

CADERNOS

Nº 13 - 2002 - Ano VII



Instituto São Tomás de Aquino

As transformações da experiência:

Onde está
o perigo ?

*Mário Botas * Jorge Leandro Rosa*

*José Augusto Mourão * Mateus Cardoso Peres*

*Augusto Joaquim * José Manuel Bártolo*

AS TRANSFORMAÇÕES DA EXPERIÊNCIA:

ONDE ESTÁ O PERIGO ?

A RELIGIÃO SELVAGEM E A FÉ CRISTÃ	5
<i>Mário Botas</i>	
A EXPERIÊNCIA NO EXTERIOR DE SI	19
<i>Jorge Leandro Rosa</i>	
O MUNDO DAS REDES: A EUFORIA RIZOMÁTICA	33
<i>José Augusto Mourão</i>	
NOTA SOBRE O USO DO NATURAL: OS MORALISTAS E O NOVO	53
<i>Mateus Cardoso Peres</i>	
EM BUSCA DO MIROCÓRDIO	63
<i>Augusto Joaquim</i>	
O LUGAR DOS CYBORGS: DA ALEGORIA AO PROJECTO	81
<i>José Manuel Bártolo</i>	
NOTA BIBLIOGRÁFICA	95
<i>Teresa Maria Martins de Carvalho</i>	
LIVROS RECEBIDOS	103

CADERNOS 

Publicação:  - 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 

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

m@il: ista@oninet.pt

Telefone: 21 032 23 00

Fax: 21 727 37 07

Número avulso - 5 €

Assinatura anual - 10 € (Normal)

- 15 € (De amig@)

EDITORIAL

A linguagem não transporta apenas informação, mas acção, cenários utópicos, mundos (Goodman), afectos, vírus - a linguagem é um vírus - dizia W. Burroughs. Para andar, precisamos de visões, de figuras-fulgor que contrariem a inevitável decadência dos nossos sistemas de visão, sempre reféns do nosso presente ou do nosso passado.

“A sua vida não era apenas a vida de um homem, mas acima do homem”, dizia Bonifácio VIII de S. Luís. As consequências que derivam de uma concepção da santidade como heroísmo das virtudes orientaram a piedade cristã numa direcção que será seguida durante séculos: uma santidade “contra a natureza” (A. Vauchez). Como viver uma existência não enfatizada pelo extraordinário, pelo singular e pelo sobre-humano, mas simplesmente pelo “sublime do quotidiano”, pelo dom e pela promessa?

Mundo das imagens, mundo da publicidade, mundo globalmente mediatizado: com estes termos se tenta descrever a profunda transformação da própria noção de realidade. A manipulação genética, as técnicas de clonagem, os riscos de modificações irreversíveis do mundo “natural” são os aspectos mais visíveis e preocupantes dessa transformação. Do mesmo modo que as emigrações e a mistura de culturas provocam o renascimento dos fundamentalismos, também esta transformação da “realidade” corre o risco de provocar uma reacção geral de recusa. Observe-se, por

exemplo, a nova autoridade com que os expoentes das religiões falam, em muitos países e ambientes, sobre temas como a bioética, o ambiente, a família.

Estaremos diante de um regresso neurótico à autoridade “paterna”, à crença na natureza que é boa enquanto “divina”, contra as manipulações produzidas por uma ciência “faustiana” dominada pelo Maligno? O binómio naturalismo vs “culturalismo” resume, em boa parte, duas concepções antagónicas: uma concepção naturalista da vida que opõe essências e leis naturais à livre e livremente estipulada decisão da sociedade; uma visão que se entrega aos dados naturais assumidos como norma, à liberdade dos indivíduos em diálogo com as suas respectivas comunidades. Se a natureza é a norma, não é difícil que antes ou depois se considerem naturalmente válidos, no fundo providenciais, os limites próprios de cada um: o sexo, a raça, a capacidade de vencer na luta pela existência. O velho sonho de Marx: que a humanidade deveria passar por fim da pré-história (do estado natural) à história renasce diante do confronto que opõe a natureza à cultura. Não será este o tema da batalha que o século que termina nos deixa para que deliberemos?

Aí estão algumas das respostas possíveis que os nossos colaboradores deram às questões que lhes colocamos. O leitor acrescenta, necessariamente a estes textos os seus textos. Porque a interpretação é interminável e o caminho do sentido que é uma floresta.

José Augusto Mourão, op

A RELIGIÃO SELVAGEM E A FÉ CRISTÃ

QUESTÕES EM DEBATE NA REFLEXÃO TEOLÓGICA.

Para o fr. José Maria Cansoso 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 principio 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 conteúdo 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.

Tradicionalmente, 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 sacrificar ao “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 atenho-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 norma do juízo sobre tudo o que a imaginação religiosa e o desejo de um algures propunham. A sobriedade da vida humana de Deus e da sua palavra, não têm nada a ver 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 que 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 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 dispondo 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 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 as 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 de Deus santo se pudesse estar sem muito medo, certos 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 extremo sucesso das celebrações dos Ramos ou de Todos os

Santos para perceber o carácter pacificador destas práticas religiosas que a fé eclesial tolera sem 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 das 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 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 uma espécie de atitude de espírito que visa a harmonia com um cosmos mais ou menos sacralizado.⁴

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 “algures” 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 eclesiais 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 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 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 instituição 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 para o 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 sua vontade mas, fosse o que fosse que desenhasse, o seu coração subsistiria para sempre no quadro. Se o seu coração estivesse agitado, o quadro também o seria. Se tentasse exhibir 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 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 apenas pode 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.

4. CONCLUSÃO

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 cânon 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.

1970

The University of Chicago is pleased to announce that it has received a grant from the National Science Foundation for the study of the effects of the environment on the development of the human brain. The grant is for the period of 1970-1972 and is for the amount of \$100,000. The study will be conducted by a team of researchers led by Dr. [Name], who is currently a faculty member at the University of Chicago. The study will focus on the effects of the environment on the development of the human brain, and will involve the use of a variety of techniques, including the use of animal models and the study of human subjects. The results of the study will be published in a book to be published by the University of Chicago Press.

A EXPERIÊNCIA NO EXTERIOR DE SI

O que é a experiência? há uma experiência que eu possa dizer «minha», ou «vossa», ou «nossa»? Pode ela ser tomada como um fenómeno distinto desse fragmento que cada um de nós é ou manifesta como presença-no-mundo, qualquer coisa que adquiere uma legitimidade em si mesma, quer seja porque emana de mim, ou de um outro? E pode, sobretudo, a experiência adquirir o seu fio histórico, a linha da sua «ascensão e queda», como se diz no título deste nosso encontro? Se, por um lado, a experiência de cada um sempre esteve dependente de molduras culturais, religiosas, estéticas ou simplesmente quotidianas, por outro, ela sempre foi aquilo que, sendo irreduzível a esse enquadramento, inventa uma fluidez própria. O que aqui desejo referir, de um modo necessariamente breve, centra-se na ideia de que a experiência possui um núcleo, raramente aparente, mas decisivo, cuja compreensão só será acessível em determinadas circunstâncias extremas. Esse caroço da experiência, que não é caracterizável a partir dessa circunstância, pode levar a experiência à impropriedade mais extrema.

2. UM CONCEITO QUE SE ESAVAI

Recentemente, deparei com um cartaz que anunciava uma conferência sobre a «experiência da quase morte». Senti que estavam definidas as palavras que poderia proferir aqui hoje. Descansem, no entanto, porque não tenciono propor qualquer gnose da transição entre a vida e a morte. Não conheço as passagens e delas só poderia dizer o que qualquer um de nós diria, apoiado por algum paradigma do pensamento, por qualquer convicção íntima.

Na verdade, o que aqui mais me interessa é o *quase* referido nesse cartaz. Não a «quase morte» que parece prometer uma espreitadela para o outro lado, anseio por uma suspensão do que é

indizível e inexperenciável nessa passagem, abrindo aí uma continuidade da experiência, uma auto-estrada da experiência, a experiência em «banda larga» capaz de a tudo aceder e de tudo expressar. Interessa-me, pelo contrário, o que, na fórmula «quase morte» revela a aporia da experiência moderna. Com efeito, este «quase» é gigantesco, ocupa toda a percepção da experiência na modernidade indefinida em que nos situamos.

Essa dignidade discursiva e espiritual do quase foi sempre sinal da condenação e da desorientação. Há aí uma formulação que seria inquietante numa cultura pré-moderna: seria a evocação do fantasma, da aparição espectral, da errância e da não-pertença. Não para nós, modernos tardios, que perdemos o discurso constitucional que reparte os poderes da vida e da morte, da cidade e do mundo, e que os vamos delimitando e adaptando por legislação avulsa. Para os antigos, pelo contrário, a única zona cinzenta da experiência era o exílio, a proibição da coabitação no Império. Mas mesmo a figura do Exilado não deixava de ter uma origem, um solo. O exilado desdobra-se, aliás, na figura do Peregrino, aquele que deixa uma terra a fim de seguir uma voz. Em qualquer das suas formas, as figuras clássicas que vivem a experiência do abandono de um campo de referenciação não deixam de dar um testemunho, quer da origem, quer do *telos*.

Afirma um autor que muito prezo, Massimo Cacciari, que «a história deste século (aquele que começou verdadeiramente em 1914) é a história do fim progressivo de todo o espaço de coabitação»¹. Acrescento que será, certamente, o século das contiguidades, onde os povos e os indivíduos já não coabitam, o que implica o reconhecer uma identidade do espaço, mas estão junto ao outro e só assim permanecem porque a experiência moderna já não provém do modelo fornecido pelo Estado-Nação. A experiência deve hoje contar com o fenómeno da sua concentração. Toda a experiência é vizinha de uma outra, mas não há uma geografia que possa articulá-las ou sequer colocá-las em diálogo (é falso, por exemplo, que Lisboa se

esteja a tornar numa cidade cosmopolita, já que o cosmopolitismo implica que se seja, simultaneamente, habitante e exilado).

Falar da experiência sem necessidade de imediatamente a adjectivarmos e delimitarmos é uma possibilidade reservada aos modernos. Aparentemente, esse *continuum* da experiência, ao dissolver as antigas barreiras entre a experiência do amor e da morte, da transcendência e da carne, do jogo e da razão, da língua poética e da língua quotidiana, do próprio e do estranho, etc, alarga o domínio de cada uma das formas da experiência. No entanto, essas barreiras sempre estiveram aí para serem transpostas, foram sempre desafio à reinvenção de cada polaridade da experiência. O que é novo na experiência moderna não reside na transgressão dos seus limites sociais, gnosiológicos ou morais, mas antes na impossibilidade de dar testemunho, quer da experiência, quer da sua transgressão. Pergunto então: porque é que o testemunho é impossível? Porque é que já não há tempo para o testemunho? Estabelecer um caminho directo entre o amor e a morte, a filosofia e a banalidade, o eu e o tu, significa, não já modificar a natureza da experiência, mas sim tornar irrisória a sua compreensão. Só a transição importa.

Experimentamos ainda a vida, mas não já porque ela tenha contornos claros ou porque seja uma nesga de terreno fértil na imensidade caótica e elementar dos elementos ou sequer porque seja prefiguração de uma outra vida. É que o limite da vida, o seu bordo intransponível se tornou, progressivamente, limite ao alcance dos navios dos que estão dentro dela, limite terrível e talvez catastrófico, mas eminentemente representável e necessário. Limite que se desloca no próprio gesto da experiência. A experiência da vida tardomoderna é semelhante à experiência pré-ptolomaica, é uma experiência que volta a mitificar os limites da terra da experiência, recusando-se a perceber o seu confinamento numa esfera finita e, conseqüentemente, podendo projectar aí uma geografia de que seremos sempre, enquanto sujeitos da experiência, ponto cardeal. No nosso caso, ponto cardeal em órbita. O direito

que a modernidade nos legou, o direito de experimentar sem limites a própria vida, é irreversível. Mas será preciso que tenhamos consciência do seu reverso: que é o mundo, a casa, que se esvai nesse processo de experimentação até à fractura.

Falo da experiência, eu que sou parte da deriva moderna, como se ela estivesse sempre perante a iminência de se libertar de qualquer caracterização, de qualquer fixação de um ponto de vista: *já não experiência religiosa* ou *quase experiência do religioso* ou ainda *experiência da quase religião*. Num outro plano, diria também: *já não experiência política* ou *quase experiência do político* ou ainda *experiência do quase político*. Poderíamos prosseguir com os exemplos, o que só comprova que há uma qualidade intransitiva e inqualificável da experiência que subsiste hoje para além da sua categorização. A experiência existe porque se move e porque essa deslocação se dá na aceleração, como já o disseram, noutros termos, autores como Paul Virílio. Neste, a experiência é uma poluição dromosférica, poluição da velocidade, que tudo atinge na sua metáfora gasosa.

Quero, no entanto, regressar a um questionamento anterior ao diagnóstico de Virílio. Pretendo aqui saber porque é que continuo a acelerar a minha experiência, mesmo sabendo que, assim, ela se torna irreconhecível ou que, ultrapassado pela experiência, ultrapassando a experiência, não coincidindo exactamente com a experiência, nunca reconhecerei nenhuma experiência como minha ou de um outro. Porque é que a experiência moderna parece ter entrado numa entropia em tudo similar à cosmológica, onde todos os corpos, viajando embora, se dirigem para o não-encontro. Onde toda a viagem perde os pontos de referência fixos que a fazem viagem. Estas perguntas não têm resposta a partir do interior da experiência, mas também não poderão ser formuladas se dela tentamos sair. Esse é o paradoxo da experiência.

O que se passa é muito mais da ordem da desafeição, de uma separação que, longe de ser motivada por uma mudança de objecto

e de afeição, se forma antes no «deixar ser das coisas» enquanto trajectórias que não são, em absoluto, coincidentes com as nossas. O desprendimento é um movimento que encontra em si mesmo a sua justificação. É certo que, durante muito tempo, houve um discurso do desprendimento, uma pregação do desprendimento que o dava como sinal de um apego superior. Ora, hoje, é curioso verificar como quase desapareceu o discurso do desapego. Quando ele resurge, há como que um efeito de estranheza que o envolve. Não que o desapego tenha desaparecido do nosso horizonte espiritual ou que ele seja desnecessário ou sequer impróprio à nossa época. Não. A estranheza que nos assalta perante todo o convite ao desapego (talvez não para as pessoas desta casa!) vem talvez do facto de todos vivermos já em desprendimento perante a experiência. Este desprendimento não necessita, então, de um convite, não precisa de ser pronunciado na homilia para que tenhamos uma percepção da sua acção ou da sua necessidade. É um desprendimento «mundanizado», se assim o posso dizer, um desprendimento integrado no solo da experiência e não na sua cúspide. Há, no entanto, testemunhos pré-modernos de um convite à experiência nua.

Vou ter um grande atrevimento. Um atrevimento tanto mais abusivo quanto é proferido nesta casa da Ordem de S. Domingos. Quero ler-vos dois fragmentos de Mestre Eckhart, um autor a que regresso há muitos anos desde que o descobri na tradução de Jeanne Ancelet-Hustache (noto aqui que seria importante termos uma tradução portuguesa). Lê-lo-ei com os olhos do leigo em teologia, ignorante do alto alemão em que Eckhart se exprime. Traduzo livremente da versão francesa, mais recente, de Gwendoline Jarczyk. Trata-se do Tratado *Sobre o Desapego* e os seus termos exprimem maravilhosamente o que quero dizer sobre a experiência. Note-se particularmente o termo «desapego», *Abgeschiedenheit*, que Eckhart desvia da sua estrutura negativa - «partir», «separar-se de» - para o transformar em eixo do campo semântico do que repousa em si, um «desapego imóvel», segundo as suas próprias palavras. Nesta passagem, Eckhart não fala do silenciamento da experiência, mas antes do silêncio que habita a experiência. Esta posição é tanto

mais notável quanto me parece que ele não faz depender a presença desse silêncio da qualidade volitiva dessa experiência.

«Os doutores louvam grandemente o amor e assim o faz S. Paulo, que diz: *seja qual for a tarefa que me retém, se não tenho o amor nada sou*. Pela minha parte louvo o desapego antes de todo o amor. Antes do mais, pela razão de que o melhor que há no amor é que ele me leva a amar Deus, enquanto que o desapego constringe Deus a amar-me. Ora, é bem mais nobre que eu constranja Deus a mim do que obrigar-me eu a Deus. Tal sucede porque Deus pode ligar-se a mim muito melhor e mais intimamente do que eu poderei fazê-lo relativamente a Deus. Que o desapego constringe Deus em minha direcção provo-o do seguinte modo: toda a coisa ocupa o seu lugar próprio natural. Ora se o lugar próprio natural de Deus é unidade e limpidez, tal só possível pelo desprendimento. Por esta razão, Deus deve dar-se a si mesmo um coração desapegado [...]»

«Assim, tu debes saber que Deus conservou-se neste desapego imóvel em toda a eternidade e aí se conserva ainda. E tu debes também saber: quando Deus criou o céu e a terra e toda a criatura, isso afectou tão pouco o seu desapego imóvel, que pareceria que nenhuma criatura tinha sido criada. Afirmo ainda: perante toda a oração e boa obra que o homem pode realizar no tempo, o desapego de Deus é tão pouco tocado, que pareceria que nenhuma obra ou oração se manifestou no tempo»².

Termino aqui a citação, sublinhando que seria necessário ler o Tratado na sua integralidade e no contexto dos outros tratados e sermões para podermos apreciar toda a subtilidade do pensamento de Eckhart. Nada aqui há de estoicismo, de mortificação desejada ou ordenada por Deus, que esvazie a criatura da sua onticidade. Mas também não há, paralelamente, necessidade desta ir em busca de si nalgum outro lugar porque onde quer que ela esteja, está sempre afectada por um vazio. Encontramos, sim, o tema, recorrente em Eckhart, da negatividade interna do ser divino. Este não pode ser pensado, nem como ser afectado pela incompletude, nem como ser positivamente caracterizável. Ora, se considerarmos que neste

pensamento opera uma visão da criatura como signo do ser que é Deus, concluiremos que essa criatura assume o estatuto paradoxal de um ser e de um nada. Como ser, nada lhe falta, é o que é; como nada, nunca pode ser plenamente identificada ou lembrada. Nunca poderá, sobretudo, ter outra acção que não aquela do esvaziamento. Há como que dois abismos, um em Deus e outro na criatura, que apelam um ao outro, constituindo o único plano ontológico de um reconhecimento mútuo. Lanço a hipótese de toda a experiência ser atravessada, em Eckhart, pelo traço da sua consumação, consumação que a criatura não pode fazer discurso porque a sua única testemunha, Deus, já testemunhou antecipadamente e esse testemunho abre o testemunho da criatura como abismo. Nenhum testemunho pode emanar da abissalidade de Deus como simples relato de acontecimentos. A união da criatura e de Deus é um evento sem testemunha, no sentido do relator que assume a posição intermédia entre a sua experiência e a narrativa. Aí, só poderá existir uma testemunha paradoxal que está, simultaneamente, no interior e no exterior da experiência porque, por um lado, a verdade do testemunho deve ser interior à sua ocorrência e, por outro, o testemunho é um movimento de distanciação vivida da experiência. Esta dupla posição lança a experiência no apofatismo.

Estas teses, de que apenas esbocei grosseiramente uma descrição, têm sete séculos, mas só no nosso tempo adquirirem uma evidência para além do debate teológico que sobre elas lançou a suspeita de heresia. Essa visibilidade parece-me residir, precisamente, na negatividade que afecta a experiência contemporânea, agora que, pela primeira vez, há acontecimentos empíricos que têm o poder, não de inflectir o rumo da nossa experiência, o seu modelo (e Eckhart tem, obviamente, um modelo onto-teológico para o seu discurso), mas antes de pôr a própria ideia da experiência humana em causa, o poder de lançar a experiência no seu fundo vazio. Foi o caso, bem conhecido, de Adorno, quando proclamou a impossibilidade da poesia e da cultura após Auschwitz. Não sei se o Holocausto foi a linha de separação histórica que Adorno pretendia, mas perante ele apercebemo-nos claramente de que a experiência

pode implodir, dela só ficando duas questões lancinantes: a pura questão do evento - «como compreender que isso tenha sido possível?» - e a questão do testemunho - «como dar testemunho de uma experiência absoluta no seu horror?». Quero ainda regressar a esta questão, mas permitam-me algumas observações sobre a imprecisão inerente à definição da experiência.

Falar da experiência é um perigo e um convite ao despojamento. Onde está o perigo? Não nas próprias transformações da experiência, na sua diferença geográfico-cultural, na sua diferença linguístico-hermenêutica, no sistema de signos que a expõe, na caracterização mágica do seu universo, intuitiva ou teológica, filosófica ou empírico-dedutiva, militar ou lúdica, natural ou técnica. Se entendermos que a experiência é algo que se transforma histórica e culturalmente, mas que nada na experiência dos homens na Palestina do tempo de Cristo ou no séc. XIV chinês é essencialmente estranho à nossa experiência, então teremos sempre esperança de *reviver* ou de *ultrapassar* essas formas da experiência. Digo *reviver* ou *ultrapassar* porque me parece que, a este nível da reflexão, pouco importa que nos coloquemos num ponto de vista tradicionalista ou vanguardista. Trata-se sempre de aí estabelecer um contacto com o *outro* histórico, que neste mundo foi atravessado ou encontrou um estado ou um gesto ou um discurso, embora dessa experiência *in illo tempore* só tenhamos, paradoxalmente, alguns efeitos indirectos, um rasto. Dessa experiência só possuímos os despojos que nos confortam na veneração ou no desgosto. Poderíamos, então, concluir que são o mundo e o tempo que devoram a experiência dos homens, que as esculpem, dela nos legando as «ossadas», a sua memorialia.

Essa conclusão parece-me apressada e equívoca: a experiência só é possível porque ela se faz mundo e, fazendo-se mundo, o seu sujeito ou a sua testemunha são lhe tornam estranhos, enquanto a sua forma se contrai ainda mais e nos pomos a duvidar se alguma vez ela ocorreu nalgum lugar. A experiência é uma *de-formação* do mundo, não uma *con-formação* ao mundo. A experiência é um curto-circuito no mundo, um evento que arde na sua própria aparição

e de apenas podemos testemunhar o traço calcinado. Neste sentido, a experiência é intransmissível. Embora possa ser inquirida e reconstituída, a experiência aprisiona as suas verdadeiras testemunhas.

Ora, paralelamente, há um testemunho vivo dessa experiência remota: a nossa própria experiência, que não é testemunha directa de nada, que é *absolutamente nova*, mas também *antiquíssima*. Se deixasse de ser paradoxal, a experiência seria certamente inumana. Este é também o paradoxo central do nosso tempo: que, quando tudo se submete a uma epistemologia da transmissão e da comunicação, começamos a saber que só a experiência, na nudez da iminência da sua formulação, não é transmissível, não pode passar nas auto-estradas da informação. São, então, os testemunhos da experiência que aí circulam e que já não dependem da geografia do mundo. E quanto mais circulam, quanto mais instantânea é a resposta de um testemunho a outro, mais sós com a experiência ficam os homens, dado que os discursos da experiência adquirem a sua própria órbita, a sua própria densidade óptica. Ficam os homens na extremidade de uma rede onde circula a representação de si, o ícone que o representa no ecrã e que fala com palavras minhas, mas também de outros. É esse o verdadeiro fim do humanismo: que o lugar humano da experiência se desertifica através de uma ascese nova, tão distante formalmente e, contudo, tão próxima daquela praticada pelos Pais do deserto, pelo estilista. Em vez do confinamento do *logos* e do seu devir silêncio, esta ascese opera através do crescimento exponencial das combinatórias do discurso no interir de um dispositivo técnico capaz de as dinamizar infinitamente. Pela primeira vez, todos temos a possibilidade de praticar o desapego eckhartiano. Todos começamos a sentir que as nossas ideias e esquematismos interiores se libertam da sua fixação em nós, sendo, como são, cada vez mais leves, aéreas e imponderáveis, e delas nos tornamos espectadores. Purificada da sua voz, a minha experiência começa a ser também a experiência de um outro. Não porque o outro, usurpando a minha posição de sujeito, me possua e fale pela minha boca. É antes a sua

impossibilidade de falar, a sua distância, que em mim encontra uma presença no mundo.

Esse será, aliás, o sentido final do mundo moderno: não o poder de todos serem, alternadamente, poder, poder democrático que se manifesta na *Ágora* e que dela emana na legitimidade das representações, mas antes o rumor produzido por todos, rumor que atravessa e congrega o passado, o presente e o futuro. É uma só voz, mas irreconhecível e inatribuível, um Deus irreconhecível como o Deus de Eckhart.

A experiência caracteriza-se pela sua tensão interna, pela ferida que, simultaneamente, a abre a nós, qualquer que seja o seu tempo e o seu espaço, mas também a distância irremediavelmente na sua formulação irrepitível e para sempre perdida. Perigo porque, por um lado, nos arriscamos a confundi-la com uma sequenciação de lugares comuns narrativos, de «vidas exemplares» como se dizia num passado recente, quando a ideia de uma vida exemplar era ainda verosímil. Mas, por outro lado, perigo também porque podemos ser tentados a descarnar e a emoldurar esse frémido vital que presinto presente no íntimo da experiência. A experiência não existe para lá nem aquém. Se algo posso desde já dizer é que a experiência me parece ser sempre exposição ao perigo de ser experiência. Não se dá o perigo de nela cairmos como num abismo porque este será, desde logo, inerente à experiência. Perigo, sim, de não haver testemunho que possa chegar cá a cima, à boca da fenda num solo que só imaginamos. Mesmo terminada, o seu perigo age. Diria simplesmente perigo do «ser» se o termo não estivesse tão contaminado e se não exigisse, a fim de ser usado, um longo desvio pelas questões da ontologia. Num tempo em que toda a experiência é possível, a sua expressão desloca-se do domínio do metadiscurso, que nos obrigaria a estabelecer a distinção entre o possível e o impossível, para a zona de uma possibilidade sem o limite de qualquer interdito.

3. A EXPERIÊNCIA MAIS IN-SIGNIFICANTE

Tomemos um outro caminho. Queria, para terminar, tecer algumas considerações a propósito de um texto de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*. É um dos livros menos discutidos do autor da *Vida Nua*. O título, lapidar, resume a nossa indagação da experiência nua. O que resta é uma experiência cujo testemunho é simultaneamente impossível e necessário. Há, a este propósito, um longo debate sobre o carácter indizível da experiência dos que estiveram em Auschwitz. Alguns dizem que só o silêncio pode ser reflexão digna do horror aí vivido. Outros pensam que é necessário recusar essa adoração eufemística do horror e que devemos «olhar o inenarrável»³. Ambas as posições me parecem justas dado que ambos são testemunhos impossíveis. Como escreve Agamben, «o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar. A língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não língua, deve mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que já não significa, mas que, através do seu não-significar, penetra no que é sem língua, até recolher uma outra insignificância, a do testemunho integral, que cabe àquele que, por definição, não pode testemunhar»⁴.

De alguma forma forma, a experiência de Auschwitz, que não pode ser comparada com nenhuma outra na sua ordem de grandeza do horror, estabelece um modelo para a insignificância das nossas experiências tardomodernas. A sua verdadeira escala é a da insignificância, termo que uso num sentido oposto ao dos revisionistas. Estes não sabem que a língua da experiência ruiu, eles que tentam ainda apagar uma certa experiência do mundo como se ela não fosse já esse vazio aberto no lugar da sua ocorrência. Há, então, um modelo negativo da experiência que é necessário que nos assombre. Perante a in-significância da experiência, o risco é, não o desastre que ela possa trazer ao mundo, mas antes a sua não-ocorrência ou a sua pura ocorrência imagética.

A partir dos livros de Primo Levi, não-escritor sobrevivente do Holocausto, Agamben analisa a angústia do testemunho naqueles que viveram a experiência do campo. Desde logo, notamos um traço que aproxima o campo de concentração da experiência na modernidade tardia: «o campo é o lugar onde toda a distinção entre o próprio e o impróprio, entre a possibilidade e a impossibilidade, se apaga radicalmente»⁵. A diferença relativamente à nossa experiência é também incomensurável: fora do campo havia uma vontade política que estabelecia essas distinções e nelas fundava o indistinto a que a experiência concentracionária estava votada. Vejamos, no entanto, o que se passa com os que estão no campo e tudo ignoram dessa determinação exterior: Primo Levi, que esteve sempre na posse dos seus meios intelectuais, nunca considerará cumprido o seu testemunho. Sabemos que o suicídio foi o destino de muitos dos que procuraram dar testemunho. Nunca os textos se transformavam no testemunho. Havia no entanto um outro tipo de prisioneiros no campo, aquele que era conhecido no calão do campo como *der muselmann*, o muçulmano (correm diversas versões sobre a origem do termo, especulações que de alguma forma poderiam vir de encontro a acontecimentos actuais). Os «muçulmanos» eram aqueles que tinham perdido todas as forças e toda a identidade, os mortos-vivos que vagueavam pelo campo e que eram absolutamente inúteis ao próprio sistema do campo. O «muçulmano» era o fantasma do sistema concentracionário, em geral incapaz de articular palavras coerentes. Alguns, muito poucos, sobreviveram. Só hoje a historiografia dos campos começa a ocupar-se deles. E qual é a relação do «muçulmano» com a questão do testemunho? É que ele é o único prisioneiro que fez a viagem até ao fim, até ao ponto onde morte e vida são indiferentes. O «muçulmano» é aquele que sobrevive, quer dizer, que nem vive nem morre. Ora, a autoridade do seu testemunho, caso este pudesse ter lugar, seria proveniente, precisamente, dessa incapacidade de dizer. Essa incapacidade tem um poder testemunhal que lhe vem da própria aniquilação do «ser testemunha», como seria o homem de letras ou o intelectual que consegue atravessar o Holocausto e permanecer o que é. Nesta

perspectiva, permanecer quer dizer que não se teve a experiência da indiferenciação, a única experiência própria ao interior do campo.

Como falaria o «muçulmano», já que ele fala a partir da indiferenciação? Não usando as nossas línguas, que são ainda hierarquização e categorização. A hipótese de Agamben parece-me plausível e talvez possamos ampliá-la: ele falaria usando uma língua morta. Uma língua morta é aquela que, não sendo já falada na cidade, não permite determinar a posição do sujeito de enunciação. Aquele que a fala fá-lo a partir da perda da referência de si.

Estamos, nós os modernos, ressaltando o horror absoluto da sua situação, numa posição linguística próxima da do «muçulmano»? Mesmo irrisórias, as nossas experiências deixaram de ter sustentação numa ordem das experiências, essa ordem de onde ainda provêm as línguas vivas que aqui falamos. Entramos, pouco a pouco, mas com rumo certo, na era dos eventos sem testemunhas, porque as testemunhas que podem interpelar a nossa experiência são, precisamente, aquelas que a contaminam com uma outra experiência diferente da nossa. Ora, a experiência que o dispositivo técnico parece hoje privilegiar é aquela que opera a partir de uma operação de filtragem, de um «tradutor automático», termo informático que tem aqui uma aplicação que vai muito para além da acepção linguística. Posso interagir com todos, mas essa interação depende, cada vez mais, de linguagens universais (cibernéticas e virtuais) que me colocam numa posição próxima do falante de uma língua morta. E num mundo onde, como nos dizem os ciberentusiastas, todas as culturas se podem cruzar, espero bem que esse cruzamento não seja semelhante àquele que também ocorria à entrada do Campo: judeus askhenazys e judeus sefarditas, ciganos e opositores, era a concentração das heterogeneidades que definia e alimentava o campo, zona do bio-poder, e não a homogeneidade ariana, que pertencia ao mundo exterior, ainda na esfera do poder soberano.

A nossa cultura está integralmente orientada para a exploração do campo da experiência. Toda a experiência é possível e a única

justificação dessa possibilidade parece ser o facto de estarmos vivos. Vivos, mas não apenas como homens, *bios*, antes como *zoé*, material biológico que pode ser desdobrado. É ao nível do testemunho da experiência que o interdito age ainda: é quase impossível testemunhar a experiência quando esta já não se sustenta na minha humanidade. Mas será neste quase que poderemos preservar o testemunho como prática de resistência.

Jorge Leandro Rosa

NOTAS

- ¹ CACCIARI, «La Paradoja del Etranjero» in *Archipiélago*, 26-27, Barcelona, 1996, p. 17.
- ² ECKHART, *Du Détachement et autres textes*, Paris, Rivages, 1999, pp. 50 e 56-57.
- ³ AGAMBEN, *Quel chi resta di Auschwitz*, Paris, Rivages, p. 40.
- ⁴ AGAMBEN, *Ibid*, p. 48.
- ⁵ AGAMBEN, *Ibid.*, p. 97.

O MUNDO DAS REDES: A EUFORIA RIZOMÁTICA

"We cannot, in literature, any more than in the rest of life, live in a perpetual state of revolution" - T.S.Eliot.

"Technology is not neutral. We're inside of what we make, and it's inside of us. We're living in a world of connections - and it matters which ones get made and unmade" - Donna Haraway

"Se a tecnologia vier a impor o desaparecimento de uma ordem transcendente aos indivíduos, é a própria tecnologia, na medida em que é automática e independente da vontade de qualquer um, que surge como uma nova fonte de ordem exterior".

António Machuco

Um conflito latente marca o nosso modo de vida actual, estilhaçado entre uma solidariedade orgânica e as formas de vida tecnológicas. A actual euforia com a multiplicidade, o nomádico, o rizomático, o conectivo, numa mistura de biológico e de mecânico, carne e imagem, parece não nos deixar outra alternativa que não seja a de estar "on" ou "off". A ilusão de que a simulação computacional e realidade física são a mesma coisa - "tudo é digital" - traz consigo a ilusão da comunicação pura e da transparência comunicativa. A questão das ligações é a principal questão da cultura e da política contemporâneas: saímos do vínculo religioso, místico para entrar no vínculo formal, contratual, ficando as zonas de sombra de algumas destas ligações completamente ao desabrigo. Uma nova ideia de subjectividade se instala: "eu sou na medida das minhas conexões". Quer dizer, "a subjectividade constrói o seu território existencial a partir de outros territórios dos quais se apropria, misturando-os. Ela agencia humano e não humano, carne e metal, cérebro e silício incluindo também grupos humanos, máquinas sócio-

económicas, informacionais, etc.”¹. Abalando-se a matriz centrada em Deus, as ligações reemergem como “contratos” entre sujeitos livres, orientados pela Razão. Ao “culto da informação” (T. Rosack) sucede agora o culto da Internet. Que promete esta nova forma de religião desencantada, abstracta e fria?² Uma nova sociedade, um novo mundo, a utopia duma “sociedade associal”?

Estamos a passar da solidariedade nas sociedades pré-modernas - tudo estava ligado organicamente - ou para o insulamento, ou para a recomposição das identidades que se tornaram múltiplas. Esta “autonomia” do vínculo entre sujeitos não está isenta de sombras - onde dormem as ligações obscuras, passionais, perigosas. A “sexualidade” tendeu a absorver aquilo que aparece agora como ligação aparentemente intratável: a loucura, o crime, a alucinação, a atracção fatal. “Muito depende da possibilidade de uma crítica pertinente do tipo de ‘erótica generalizada’ que é propulsada pelo Eros tecnológico”, escreve Bragança de Miranda³. Convivemos com o pavor da desvinculação e “a parte maldita” das vinculações. Tudo passou a desligar-se - esse é um dos efeitos da praga do niilismo que nos coloca na situação de ter, atrás de nós as ruínas e adiante o vazio. Ou talvez tudo venha a religar-se de outra forma. Foucault classifica a época que atravessamos como a época do espaço⁴. Tudo se tornou transversal. As mentes na Rede estão conectadas e comportam-se como cristal líquido em formações estáveis ainda que fluídas. Nunca deixamos de fazer parte de uma multiplicidade de micro-grupos, redes mais ou menos subterrâneas. Acontece é que a sociedade contemporânea já não é uma associação de indivíduos nem de instituições, funciona sim através de redes subterrâneas e isso é organicidade”⁵. Vivemos uma “explosão da informação”. Vivemos numa época de fragmentação do saber como consequência do impacto da nova ordem da “globalização”, com o seu esquema multipolar de centros de influência e de poderes⁶. Vivemos também numa era “em que a optimização da comunicação incorre no risco de ser ver suplantada pela supra-especialização, pela sensação de semiplenitude, pela mecanicidade e pelo insulamento”⁷. A nossa era é da “explosão da informação”, marcada pela perplexidade perante a vastidão do conhecimento disponível, como outras eras já o foram.

Aparte a existência da World Wide Web. Que portas nos abre a Rede para o conhecimento do mundo? Pela mão de quem iremos: os otimistas inveterados que anunciam que: “o ser conectivo vai substituir o pequeno eu”⁸ (Derrick de Kerckhove), ou os resistentes: Virilio, Baudrillard⁹?

○ MUNDO DAS REDES

O conceito de rede tem vindo a tornar-se o conceito dominante de múltiplas formas de experiência. De uma forma que é talvez historicamente única, cristalizam-se em torno deste conceito resultados teóricos fundamentais, tecnologias que se desenvolvem imprevisivelmente e experiências socio-culturais que também surgiram espontaneamente. O “efeito web” surge hoje em dia como um paradigma em ascensão, não só ao nível da conceptualização como, e acima de tudo, da redefinição activa das relações entre a experiência e a técnica. As anteriores formas de mediação (escrita, cinema, fotografia, pintura) parecem estar a ser afectadas por este processo global e multidimensional de imaterialização das interfaces humanas. As anteriores categorias que fundamentavam as sociedades ocidentais - quer tradicionais quer modernas - (sujeito/objecto, real/virtual, corpo/máquina, indivíduo/comunidade, passado/presente, etc.) surgem como insuficientes para sustentar todo um novo conjunto de fenómenos ligados às redes em que a própria técnica, ao mesmo tempo que se oculta sob essa imaterialização parece desempenhar o mais activo dos papéis, superando permanentemente todas as tentativas para controlar e estabilizar racionalmente este processo.

A Internet é uma teia colossal (a Web não passa de uma subsecção secundária da rede), um dispositivo de comunicação que associa características múltiplas e opostas. Depois das redes utilizadas sobretudo por cientistas, começaram a surgir os mais variados tipos de redes, com variados graus de descentralização. Ao desenvolver-se de forma espontânea, a rede de redes Internet começa então a orientar-se para a comunicação. Não faltam hoje inúmeras “comunidades de comunicação”. O livro de H. Rheingold é uma excelente introdução a essa nova forma de vida, não já orgânica,

mas tecnológica. A comunicação mediada por computador (CMC) deu origem àquilo a que se chama hoje cibercultura e à ideologia que lhe subjaz e que promete um novo espaço de liberdade: “organização espontânea”, “comunicação” e “desencarnação”. Os tecnólogos interrogam-se acerca do futuro da rede das redes: é ela a nova infraestrutura de base das telecomunicações? Estaremos frente a uma mutação de civilização ou perante uma simples moda? Certo é que, desde o princípio, desde Ted Nelson, pelo menos, desde a Arpanet (a rede que deu origem à Internet) em 1969, está associada a uma visão libertária da sociedade. Os investigadores universitários que conceberam a Internet queriam criar uma nova informática que antes de tudo fosse comunicante. As redes criaram novos modos de socialidade (forums, chats, páginas pessoais, correio electrónico). Os internautas comuns criam-se um espaço de comunicação através dum dispositivo assíncrono como o forum. A ilusão estaria aqui: a Internet seria um acelerador de uma natureza humana activamente virada para o exterior: ligados à rede, os indivíduos não se fechariam sobre si próprios, mas participariam numa exterioridade colectiva comunicativa.

○ ESPAÇO CIBERNÉTICO

“La porte s’ouvre, la bouche s’ouvre. Voici l’ouverture fondamentale de l’expérience”¹⁰. A experiência é um buraco para fora; o empirismo uma janela para dentro. Ambos são aberturas para um outro lugar. É preciso começar pelo começo, diz Serres. Portanto pelos sentidos, as portas da experiência. Logo pelo espaço e o tempo. Como dizer a residência ou o repouso, a imobilidade do horizonte à volta, a vida sedentária? Os locativos servem para designar o lugar de onde falamos, de onde agimos, de onde partimos. *Ubi sunt?* Onde vamos? À guerra, à paz, à morte? E depois? *Quo?* Donde vimos? De que árvore genética? *Unde?* Como dizer o lugar senão através do tempo, da enunciação, dos deícticos?

Wade Rowland, na Introdução que faz ao último livro de Derrick de Kerckhove resume as três principais condições subjacentes da nova ecologia das redes com as seguintes categorias:

1. interactividade, a ligação física das pessoas ou das indústrias baseadas na comunicação (as indústrias do corpo);
2. hipertextualidade, a ligação de conteúdos ou indústrias baseadas no reconhecimento (as indústrias da memória);
3. conectividade ou *Webness*, a ligação mental das pessoas ou das indústrias de redes (as indústrias da inteligência).

“Juntas, a interactividade, a hipertextualidade e a conectividade constituem a base da planetarização das pessoas comuns, assim como das organizações, das nações e dos continentes, através de uma permanente actualização automática da sinergia dos computadores locais, as redes globais e os satélites”¹¹. Para a “planetarização do homem da rua” contribuem quatro motores tecnológicos: a numerização de todos os conteúdos, a interconexão de todas as redes, a humanização do interface entre o material e o logicial e os efeitos mundializantes dos satélites. Mas é de facto a conectividade como categoria regente que incorpora todas as outras dimensões e a potencializa.

Como caracterizar este novo espaço: cibernético? O espaço cibernético é o espaço da comunicação mediada por computador e a partir da qual é suposto emergir um todo comunitário, com uma dimensão política explícita. Recorrendo ao texto de António Machuco que estou a seguir, para além do livro de H. Rheingold, deve sublinhar-se o conjunto de textos produzidos na *Electronic Frontier Foundation* (EFF) na primeira metade dos anos noventa (<http://www.eff.org>) Ai se encontra uma primeira definição de espaço cibernético caracterizado por ser apenas fluxo de informação - “uma paisagem diferente de qualquer outra que a humanidade já tenha experienciado. É a Terra-Mãe da Idade da Informação”. Apenas informação, o espaço cibernético é informação *desencarnada*. “Simulação computacional” e realidade física não são a mesma coisa. Tudo é digital. A CMC é desencarnada por outra razão:

processa-se sem interação física entre os indivíduos. O fantasma da *Comunicação pura*. António Machuco explica a ideia: “se existe um tipo de comunicação em que as interações físicas não existem, no qual a única realidade é o fluxo de informação, então a comunicação é ‘boa’” (*ibidem*, p. 2). A EFF navega entre dois espaços - informação/realidade física. O espaço territorial é governado e delimitado pelo Estado-Nação. O espaço cibernético, a “Terra-Mãe da Informação”, escaparia não só ao controlo dos Estados como impediria que a “sociedade territorial” controlo aquilo que por natureza é transterritorial - o espaço cibernético. Metafísica da Comunicação ou ideologia? Será uma tecnologia como a Internet capaz de eliminar qualquer exterioridade aos indivíduos, a começar pelo Estado? António Machuco conclui, do paralogismo que marca o espaço cibernético que “as posições iniciais da EFF podem ser descritas como essencialistas e não evolutivas. Essas posições são estritamente paralelas à ‘metafísica das essências’ e da natureza intrinsecamente comunicante de Rheingold” (*Ibidem*, p. 7).

A EXPERIÊNCIA ENREDADA

Ninguém duvida já que as novas tecnologias estão a invadir a nossa vida. Afinal o ciberespaço não é tão desencarnado ou incorpóreo como dizia William Gibson ou como fala John Perry Barlow da sua experiência da RV. Katherine Hayles, por exemplo, diz: “Na realidade nunca somos incorpóreos. Como bem sabem aqueles que desenham simulações de RV, as especificações das nossas encarnações são importantes em todos os aspectos, desde a determinação das configurações precisas de uma interface de VR até à nossa influência sobre a velocidade a que podemos ler um ecrã de CTR (computador). Longe se ser esquecidos quando entramos no ciberespaço, os nossos corpos não estão menos envolvidos na construção da virtualidade do que na construção da vida real”¹².

A recente Conferência Internacional sobre a Cultura das Redes deu o natural destaque às ligações informacionais que articulam uma rede. Mas ao falar de “rede” não podem ficar esquecidos os

nós que a constituem – neste caso, os computadores. Daí alguma hesitação entre os conceitos de Web-Arte e de Ciber-Arte. O primeiro termo dilui-se nas ligações que constituem uma rede encarada como difusora da informação estética, e o segundo concentra-se mais sobre os nós da rede, ou seja, sobre o computador como armazenador e gerador de informação estética específica. Com efeito, uma coisa será reflectir sobre uma rede rodoviária (caso da web-arte), e outra sobre os automóveis que nela circulam e lhe dão razão de ser (caso da ciber-arte). Pedro Barbosa é de opinião que a distinção entre Web-arte e Ciber-arte talvez radique aí mesmo: nas ligações ou nos nós. Ora, entre a tecnolatria e a tecnofobia, haverá que distinguir a rede de comunicações mundial e as máquinas de tratar a informação que ocupam os seus nós. Os computadores suportam os nós e estão na base da grande teia universal. Ou seja, ir-se-á encarar o computador como armazenador, transmissor e, sobretudo, gerador de informação nova.

Mas deixemos de lado a arte interactiva, web-arte, Stelarc e muitos outros que utilizam as tecnologias electrónicas como extensões do corpo. Vemos surgirem happenings e performances vividas por corpos tecnologizados, ampliados nos seus limites físicos e psicológicos, comandados por dispositivos de interacção que se excluem da discussão matéria-forma em estado permanente, assim como do lugar como espaço determinado e imutável. Deixemos de lado a robótica e as criaturas virtuais, os vários agentes de *software* (proactivos, adaptáveis, personalizados) que estão a alterar a própria noção de pessoa. As crianças, mais do que os adultos, utilizam as máquinas para jogar, para fazer os deveres, para comunicar, para actividades artísticas, musicais ou de consulta. É verdade. Os jogos realizam funções sociais e biológicas diferentes. “Os sistemas de jogos solitários actuam como mecanismos bioaceleradores e potenciadores da adrenalina; podem considerar-se como neurotransmissores assistidos por computador...Os jogos orientados para grupos das salas de máquinas respondem provavelmente a perfis de reafirmação pessoal programados geneticamente” (Ibidem, p 53). Mas os jogos que geraram a “geração ciber” baseiam-se, em boa parte, no encontro, na conexão e na relação, mais do que na

competição. Derrick de Kerckhove não é um moralista: “estes ‘neurodesportos’ de vídeo praticam-se normalmente no momento em que as crianças mais precisam disso, quer dizer, quando os seus sistemas nervosos estão ainda a crescer e ansiosos de experiências” (Ibidem, p. 55). Com o tempo, também estes jogos serão substituídos.

○ TEMPO GLOBAL

O tempo que corre é de júbilo e de angústia. As formas de coesão social transformaram-se. Assistimos a uma nova forma de pensar e de organizar o mundo. O epistema moderna foi essencialmente político (Foucault). Tudo se orientava para o futuro. O político saturou-se. O epistema contemporâneo exprime-se como uma cultura do sentimento. Novas ideologias emergem, mais emocionais e afectuosas, com novas novas de agregação: “novas tribos”. Micro-associações que tomam o lugar das grandes instituições. Paul Virílio designava pelo termo de “dromoscopia” a experiência que consistia em ir sentado num carro a grande velocidade, vendo o espaço fender-se à nossa frente e criar faixas vertiginosas de paisagem. Mas quando hoje o ciberespaço nos propõe uma viagem imóvel de lugares imaginários, Virílio assusta-se, apontando, num tom de profeta indignado a face obscura da velocidade. Que faz a velocidade? Ela desestrutura o processo de percepção, comprimindo o tempo, até chegarmos a um tempo único e global, e desconstrói o espaço. Cumprem-se os nossos sonhos de criança: tornamo-nos fluídos e multidimensionais. Processo de desterritorialização: os mapas já não colam à terra que eles representam, os mapas são invenções, livres de paredes ou acidentes. “O que é escamoteado em benefício de um tempo global é pura e simplesmente o tempo local de uma história que se realiza sobre a superfície de um planeta”¹³. Na Rede não há zonas sem tempo. *Tempo real*, tecnicamente, é um termo para designar a resposta instantânea e contínua de uma máquina a um comando. O tempo real da inteligência conectada na Rede é o tempo que de que a comunicação necessita para se conectar e produzir um resultado.

Os marinheiros do Infante partiam para o mar completamente às cegas. Partiam para o fim do mundo sem mapas. “Surfar” na Web só é diferente num ponto: sabemos simbolicamente para onde vamos ou onde estamos, embora se desconheça onde efectivamente “ficam” os sítios que visitamos. A ausência de geografia não nos impede de obter informação nem de comunicar. Ainda não existe um mapa definitivo do ciberespaço. No ciberespaço ninguém sabe onde está. O mundo na era das redes, o ciberespaço é um espaço controlado. Dava jeito cartografar a rede e saber onde reside determinado servidor. Mesmo o combate ao terrorismo é difícil: seria sempre possível desenhar topologias de rede que ficassem invisíveis às ferramentas cartográficas, ou as iludissem¹⁴.

OS APÓSTOLOS DO CIBERESPAÇO

Um optimismo beato leva os apóstolos do ciberespaço a descrever os efeitos da “grande mutação” em curso como “uma civilização que nos projetará num algures, onde o tempo é abolido, onde o espaço se apaga, sem fronteiras, sem leis, sem Estados nem constrangimentos: um mundo regido por outros padres, outros soldados, outros produtores de riquezas, que transformará os nossos costumes, a nossa sociedade, a nossa democracia”¹⁵. Para os primeiros apóstolos do espaço cibernético as novas tecnologias representam a possibilidade de levar a cabo o ideal moderno do indivíduo livre e autónomo ligado por laços comunitários imanentes a esse indivíduo. No horizonte teórico da EFF essas comunidades seriam caracterizadas, (i) pela absoluta liberdade de informação e, (ii) com as restrições ao ponto (i) a serem determinadas de forma imaneente pelos indivíduos. O comunitarismo de Barlow não emerge de qualquer contrato social livremente firmado entre indivíduos. Esse comunitarismo só pode surgir como uma imposição exterior. O conceito de “informação pública” e de “ideia platónica” salienta a realidade do “todos” em que os indivíduos seriam todos iguais.

Está a instalar-se uma cultura do sentimento e um novo tribalismo - a vida quotidiana, ligada àquilo que Michel Maffesoli chama o “Tempo imóvel”¹⁶, sela um politeísmo dos valores ao mesmo tempo

estrutural e recorrente face a uma vida de constrangimentos políticos, sociais, profissionais. A socialidade do presente manifesta-se em várias figuras, tais como: a) a alegria do mundo, quando a vida vivida como jogo significa “aceitação do mundo tal qual ele é”, e lógica do querer ser, do querer viver mais; b) a aparência como nóculo da socialidade: culto do corpo, exacerbação do sensível em todos os domínios; c) a organicidade das coisas, o vitalismo que reabilita aquilo a que Kirkegaard chamava “o verdadeiro homem comum” que caracteriza “o homem sem qualidades”¹⁷, o especialista numa filosofia libertária da vida, do “pensamento do ventre”, ou da “sabedoria demoníaca” presente nos diversos arcaísmos pós-modernos; o trágico como símbolo da nossa identidade cultural colectiva incarnado naquilo a que Maffesoli chama viscosidade social, o regresso do feminino, porque “o feminino, o eterno feminino está em osmose natural com um tal fluxo vital” - “a feminização é sempre sinónimo de politeísmo, de valores plurais e antinómicos”.

A (CON)FUSÃO

Vivemos hoje uma participação mítica ou mágica com a natureza e com as Artes, uma fusão no todo natural e social como expressão desse trágico difuso de que Dionísio é o emblema. Vivemos num mundo trágico e a vida como um bem colectivo. Enquanto os políticos se preocupam com o território, os percursos iniciáticos são “todos os lugares fronteiras em que se elabora uma cultura alternativa”, escreve M. Maffesoli¹⁸. “O território permite comunicar com o outro não em função dum ideal longínquo mas em referência a valores vividos, no presente. A sensibilidade trágica vive no dia a dia, na dimensão dum divinização da existência colectiva, dum fusão natural e matricial correlativa do trágico” (*Ibidem*: p. 214).

A confusão instala-se. “Contaminação respectiva de todas as categorias, substituição dum esfera por uma outra, confusão dos géneros. (...) A lei que nos é imposta é a da confusão dos géneros”, escreve Baudrillard (Baudrillard 1990: 16-17). Agora é que a frase de Valéry “o mais profundo é a pele” ganha relevo. A noção de

transparência surge do efeito combinado dum triplo declínio: o do discurso, da representação e do poder. Os conceitos da transparência são os da involução, da dispersão, da indiferença, da epidemia, da prolifaxia, de propagação viral, de confusão¹⁹. A transparência em Baudrillard é antes de mais uma constatação de deslocamento do princípio de correspondência, a sua transformação de categoria epistémica em argumentação performativa. Como assim? Em vez de se fundar num alargamento de entrada no facto ou na elaboração dum consenso, coloca em exergue a construção do real através do signo, a sua substituição pela “hiperrealidade”. Não haveria mais nenhuma verificação possível (*verifactum*) porque a verdade dos factos teria desaparecido para sempre. O reino da equivalência não concerne, neste contexto, senão a relação entre indicadores abstractos. Aparece no cruzamento dum determinismo tecnológico, o espaço de condicionamento do objecto e daquilo que Kellner chama o “fetichismo do signo” (1989: 100) ou o “idealismo semiológico” (1989: 62). É a ideia que determina o real e já não o objecto na sua existência primitiva.

Na arte, mais do que em qualquer outro campo, a confusão é de regra. Ballard escreveu *Crash* em 1973, muito antes que o *peircing* se tornasse moda. Está a simulação, a maneira como a ficção intoxicou a realidade, como o sexo e a morte se vão tornar cada vez mais algo de abstracto e conceptual, o poder do mundo inorgânico e o erotismo da paisagem tecnológica. Ballard descreve *Crash* como “o primeiro romance pornográfico baseado na tecnologia” e comenta que “a tecnologia do sexo equivale ao futuro” (JGB, 1998, 164). Este é o mundo dos pós-humanos, o mundo em que vivemos e nos movemos. Ballard externaliza o sistema nervoso, põe no mapa as rotas que conduzem à loucura e à violência. Nas mãos de Cronenberg *Crash* vai tornar-se um filme hipnótico. Não é apenas a conexão do sexo e da morte que ressalta deste filme, o que mais se realça é o detrito da existência industrial, o cenário contaminado por resíduos tóxicos, a contaminação, a congestão, a sobrepopulação, o cimento.

CRÍTICA DO NOMADISMO

Perdemos a imagem que se fundiu com o real. A imagem passou a mimar o movimento da vida. O ciberespaço está a capturar tecnicamente a lógica da virtualidade. A metafísica da informação perpetua ainda a dualidade entre corpo e informação. Se a informação é completamente autónoma do mundo físico, então é uma entidade platónica supra-individual sem qualquer conexão com os indivíduos que a criaram. Como falar então de euforia rizomática? É verdade: “We cannot, in literature, any more than in the rest of life, live in a perpetual state of revolution” - T.S.Eliot. Uma revolução é uma peripécia. É verdade que o ódio à arte é uma herança platónica, prolongada pelos medievais e depois pelos sistemas de pensamento modernos autoritários e “virtuosos”, de esquerda e de direita. O essencial nisto “é interditar a aparência, impedir o fingimento, querer instaurar uma existência em verdade. Isso conduz sempre a um Terror”, diz Ph. Lacoue-Labarthe em entrevista recente²⁰. Outro problema e não menor: o niilismo é o colapso da ideia de totalidade. Como pode o ciberespaço prometer a liberdade total, se o controlo está cada vez mais omnipresente nas redes? Outro problema: o aparelhamento da experiência, no meio ambiente digital. Sempre se pensou reticularmente. Fisicalisticamente. A estrutura cinemática arrasta tudo. Melhor é estar em movimento que estáticos. Melhor é a exterioridade do que a interioridade. O ciberespaço promete a transfiguração da experiência através da velocidade. A experiência do esqui que data do século XX, corresponde, como mostrou Alexandre Melo nas “Velocidades contemporâneas”, não já a uma nova forma da percepção, mas, sim, a uma nova tomada de consciência de que existe uma dimensão nova a experimentar: a da velocidade incarnada no corpo. Compensar a pobreza da experiência do homem moderno através de uma terapêutica do choque (a tese é de Benjamin)? A ilusão da liberdade que povoou a Internet está a declinar. Lawrence Lessig denuncia no seu livro *El código y otras leyes del ciberespacio*²¹ as manobras de quem quer controlar a nossa liberdade na rede. Em entrevista a *El País* (6 de outubro de 2001) Lessig afirma

taxativamente: “Os governos e o comércio querem controlar o ciberespaço”. “A mão invisível do ciberespaço está construindo uma arquitectura diametralmente oposta ao que o ciberespaço era na sua origem e que aperfeiçoa o controlo”. “A tecnologia na rede torna agora mais fácil que se monitorize aquilo que fazes, que páginas visitas e boa parte dos teus hábitos. Isso é uma forma de espionagem. De controlo”. As liberdades individuais e o direito à intimidade correm sérios riscos de ser manipulados ou controlados, sem que disso nos apercebamos. A Rede tornou-se terreno de luta dos grandes poderes, onde o indivíduo, uma vez mais, será o perdedor. O ciberespaço não é uma “realidade paralela”, afecta-nos, é uma parte do nosso mundo e está a mudar uma boa parte da nossa vida, afectando também as nossas liberdades e a capacidade de interactivar livremente. O ciberespaço modifica-nos e está a mudar também a atitude dos governos face às liberdades. Na opinião de Lessig “Tanto os governos como as empresas estão desejosos de alterar o ciberespaço de modo que se lhes torne mais fácil regular ou alcançar os seus objectivos comerciais. (...) Não há algo como um ‘ciberespaço natural’. É produto da tecnologia e a tecnologia evolui. O ciberespaço protege as mudanças e permite que os governos e o comércio imponham a s suas condições”²².

ESTRANGEIRO E VIANDANTE

Como tantas outras tradições religiosas quando falam do homem, a Bíblia faz apelo às categorias do corpo e da alma, da carne e do espírito. O essencial da concepção bíblica do homem assenta entretanto nestas duas palavras que são uma só: *estrangeiro* e *viajante*. Ao contrário das religiões que opõem alma e corpo, carne e espírito, profano e sagrado, a Bíblia aborda a questão do homem numa perspectiva qualificada de utópica, em que se trata não de fixar o homem mas fazer-lhe recuar os limites, humanizá-lo. Quer dizer que o homem não é o que é. Pecador e justificado (Lutero). Para a Bíblia pouco conta que o homem descenda de Abraão porque só de Deus recebeu a identidade que o enraíza em toda a parte e em nenhuma. Não está mais ligado ao seu passado do que

à sua raça ou sexo ou qualquer outra classe social de ordem cultural ou económica. O homem não se define em relação à natureza ou à história, mas a Deus que é um Deus que vem. Se todo o homem é o homem, o homem não tem precedente (He 3,7), ele é criado à imagem de Deus. Nem judeu nem grego. Nem mais nómada do que sedentário, mas estrangeiro. Em Cristo é uma nova criatura sem cidade permanente aqui em baixo.

Devíamos saber “Que o caminho é como um vaso / que o uso jamais enche” - Hölderlin. Deveríamos saber somos gente para uma outra humanidade, em marcha para um outro país. Para lá da rua, do bairro, da cidade, da paróquia, de nós mesmos e todas essas cidades permanentes sem estrangeiros, sem hóspedes de passagem, e mais ou menos sedentarizados, simples instrumentos do nosso poder de compra, do nível de vida, do conforto espiritual. É isso o que quer dizer o enviado do Absolutamente Outro, aquele que está à nossa porta - regional-nacional ou religiosa - e que bate (Ap 3,20,-3).

COMO HABITAR O DESERTO?

O cristianismo apela ao nomadismo, que é uma figura do desprendimento. O cristianismo era rizomático. Mas o festim de pedra tomou o lugar do festim da carne. A instituição desencarnou a ceia, produzindo fórmulas substitutivas, a ideia mesma de transsubstanciação se tornou aberrante. “A per-feição torna-se sedimento de uma memória de hábitos que tolhem a pujança do ser e seu devir” (João Barrento). Ficou a mendiga, ficaram os “loucos de Cristo” a assinalar o desencanto do mundo. Ficou a mendiga que em *India Song* é invisível. É a passante através dos textos de Marguerite Duras. Não fala. faz falar:

*Elle demande une indication pour se perdre
personne ne sait.*

Não é apenas o costume que, dia a dia, nos rouba a alma. A gestão quase automática dos cartórios paroquiais é bem mais

ameaçadora. Onde cresce o vivo, onde se expande, onde se perde e se transfigura? O apelo a estar na fronteira exprime-se como? A errância dos “loucos de Cristo” é apenas um *topos* literário?

A figura do “judeu errante” obsidia a cultura ocidental como um aguilhão, como um sinal enigmático do Deus que passa. “Errante, demissionário, desesperado por nunca encontrar a paz, quem quer que passe pelo espaço inventa lugares. No caminho esbarra imprevisivelmente com observatórios, humildes ou gloriosos, onde sonha por um momento erguer a sua tenda porque, de lá, um outro mundo se vê. Chegará ele ao porto? Vale feliz ao fim da terra, golfo calmo ou agitado, caverna, árvore erguida, ilha ou margem divina, não, a extensão percorrida não é homogénea, há singularidades que a interrompem: os nossos pais chamavam lugares santos e esses sítios de aparição”²³. Pode desenhar-se um jardim da errância? O Êxodo chama deserto o lugar de trânsito entre o Egito, donde vem o povo hebreu e que chama morada dos mortos e a Terra prometida, onde vai. A sabedoria há-de ter que ver com a Subida. Não reduzir a subida ao holocausto. Obedecer é nascer? Nunca ultrapassaremos a entrada. Crianças de texto, copistas. Corpos mecânicos. Grupos estratégicos e não massas de início. Somos todos filhos gerados, baptizados no Filho Amado. O espaço edénico é o destino da espécie comunicante que somos, contradizendo à letra a pretensão dos grupos estratégicos que persistem em definir para o humano um destino de morte e de impotência. Veja-se o poema de Sophia de Mello. “Ele deu força àquilo que sonhamos/ e o nosso mundo abriu-se iluminado/ pelas imagens de oiro que ele vira”.

CODA

O ciberespaço representou um ideal de emancipação poderoso. As tecnologias que o sustentavam prometiam uma reformulação da experiência social num sentido de “melhor” de “progresso”. E acima de tudo: a eliminação de qualquer exterioridade a indivíduos efectivamente autónomos e colocados como fonte absoluta de toda a realidade”²⁴. Está a desaparecer a noção de exterior/interior: os fluxos energéticos são simultaneamente externos, através da

electricidade, e internos, através da circulação da electricidade com o sistema nervoso dos indivíduos. A rede, a “webetude”, como lhe chama E. Prado Coelho²⁵. tornou-se a estrada real de uma comunicação demasiado “inteligente”. O ciberespaço está a tornar-se uma ideologia, uma dissimulação por detrás das aparências. A ideia da rede como pura plasticidade ilimitada é tão vaga como a ideia de interpretação infinita. Quais podem ser os efeitos de uma súbita “desrealização” da matéria-espaço-tempo?

A utopia é uma das formas de “extraterritorialidade especial” em que Ricoeur, por exemplo, vê um campo de possibilidades aberto para além do actual. “A utopia produz variações imaginativas sobre os tópicos da sociedade, do poder, do governo, da família, da religião. (...) Podemos dizer que não há integração social sem subversão social”²⁶. Todas as sociedades e culturas constituíram heterotopias, “heterotopias de crise”, como lhes chama Foucault sob a forma de coisas e lugares proibidos, sagrados, singulares em que ingressam os “intratáveis” - adolescentes, mulheres grávidas, idosos, frades, mortos. As “heterotopias de crise” foram entretanto substituídas pelas “heterotopias de alienação” - lares de idosos, prisões, hospícios. A imagem do navio com que Foucault termina a sua descrição destas heterotopias recorrendo à imagem do navio à vela, talvez um navio pirata, um lugar sem lugar definido no mapa, tocando todos os portos do mundo, bordéis e claustros. “O navio é a heterotopia *par excellence*. Em civilizações sem barcos, os sonhos secam, a espionagem toma o lugar da aventura e a polícia toma o lugar dos piratas”²⁷.

A metáfora do navio é uma excelente metáfora para evocar o ciberespaço povoado de internautas, para evocar a deriva e ainda a utopia da demanda da Terra sem Mal. Há duas outras metáforas, a da alpidistra e a da camarinha, que para mim evocam o rizomático e o tempo do advento e da vigília. A alpidistra é uma planta da família das liliáceas. As suas raízes formam um tufo, são rizomáticas. O caule é, pois, subterrâneo. As folhas nascem rentes à terra. O sexo das alpidistras está nas raízes. A sua reprodução dispensa a intermediação de pássaros e de insectos. Reproduz-se na horizontal, e não em profundidade. A camarinha vive num meio ambiente

desfavorável no que toca à economia da água, porque sujeita à radiação solar directa, aos ventos marinhos (dessecantes) e em solos arenosos que retêm pouca água. Sobrevive através de adaptações morfo-funcionais que passam pelo controlo biológico sobre a evaporação - transpiração através duma impermeabilização das fronteiras. A camarinha faz um investimento brutal de água nos seus frutos, apetecíveis a outros (os pássaros - elementos do mesmo ecossistema árido) que a disseminam. O milagre da camarinha é que ela não se perde totalmente, abandonando-se. Qual o segredo? Minimizar a superfície de exposição ao ar (é o desseca), criando uma estrutura arquitectónica adaptativa, formas, configurações viáveis (viváveis). A camarinha cria o seu nicho (de sobrevivência) na relação com a sua identidade. A estratégia: maximizar os sítios por onde encontre a água - inteligência adaptativa para absorver. O seu nicho de identidade está na procura da relação, na relação. Por isso não é estéril. Ela é multiplicação (Jo 6), interdiscursividade (Segre), sujeita ao controlo integrado de todas as componentes do ecossistema em que se insere. Uma teia de relações. A relação é a instância superior. Qual a moral destas histórias? A alpidistra é sempre equivalente. Transfere-se. Pode transferir-se o humano em nós? E que ensina a camarinha? Que cada um no lugar de que parte, onde vai estando, se dissemine, criando um espaço aberto para o seu próprio ad-vir. Para não morrer (isolando-se, dissolvendo-se). Para sobreviver. Ao contrário da *pistacia lentiscus*: investir tudo na protecção do si obriga ao recurso a uma estrutura xeromórfica. A sua superfície espinhosa impossibilita qualquer contacto. Ela levou a estratégia da camarinha ao extremo: à crispação. Eriçar-se para morrer sozinho? Disseminar-se?

“A moralidade deve ter sempre as malas feitas. Foi este o preceito universal dos profetas, de Isaías, do Deutero-Isaías e de Jeremias na sua antiga querela com os reis e sacerdotes da nação fixa, do estado-fortaleza”, escreve um judeu de grande relevo na diáspora²⁸. G. Steiner lembra que o termo nazi para designar a “transitoriedade” e a “camaradagem com os ventos” era *Lufmensch*, criaturas do ar, sem raízes. Nem sequer como a alpidistra, com as raízes no ar, mas sem raízes. Ainda Steiner: “Não foi Rahi quem nos ensinou que, ao

procurar o seu caminho, o judeu devia fazer ouvidos moucos à resposta certa, que a sua missão era a de ser errante, isto é, a de incorrer no erro e na vagabundagem?”²⁹. O judaísmo, mas também o cristianismo só poderão sobreviver se a sua “eleição” for de facto a da errância, a da hospitalidade. Por causa da alteridade do outro, do absolutamente Outro, por força da própria linguagem que é na sua essência amizade e hospitalidade. A sabedoria aconselha a deixar um lugar vacante para o que vem. Em vez de apostrofar o que mal conhecemos, melhor será conhecê-lo. A alternativa é ficar na era do alfabeto ou da explosão da pólvora.

José Augusto Mourão

NOTAS

- ¹ Ieda Tucherman, “Inventando corpos”, in, Vol. 3 (1-2) 2001, p. 227.
- ² Philippe Quéau, “Cyberespace et Noosphère”, in *De Gutenberg ao Terceiro Milénio*, Congresso Internacional de Comunicação - Actas, 2001, p. 19.
- ³ José Augusto Bragança de Miranda, “ligações”, Porto 2001.
- ⁴ O século XIX preocupou-se mais com o tempo e a sua materialização na história e no devir. O actual ocupa-se da simultaneidade dos acontecimentos, das sobreposições, das relações e da comunicação, da mediação dos objectos e da arquitectura, do superpovimento, das fronteiras do corpo, da natureza do interior e do exterior - Cf. Michel, Foucault, *Des espaces Autres* (1967).
- ⁵ M. Maffesoli, “O tribalismo contemporâneo”, *Público* 26 Fevereiro 2000.
- ⁶ João Caraça, “A Internet e os cidadãos”, in JL, 5 de Setembro de 2001, p. 35.
- ⁷ Manuela Veloso, “A tradução intersemiótica em Lolita de Vladimir Nabokov e de Stanley Kubrik”, in *polissema* Revista de Letras do ISCAP, 2001, nº 1, p. 159.
- ⁸ “Je sais, j'apprends qu'il n'y a pas de je pur, le je est la source de toutes les impuretés”, M. Serres, *Statues*, 1987, p. 161.
- ⁹ Paul Virilio, *A velocidade de libertação*, Relógio D'água, 2000. Jean Baudrillard, *Écran total*, Galilée, 1997.
- ¹⁰ Michel Serres, *Statues*, ed. François Bourin, 1987, p. 92.
- ¹¹ Wade Rowland, in Derrick de Kerckhove, *Inteligencias en connexion. Hacia una sociedad de la web*, gedita, 1999, p. 21.
- ¹² Katherine Hayles, «Embodied Virtuality or How to Put Bodies Back into the Picture», *Immersed in Technology, Art and Virtual Environments*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, p. 1.
- ¹³ Paul Virilio, *La vitesse de libération*, Galilée, 1995.
- ¹⁴ Veja-se de Martin Dodge e Rob Kitchin, o *Atlas of Cyberspace* editado pela Pearson Education. Cf. www.kitchin.org/atlas.
- ¹⁵ Jacques Buch, «Le cyberespace, enfer et paradis», *Le Monde* 8 de Março 1995.

- ¹⁶ Michel Maffesoli, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris, 2000; Cf. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997; *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique.*, Paris, Plon, 1990.
- ¹⁷ Robert Musil retratou admiravelmente o indivíduo post-moderno como uma personagem desperta e céptica, sem pátria, qualidades ou identidade, em *O homem sem qualidades*. O «Quadrado Preto» de K. Malevich é a representação do «fim da análise». «A cultura experimental não pode produzir outra coisa senão esta posição final quase budista - toda a profundidade é superfície, todo o conteúdo é forma. (...) É precisamente o que podemos saber desde os anos 20 do século XX», diz P. Sloterdijk em *Ensaio Sobre a Intoxicação Voluntária*, Fenda, 2001.
- ¹⁸ *L'instant éternel, le retour du tragique dans les sociétés post modernes*, Paris, Denoël, 2000, p. 287
- ¹⁹ Ver Baudrillard (1990: 11-21, 43-44, 74) para o emprego destes diferentes conceitos.
- ²⁰ Philippe Lacoue-Labarthe, "Políticas e teatro", in *Expresso* 24 Novembro 2001.
- ²¹ Lawrence Lessig, *El código y otras leyes del ciberespacio*, Taurus, Madrid, 2001.
- ²² *Ibidem*, p. 14.
- ²³ Michel Serres, *op. cit.*, p. 89.
- ²⁴ António Machuco Rosa, "O Ciberespaço como Ideal de Emancipação", in <http://www.interact.com.pt/interact4/ensaio/ensaio3.html>
- ²⁵ Eduardo Prado Coelho, "A planetarização do homem da rua", Público 3 de Novembro 2001.
- ²⁶ Paul Ricoeur, *Ideologia e Utopia* (1986), Lisboa, ed. 70, 1991, p. 89.
- ²⁷ Michel Foucault, *Des Espaces Autrs (1967) in Dits et Écrits Vol. IV (1980-88)*, Paris, Gallimard, 1994.
- ²⁸ George Steiner, *Errata: Revisões de uma vida*, RelógioD'água, 2001, p. 72.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 73.

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

NOTA SOBRE O USO DO NATURAL: OS MORALISTAS E O NOVO

Parece claro que a nossa charla¹ terá que ver com o natural, com moralistas e com o novo. Que significa este triângulo? Do programa em desdobrável destaque duas frases que projectam alguma luz sobre o enigma: «Estaremos diante de um regresso neurótico à autoridade «paterna», à crença na natureza que é boa enquanto «divina», contra as manipulações produzidas por uma ciência faustiana dominada pelo Maligno?...O velho sonho de Marx – que a humanidade deveria passar por fim da pré-história [do estado natural] à história – renasceria diante do confronto que opõe a natureza à cultura. Não será este o tema da batalha que o século que termina nos deixa para que deliberemos?». O que se segue é uma tentativa de resposta a esta charada.

Na nossa instintiva luta pela sobrevivência, estamos sempre às voltas com as relações. Porque, se a morte é alheamento, isolamento, esquecimento, a vida é relação. Desde a planta que se alimenta de um solo, purifica a atmosfera, responde à luz, bebe das chuvas, espalha o seu pólen em redor, etc até os animais que fazem tudo isto, de outra forma, é certo, mas que, deslocando-se, multiplicam e diversificam as relações muito para lá do que os vegetais alcançam, enquanto o animal dito racional transpõe ainda mais os limites, nem aceita pôr fronteiras à sua fome de conhecer e de usar, pretendendo alcançar, pela inteligência, pela memória, pela imaginação todo o universo. Ora, em todas as relações, particularmente nas humanas, é preciso ter em conta que há um aspecto de enfrentamento com o que é outro, diferente, desconhecido, inexperimentado. Com as coisas, com os seres humanos, connosco mesmos, com o tempo [ou, se preferirmos, com os acontecimentos], com o mistério das coisas, das pessoas e do tempo a que chamamos Deus.

Na minha última charla aqui neste espaço², por sinal, tentei, a partir da agressividade das nossas sociedades, reflectir, na perspectiva de fé e na base das ciências humanas, sobre a relação com os outros seres humanos. Já ninguém se lembra, nem eu, mas fui ler e francamente achei que não perdi inteiramente o meu tempo. O ponto essencial desse pequeno ensaio consiste em reconhecer que a confrontação com o outro na sua diversidade, enquanto outro [uma confrontação que, nesta era da globalização, se torna totalmente inevitável] gera em nós o pânico, desperta a agressividade. E, no entanto, é precisamente pela abertura ao outro que o ser humano cresce para a sua própria humanidade, que o mundo se torna fraterno, que nos aproximamos daquele espaço de verdade a que chamamos felicidade. Mais exactamente: a alteridade do outro pode ser para mim ocasião, causa mesmo, de nascimento e vida como pode ser ameaça de morte, ameaça quantas vezes concretizada. E não só isso, mas deve-se também reconhecer que a confrontação só gera vida se for ocasião de morte, que só me torno adulto se consentir em deixar morrer a criança que sou, que só atinjo as minhas autênticas dimensões se deixar que me ponham em questão, nas minhas experiências, opiniões, hábitos, certezas, crenças.

Hoje situo-me no quadro temporal, perante a confrontação com esse outro que é o novo, o futuro. Mas, muito do que foi dito, naquele momento, tem, creio, ainda aplicação. Como vêm, agarro o título pelo fim: pelo novo. Do novo, com as suas incertezas e inseguranças. Deverei confrontar esse risco da novidade com os moralistas, ou mais exactamente, tentar mostrar como os moralistas, reagindo contra essa ameaça, valorizam excessivamente a natureza, o natural. O que me parece impor-nos como quadro da reflexão a dimensão temporal da nossa existência: vivemos numa história e somos uma história singular no quadro dessa história. Há assim como que duas dimensões: a colectiva, da humanidade e a pessoal, de cada um de nós. Aquilo que é me sugerido é a segunda, mas penso que, para lá chegar, é conveniente dizer algo sobre a primeira.

A fé dos cristãos traduz-se numa certa leitura da história como do mundo criado. Há um sentido para a criação, um significado

que, em grande parte nos escapa, que só mal e parcialmente conseguimos formular em palavras nossas, é certo, mas apesar disso, admitimos uma razão de ser de tudo o que é, uma estabilidade e segurança que faz com que o real permaneça o que é. Não é por acaso que aquilo que nós hoje chamamos ciência nasce no espaço cultural marcado pelas referências cristãs, com a sua recusa do absurdo e do caprichoso. Afirmamos também que há um sentido para os acontecimentos em sua sucessão, para a história, embora aqui sentido signifique mais direcção do que significado. Isto é, a fé leva a encarar a sucessão dos acontecimentos como tendo um princípio e um fim, como partindo de um ponto [criação] e convergindo para outro [parusia], no qual a razão de ser dos eventos se tornará finalmente evidente para alegria dos justos e glória de Deus. Também aqui nos situamos para lá da experiência, pois muito desta visão é releitura de fé e não projecta uma iluminação esclarecedora sobre os dramas e as vicissitudes da caminhada humana. É, pois, na obscuridade da fé que os cristãos persistem em afirmar que o mundo foi criado com sabedoria e, portanto, com propósito e objectivo, e que o Criador encaminha para um desenlace final, glorioso e consolador, para a felicidade e a comunhão com Ele, todos os seres e que esta acção – a providência – está misteriosamente presente e se exerce nos acontecimentos, na história. Se é difícil aceitar as leituras que fazem convergir para a exaltação do povo eleito, seja de Israel seja da Igreja, a marcha dos impérios, ainda mais difícil me parece negar, sem negar a própria fé ou a Palavra de Deus, que tudo, na sua fragilidade, na sua persistência vai em direcção a uma realização, que mal se adivinha no futuro. A essa luz, as trevas dos tempos intermediários, os dramas da nossa experiência poderão, e deverão, ser superados, justificados, negados.

A referência a um futuro não é apenas o contexto da vida humana: o ser humano é, além disso, como parte do real, como coroa da criação, atravessado por este apelo à Vida, à Plenitude, encontra-se marcado em profundidade pela busca de um futuro que supera o presente, o qual nas suas convulsões, conduz a história para o nascimento de um mundo novo, de «novos céus e nova

terra». Não é essa a esperança expressa da geração apostólica, ou de parte dela, ao dizer: «penso que os sofrimentos do momento presente não se comparam com a glória futura que deverá ser revelada em nós...sabemos que toda a criação tem gemido e sofrido dores de parto até agora. E não somente ela, mas também nós, que possuímos as primícias do Espírito, gememos no íntimo, esperando adopção, a libertação do nosso corpo»³. No mesmo sentido, a Igreja denomina como dia do nascimento, *dies natalis*, dos santos, a sua morte.

Mas o futuro, o novo, é verdadeiramente o desconhecido e, por isso, desencadeia em nós os sentimentos de receio e as atitudes de rejeição a que se fez alusão. O que, tanto no plano colectivo como a nível pessoal se exprime de várias formas e conhece graduações diversas. No primeiro, há a recusa instintiva do novo enquanto tal: o novo não é novo, já estava⁴. Em antropologia cultural, reaparece, com a negação do cristianismo, como em Nietzsche, uma leitura da história que resulta gravemente diminuída de sentido por se conceber o tempo fechado sobre si: é a perspectiva do tempo cíclico, o mito do eterno retorno. Ou, numa outra abordagem, a história tem um sentido só negativo, não como progresso, mas como inelutável decadência, crescente apodrecimento: é o mito da idade de ouro, posta no início dos tempos, ou ainda antes desse início; para utilizar a linguagem da parábola, só há joio, o trigo desapareceu, ou do trigo apenas resta um pouco a diminuir e o joio cresce sempre mais.

No espaço individual, na aventura de cada um de nós, da sua realização ou fracasso, reencontramos o mesmo. A perplexidade perante os problemas, o risco de errar e de comprometer o futuro e o presente, os aspectos negativos das melhores opções, tudo, faz do exercício da nossa liberdade de escolha uma actividade francamente ambígua. Será condição de crescimento e autenticidade – «o homem que se faz a si mesmo» –, mas não deixa de poder ser, e é muitas vezes, ocasião de autodestruição. Além de que viver comporta necessariamente avançar para o desconhecido, para o que não se sabe se será bom ou mau, mas terá seguramente algo de menos

positivo, na melhor das hipóteses. Provavelmente, é até a percepção deste risco directo, o peso deste desafio pessoal, que mais nos pressiona a não querer avançar, a preferir não ser, e nos sugere o recuo, se possível, até ao útero materno. É este o campo da vida moral, o que vem aumentar, segundo os pensadores cristãos, a gravidade dos erros de comportamento que, não só têm consequências no imediato, mas comprometem todo o futuro e têm repercussões até à eternidade. Aqui, o novo, com o seu toque de descontrolo e de ameaça, vem da liberdade humana e da singularidade das situações em que é forçada a agir. Tem dado maus resultados, mete medo.

Como encarar esta situação? Contornar a dificuldade? Os moralistas, alguns moralistas, é claro, inquietam-se e procuram respostas. Uma seria a de defender que não há liberdade senão para o bem. Uma outra, a que nos ocupa, pretende exercer um certo controlo sobre os comportamentos, propondo como regra, a própria natureza humana.

USANDO O NATURAL

Esta tendência, que ganhou plena forma no século XVII, embora com muitos e antigos antecedentes, e se manteve em pleno até aos nossos dias, particularmente na Igreja Católica, no seu magistério e na sua produção teológica em campo ético, consiste em defender que os comportamentos dos seres humanos **devem ser** em harmonia com, em obediência a, o que eles **são**. Ou que da natureza humana, entenda-se, da essência perene do humano, se pode saber, por dedução, qual o comportamento correcto e se deve, por consequência, levá-lo à prática. Chamou-se-lhe jusnaturalismo por significar que da natureza do homem e da sociedade se deve deduzir todo o direito e toda a moral. Talvez inconscientemente, pelo menos em alguns, com esta abordagem, recuar-se-ia do indeterminado da acção – o acto humano é sempre inevitavelmente singular e contingente- do indeterminado da vida, no fundo, para o mundo

das certezas essenciais, ficar-se-ia, pensa-se, em terreno mais controlado, seguro, certo. A singularidade da situação e da escolha seria superada pela certeza metafísica do princípio moral, necessariamente genérico. Não haverá em tudo isto uma tendência a negar a ética, enquanto tal, enquanto criatividade, acção ajustada ao momento e ao desafio concreto, enquanto risco? É, pelo menos, a tentativa de conter a ética na natureza.

Suspeita-se que não é estranha a esta operação uma certa preocupação de serviço à comunidade, por parte dos moralistas, dalguns moralistas, que enquanto pastores ou seus colaboradores directos, se sentem pessoalmente empenhados em assegurar o bom comportamento não tanto pessoal, mas também, mas sobretudo dos outros, incapazes de saber o que é bom, frágeis nos seus propósitos, menores, precisando de ser guiados.

Penso que se pode dizer que toda esta questão ganhou maior acuidade nos nossos dias. Porque em vários sectores significativos, a humanidade tem vindo a ganhar mais liberdade de escolha. Não nos façamos ilusões. Em muitos domínios da vida humana, a existência de alternativas, e, portanto, a capacidade de optar era até há muito pouco tempo muito diminuta. Que se pense no facto de que a medicina só na passagem do s. XIX para o s. XX ganhou carácter verdadeiramente científico [até aí era muito largamente empírica]. Que se pense, por exemplo, na procriação que escapava em grande medida às intervenções humanas. Hoje já começa a ser possível não se ter filhos se não se quer tê-los, tê-los em situações de esterilidade antes irreversíveis e já se fala com alguma credibilidade em vir a ter, em futuro próximo, os filhos com as características que se desejam. E tantas outras coisas. Numa palavra, a vida humana, que foi tão amplamente dominada pelo determinismo e a fatalidade, conhece agora, graças em grande parte aos avanços científicos, um significativo alargamento da sua zona de indeterminação: o espaço de liberdade alargou-se e continuará a alargar-se. A vida cresce em aventura e risco, em responsabilidade. A conclusão é que entramos

numa nova era e a ética, em larga medida, está apenas a começar agora. É possível encarar essa realidade, à luz da fé como um desafio a valorizar de forma muito positiva. “Cresce cada vez mais no mundo o número de homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e os autores da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido de autonomia e de responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do género humano. O que aparece ainda mais claramente, se tivermos diante dos olhos a unificação do mundo e o encargo que nos incumbe de construirmos, na verdade e na justiça, um mundo melhor. Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade com relação aos seus irmãos e à história”⁵. Não será mais próprio de cristãos alegrarem-se com este acréscimo de protagonismo da criatura humana, «feita à imagem de Deus», do que entrar em pânico com o mal que se pode praticar? Ou lamentar o desaparecimento dos tempos em que a prática do mal, como a do bem, aliás, não era possível por imaturidade e ausência de liberdade?

Terá ficado claro por toda esta abordagem, quanto me dissocio e critico este insistente recurso à categoria do natural em ética. Poderia acrescentar – mas talvez não seja a melhor altura, apesar do carácter excessivamente rápido e até unilateral desta apresentação, para não nos desviarmos do que me pareceu essencial – que, entre várias outras coisas, não deixa de levantar sérias objecções lógicas a operação de fazer o **ser** dizer o **dever-ser** [falácia]. Mas não seria muito honesto não reconhecer que há, no meu modo de ver, um outro sentido em que realmente se age a partir do que se é. Não no sentido em que a ética mais não é do que manifestação da essência, em que está toda contida, mas no sentido em que o ser humano, cada um de nós, está naturalmente [cá reaparece a natureza] capacitado para saber o que é o bem e o mal, para os reconhecer e identificar. Desde que tenha tido condições normais de inserção social e desenvolvimento, de maturação, chega lá. Porque Deus assim o fez, «dotado de inteligência, livre arbítrio e de domínio dos

seus actos»⁶. Não é isso aliás que nos ensina a Palavra de Deus: «Quando os pagãos, privados da Lei, realizam **naturalmente** as prescrições da Lei, esses homens, sem possuir a Lei, são para si mesmos a Lei e mostram assim a realidade dessa lei, inscrita em seu coração, de que é prova o testemunho da sua consciência, assim como os juízos interiores de censura ou elogio que fazem uns sobre os outros...»⁷?

Não será a porta aberta à arbitrariedade, ao capricho, à desordem? Mas que se conseguiu e tem conseguido com a outra aproximação de toda esta problemática?

A GS 16 toma posição sobre isto e em particular afirma que reconhecer a prioridade à consciência pessoal não instala o capricho, mas faz superar a pura arbitrariedade, revelando as normas objectivas da moralidade e, além disso, aponta para, sem nos agarrarmos a certezas, ou ao que tomamos por certo por que já adquirido, para dialogar e experimentar, ou, se se preferir, reflectir em comum, sobre as experiências.

Concluindo diria que se a referência à natureza, quando bem entendida, é algo que se impõe, mas é também perfeitamente insuficiente – a vida moral não pode dispensar a referência a um objectivo, a um ideal – por outro lado, é urgente que se admita que, nestes domínios, é pelo menos tão importante fazer o bem, aquilo que é bom, como fazê-lo bem, isto é, de forma livre, pessoal, responsável, o que comporta a coragem de viver e de avançar para o desconhecido, arriscando.

Mateus Cardoso Peres

NOTAS

- ¹ Conferência pronunciada no Convento de São Domingos, a 17 de Janeiro de 2002, no quadro das habituais conferências da terceiras quintas-feiras, e a que se conservou o estilo oral.
- ² Viver com os outros, in cadernos do Ista, nº 7, ano IV (1999), pp. 93 ss.
- ³ Rm 8: 18, 22-23.
- ⁴ Lc 9: 19 e Mt 16: 22-23.
- ⁵ GS 55.
- ⁶ João Damasceno, citado por Tomás de Aquino, na Suma de Teologia, I-II, prol.
- ⁷ Rm 2: 14-5.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
50 EAST LAKE STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60607
TEL: 773-707-3000
WWW.CHICAGO.PRESS.EDU

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
50 EAST LAKE STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60607
TEL: 773-707-3000
WWW.CHICAGO.PRESS.EDU

EM BUSCA DO MIROCÓRDIO

É apenas para tornar mais fácil. Entramos directamente no que não sabemos. Se quiserem, podemos ver nesse neologismo a união do olhar e do coração, e concluir que «olhar ou auscultar o coração» é um dos seus significados prováveis. Mas creio mais prático não partir de um significado. Vamos decidir que não sabemos do que se trata. Vamos também decidir que provavelmente existe, embora eu, pessoalmente, nunca o tenha visto. Não sou santo, nem nunca tive a oportunidade de falar com algum. Ora, em princípio, buscar o mirocórdio foi o seu desígnio específico.

Para glosar o tema, que preside a esta série de encontros, direi que, pessoalmente, *estou muito interessado nas consequências naturalmente extremas a que leva a busca desse incógnito neologismo*, nos vórtices que tem espalhado à sua volta, nos incómodos que tem trazido, como estou interessado em saber por que se tem revelado tão pouco nítido, tão pouco conhecido e desejado, e vem quase sempre acompanhado de tanta cinza.

Pode tratar-se de um acaso. Mas ontem haveis celebrado a quarta-feira de cinzas, dando início à Quaresma. Haveis ouvido, mais uma vez, as palavras do Génesis: «Sois pó e em pó vos haveis de tornar». E tive vontade de voltar a uma outra tradução¹ dessa palavra, e colocá-la como exórdio:

«E ao Homem ele disse:

“Porque [...] comeste da árvore que eu te proibira como alimento, por tua causa, o denso é amaldiçoado, com dor tirarás dele o teu sustento, todos os dias da tua vida. [...] Com o suor do teu rosto, ganharás a tua subsistência, enquanto durar a tua estadia no denso, mas dele foste extraído, porque és leveza e leveza voltarás a ser” (Gen., III, 17-19)

Exactamente como o mirocórdio que, até hoje, tem tido tanto de denso como de leve.

Provavelmente, nunca ninguém escreveu um livro «*Como Me Tornei Santo*». Pelo menos, nunca nenhum dos supostos tais voltou à vida para nos contar como foi ou dizer-nos como era. Se foi, por exemplo, doloroso em vida ter andado à procura do mirocórdio, ou se, pelo contrário, foi jubiloso... e o encontrou. Se, por exemplo, achou natural ou estranhamente cultural, depois de morto, ter de fazer milagres, ver a vida espiolhada até ao mais íntimo pormenor, sentir as ideias (que eventualmente professou) esquadrinhadas pela ortodoxia. É bem possível que, se não foi heróico em vida, se tenha tornado herói, depois de tanta coscuvilhice. Alguns houve que tiveram de passar por essa prova, durante séculos, embora com muitas décadas de carência pelo meio.

O pior, no entanto, (é, pelo menos, o que imagino), vem sempre depois — a estatuária horrível, o olhar beato, as pajelas kitch, as velas, preces e promessas, enfim, o costume de capelas e santuários. Sem falar do digest muito arrumado, liso, redondo, que se vende nas bancas, narrativas devotas sobre casos da vida, com o seu nome escarrapachado na capa. «Este sou eu?», é normal que se pergunte, acrescentando, porque é humilde: «Terei sido isto?». É este o processo, é esta a definição. Sem ironia, mas paradoxalmente, é da instituição — convencida que sabe o que é o mirocórdio, como se encontra e quem, de facto, o apanhou — que recebemos a definição de «santo».

Noutro lugar², tentei perceber, do ponto de vista antropológico, como, desde o século XV até aos nossos dias, se foi construindo o significado potenciométrico dessa definição, a evolução que sofreu, que história veicula, etc.

Hoje, vou procurar pensar convosco, e do mesmo ponto de vista, a noção de ministério. Palavra que é cara à Instituição mas que podemos encontrar com outras designações fora do seu âmbito

de influência. Para a Instituição, ministério é o elo que une duradouramente a natureza, uma dada cosmogonia histórica religiosa e a graça, no âmbito da comunidade. Para outros, esse elo ligará o processo evolutivo das espécies à palavra, e esta à «arte» específica, que é dada a cada falante, como lugar e «trabalho» no seio dos homens. Ministério é elo, responsabilidade, experiência e transmissão.

Em 1602, Francisco de Sales vem a Paris. Era de extracção nobre e fora recentemente nomeado bispo de Genebra. Não abraçara a carreira eclesiástica à procura dos benefícios, então, inerentes a esse estado. Fora apenas movido pelo mirocórdio, a que chamava «o amor inflamado de Deus». Mas pouco importa o nome que lhe dava. O que nos interessa é que era «movido a inflamação», como um seu quase contemporâneo, Espinoza, era «movido a conhecimento» — inadequado, adequado e intuição das essências.

Na sua pátria natal, a Reforma fora (e estava sendo) dura. À séria. Gente que queria, de facto, mudar a vida que, nesse tempo, era não só, mas principalmente, *vida-religião*. Sales compreendera que o protestantismo não era um caso de controvérsia e muito menos um caso de polícia. A seu modo, Francisco de Sales (e os protestantes convictos de Genebra) faziam parte dos derradeiros herdeiros de Erasmo. Herdeiros esses que, na sua insanável discórdia, eram igualmente a prova viva da inviabilidade desse projecto.

O erasmismo havia pensado que o Cristianismo, enquanto forma religiosa civilizacional, podia, e devia, desabrochar numa república europeia, fundada no espiritual, tolerante, atenta ao viver quotidiano dos homens, aberta à instrução e ao saber novo (e não apenas ao antigo, fosse ele revelado ou oriundo de uma Grécia redescoberta). Não era bem uma cidade de Deus sobre a terra, e muito menos uma teocracia governada por clérigos. Antes, uma sociedade de homens de consciência livre, solidários, e cuja crença comum, e diversa na sua expressão, se tornasse o lar de Deus. Era normal que o primeiro projecto de cidadania espiritual nascesse no espaço da *devotio*.

É verdade que, dois anos antes, em 1600, Giordano Bruno ardera no cadafalso, sinal de que esse projecto tinha muito de ideal. Praticamente, apenas um punhado de europeus se podia rever na forma política imaginada pelo holandês. Rever-se nela, por em parte terem sido educados dentro desse molde. Era o caso de Francisco de Sales, oriundo de uma região, agitada, rica, onde há muito se experimentavam formas de vida participada e democrática.

Era ainda um homem novo. Tinha 35 anos, embora não soubesse que apenas teria pela frente uns escasso vinte anos de vida. Na controvérsia que se alumiará irreversivelmente na Europa, Sales não duvidava que estivesse do bom lado, como sabia que o seu lado estava errado quanto à maneira. Nos contactos que mantivera com muitos crentes protestantes, vira com os seus olhos que estes haviam escolhido a maneira certa do lado errado. Por bons motivos e maus princípios, em suma.

O que o trazia a Paris, em pleno reinado de Henrique IV, o protestante que abjurara para ser rei de um reino maioritariamente católico? Viera tratar de política. E acabou por se encontrar com todo um círculo de gente que, como ele, pensava que era vital acertar a maneira segundo o lado. Colocar as boas razões religiosas no topo e levar os motivos a moverem-se nessa sintonia. Mudar de vida, era o único necessário, para esse pequeno círculo. E constatou que essa gente — Bérulle, a senhora Acária, Duval, Gallemant, Vicente de Paulo — se batia pelo «espiritual». Eu digo já — *essa gente batia-se por imagens*. Certas imagens, justamente aquelas em que se espelha, exigente e inclaro, o mirocórdio. Estavam convencidos de que, contrariamente ao que fora voz corrente durante séculos, o espiritual não se encontrava desenhado. Era preciso desenhar o seu traçado, um traçado que o mirocórdio conhecia, embora o não falasse, excepto por sinais, impulsos, gostos, vontades, inspirações, que importava de sobremaneira saber ler. Ler, no caso vertente, era traduzir esses impulsos em palavras, sinal de que o homem é homem, e o mirocórdio não o é, apesar de ter uma linguagem. Esse contacto, feito de diálogo transcriptivo, era arriscado

porque, na proximidade do mirocórdio, se constatava a presença de um outro emissor de imagens, de imagens quase parecidas, salvo que, a prazo, se revelavam inimigas fidalgas das primeiras. Pisavam, pois, um terreno onde as paixões eram força. Ou forças difíceis de nomear. O espiritual, como traçado de imagens, era um caminho através das paixões que exigia um grande discernimento. Não seria fácil colocar a maneira a bater certa com o lado.

Sales e os seus novos conhecidos sabiam que estavam no princípio — no primeiro pensamento verdadeiro, no primeiro bater certo do coração, no primeiro passo a dar. Ou seja, o princípio era instável, muito atreito aos mais pequenos impulsos, do mesmo modo que há constituições muito atreitas aos resfriamentos ou aos arrebatamentos da imaginação. Um início em que «quase nada» alteravam o destino. Hoje, dizemos, condições iniciais muito sensíveis às mais pequenas flutuações. Dizemo-lo e sabemos que estamos a falar de um movimento caótico, em que pontos muito afastados repentinamente se aproximam, em que pontos irmãos à nascença tomam o rumo de um irreversível desencontro. Não é, pois, de estranhar que nesse meio viesse mais tarde a revelar-se o primeiro pensador das probabilidades — Blaise Pascal (1623-1662) —, embora a sua introdução na *devotio* fosse um gesto intelectual espiritualmente muito arriscado.

Era em torno de uma mulher, a senhora Acária, conhecida pelos seus arroubos místicos e êxtases, que se reunia esse círculo de espirituais «intelectuais». Historicamente, ficou conhecido, como sabeis, por «partido devoto». Não tinha, propriamente falando, uma espiritualidade — objectivos, concepções, método, regras e prática; estava, sim, ao corrente das principais experiências — a espiritualidade renana e, mais recentemente, a espanhola — que haviam florescido no seio do cristianismo medievo e moderno. E como havia entre os seus membros gente que conhecia línguas, a obra de Isabel Bellinzaga, uma mística milanese, foi traduzida por Bérulle, os escritos de Teresa de Ávila foram traduzidos por Brétigny,

enquanto Bento de Canfeld, um clérigo de origem inglesa, redigia uma *Regra da Perfeição*, inspirada nos mestres renanos.

Importa, desde já, notar que as duas grandes plêiadas de espirituais católicos — a espanhola e a centro-sul europeia — são quase contemporâneas. Basta reparar nas datas dos «canonizados»: João de Deus (1495-1550), João de Ávila (1499-1569), Filipe de Néri (1515-1595), Teresa de Ávila (1515-1582), João da Cruz (1542-1591), Francisco de Sales (1567-1622) e Vicente de Paulo (1581-1660).

Num primeiro tempo, o círculo oscilou entre a mística dos mestres renanos e a recente experiência teresiana, as únicas experiências, aliás, que haviam sido testadas, embora, o grau de conceptualização de uma e de outra não tivesse nem a mesma amplitude, nem a mesma profundidade. Deve dizer-se que a experiência renana fora praticamente dizimada pela Instituição. Não tinha representantes vivos. A experiência espiritual prática perdera-se, conseqüentemente. Sinal de que os escritos não chegam. Compreende-se, assim, que, apesar da atracção que exercia entre os mais «intelectuais» do grupo, a experiência renana, no momento em que Sales chega a Paris, estivesse a perder terreno, tanto mais que duas grandes discípulas de Teresa de Ávila tinham, entretanto, chegado a França — Ana de Jesus e Ana de São Bartolomeu.

Sales é, de facto, o mais novo de todos eles, mas não era um novato. Combatera no terreno, obtivera resultados, tinha uma visão aproximada do que se impunha fazer para pôr em sintonia a maneira e o lado, o único processo de entender adequadamente o mirocórdio que a todos atraía. Além do mais, recebera o dom de discernir e o de aprender com a experiência. Por exemplo, tendo-o a senhora Acária escolhido para confessor, é ele que, ao que consta, lhe ensina como deve confessar-se. Também é ele que reconhece a autenticidade da sua experiência espiritual «à espanhola». Razão por que insiste para que funde o primeiro Carmelo francês. O que virá, de facto, a suceder. Por outro lado, Sales, junto de Bérulle,

insiste para que funde, à imagem de Filipe de Néri, um Oratório, uma associação de padres diocesanos, dispostos a apoiar-se espiritual e pastoralmente. O que também virá a acontecer.

Vicente de Paulo, pelo seu lado, esperará pela sua hora. Os dois homens virão ainda a encontrar-se.

Nestas duas iniciativas, o Oratório e o Carmelo, Sales, a ter de escolher entre os vários inícios de caminho que se apresentam, recusa a experiência renana, e apoia a teresiana, apesar de, no momento, as suas simpatias irem mais para a experiência tentada por Filipe de Néri. Mas, na realidade, nenhum desses «inícios» correspondia ao que efectivamente desejava. Era outra a imagem que o movia.

Ao regressar a Genebra (o que é uma maneira de dizer, dado estar-lhe vedado o acesso à sua sede episcopal), Sales lança-se numa vasta reforma da sua diocese — formação dos padres, instalação de uma academia literária, científica e teológica (a que, segundo a tradição suíça, associará colégios e escolas) e, sobretudo, a fundação de uma nova ordem religiosa. Todos estes instrumentos convergiam para a «concretização» de um ideal moderno e raro — a cidadania espiritual, como ministério. Um «estado» que nunca teorizou, mas para o qual tende, com todo o ímpeto, o seu *radial de funções* (4,5,2), de que foi um dos poucos praticantes (todos eles dos séculos XVI e XVII, excepto um que ocorrerá em finais do século XVIII). Voltarei, obviamente, a esta questão.

No seu caso, a primeira ordem que fundou foi com mulheres (que, aliás, terá escutado como poucos!). Ele queria gente contemplativa, mas sem clausura; queria reunir mulheres de várias condições e estados de saúde; queria que se dedicassem aos pobres e aos doentes; queria que agissem no «mundo», como se começava a dizer; queria que fossem o exemplo de uma vida convicta e intensa de amor, no seio de um catolicismo que, por sua vez, tinha de coexistir com um protestantismo florescente...

Queria, queria. A imagem viera. O sinal fora dado. O caminho ia escrever-se.

Enquanto se entregava a esse «queria», Sales foi forçosamente levado a conceptualizá-lo, a descrever como agia o mirocórdio que o movia e era a sua única razão de ser — *O Tratado do Amor de Deus*. Escreveu muito mais, mas este é o «seu» livro. E pensou-o dirigido a todos, crentes e não-crentes. Pensava que o caminho era de todos e para todos, desde que existisse um «queria».

Conto apenas um facto curioso que, na realidade, está na base do que aqui vim dizer. Ao lançar a sua primeira comunidade de Visitandinas, sob a direcção da sua amiga, Joana de Chantal — comunidade que Sales acompanhava com três conversas semanais sobre a via espiritual que acabara por ser a sua —, além dos problemas próprios desses empreendimentos, um houve que atraiu particularmente a sua atenção. Conta a madre de Chaugy: «Pela graça divina, algumas [entre as novas religiosas] tiveram, a breve trecho, orações de quietude, orações de sono amoroso, orações de união muito elevada; outras receberam luzes extraordinárias sobre os mistérios divinos, em que se deixavam santamente absorver. Outras ainda começaram a entrar frequentemente em êxtase e a conhecer outros tipos de santos arroubos; felizmente que Deus a todas arrebatava e recebia no seu seio». Conta ainda a madre que foi necessário pedir ao Senhor que limitasse o eflúvio dos seus próprios dons, que fechasse um pouco a sua mão, porque essas efervescências «davam nas vistas». Os fundadores pediram, assim, para as suas filhas «um grande dom de vida interior, escondida e sofredora amorosamente com Cristo na cruz».

Quis contar-vos este pequeno episódio, ocorrido algures entre 1610-1615, porque nele se espelha com uma rara nitidez uma mutação da espiritualidade. O mirocórdio provavelmente não mudara de sítio nem de carácter. Estava a mudar, sim, a maneira de o abordar. Alterava-se, mais uma vez, o diálogo-transcrição que alguns homens e mulheres têm procurado manter com «isso», ao longo dos

tempos. E «isso», como estamos a ler, produz efeitos físicos, mexe com os sensores da percepção, altera os corpos e orienta as vontades para a *des-medida*.

O meu «queria» de hoje é passar convosco os minutos que me restam a comentar este brevíssimo resumo do trajecto de Sales. Como referi, o *ministério da cidadania espiritual* nunca se concretizou — foram apenas ensaiados meros *erzats*, como «laicado», «povo de Deus», «comunidade dos crentes» e outros mais ou menos carismáticos. Devo, no entanto, acrescentar que não foi o único ministério de base a ter esse destino. O mesmo aconteceu ao *ministério da dor*, ao *ministério da conjugalidade* e ao *ministério da visão-profecia*. Este último, no entanto, conheceu, a exemplo do da cidadania espiritual, o seu momento de idealização, porque os outros nem sequer essa oportunidade tiveram.

Ao definir, em termos antropológicos, o estatuto das funções eclesiais, pude não só constatar as que tinham sido efectivamente realizadas (em termos de canonicidade, entenda-se), como as que haviam sido apenas esboçadas, assim bem como aquelas que jamais puderam ser concretizadas. O mais curioso desta história é que umas supõem dinamicamente as outras, ou seja, as realizadas trazem atrás de si tanto as esboçadas como as impedidas de realização. E são os radiais de funções (três ou mais, associadas) que revelam com nitidez essa dinâmica. Ao ligarem caminhos até então dispersos, os radiais iluminam a natureza dos ministérios de base e, no mesmo gesto, *criam o modo e o destino do seu exercício*. E se acabei por decidir abordar este aspecto da santidade, entre outros igualmente possíveis, é porque penso que os radiais (sobretudo, os jamais concretizados) nos podem ajudar a compreender uma história que temos em comum — a do Ocidente europeu que a todos nos viu nascer e nos formou.

Começarei por chamar a vossa atenção para dois pequenos pormenores do episódio que vos contei.

“Felizmente que Deus...” é uma frase que evoca uma outra: “seria uma infelicidade se Deus”... O alívio que dela transpira provém do lugar onde esses dons se manifestam, e das circunstâncias históricas do início desse tenebroso século XVII. É que havia sempre a suspeita de que esses dons tivessem origem diabólica, fossem sinais da sua presença actuante. Recordo, de passagem, que Sales era grande amigo de Camus, que, além de prelado como ele, foi um polígrafo compulsivo que, apenas à sua conta, escreveu mais de 900 novelas de um género literário, então recente — as *Histórias Trágicas*, que punham em cena um demónio multiforme e omnipresente (tanto como Deus). Essa escrita inseria-se na caça às bruxas em que se achavam empenhados católicos e protestantes, caçada que valeu a vida a mais de cento e cinquenta mil vítimas (sobretudo, viúvas com mais de 40 anos) e deu origem a dezenas de milhares de processos. Acresce que o embate com o diabo, um processo social, política e teologicamente gigantesco, teve o seu epicentro na região que liga a Sabóia à Inglaterra, através da bacia do Reno, passando pela Holanda, pelo Norte da Alemanha e pelo Norte da França, o chamado *crescente azul*, dado a forma que ocupa no mapa lembrar um quarto crescente lunar. É, hoje, como se sabe, a zona mais rica da Europa. Foi igualmente a área de origem da ala católica mais interventora no Vaticano II. Como se vê, a procura do mirocórdio, além de decorrer num campo antropológico de forças polarizadas, revela um percurso dos mais singulares, devido à natureza caótica da sua inscrição na história.

Felizmente, para as boas das freiras, aqueles dons não eram diabólicos. No entanto, incomodavam. Como se pode deduzir do que acabo de dizer, a Sabóia (e a vizinha região de Genebra) não era propriamente a Espanha. As visitandinas viviam no meio de protestantes calvinistas que, do ponto de vista eclesial e dogmático, davam mostras de uma insanável repulsa por milagres, místicos, pretensões à santidade e afins. Os dons recebidos não eram apenas incómodos, dificultando a organização quotidiana das comunidades e a indispensável quietude teológica, eram ainda pastoralmente contraproducentes.

Sales não era contra os dons místicos, como virá a acontecer em quase toda a Europa, a partir de meados do século XVII até hoje (basta recordar os efeitos devastadores provocados pela polémica suja que opôs Bossuet a Fénelon, amigo da senhora Guyon), mas encarava alguns deles como impróprios do ministério da cidadania religiosa. Pediu então, e o mirocórdio fez-lhe a vontade — concedeu às suas protegidas o «grande dom de vida interior, escondida e sofredora amorosamente com Cristo na cruz». Só que, para que esse efeito, a espiritualidade de Sales teve de escolher entre quadrantes. E digo “teve de” porque não é crível que os dons andem «aos baldões», sendo como são fontes estáveis de imagens e de energia, e essas fontes estejam situadas num abstracto sobre o qual se constróem os caminhos. Praticamente, caminhar é procurar essas fontes, e beber. Praticamente, é a sua localização que faz o mapa. Daí que, conforme os dons, assim seja o quadrante espiritual. É provável que, nesse mapa, não existam dois lugares iguais. Por outras palavras, os dons são co-extensivos ao campo de forças polarizado, seja ele encarado religiosamente ou não. Em suma, os dons são *conaturais* ao corpo. No meu estudo, identifiquei 36, mas garanto que são muitos mais. Devo acrescentar que, na sua grande maioria, não provocam qualquer efeito físico visível, embora transformem irreversivelmente a *psicossomática*. Na realidade, alteram a própria noção do que seja um corpo. Podemos ainda considerar que as chamadas *ascese* e *mística* são apenas balbuciamientos no processo da sua apreensão.

Em que consiste, no entanto, a operação de Sales? Na definição de uma linha de equilíbrio.

Vimos as iniciativas que Sales tomou, ao regressar à sua diocese. Tendo preferido a via teresiana à renana (que se havia transformado num autêntico campo de minas anti-pessoal), seria de esperar que a sua fundação religiosa seguisse o caminho traçado por Teresa de Ávila. Afinal, não podia ser. Como não seria de esperar que a formação dos padres e a sua academia formassem intelectuais renanos. Não, iria formar homens do comum, orantes e instruídos,

esclarecidamente inseridos nas problemáticas do seu tempo. Razão por que a síntese que procurou acabou por ter o seu centro de gravidade na *devotio* e não na *contemplatio*, fosse ela de ordem sensível ou intelectual. Atente-se ainda em mais alguns detalhes. As suas religiosas dedicar-se-iam aos pobres e aos doentes, sem exclusivo religioso de qualquer espécie. Ou seja, o seu quadrante de acção seria a *caritas*, do mesmo modo que os cristãos esclarecidos, nomeadamente o seu amigo Camus, estariam pela *actio* presentes no mundo. Estes campos de acção, ou quadrantes, teriam na *devotio* o seu atractor permanente, o que não deixará de ter consequências propriamente fatais.

Temos, assim, os quadrantes do nosso substracto — *devotio*, *contemplatio*, *caritas* e *actio*. Para abreviar razões, lembrarei as designações que lhes dei no estudo referido, respectivamente: *xenos*, *geo*, *etnos* e *gens*. É um pouco laborioso, embora possível, identificar os dons próprios desses quadrantes. Limitar-me-ei, no entanto, a indicar, para cada quadrante, o seu pólo negativo e o fundamento bíblico mais frequente.

A *devotio* é o lugar do Nome, cujo fundamento podemos encontrar em Êxodo, 3, 14. A *actio* é o lugar do Vivente Humano (ver Génesis, 2, 3). A *caritas* é o lugar da Ressurreição (ver Ezequiel, 37). Finalmente, a *contemplatio* é o lugar da Visão Dialogante e Prospectiva com a Paisagem (ver Cântico dos Cânticos). Dado tratar-se de um campo polarizado, a cada um deles corresponde, como referi, um inimigo, respectivamente, o demónio, o mundano, a dor e a carne, tradicionalmente considerados (à excepção da dor) como os inimigos do homem.

Esta descrição pode ser topologicamente imaginada sobre uma folha de papel, dividida em quatro. Cada quarto apresentar-se-á então como uma montanha, separada das demais por vales profundos. As montanhas caem nos vales através de colinas deslizantes. Colinas, vales e montanhas que terão, certamente, para vós, ressonâncias semânticas e simbólicas sobejamente conhecidas.

Neste substracto polarizado e topologicamente diferenciado, conatural ao corpo (que, com outras designações, podemos encontrar em Espinoza, como já antes em Aristóteles e, depois, nos moralistas franceses e ingleses até à psiquiatria), a busca do mirocórdio, a santidade, cria des-medida. Aliás, a configuração que, actualmente, podemos observar nesse campo é integralmente fruto da luta que se trava entre a santidade e a Instituição que a pretende medir e condicionar. Basta pensar que as linhas geodésicas que, por definição, indicam os declives de menor esforço, são encaradas pela santidade como os caminhos menos seguros. E compreende-se que assim seja. O atractor da des-medida situa-se nos cumes das montanhas.

A des-medida pode ser lida de dois modos. Como um excesso relativamente a uma norma ou, mais simplesmente, como a anulação da norma, ou seja, da medida. Depende, obviamente, do ponto de vista. Para o corpo potenciométrico, a santidade é sempre um excesso relativamente à medida estabelecida (a esse título, a santidade não faz parte da panóplia do humano comum). Para a santidade, pelo contrário, é a medida que não tem razão de ser, dado o mirocórdio estar presente no humano e, ao mesmo tempo, o extravasar por toda a parte. A ser assim, a santidade é o destino específico da espécie, o destino que decorre da sua natureza, dado não ser possível aplicar aos dons e à sua acção qualquer medida estável e de fundamento seguro. Sales hesitou entre estas duas posições. O equilíbrio que acabou por encontrar foi fatalmente um compromisso entre as exigências da santidade e os limites admitidos pelos grupos estratégicos. No cômputo final, a santidade continuou a ser um excesso, cuja prática ficava reservada a uns tantos raros. Esse compromisso impossibilitou que, algum dia, o ministério da cidadania espiritual pudesse concretizar-se.

Estas questões têm obviamente outros lados.

A santidade não sendo um fenómeno estruturalmente religioso, mas espiritual, dá-se o caso curioso de, na nossa civilização, ter surgido uma Instituição de natureza religiosa que, desde sempre,

embora de modo compassado, se empenhou, em regime exclusivo, no seu cultivo e promoção, de tal sorte que quase tudo o que sabemos sobre o mirocórdio a ela o devemos. Trata-se de um facto da maior relevância. Não apenas por se ter conservado a memória de algumas experiências humanas fulcrais (que, de outro modo, se teriam perdido), mas igualmente por se ter instalado a identidade entre santidade e religião, o que acarretou uma visão parcial do fenómeno.

Esse facto não nos deve, no entanto, obnubilar quanto ao essencial — a Instituição sempre reconheceu que a santidade ocorre no universo da medida humana (apenas os seres humanos são canonizáveis), e que essa ocorrência o extravasa. Por outras palavras, o mirocórdio não é conatural ao corpo entrópico destinado à degenerescência e à morte, mas ao corpo que se ergue contra esse destino. Ou seja, no mirocórdio, há algo de não humano, e esse «algo» nem sempre é benigno. Os sobreviventes dessa viagem são bem mais raros do que os inúmeros despedaçados que foram engolidos pelas bermas do caminho.

É esta a raiz de onde florescem os critérios que a Instituição criou e aplica para reconhecer as travessias com êxito, a que estão associadas as funções a utilizar na captação dos dons. No nosso estudo, servimo-nos de oito funções — propagandista (2), pastor (4), educador (5), contemplativo (6), eremita (7), hospitalar (8), assistencial (9) e ecumenista (10). Do ponto de vista da Instituição, essas funções balizam empiricamente os caminhos espirituais transitáveis. São painéis informadores da rodovia.

Convém deixar claro o seguinte: se é indiscutível que os dons transformam os corpos (e os tornam capazes de vencer a entropia), os radiais das funções interferem na história. A santidade, reconhecida ou não, não é jamais um fenómeno privado.

As funções interferem, na história humana, de duas maneiras — por um lado, captam e organizam a energia dos dons (reunindo em

conjuntos articulados dons distintos), por outro, ao serem dinamicamente mutáveis, geram conflitos permanentes entre caminhos novos e caminhos já experimentados. Esses conflitos alteraram profundamente a topologia do substracto dos dons, alguns dos quais se tornaram sobreabundantes, enquanto que outros são raridades praticamente inacessíveis.

Vejamos rapidamente estes dois aspectos.

Quando observamos as regiões europeias e nos interrogamos sobre se nelas a santidade foi um fenómeno esporádico ou se teve continuidade e, caso tenha sido contínuo, se existiram radiais de funções e, em caso afirmativo, qual foi a função charneira (o que tem a sua importância, dado os radiais não se terem mantido constantes), constatamos uma surpreendente interdependência entre os radiais de funções e o historial político e económico de cada região europeia, quer tenham guardado laços com o xenos cristão, ou derivado para uma espécie de xenos pagão, ou evoluído para um etnos a-religioso. Constatar que as regiões onde os laços se mantiveram, a santidade desapareceu, ao mesmo tempo que economicamente estagnaram e evoluíram para regimes fascistas ou autoritários. Constatar que onde a santidade desde sempre existiu e teve continuidade, se assiste a uma evolução para um etnos a-religioso, onde predominam tendências sociais liberalizantes de tipo socialista ou social-democrata. Constatar que nas regiões onde predominaram, nos séculos XIX e XX, os radiais 8,9,5 e 6,9,5, mas onde nunca antes existira santidade, evoluíram maciçamente para o comunismo. Constatar que na única região, a Alemanha (com a Áustria, Polónia e República Checa), onde predominou o dom da conversão e foram canonizados, sobretudo, mártires, foi justamente a região que evoluiu francamente para um xenos pagão...

É impossível falar de cada região, de per si. Podem-me, no entanto, acreditar. É impressionante a interdependência que se constata. Mas sabeis, não admira. Ao longo destes cinco séculos em

análise, a Instituição confinou-se, cada vez mais, no espaço da devotio, que lhe fora apontado por Sales.

Reparem. Nos séculos XV e XVI, houve 26 santos no quadrante devotio, contra 12 no da contemplatio, 6 no da caritas e 2 no da actio, num total de 46 santos. Nos últimos três séculos, sobre 100 santos, 67 situavam-se na devotio, contra 6 na contemplatio; e 21 na caritas contra 6 na actio. O radial 4,2,5 e associados não só nunca deram à luz o ministério da cidadania espiritual, como fagocitaram todos os outros possíveis.

Como explicar este resultado?

Basta olhar para a distribuição das funções.

A função 5 (educador) surge 79 vezes, a função 10 (ecumenista) 3 e a função 7 (eremita) 9. Pelo meio, surgem as restantes funções, com frequências da ordem das 45-50 vezes. Faça-se o esboço topológico. O que surge é uma espiral irregular — parte de um ponto escarpado, assenta momentaneamente num planalto, para, finalmente, cair a pique na função 5, o único atractor de toda a dinâmica. Um único móbil — fazer adeptos, tendência que o actual pontificado tem acentuado com uma indesmentível persistência. *O que nos deixou a todos um campo de força profundamente distorcido.*

E, no entanto, o início, nesses primórdios do século XVII, parecia tão prometededor. Muitos pensaram, então, numa esperança que perdurou até meados do século XVIII, que tinham à sua frente uma página em branco, que iria ser possível desenhar sobre ela um novo início.

Peguemos na folha amarrotada que temos à nossa frente. De tão amarrotada, já quase se não notam os cumes das montanhas nem as linhas dos vales. Seja como for, é a nossa folha. Os dons não distinguem entre crentes e não crentes, apenas olham os corações à espera dos que se disponham a dar continuidade ao imemoriável

diálogo-transcrição. Os dons existem. Sem as suas imagens puras, o homem não será, e o vivo tomará fatalmente outros rumos. A menos que aprendamos a reconhecer a sua presença na nossa palavra, nos nossos sensores perceptivos, nos nossos desejos e aspirações, no nosso desespero e dor, na nossa vontade de dar ao universo da matéria um destino que não se reduza à fornalha cósmica e consumitiva a que parece reduzir-se. Continuamos a ignorar a natureza do mirocórdio. Muitos dos que voltaram traziam na boca palavras que as teologias não entendem, certas inadmissíveis para os racionalismos reinantes. Na prática, o mirocórdio não se deixa domar nem instrumentalizar por qualquer instância canonizante. Sabemos ainda que vão ser necessárias outras funções. Sabemos, finalmente, que a nossa espécie falante precisa de elos, de pontes entre traçados, de caminhos que lhe permitam subir aos cumes das montanhas. Nos elos experimentados, surgirão voluntários para guardar a passagem e transmitir a experiência. Acolher, em suma, todos quantos quiserem subir ao alto da montanha. Deixarão para trás a folha amarrotada que temos à nossa frente.

Uns subirão ao alto da montanha da dor, da tristeza e da depressão, é possível que Ezequiel ou Nietzsche os acompanhem, talvez vejam nos ossos calcinados de todos os valores, a exigência do carbono a pedir quem o fale, e voltem para nos dizer sem medo as palavras da ressurreição. Virão de olhos enegrecidos a brilhar.

Outros subirão ao alto da montanha do vivente, é possível que o narrador do Génesis ou Rilke ou Hölderlin os acompanhem, talvez contemplem pasmados que o que existe poderia não ter existido, e voltem para nos dizer que o mundo deseja conjugalizar-se com o humano, na aceitação mútua e na curiosidade comum pelos caminhos percorridos. Quando os olharmos, veremos, talvez, que o mundo quer ser carne da nossa carne vivente.

Outros ainda subirão ao alto da montanha da visão, é possível que subam à montanha saltitando de versículo em versículo a encosta escarpada do Cântico dos Cânticos, quem sabe?, talvez Teresa ou

João ou Eckhart os acompanhem, e no cume contemplem a inenarrável beleza da terra e, ao regressarem, nos digam que a Paisagem tem um sonho, o de nos ver, de novo, meninos com uma serpente na boca.

Outros ainda subirão ao alto mais temível, ao alto da montanha do nome que, quem sabe?, jamais nos será dito, que voltem a ouvir de novo esse nome que não divide, mas congrega, «onde soçobrares, eu soçobrarei contigo», é possível que o leiam na narrativa do Êxodo, ou nas imprecações de Müntzer, ou nas teses sobre a história de Benjamin, ou nos diários admiráveis deixados por tantos judeus que sabiam que iam ser gazeados, e não amaldiçoaram.

É possível.

É minha convicção que os dons nos convidam a esse destino.

Augusto Joaquim

NOTAS

- ¹ Paul Nothomb, *L'Homme Immortel – Nouveau regard sur l'Eden*, p. 187, Bibliothèque de l'Hermétisme, Albin Michel, 1984.
- ² Augusto Joaquim, «Estratégia do papado e mutações da santidade», posfácio a Georges Daix, *Dicionário dos Santos*, pp. 239-333, Terramar, Lisboa, 2000.

O LUGAR DOS CYBORGS: DA ALEGORIA AO PROJECTO

"The intrinsic relationship that arises between tools and organs, and one that is to be revealed and emphasized - although it is more one of unconscious discovery than of conscious invention - is that in the tool the human continually produces itself. Since the organ whose utility and power is to be increased is the controlling factor, the appropriate form of a tool can be derived only from that organ".

Ernst Kapp, 1877

1. PENSAR E EXPERIENCIAR: O LUGAR DOS CYBORGS

Kant aconselhava que se aprenda a eloquência de uma língua morta, onde as cristalizações de sentido alcançaram um equilíbrio que lhes vem de um carácter definitivo de obra acabada, e onde não há qualquer submissão do pensamento aos passageiros apelos da moda¹.

Quando se pensa em língua morta, que também é *mater*, que é matriz, o pensamento é capaz de devolver à palavra a formação do seu sentido, entretanto perdido, banalizado, ou convertido em abstração.

Em conversa com Wisser, Martin Heidegger confessa ter-se enganado no caminho, quando, no início, pensou que havia que inventar novos termos. Tarefa vã e baseada num propósito inautêntico. Os termos são sempre os mesmos, o que é imprescindível, segundo Heidegger, não são novos termos mas uma nova *Sorgfalt* pela linguagem².

A palavra *Cyborg*, locução composta a partir de *Cybernetic Organism*, neologismo em *língua franca*, torna-se abrigo de incompreensão.

O neologismo é um esforço de encontrar na linguagem uma companheira que nos acompanhe nas nossas experiências, sonhos, medos ou esperanças, precisamente no momento em que essas experiências nos atiram para um lugar ainda sem nome. Este gesto de estender a mão à linguagem é o gesto de a tomar como *mater*. Como Agamben tão bem percebeu, a abertura a uma dimensão ontológica corresponde ao *ter-lugar* da linguagem, corresponde a esse que, nessa abertura é dito e significado. Assim, dizer espectro ou dizer fantasma, corresponde à experiência do que não se sabe através, como diria Bacon, da *antecipação da linguagem*.

Falar em experiência da linguagem corresponde, de algum modo, a este gesto de antecipação do que ainda não foi por nós compreendido e, por isso, permanece fantasma. E neste ponto convém levar a sério os fantasmas, os fantasmas da experiência e os fantasmas do pensamento, porque eles são a nossa permanente companhia.

A palavra *experiência*, *experirir*, deriva de *periri*, que se acha, também, em *periculum*. *Experiri* é, na sua tradução mais literal, a travessia de um perigo.

A língua é corpo vivo que alimenta e se alimenta de outros corpos vivos e as palavras mortas, os *vocabulum emortum*, são palavras que anseiam por dizer, por se tornarem *inamen vocem*, voz viva, aguardam quem as desperte do seu repouso.

Pelo contrário, palavras que circulam, como mercadorias, no meio dos vivos, podem ser estéreis, ausentes dessa pura intensão de significar, não amados, incapazes de se deixarem amar.

A experiência de pensar, de traduzir o pensamento em linguagem é, pois, uma travessia por um caminho perigoso, corresponde a uma travessia pelos nossos próprios limites.

De acordo com Benjamin, procurar eliminar o indizível da linguagem corresponde à forma mais eficaz e mais acessível de agir no interior da linguagem³, movemo-nos no lugar do *homem amarrado ao seu cadáver*, esse suplício que, no *Protreptikos*, Aristoteles diz ser experienciado pelos supliciados dos pirátas etruscos e pelos amantes do saber⁴.

2. FRONTEIRA, TERRITÓRIO

Ieda Tucherman diz-nos que os Cyborg são figuras de fronteira, o recado que eles nos trazem é o da necessidade de aprender a pensar contra as fronteiras⁵.

Seria proveitoso traçar uma genealogia, ainda que breve, da noção de limite, de fronteira.

Ela levar-nos-ia a perceber a operatividade do uso da metáfora do *limes*, da adopção de um conceito político-administrativo para o plano do pensamento.

O *limes* é o umbral (*limen*) que, na palavra de Goethe é o lugar da expectativa e a expectativa, sabemo-lo, é uma forma de antecipação.

A imagem alegórica é a imagem antecipativa, por excelência, provém de uma experiência de reunião, pela imagem e na imagem, do ausente e da coisa presente, do visível e do invisível, do conhecido e do desconhecido.

Assim se deve começar por perceber o Cyborg como alegoria, assim, também, se deve perceber a sua natureza híbrida, misturada,

que, afinal, é reflexo da natureza da alegoria, da fertilidade ínsita à fragmentação e à ruína, em que a totalidade não é experienciável como todo, onde a reunião das partes é o efeito lento de um olhar decifrador, que se desenvolve contra as fronteiras, na travessia de um perigo, apertando o nó que nos abraça ao cadáver.

3. TESE, PRO-TESE

Para dar rosto e nome a uma série de perplexidades o pensamento nosso contemporâneo criou uma imagem alegórica: o Cyborg.

Mas o Cyborg não é, apenas, uma alegoria, é um corpo que, mesmo que entendido como corpo alegórico não se destitui nunca desta outra compreensão - a de corpo-projecto.

O Cyborg enquanto corpo alegórico compõe, num mosaico, uma série de outras perplexidades, íntimas e estranhas, que ele suporta como suas: perplexidades passadas, presentes e futuras.

Mas para se compreender a capacidade representativa do Cyborg é necessário perceber os mecanismos da alegoria e as especificidades da alegoria Cyborg.

A ausência de um acordo imediato entre as partes e o todo, que está presente em toda a imagem alegórica é um aspecto que importa reconhecer no Cyborg.

Donna Haraway diz-nos que “a formação da totalidade a partir de fragmentos, inclusívie aqueles da polaridade ou da dominação hierarquica está em questão no mundo Cyborg.”⁶

A identidade do cyborg não é dada pela sua integridade orgânica, mas por uma espécie de alteridade orgânica, que pode ser expressa dizendo-se que, mais do que corpo-organismo, o Cyborg, é corpo-interface. E com isto ainda não abandonámos o registo alegórico.

A anatomia medieval chamava à reunião dos ossos humanos de esqueleto e à sua articulação particular de sintaxe, eram diferenças de sintaxe que proporcionariam diferenças de esquelética entre, por exemplo, um humano e um cavalo.

Helkiah Crooke na sua *Microcosmographia*, de 1631, afirma que um esqueleto seria um conjunto de teses (*thesis*)⁷. A tíbia, por exemplo, seria uma thesis articulada a uma outra thesis, o perónio, pela sintaxe. Neste sentido uma tíbia artificial seria uma pro-thesis na medida em que seria um elemento de substituição da thesis que não implicaria alteração sintáctica.

Esta ideia de substituição, este jogo quase de ilusionista, de confundir thesis e pro-thesis, original e réplica, tem a ver, directamente, com o procedimento alegórico.

Num jogo de disfarces (de sombras? de fantasmas?) o pensamento recorre à alegoria para poder entrar no jogo, para fazer, digamo-lo assim, o jogo da realidade. Era Heidegger quem, com razão, questionava se “será possível pensar ou esperar que a realidade ou a verdade alguma vez nos sejam dispensadas sem o disfarce? não será o véu, que simultâneamente cobre e descobre a verdade, o modo da sua dispensação aos humanos, como desvendamento/ocultação?”⁸.

Tal como ao fantasma, o véu o cobre e descobre, pois velando-o anula-lhe a invisibilidade, e restaura-lhe a identidade ainda qu que uma identidade fantasmica, torna-o semelhante e no jogo do reconhecimento da semelhança, jogo alegórico por excelência, o desconhecido torna-se conhecido por antecipação.

Se quisermos recorrer à distinção formulada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, o olhar alegórico não corresponde a um “ver perceptivo”, susceptível de ser descrito, mas a um “ver como”, enquanto captação imagética da semelhança⁹.

Etimologicamente, alegoria deriva de *allos*, outro, e de *agoreuein*, falar na àgora. Falar alegoricamente significa dizer uma coisa para significar outra.

Esta ideia de substituição é o denominador comum que associa a alegoria às possibilidades de intervenção protésica. Dito de outro modo, o exercício protésico é, sempre, exercício alegórico, mesmo quando se apresenta como exercício específico da prática médica.

4. CORPO SINTÉTICO, CORPO COMPOSTO

As possibilidades de substituição de um elemento por outro sem alterar um sistema estrutural é um princípio que só pode vigorar se definido pelo próprio sistema estrutural dentro do qual o exercício de substituição tem lugar.

Tomemos em consideração o seguinte exemplo: na literatura, na arte e no cinema, a caveira surge-nos como alegoria da morte mas, também, como alegoria da ressurreição, revelando-nos, assim, que a morte e a ressurreição são, apenas, alegorias. Deste modo, a caveira mais do que significado, mais do que representada alegoricamente, surge como significante, como material a ser alegorizado.

Da mesma forma a possibilidade de substituição de uma anca biológica por uma anca sintética, pode operar-se por um gesto que ganha sentido dentro de um sistema operativo, semelhante no caso daquele que opera com alegorias e daquele que opera com próteses de silício ou de polietileno. Dentro deste sistema que reveste de sentido todo um *modus operandi*, a anca biológica não é apenas significada mas igualmente significante - ela é uma *thesis* e, neste sentido, ela é já uma réplica do modelo abstracto de anca pelo qual o operador se orienta.

Para o ortopedista a anca biológica não é diferente da anca sintética, ambas são concreções de um modelo abstracto. As preocupações médicas, ao nível da intervenção protésica, são preocupações sintácticas, têm a ver com a compatibilidade, com o perigo de rejeição, com a manutenção, a performance etc.

Uma prótese que seja rejeitada pelos tecidos biológicos é um problema pois implica um problema sintáctico. Em contapartida uma prótese biocompatível já não é entendida como uma pro-thesis mas como uma thesis, isto é, como concreção do modelo abstracto realizada dentro de um sistema operativo que a valida e por ela é validado.

Este sistema operativo é um sistema de composição: o sentido das operações de substituição é um sentido de composição.

É importante perceber esta identificação do corpo protésico enquanto corpo composto ou corpo compósito:

Giorgio Colli diz-nos que “o objecto composto, formado já não no interior mediante uma composição de nexos, um agregado integrador de objectos homogéneos destinados a desaparecer, nem, tão pouco, pelo abandono do dessemelhante, mas através da união de objectos simples numa série expressiva abstracta que, ainda que persistindo como partes componentes, se fundem numa nova unidade.

A consistência do objecto composto resulta condicionada pela tensão do vínculo causal dentro de uma série, pelo impulso para trás, por mediação da série, o que faz superar toda a simples representação comonexo, o que acrescenta a aparência enlaçando os termos entre si e transformando-os em objecto composto.”¹⁰

Corpo protésico, corpo compósito, Cyborg, tudo isto são alegorias. Se a alegoria é o recurso pelo qual nós nos abeiramos do conhecimento usando de disfarces, o recurso pelo qual falando de uma coisa queremos dizer outra, a pergunta que deve ser colocada

é a seguinte: o que queremos nós dizer quando utilizamos a alegoria do Cyborg?

Sem dúvida que a alegoria Cyborg representa o acontecimento da técnica, a sua presença abaladora, que nos invade as ruas, os transportes, as casas, os corpos, os sonhos, representa, sem dúvida, o acontecimento da técnica num tempo em que a técnica se diluiu, ao tornar-se uma pele electrónica fluída, desmaterializada, pura interface.

Ainda assim, sob esta perspectiva devemos conferir uma longa genealogia ao Cyborg, ele é um novo véu de fantasma como véu de fantasma era o ser criado pelo Dr. Frankenstein, ou o andróide nos contos de Lovecraft, ou o Robot na peça de teatro de Karel Capek. Se o véu de fantasma é metamanifestação do pensamento humano, devemos admitir que desde que o homem pensou em “sêrvas feitas de ouro semelhantes a donzelas vivas”, como Homero escreveu na *Ilíada*, os humanos tem desejado e temido, unir a carne ao metal. Rosanne Arquette no filme *Crash* de David Cronberg é a actualização da serva feita de ouro semelhante a donzela viva, no seu corpo feito de carne, metal e polímero.

Que o corpo humano esteja a ser afectado pela técnica não é um facto novo, o que há de novo, o que não existia na época de Homero, de Mary Shelley, de Lovecraft ou de Karel Capek e a associação entre a alegoria e o projecto, é a existência, hoje, de um projecto científico anunciador de uma nova etapa da morfogénese do ser humano.

O monstro que dá corpo aos nossos sonhos e aos nossos pesadelos, mostra-nos, na palavra de Ieda Tucherman, o que poderíamos ser e não o que somos, mas o monstro não nos mostra o que nunca queremos¹¹.

O Cyborg não é a representação alegórica, disfarçada, da hibridização do natural e do artificial, é a representação alegórica,

disfarçada, do projecto científico contemporâneo ele próprio assumindo mil disfarces.

6. O CORPO PROTÉSICO: O PROJECTO

O projecto do corpo protésico é o projecto de uma nova disciplina científica: a engenharia bio-médica. Trata-se, ela própria, de uma disciplina de composição, reunindo áreas da engenharia, da informática, do design, da biologia, da medicina, sendo que, o sentido de disciplina de composição reforça, aqui, o sentido do projecto, apresentando-o como projecto de uma época, no qual as grandes disciplinas se reúnem.

A engenharia bio-médica oferece hoje três grandes tipos de “peças para o corpo”: próteses artificiais, próteses biológicas e próteses neurais.

Hoje, como há 2300 anos, a função da prótese é a de replicar o elemento anatómico. A mais antiga prótese conhecida, as unhas em bronze descritas por Vitali, datam do ano 300 antes de Cristo, e seriam usadas pelos legionários Romanos.

Nos anos seguintes ao regresso das tropas Norte- Americanas do Vietnam, a medicina protésica conheceu uma evolução assinalável, através de significativos aperfeiçoamentos dos materiais e dos processos de fabrico.

Em relação à primeira categoria de peças, as próteses artificiais, podemos destacar as próteses para os braços e para o coração.

O controlo dos movimentos, por exemplo, particularmente das próteses para os braços, aproximam-se hoje do controlo natural, graças a captação dos sinais emitidos pelo cérebro, que fazem funcionar o cotovelo, o pulso ou a mão do paciente.

Em relação a prótese do coração, a invenção na década de 50 do transistor electrónico, feito a partir de silício, veio tornar possível a instalação, dentro do corpo, de um dispositivo compacto: o *pacemaker*.

Um tipo de operação, largamente difundido, é o da substituição integral de articulações. No final da década de 50, o recurso a um cimento acrílico para fixar as peças metálicas aos ossos e ao polietileno de alta densidade como superfície de apoio, tornou mais fácil o uso das próteses.

Outro tipo de implantes artificiais fornecem medicação ou estimulam determinada actividade biológica. Assim recorre-se hoje ao implante de polímeros inteligentes, capazes de fazer a libertação controlada de drogas que são implantadas na cavidade abdominal dos doentes diabéticos e lhes fornecem regularmente insulina, de forma a manter a estabilidade dos níveis de glucose no sangue.

Nas principais áreas de progresso contemporâneo, verifica-se uma maior ênfase na imitação fiel da biologia por parte do corpo. Recorre-se assim a próteses biológicas, que possibilitam, por exemplo, o crescimento interno do osso ou do tecido natural em torno do biopolímero que integra o implante metálico, bem como a próteses neurais, que passam pela estimulação directa do tecido cerebral.

Tomemos como exemplo o recurso a próteses neurais como acção terapêutica contra a cegueira profunda. Desde os anos 60 que são conhecidos os estudos que comprovam que a estimulação eléctrica da superfície do cortex provoca o aparecimento de pontos de luz no campo visual de pessoas cegas. Estes resultados estimularam um projecto de implantação de uma rede de nanoestimuladores sobre a superfície e no interior do tecido cerebral, correspondendo cada um desses estimuladores, que são activados pelo “output” de uma câmara de vídeo, a um ponto do campo visual do paciente, oferecendo-lhe, assim, uma visão neural.

Importa sublinhar que as possibilidades oferecidas pela engenharia médica, pela realidade virtual etc., não são apenas utilizadas com fim terapêutico, mas igualmente com fim esético, performativo, e lúdico.

Trata-se efectivamente do projecto de transformação do corpo num híbrido biotecnológico, onde a distinção entre natural e artificial se torna praticamente irrelevante e praticamente indecível.

Acresce que, algumas das práticas culturais do presente manifestam uma sintonia entre o entusiasmo científico e o entusiasmo popular por uma modelização directa da carne. O corpo torna-se, na palavra de David Le Breton, “um instrumento de *mise-en-scene* de si mesmo”, de que o bodybuilding, a cirurgia estética, os piercings, as tatuagens, mas também, a programação do corpo através do uso de drogas de acção psicoquímica e do recurso às possibilidades de hiperestimulação virtual, manifestam.

7. CONCLUSÃO

O corpo transformou-se, como diz Deleuze, num *programa*, e num programa que implica directamente o organismo - fazer o próprio corpo. Este projecto manifesta-se hoje em três expressões, complementares, mas distintas: numa corporeidade artificial, numa sensibilidade artificial e numa inteligência artificial, a articulação entre as três daria lugar ao que poderíamos chamar de hiper corpo, um misto de carne, metal e informática, expressão dessa “terminal identity” de que fala Scott Bukatman.¹²

O corpo torna-se um acessório de presença, um Hardware que suporta Software, mecanismos electrónicos, sensores, estimuladores, simuladores, microcâmaras.

Derrick de Kerckhove afirma que “na idade da electrónica vestimos toda a humanidade com a sua pele”¹³, esta pele que, assim, se

molda, assim se veste, assim nos vela, transforma-nos em fantasmas, mostra-nos como sendo, no fundo, o que nunca deixámos de ser, para nós próprios desconhecidos, possuindo um corpo e uma alma que sempre está à procura de se conhecer, e nessa procura, que de cada vez se repete, que nunca se finda, fazemos a travessia do perigo, apertando o nó que nos abraça ao cadáver, mesmo na ausência do nó, mesmo na ausência do cadáver, na sua presença alegórica, que diz sempre menos e mais e outra coisa, que não diz, na palavra de Goethe, senão acordes, mas para o mesmo Goethe, é importante lembrarmo-nos, um acorde é uma chave do espírito, e ainda que isto seja apenas uma alegoria talvez mereça que nos agarremos a ela.

José Manuel Bártolo

NOTAS

- ¹ Lembremos, em particular, as passagens da *Kritik der reinen Vernunft* (A312-13/B369-70) e da *Kritik der praktischen Vernunft* (AK 1-11), em que Kant nos fala das ameaças que os neologismos representam no texto filosófico, classificando, na segunda obra, como pueril o esforço de forjar palavras.
- ² Cf. *Martin Heidegger im Gespräch* (26. September 1969), hrsg. von Richard Wisser, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970, p.77.
- ³ A questão insere-se no pensamento benjaminiano sobre a *linguagem originária*, como princípio incoactivo de qualquer língua e como ponto de confluência de todas as línguas. Cf em particular, "*Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*" II.1, pp.140-157.
- ⁴ A ideia é ainda desenvolvida por Aristóteles na *Metafísica* (B 1, 995 a 27), quando nos diz: "A dificuldade com a qual o pensamento embate mostra que há um nó no próprio objecto, porque, enquanto [o pensamento] está no embaraço, o seu estado é semelhante ao do homem agrilhoado."
- ⁵ A autora estabelece uma analogia entre anjos e cyborgs enquanto figuras de fronteira, que constituem "processos de territorialização, circunscrições que demarcam espaço e movimento, do corpo como do pensamento." Cf. Ieda Tucherman "*Entre Anjos e Cyborgs*" in Bragança de Miranda, J.A. e Coelho, E.P. (Org.) *Tendências da cultura contemporânea*, Revista de Comunicação e Linguagens, n.º 28, Lisboa, Outubro de 2000, pp. 157-171
- ⁶ Cf. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature*, New York, Routledge, 1991, p. 62.
- ⁷ Cf. Helkiah Crooke, *Microcosmographia*, London, M. Sparke, 1631, p. 930.

- ⁸ Cf. Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1954, p. 26-27.
- ⁹ A questão é bem desenvolvida por Fernando Gil em *Modos de Evidência*, INCM, Lisboa, 1998, em particular no capítulo «*expectativa e preenchimento*», pp. 65 e segs.
- ¹⁰ Apud, Bártolo, José Manuel, *Corpo e Técnica*, Lisboa, IADE, 2001, pp. 14.
- ¹¹ Cf. Tucherman, Op. Cit, pp. 159-160, o assunto é, também, desenvolvido por José Gil, *Monstros*, Lisboa, Quetzal, 1984, especialmente nas pp. 14-16.
- ¹² Cf. Scott Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in PostModern Science fiction*, Duke University Press, Durham and London, 1993.
- ¹³ A ideia é, na verdade, de Marshall McLuhan, que Kerckhove desenvolve em várias passagens de *A pele da cultura*, Relógio D'Água, Col. Mediações, n.º 1, tradução de Luís Soares e Catarina Carvalho, Lisboa, 1997.

BIBLIOGRAFIA

- Balsamo, A., *Technologies of Gendered Body*, Duke University Press, Durham, London, 1996
- Brandstetter, G. e Völckers, H. (Eds.), *ReMembering the Body*, Hatje Cantz Publishers, New York, 2000.
- Brahm, G. Driscoll, M. (Eds.), *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnologies*, Boulder, Westview Press, 1995.
- Channell, D., *The Vital Machine: A Study of Technology and Organic Life*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Danou, G., *Le Corps souffrant. Littérature et Médecine*, Champ Vallon, Seyssel, 1994.
- Dixon, J., Cassidy, E. (Eds.), *Virtual Futures: Technology and Post-Human Pragmatism*, Routledge, London, N.Y., 1998.
- Featherstone, M., Burrows, R. (Eds.), *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Sage, London, 1995.
- Gray, C.H., *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York, 1995.
- Halacy, D.S., *Cyborg: Evolution of the Superman*, Harper & Row, New York, 1965.
- Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.
- Hayles, N.K., *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Heuze, S., *Changer le Corps?*, Éd. La Musardine, Paris, 2000.
- Le Breton, D., *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, PUF, 1990.
- Levy, S., *Artificial Life: A report from the Frontier where Computers meet Biology*, Vintage, New York, 1992.
- Nancy, J.-L., *Corpus*, Vega, Lisboa, 2000.

- Kelly, K., *Out of Control: the new Biology of Machines*, Fourth Estate, 1994.
- Rorvik, D.M., *As Man becomes Machine: The evolution of the Cyborg*, Doubleday, New York, 1971.
- Rusthorf, H., *The Body in language*, Cassel, London, N.Y., 2000.
- Springer, C., *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, University of Texas Press, Austin, 1996.
- Stafford, B.M., *Body Criticism*, MIT Press, Cambridge, MA, 1991.
- Tucherman, I., *Breve História do Corpo e de Seus Monstros*, Vega, Lisboa, 1999.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A INTELIGÊNCIA DA FÉ E A FÉ NA INTELIGÊNCIA

- HENRI DE LUBAC, por Jean-Pierre Wagner, *Les Éditions du Cerf*, Paris, 2001.
- KARL RAHNER, por Bernard Sesboüé, *Les Éditions du Cerf*, Paris, 2001.

Com estes dois livros, as *Éditions du Cerf* iniciaram uma colecção de obras sobre teólogos do séc. xx. São livros pequenos, de duzentas páginas, em que, além de notas biográficas, indispensáveis porque a obra de um teólogo espelha-se e explica-se na sua vida, fornecem breves análises da «geografia» das suas publicações, situando-as no tempo e no espaço, e excertos com explicações sucintas e claras.

Com o primeiro livro da autoria de Jean-Pierre Wagner sobre Henri de Lubac, logo a seguir com outro de Bernard Sesboüé sobre Karl Rahner – *excusez du peu!* – não houve dúvidas em começar logo com estes dois de entre os maiores.

Talvez pareça temerário resumi-los assim tanto, quando é evidente e irritante que o pensamento destes homens extravasa para fora do estreito texto, que lhes é dedicado com a melhor das boas vontades. Será, porventura, sinal de intenção mal disfarçada de os arrumar na prateleira dos clássicos, dando deles um *digest*, à maneira de «Aristóteles em 90 minutos», final estudantil, a como dado a uma sociedade apressada.

Datados? Ultrapassados? Gastos? Seguramente. Sempre foi a opinião de ambos de que a teologia não deve fechar-se e constituir um bloco isolado mas deve estar sempre inacabada, pronta a repensar-se, acompanhando os estudos exegéticos e as exigências

intelectuais e pastorais do povo de Deus. Contemporâneos e ambos jesuítas, encontraram-se a viver numa época de grandes perturbações e mutações na sociedade e na Igreja, com duas guerras mundiais. Homens do seu século (Lubac viveu até 1991, com 95 anos, e Karl Rahner morreu aos 80 anos, em 1984) sofreram os restos da crise modernista mas, confortados por precursores notáveis, Newman, Rosmini, Scheeben, Möhler e, até certo ponto, Blondel, prepararam o caminho para a grande mutação do Concílio do Vaticano II, que deles se serviu largamente. De facto, hoje quando se lê *Mystère de l'Église* (1952) de Lubac, que foi um êxito editorial, nada de muito novo ou arrojado nele se descobre. Foi uma obra completamente aproveitada, usada, sugada pelo Concílio e praticamente transposta para os documentos conciliares. De tal modo que o livro nos sabe a teologia comum, que toda a gente (ou quase toda a gente...) conhece de cór...

É um livro testemunha que demonstra como este homem estava consciente das fragilidades do discurso sobre a Igreja e sobre o conhecimento de Deus. Nele introduziu serenamente, contrariando a apologética vigente, defensiva, laboriosamente faladora e ineficaz, os conceitos de mistério e paradoxo que, à luz da História e com o refrescante recurso aos Padres da Igreja, mudaram os dados da discussão.

Não foi com facilidade que a comunicação se estabeleceu. *Catholicisme* de 1938, já fez franzir muito sobrolho eclesiástico porque contrariava o corpo de doutrina que dominava o ensino tradicional e que a si próprio se raciocinava, à margem da vida dos homens. Com este livro, já Lubac mexia na ideia da necessidade de uma teologia fundamental, desenvolvida a partir das Escrituras e da História, oferecida antes da dogmática.

O intervalo da II Guerra Mundial, em que foi resistente notório à ocupação da França pelas tropas nazis, proporcionou-lhe a ocasião, de concerto com o seu confrade Gaston Fessard, de elaborar e distribuir furtivamente os *Cahiers du Témoignage Chrétien*. Mais

importante, porém, foi prover, com outro seu confrade jesuíta Jean Daniélou, à publicação dos primeiros volumes da que seria a célebre colecção *Sources Chrétiennes*, cujo propósito era dar a conhecer, em tradução francesa e com introduções adequadas, os Padres da Igreja, colecção que viria a merecer abreviatura erudita como fonte fidedigna.

Depois da guerra, o grande êxito de *Le Drame de l'Humanisme Athée*, publicado em 1944, não lhe protegeu, porém, o livro seguinte *Surnaturel* que lhe valeu dez anos de exílio, em Paris, longe dos seus alunos de Fourvière, com a proibição de publicar ou de ensinar, exílio donde o veio buscar o Papa João XXIII para ser perito no Concílio.

O que pretendia Lubac? Confrontado com o ateísmo moderno e a influência dos «filósofos da suspeita» que, irremediavelmente, separavam o homem do sobrenatural, recusa a ideia de uma natureza humana «natural», com um destino puramente humano, sem ligação possível com o sobrenatural e que sofre uma sobreposição da Revelação, passível de se tornar dispensável. Lubac pega neste sobrenatural excentricista e transforma-o de substantivo para adjectivo, podendo assim colá-lo à natureza humana como vocação que Deus conduzirá, dando-lhe sentido.

Não se considerava nem historiador, nem exegeta, nem filósofo, mas teólogo. Se não era um filósofo tão abertamente como Karl Rahner, não teme andar por lá, com uma intuição fina e arguta, garantida por cultura literária muito extensa. A sua inclinação para o valor da história, leva-o a experimentar «filosofias da história e filosofias cristãs» e outras discussões. Não é exegeta, no sentido profissional do termo mas acolhe-se à exegese espiritual e simbólica que lhe permite a redacção dos quatro volumes da *Éxegèse medieval* (1959-1964). Não sendo historiador, como dizia, no entanto publicou, em dois volumes, a *Postérité spirituelle* de Joachim de Flore (1981), manifestando discernimento histórico e teológico de grande qualidade que muito aproveitaria o espírito do nosso tempo, tão embriagado

com novidades espirituais, experiências pseudo-místicas e proféticas, desde que sejam contra a Igreja Católica, o bode expiatório do costume.

Já Karl Rahner é um filósofo, ou melhor, «um teólogo à procura de uma filosofia» como adverte Georges Vass no título do I volume da sua obra sobre o pensamento do seu célebre confrade. A preparação como jesuíta não foi muito diferente da recebida por Lubac. Com bons professores, ambos leram S. Tomás no texto, libertado dos comentadores e de teorias obrigatórias.

Foi, durante dois anos, aluno de Heidegger. «Foi o único ‘mestre’ que tive. Ensinou-me a pensar», dizia ele. Não se nota outra influência. Rahner é naturalmente influenciado pela filosofia do seu tempo, mergulhada no subjectivismo que herdara do idealismo alemão.

Percebera que o ponto de partida existencial, subjectivo, era o ponto de partida do homem moderno e que era preciso partir dali para conseguir articular a teologia com a filosófica, afim de construir para a fé uma justificação honesta, tentando responder a perguntas cujas respostas eram antigamente evidentes para toda a gente, o que hoje não acontece. Assim, sem medo de Kant, elaborou uma teologia pelo método transcendental que acabou por sintetizar na sua obra maior, juntando nela outras especulações suas mais antigas. É o Tratado Fundamental da Fé (1976), a sua obra mais conhecida e de mais difícil leitura.

Tal como Lubac, nos primeiros anos estudou os Padres da Igreja, juntamente com o seu irmão Hugo, historiador e também jesuíta, e de Baltasar de quem era amigo mas que dele se separou, anos depois, violentamente. Este retorno à Patrologia ficou como sinal marcante na renovação da teologia do séc. xx.

Karl Rahner não foi posto de lado como Lubac, pelas autoridades eclesiásticas ou pelos seus superiores da Companhia, embora tenha

sido sempre considerado algo suspeito e vigiado de perto. Já era membro da Comissão Preparatória para os Sacramentos, antes do Concílio quando, numa conferência, declarou ser urgente e necessário para a Igreja a instituição de diáconos permanentes e casados... Caiu-lhe a censura em cima, o que fez levantarem-se os alemães a defenderem o «seu» teólogo, mobilizando o próprio Adenauer. João XXIII nomeou-o então perito do Concílio. Segundo conta Congar, ele tinha tendência para se apoderar de um dos dois microfones, nas comissões de preparação dos esquemas a serem apresentados aos Padres conciliares. Tinha muito que dizer e precisava de o dizer depressa, naquela conjuntura crucial da realização do Concílio.

Resmungão, não tinha um feitio fácil. Bateu fragorosamente com a porta da Comissão Internacional de Teologia para a qual tinha sido escolhido por Paulo VI que muito o apreciava. Achava que não havia condições para fazer teologia honestamente. Honestamente. A coragem de ser honesto, por vezes até à provocação, traço de carácter que lhe era peculiar. Nunca considerou muito grande a sua influência no Concílio porque se ausentara muitas vezes mas nós sabemos como a coragem pode ser contagiosa...

Foi trabalhador infatigável. Uma bibliografia, composta ao longo dos seus oitenta anos de vida, atingiu o número inacreditável de 1 400 títulos! Enquanto Lubac estava exilado em Paris, Rahner dedicou-se ao trabalho pastoral, desdobrando-se em aulas, retiros, conferências, por todo o lado. Este contacto constante com os cristãos e os seus problemas, deu-lhe uma agilidade prodigiosa no tratamento das questões levantadas e explica a abundância dos escritos e a variedade de temas (Eucaristia, Ecumenismo, a morte, os leigos, a Trindade, a fé, a graça, Nossa Senhora, a Igreja, a Cristologia, o Coração de Jesus, a espiritualidade inaciana...). Não houve tema em que tocasse que o não deixasse transformado.

De leitura difícil (influência de Heidegger?), é assustador o seu rigor intelectual. O seu irmão Hugo dizia com humor, que para o fim da vida teria de se dedicar a traduzir as obras do irmão Karl,

para alemão... Rahner leva mais tempo a digerir do que Lubac, que escreve num francês elegante e claro. Dizia alguém que o pensamento de Rahner se assemelhava a uma locomotiva blindada, correndo furiosamente enquanto ia atirando para o ar, como estrépidos de metralhadoras, todos os argumentos que se lhe poderiam opor mas que ninguém lhe tinha oposto senão ele. Só no fim se entendia o que é que ele queria dizer.

Apesar da fama e do valor evidente dos seus trabalhos teológicos, estes nem por isso foram poupados a críticas. Acusavam-no de ausência, quase sistemática, de referências à Bíblia. A isto respondia que, *na reflexão teológica as referências bíblicas estão naturalmente implícitas, não me macem*. Outra observação diz respeito à expressão «cristãos anónimos» que só são cristãos na prática. Esta tese levantou – e levanta ainda – grande celeuma. Embora esteja de acordo com o clima de abertura do Concílio, pode, no entanto, tornar-se numa rampa deslizante, tornando supérflua a Redenção. A culpa é de S. Justino e das suas «sementes» do Logos espalhadas pelo mundo...

Finalmente era-lhe feita reserva ao ponto de partida transcendental da sua investigação teológica que o liga demasiado ao idealismo alemão, sub-estimando a positividade pública e histórica do cristianismo, referindo-se pouco aos seus aspectos comunitários e insistindo numa procura pessoal de Deus, para cada homem.

A quem lhe perguntava por onde devia começar para conhecer a sua obra, Karl Rahner aconselhou a leitura dos seus livros «piedosos». A este prudente e humilde conselho se deveria obedecer antes de tratar entrar no Tratado e depois... desistir. É possível que estas duas valiosas introduções venham facilitar a vida de muitos estudantes de Teologia, apresentando Lubac e Rahner assim já prontos e enquadrados, para uma rápida assimilação. Pelo menos travarão conhecimento com grandes teólogos da «nova teologia», tão perseguidos e depois tão festejados. E talvez venham a ler alguma das suas obras. Talvez.

O conhecimento de Deus está no centro das preocupações dos dois teólogos que aceitaram, por caminhos diferentes, esse desafio permanente que é a relação da teologia com a filosofia, a inteligência da fé e a fé na inteligência, aceitando a graça, agradecidos, mas não desistindo da razão humana.

Homens de muita fé, de uma fidelidade à Igreja sem falha, são exemplares no seu ofício e por esse testemunho devem ser saudados, homenagem provavelmente implícita na publicação destes dois livrinhos.

Teresa Maria Martins de Carvalho

The history of the United States of America is a story of a young nation that grew from a small group of colonies on the eastern coast of North America. The first European settlers arrived in 1607, and by the 1700s, the colonies had become a powerful and independent nation. The American Revolution (1775-1783) was a pivotal moment in the nation's history, as the colonies fought for and won their independence from Great Britain. The Constitution was drafted in 1787, and the United States became a federal republic. The nation's growth and expansion were marked by westward migration and the acquisition of new territories. The Civil War (1861-1865) was a defining moment in the nation's history, as it resolved the issue of slavery and preserved the Union. The Reconstruction era (1865-1877) followed, as the nation sought to rebuild and integrate the newly freed African American population. The late 19th and early 20th centuries saw the rise of industrialization and the Progressive Era, which focused on social reform and government intervention. The United States emerged as a world power after World War I, and its role in the world became increasingly prominent. The Cold War (1947-1991) was a period of tension between the United States and the Soviet Union, and the nation's global influence was at its peak. The end of the Cold War and the beginning of the 21st century have seen the United States continue to shape the world, with a focus on economic growth, technological innovation, and global leadership.

LIVROS RECEBIDOS

PAULUS EDITORA

AA.VV. – *Religião e violência: Extremismos Religiosos, Violência e Cultura, Guerra Santa; Opinião de Teólogos*, Apelação: 2002, pp. 120. Col. Fé e Mundo Pós-Moderno n.º 1.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero – *Fundamentalismo Religioso Contemporâneo*, Apelação: 2002, pp. 188. Col. Fé e Mundo Pós-Moderno n.º 2.

ZINBARG, Edward D. – *Fé Moral e Dinheiro: O que dizem as várias religiões sobre ética no mercado*, Apelação: 2002, pp. 207.