no abismo. Sigamos o seu pensamento mais de perto.

Para que o homem reencontre o caminho da reconciliação com a natureza e da harmonia cósmica é necessário que este seja compreendido de maneira totalmente nova na sua unidade de corpo-espírito, diz Hans Jonas.

O homem, ser com necessidades e com instinto, mas dotado de espírito, sendo pelo corpo um ser natural, pelo espírito transcende a natureza. Jonas atribui ao espírito o dinamismo prático que desde sempre «dispõe do corpo» e está ao «serviço do corpo» de maneira quase exclusiva. Espírito este que, numa ambivalência de função

e de intervenção, assegura ao corpo a melhor satisfação das suas necessidades, ao mesmo tempo que suscita outras e novas necessidades.¹² Na lógica desta espiral «ao serviço do corpo, o espírito atormenta a natureza»¹³. Os gastos físicos são exacerbados pela procura incessante de resposta não só para as necessidades do corpo, mas também para as próprias necessidades do espírito. Nesta lógica *despesista*, as agressões à «natureza terrestre» multiplicam-se «ao ritmo de uma progressão na qual toda a espécie é impelida a consumir não só o capital renovável, mas também o capital único do ambiente.»¹⁴ Assim, «o espírito fez do homem a mais voraz das criaturas»¹⁵, conclui Jonas. No seu valor intrínseco o espírito eleva o ser do homem a cumes metafísicos, mas no seu valor de ação ele é «o instrumento mais brutal da vitória biológica».¹⁶

No seu dinamismo instrumental, o espírito conduz o humano diante de um abismo do qual ele começa a discernir os contornos. Ainda que confusa, a percepção deste abismo deixa o espírito em sobressalto e inicia-o no conhecimento da sua responsabilidade concreta. «Responsabilidade angustiada diante da coisa ameaçada»¹⁷, diz Hans Jonas. Responsabilidade angustiada diante das questões inéditas que do abismo interpelam o espírito: «poderá a natureza suportar o espírito que ela fez nascer no seu seio? Será necessário que, demasiado assediada pelo espírito, a natureza o elimine do seu sistema? Ou conseguirá o espírito tornar-se suportável ao dar-se conta de que a natureza não o consegue suportar?»¹⁸

Para Hans Jonas, no sobressalto angustiado da responsabilidade perfila-se aquilo a que chama «o grande Dever»: «todas as ciências da natureza e do homem, da economia, da política, da sociedade devem conjugar os seus esforços para estabelecer um balanço do planeta, com proposições em vista de um orçamento equilibrado entre o homem e a natureza»¹⁹. No entanto, pensa Jonas, só o espírito que conduziu a natureza terrestre à borda do abismo pode evitar esse mesmo abismo. Jonas radicaliza ainda mais este papel salvador do espírito, dizendo que «nenhum deus salvador o desvincula da obrigação decorrente do seu lugar na ordem das coisas.»²⁰ Por outras palavras, a salvação não virá de um socorro externo, o

homem só pode contar consigo mesmo para reverter a situação em que ele mesmo se colocou.

A responsabilidade é imensa e não pode ser exercida desligada de um *saber*. Objectivamente, este saber requer «um conhecimento das causas físicas; subjectivamente, um conhecimento dos fins humanos.»²¹ Para Jonas, é nesta dupla dimensão do saber, causa-efeito, que se estrutura uma *ética do futuro*. Não se trata de uma ética para o futuro, mas sim de uma «ética do presente que se preocupa com o futuro e pretende protegê-lo para os nossos descendentes das consequências da nossa acção presente»²². Não a considerando em si mesma tema da *futurologia*, Jonas pensa que a *ética do futuro* necessita da *futurologia* para reflectir sobre a questão do futuro ameaçado. *Futurologia* entendida como «projectção no futuro, segundo um método científico, daquilo a que o nosso agir de hoje pode conduzir através de um encadeamento de causa a efeito»²³. Uma *ética do futuro* resultará, por um lado, de um investimento rigoroso na aquisição do maior conhecimento possível «das consequências do nosso agir na medida em que elas podem pôr em perigo o futuro do homem»²⁴ e, por outro lado, com base neste conhecimento, na elaboração de «um conhecimento novo sobre o que convém ou não convém fazer, o que se deve admitir e o que se deve evitar»²⁵ para que o homem tenha diante de si um futuro aberto e possível.

Diante do destino anunciado para a natureza planetária, e por antecipação representado, o homem é invadido por um sentimento de «medo e de culpabilidade»²⁶. Medo, diz Hans Jonas, porque a previsão nos mostra realidades terríveis que não afectarão a nossa geração, mas que certamente vão atingir as gerações futuras. Para Jonas, os seres do futuro que ainda não são, já são nossas potenciais vítimas. Por isso, ele sugere que se faça a «heurística do medo» para nos precavermos contra o que ainda não aconteceu, mas que receamos venha a acontecer. A heurística das imagens, das representações, de tudo aquilo que causa medo pode impedir que se realize aquilo que se receia.²⁷

Uma verdade simples e de fácil compreensão aparece como pano de fundo: «uma terra cuja superfície é limitada não é compati-

vel com um crescimento ilimitado»²⁸. À luz deste princípio, o acordo geral de base que será necessário estabelecer, e em nome da *salvação física*, passará pelo consentimento a dar «a severas medidas de restrição relativamente aos nossos hábitos de consumo...»²⁹ e mesmo pelo sacrifício das «liberdades democráticas»³⁰. Hans Jonas pensa que a angústia suscitada pela previsão e representação deste cenário repressivo pode, no seu valor de advertência, fazer com que o humano tome verdadeiramente consciência do abismo que se cava, cada vez mais profundo, diante de si e invista o poder do seu espírito na protecção e renovação das condições naturais, materiais e espirituais necessárias à vida para todos e à realização da vida de todos. Quer dizer, por outras palavras, que não haverá salvação ecológica sem uma *ecosofia global*. A natureza não se salvará sem o homem. O homem não se salvará sem a natureza. Ou nos salvamos uns aos outros ou nos perdemos todos.

4. PARA UMA ECOSOFIA CÓSMICA

Hoje, mais do que nunca, a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos de aprender a pensar na transversal as interacções entre os ecossistemas e os contextos sociais e individuais. Não são somente as espécies animais e vegetais que se extinguem; também as palavras, as frases, o calor das conversas, os gestos de solidariedade humana, a doçura e a paz entre todas as criaturas vão desaparecendo do dia-a-dia. «As relações da humanidade com o próximo, com o social, com o psíquico e com a natureza tendem a degradar-se, a deteriorar-se cada vez mais, não só em razão de perturbações e de poluições objectivas, mas também devido à ignorância, à negligência e passividade dos indivíduos e dos poderes relativamente às problemáticas em questão»³¹, diz o filósofo e psicólogo Félix Guattari.

A crise ecológica ambiental é, em nosso entender, somente a ponta do *iceberg*, a parte visível, mediatizada e explorada. Ela manifesta um mal mais profundo e mais vasto que afecta as formas de ser e de viver hoje em sociedade.

A ecologia ambiental interessa-se pelas interacções entre o homem e o ambiente natural. Mas à ecologia ambiental falta-lhe tomar em consideração as relações dos homens entre si (e tal releva da ecologia social³²), quer dizer, tomar em consideração as práticas específicas da inter-subjectividade no quotidiano da família, da escola, do trabalho, do lazer, etc.. Ao pormos em evidência os vazios da interioridade e as ausências de relação autêntica entre as pessoas, característicos deste tempo ao qual muitos já chamam *extremo contemporâneo*, compreendemos que é necessário permanecer atentos ao homem. Obcecados com a natureza, o nosso desinteresse do homem pode custar muito caro. Na política nazi, o desprezo por uma determinada raça humana, do qual conhecemos as terríveis consequências, fez-se acompanhar, paradoxalmente, de uma valorização e de uma protecção do não-humano. Num dos discursos de Hitler podemos ler: «Doravante, no novo *Reich* não haverá lugar para a crueldade com os animais»³³.

A ecologia social deverá trabalhar na reconstrução das relações humanas a todos os níveis do social, do psíquico e da intersubjectividade. Ela vem acrescentar à dimensão das relações homem-natureza a dimensão de homem-a-homem, de corpo-a-corpo, de coração-a-coração, das quais será necessário *reinventar* novas modalidades para voltar a preencher substancialmente os vazios intersubjectivos da sociedade de hoje.

Aos abismos entre os homens vêm juntar-se os abismos do homem em si mesmo. A vida de muita gente poderia ser declarada zona de calamidade humana. Trata-se aqui de uma outra problemática que tem a ver com o que Félix Guattari chama ecologia mental. Esta está intimamente ligada à ecologia social e o seu objecto é «a relação do sujeito com o seu corpo, com os seus fantasmas, com o tempo que passa, com os mistérios da vida e da morte».

Assim, a perda de relações harmoniosas e fecundas com a natureza, com os outros e consigo mesmo provoca rupturas que se radicalizam na crise ecológica propriamente dita, crise nas relações entre o homem e a natureza, na crise da interioridade (radicalizada no individualismo e no relativismo contemporâneos) e na crise da alteridade. A crise ecológica não revela somente o mau estado em

que se encontra o nosso planeta natural e as espécies animais e vegetais que correm perigo ou se extinguem; na sua dimensão social e humana, ela manifesta-se nas tiranias locais e globais, políticas, culturais, económicas, religiosas, pessoais ou interpessoais. As relações que os homens estabelecem entre si vão reproduzir-se na relação quotidiana que têm com a natureza. Dito de outra forma, uma sociedade humana fundada em relações de força, de egoísmo, de clivagem, de dominação e de exploração, assume os mesmos comportamentos em relação à natureza.

O nosso tempo é atravessado por um processo progressivo de devastação do humano em forma de crise geral das sociedades e da pessoa. Félix Guattari chama-lhe crise ecológica social, que se faz acompanhar de crise ecológica mental. Para este filósofo e psicólogo, a *ecologia ambiental*, a *ecologia social* e a *ecologia mental* são a chave de uma *ecosofia global*, quer dizer de uma sabedoria ecológica cósmica. A chave reside então na consideração simultânea destas três lentes inter-comunicáveis e indispensáveis à percepção da natureza, do *socius* e de si mesmo na complexidade ecológica.³⁴ A ecologia do ambiente prefigura uma ecologia holística, alargada à casa cósmica comum. Uma *ecosofia*, um saber habitar e cuidar da casa. Lembro que a raiz *eco* é entendida aqui na sua acepção grega originária, *oikos*, quer dizer: casa, bem doméstico, habitat, ambiente natural.

Nesta óptica, a *Deep Ecology*, a *Shallow Ecology* e a *Medium Ecology* possuem certamente valores fundamentais que importa evidenciar e reter em vista de uma sabedoria ecológica descentralizada (*ecosofia*). Ecologia do humano, mas sem crispação humanista; da natureza, mas sem crispação naturalista; do animal, mas sem crispação animalista.

Uma ecologia marcada por uma preocupação de descentralidade poderia abrir o pensamento ecológico a um horizonte de transcendência. Assim, aos três níveis do pensamento ecológico nós acrescentamos um quarto nível, o da transcendência.

A transcendência que sugerimos deve compreender-se não no sentido do humanismo transcendente horizontal (Luc Ferry), para quem só o homem transcende o homem, mas como anúncio de um

absolutamente *Outro Interlocutor ecológico*. A transcendência assim compreendida não nega o humanismo horizontal; ela afirma-o, mas conduzindo-o mais longe. Para além do reconhecimento do espaço próprio do homem e da natureza, ela cria «espaço para Deus». Nesta lógica, reconhecer um lugar a Deus no coração do sobressalto ecológico introduz a possibilidade para o homem de se referir a um outro que ele mesmo, que a natureza ou que o cosmos. Ao mesmo tempo, a transcendência assim compreendida, permite que a natureza exprima a sua *intentio profundior* para além da simples referência ao cosmos e ao homem. A tradição Judaico-Cristã reconhece um *lugar para Deus* na antropologia e na cosmologia. As criaturas não estão sós, abandonadas à sua sorte. *Terceiro incluído*, Deus institui uma relação nova e original não somente entre as criaturas, mas ainda entre as criaturas e o seu Criador. Na «nebulosa ecológica», esta concreta transcendência pode apontar um horizonte de sentido, de coerência existencial e de «paz com justiça para toda a criação». A própria ecologia pode ser olhada como «possível lugar de transcendência», um lugar do quotidiano onde e a partir do qual uma abertura à transcendência pode acontecer. Tal deverá passar, em primeira instância, por um trabalho de recuperação da confiança da humanidade nela mesma. Recuperação da confiança que deve forjar-se pouco a pouco e muitas vezes a partir das pequenas coisas do dia-a-dia.

Fica a convicção profunda de que, sob aparência de alienação, «o homem inventa o quotidiano» (Michel de Certeau) e reapropria-se do mundo; sob aparência de passividade é ao homem do quotidiano, a cada um de nós, que pertence a última palavra.

Isabel Varanda

NOTAS

- ¹ Pierre ALPHANDÉRY e. a. , *O Equívoco Ecológico* (Copyright – Éditions la Découverte, Paris, 1991), Instituto Piaget, Lisboa.
- ² Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*. IV: *Le Cosmos*, Cerf, Paris, 1994, 11.
- ³ E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*. Vol. I, Berlin, 8 (citado por Pascal ACOT, *Histoire de l'écologie*, PUF, Paris, 1988, 44.

- 4 Manuel CASTELLS, *Le pouvoir de l'identité*, II: *L'ère de l'information*, Fayard, Paris, 1999, 142.
- 5 *Ibidem*, 141.
- 6 In *Inquiry*, 16, 1 (1973) 95-100.
- 7 Cf. Bill DEVAL - George SESSIONS, *Deep Ecology*, Gibbs M. Smith, Layton, 1985.
- 8 *Ibidem*, 66-69.
- 9 *Ibidem*, 66-67.
- 10 Cf. Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1992, 32.
- 11 Cf. v. g. Tom REGAN - Peter SINGER (ed.), *Animal rights and human obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1976; Peter SINGER (ed.), *In defense of animals*, Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford, 1985; Tom REGAN, *The case of Animals Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1983.
- 12 Cf. Hans JONAS, *Pour une éthique du futur* (ed. alemã em 1992), Payot et Rivages, Paris, 1998, 59-60.
- 13 *Ibidem*, 60.
- 14 *Ibidem*.
- 15 *Ibidem*.
- 16 *Ibidem*, 62.
- 17 *Ibidem*, 66. «Não é a natureza que nos angustia, como outrora aos nossos antepassados. O que nos angustia é o nosso poder sobre ela», in *Ibidem*, 105.
- 18 *Ibidem*, 65.
- 19 *Ibidem*, 64.
- 20 *Ibidem*, 65.
- 21 *Ibidem*, 70.
- 22 *Ibidem*, 69.
- 23 *Ibidem*, 71.
- 24 *Ibidem*, 85.
- 25 *Ibidem*.
- 26 *Ibidem*, 102.
- 27 «É somente a previsão de uma deformação do homem, que nos obriga a precisar o conceito de homem que queremos proteger; e nós temos necessidade da ameaça contra a imagem do homem para assegurarmos uma imagem verdadeira de homem graças ao medo que esta ameaça suscita», in IDEM, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation Technologique* (1ª ed. alemã em 1979), Cerf, Paris, 1990, 49.
- 28 IDEM, *Pour une éthique du futur*, op. cit., 106-107.
- 29 *Ibidem*, 106.
- 30 Cf. *Ibidem*, 112-116.
- 31 Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1989, 22.
- 32 Para a reflexão que se segue sobre a ecologia social e a ecologia mental na sua relação intrínseca com a ecologia ambiental, inspiramo-nos na obra de Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, op. cit..
- 33 Citado em Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique...*, op. cit., 181.
- 34 Cf. Félix GUATTARI, *Les trois écologies*, op. cit., 46.

