

CADERNOS

Nº 1 - 1996 - Ano I



Instituto São Tomás de Aquino

**Figuras
do Apocalipse
na Cultura
Contemporânea**

José Bragança de Miranda

Luis Miguel Neto e Helena Marujo

*Nuno Miguel * José Augusto Mourão*

*Bento Domingues * Carvalho Rodrigues*

*Fernando Belo * Fernando Magalhães*

FIGURAS DO APOCALIPSE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

INTRODUÇÃO	5
<i>Miguel dos Santos</i>	
DO APOCALÍPTICO HOJE	9
<i>José Bragança de Miranda</i>	
O MEDO NA CIDADE	23
<i>Luis Miguel Neto e Helena Marujo</i>	
A DROGA: NAUFRÁGIO DO INSTINTO DA VIDA	37
<i>Nuno Miguel</i>	
EM NOME DE NADA: NIILISMO E CRÍTICA	43
<i>José Augusto Mourão</i>	
A IDADE DO TEMPO	65
<i>F. Carvalho Rodrigues</i>	
CATÁSTROFE E TRAGÉDIA NAS BÍBLIAS HEBRAICA E CRISTÃ	75
<i>Fernando Belo</i>	
OS SONS DO APOCALIPSE	91
<i>Fernando Magalhães</i>	
O MEDO E A SEGURANÇA NA RELIGIÃO	97
<i>Bento Domingues</i>	

CADERNOS 

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

Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

APOIOS:



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: (01) 7273636
Fax: (01) 727 37 07

Concretiza-se hoje, com este caderno, um velho sonho.

O Instituto São Tomás de Aquino, ou o ISTA, nasceu há já uns bons quarenta anos a partir dos professores do Studium dos Dominicanos em Fátima. O objectivo era o de alargar as suas tarefas formadoras a sectores carenciados do Povo de Deus, nomeadamente, ao sector da vida religiosa feminina. Pelo Curso de Teologia, realizado em Fátima pelo ISTA, verão após verão, sem interrupção durante todos estes anos, passaram várias gerações das religiosas portuguesas. Conhecemos, provavelmente melhor do que ninguém, os limites e até os defeitos do Curso, mas atrevemo-nos a dizer que ele representou, em verdade, um autêntico serviço prestado à Igreja em Portugal. Não só porque foi pioneiro, e durante muito tempo foi único, em matéria de formação teológica de adultos, como porque nele foi dado aos alunos respirar, se não directamente a sabedoria contemplativa do Doutor Angélico, pelo menos algumas das suas parcelas e um pouco do seu espírito evangélico, feito de verdade, alegria e liberdade em Cristo.

A evolução dos tempos levou-nos a modificar e inclusivamente a diversificar a proposta do ISTA. Do Curso cíclico trienal com três ou duas semanas de aulas passámos à semana anual, no Verão e em Fátima, como manda a tradição, mas com um só tema; em vez de tentar cobrir todas as matérias teológicas essenciais, propomo-nos, de forma convergente e pluridisciplinar, tratar uma questão, sabendo que este modo de fazer teologia poderá ser igualmente formador, transmitindo critérios e orientações e despertando o gosto pelo estudo. Um outro aspecto, a ser implementado à medida que fôr possível, é o da multiplicação de cursos e sessões, em outras épocas e locais, em resposta a pedidos insistentes.

Os '*CADERNOS ISTA*' serão o meio, há muito decidido como dissémos mas só agora realizado, de ampliar a audiência destes cursos, assim como o debate que eles pretendem instaurar, pois se destinam a publicar os seus trabalhos e a fornecer, além disso, material de estudo e reflexão.

Não se pretende substituir nenhuma outra publicação já existente ou a existir. Deseja-se apenas prolongar e solidificar a acção educativa do Instituto assim como intervir com uma voz, talvez modesta mas inequivocamente nossa, na vida e no debate da Igreja de que somos, e no seu diálogo com o mundo de que igualmente nos reclamamos. Os nossos votos nesta hora liminar são que os Cadernos, na fidelidade à perene novidade da Boa Nova, possam ajudar os que os escrevem e os que os lêem a assumir os actuais desafios da 'inteligência da fé'.

frei Mateus Cardoso Peres, OP
PRIOR PROVINCIAL.

INTRODUÇÃO

APOCALIPSES E MUNDO APOCALÍPTICO

As palavras apocalipse e apocalíptico empregam-se hoje com certa frequência em português para exprimir situações de catástrofe, de destruição e de tragédia. A verdade porém é que etimologicamente apocalipse e o seu derivado apocalíptico não sugerem esse significado. Significam, sim, revelação, manifestação de algo que anteriormente estava escondido, oculto. *'Apokálypsis* é uma palavra grega composta que se formou a partir de dois elementos: o verbo *kalýptô*, que significa velar, esconder, ocultar sob um véu, e a preposição *'apó* que introduz a ideia de remoção. *'Apokálypsis* seria pois a acção de remover um véu, o véu que cobre uma realidade, um objecto. Daí, revelação, manifestação.

A palavra apocalipse é praticamente inexistente no grego clássico. Tornou-se todavia frequente nos primeiros séculos da nossa era para designar precisamente um certo tipo de obras de carácter religioso pertencentes à literatura judeo-cristã.

Hoje, para além dessas obras da literatura judeo-cristã compreendida entre os séculos III a.C. e II d.C., cujo número aliás tem vindo a aumentar com as descobertas de manuscritos antigos nestes últimos tempos, a designação de apocalipse estende-se agora também a obras de outras literaturas, como por exemplo da literatura iraniana, que alguns consideram ser a matriz de origem deste género de obras literárias, da literatura mesopotâmica antiga e da literatura egípcia. Talvez por isso mesmo, isto é, como resultado deste enorme alargamento de perspectiva no campo literário dos apocalipses, tornou-se muito difícil e discutível definir exactamente o que é um apocalipse e em que consiste a apocalíptica como fenómeno religioso. Tem havido esforços, no entanto, nem sempre coroados de êxito, por parte de todos aqueles que se ocupam deste tipo de literatura, para encontrar uma plataforma comum de conceitos e de vocabulário, estabelecidos o mais rigorosamente possível, relativos a este campo.

Na verdade, quando hoje especialistas escrevem sobre esta temática, aquilo que pretendem significar com as expressões apocalipse, género literário apocalíptico, apocalíptica, varia de autor para autor. Num simpósio que se realizou em Uppsala em 1979, dedicado a este tipo de literatura, os participantes, depois de ouvirem um certo número de comunicações, pronunciaram-se "contra definitionem, pro descriptione". Por isso mesmo, apesar desta indefinição e das dificuldades daí resultantes para abordar com rigor esta temática, talvez se possa avançar com algumas reflexões, mais ou menos partilhadas pela maioria dos especialistas, reflexões essas que se situam preponderantemente numa linha descritiva.

A primeira reflexão que me parece corresponder já a um certo consenso resultante de tudo aquilo que se tem discutido nestes últimos anos, consiste em distinguir o género literário apocalíptico, ou simplesmente os apocalipses, do fenómeno religioso a que podemos dar o nome de apocalíptica ou, como designam os anglo-saxões, 'apocalypticism'. Distinguir, porém, não quer dizer separar. Por isso mesmo o conhecimento que podemos ter do fenómeno religioso da apocalíptica está em grande parte dependente desse corpo literário específico que é constituído pelos apocalipses. Mas, por outro lado, o fenómeno religioso apocalíptico é mais vasto do que o género literário dos apocalipses e pode exprimir-se através de escritos de um género literário diferente. Em Qumrân, por exemplo, este fenómeno religioso a que damos o nome de apocalíptica marcava sem dúvida a mentalidade dos seus habitantes e a atmosfera religiosa e espiritual em que se desenrolava a vida da comunidade. Mas nem todos os escritos produzidos pela comunidade e que expressam os seus ideais são do género apocalíptico, como por exemplo a regra da comunidade ou o chamado documento de Damasco.

Como poderíamos então caracterizar um e outro, isto é, o género literário apocalíptico e o fenómeno religioso apocalíptico ?

O género literário apocalíptico descreve revelações celestes, normalmente mediatizadas por um ser vindo de outro mundo. Essas revelações são feitas sobretudo através de símbolos e dizem respeito a uma certa concepção da história. Na maior parte dos casos essa concepção da história é polarizada pelo seu termo, introduzindo assim, com muita frequência neste género literário, uma perspectiva escatológica, que pode ter uma dimensão colectiva ou simplesmente individual. Mas em certos casos também a concepção da história que

se revela no género apocalíptico resulta de uma cosmogonia e não de uma escatologia. Aparece também frequentemente nos Apocalipses aquilo a que poderíamos chamar uma periodização da história, isto é, a divisão do tempo linear da história do mundo em períodos ou idades sucessivos. A duração desses períodos é por vezes indicada através de números simbólicos. O vidente ou o receptor imediato destas revelações é ele próprio algumas vezes conduzido em viagem através do além. Mas noutros casos, como acontece no livro de Daniel, é a própria realidade do mundo transcendente que vem ao seu encontro em visão. A pseudonímia, ou seja, o facto de o vidente ou receptor destas revelações se esconder por detrás dum pseudónimo, quase sempre o nome dum personagem famoso do passado, é também uma característica deste género literário.

O fenómeno religioso apocalíptico diz respeito à mentalidade e à ideologia que caracterizam certos grupos religiosos, mais ou menos limitados, que viveram em diferentes épocas e em diferentes lugares. Esses grupos foram com certeza o meio onde nasceram os apocalipses. E por isso mesmo as preocupações que se exprimem nos apocalipses foram partilhadas por esses grupos e servem também para caracterizar a sua mentalidade. Trata-se, provavelmente, de grupos mais ou menos marginais em relação aos parâmetros preponderantemente vigentes numa determinada sociedade, grupos esses que pretendem salvaguardar certos valores incompatíveis com aqueles parâmetros. Talvez se trate também, em alguns casos, de grupos que são vítimas de opressão ou mesmo de perseguição. A mentalidade ou ideologia apocalíptica, neste caso, funciona como uma fonte de dinamismo e resistência face às condições adversas exteriores. Por esse motivo talvez é próprio desta mentalidade ou ideologia opôr à realidade do mundo terreno visível um outro mundo antagónico deste, um mundo celeste e invisível, cuja configuração e conteúdo são conhecidos unicamente por revelação, à qual tem acesso apenas um pequeno número de eleitos. O antagonismo destes dois mundos traduz-se muitas vezes num confronto violento entre eles cujo desfecho final é sempre a vitória e a implantação definitiva do mundo celeste pela destruição, parcial ou total, do mundo terreno. E foi sem dúvida este aspecto da concepção apocalíptica da realidade que deu à palavra apocalipse, na linguagem corrente, o significado de destruição e tragédia. O facto de se ligar o fenómeno religioso apocalíptico a grupos mais ou menos limitados não significa necessariamente caracterizá-lo como sectário

e fechado sobre si mesmo. Pelo contrário, em muitos casos, está claramente presente nas convicções desses grupos uma dimensão universalista incontestável.

Para além destas características mais ou menos comuns que acabo de mencionar, o fenómeno religioso apocalíptico tem muitas variantes, tantas quantas pelo menos podemos adivinhar através da variedade dos apocalipses. Os apocalipses são de facto o testemunho escrito por excelência desse fenómeno religioso e ideológico a que chamamos apocalíptica. Mas o fenómeno religioso apocalíptico é a manifestação de um mundo de convicções, de práticas religiosas, de comportamentos que se expressa, através de outras obras literárias diferentes dos apocalipses, como já foi dito, e pode também exprimir-se através de outros elementos, como por exemplo aqueles que a arqueologia põe a descoberto - elementos arquitetónicos, artesanais, ornamentais, etc -, embora, como é evidente, esses elementos sejam de uma interpretação muito mais delicada que os textos escritos e, por isso mesmo, muito mais controversa.

BIBLIOGRAFIA

D. HELLHOLM (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, Tubingen, Mohr, 1979.

J.J. COLLINS & J.H.CHARLESWORTH (eds), *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since The Uppsala Colloquium.*(*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Supplement.Series 9), Sheffield, JSOT Press, 1991.

C. KAPPLER (ed), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Cerf, Paris1987.

DO APOCALÍPTICO HOJE

«Enquanto lá fora avança do mar a fortalecida onda que, de amores e desejos, nas palpitações de um fugaz instante, tudo fará esquecer».

PAULO TEIXEIRA, *Conhecimento do Apocalipse*

O tema que me foi destinado presta-se a confusões de todo o género. Antes de mais pelo facto de que se fala com demasiada facilidade dos traços do apocalíptico, embora este não seja pensado. Na verdade, parece pressupor que o apocalíptico teria descido das regiões do religioso para as da vida, mantendo a mesma estrutura e os mesmos traços. Daí que para muitos, o presente já só pudesse ser lido à luz do apocalipse. O que se pode compreender. Mas as coisas são mais complexas. Por mim darei um testemunho pessoal dos problemas que se parecem colocar.

1. Quando me foi referido o tema pensei imediatamente numa passagem de Hans Magnus Enzenberger, o grande poeta cívico da Alemanha actual, que diz: *«Nas suas figuras históricas, o apocalipse é uma ideia respeitável e mesmo sagrada. A catástrofe em torno da qual damos voltas (ou melhor, que gira em nosso redor) é, pelo contrário, uma visão secularizada. Lemos os seus sinais nas fachadas das casas, onde aparecem mal escrevinhados durante as noites, ou nas listagens que os computadores vomitam. Noutros tempos, o apocalipse era visto como um acontecimento único, que nos atingia subitamente do alto dos céus. Um instante inimaginável. [...] Hoje, pelo contrário, até os pássaros dos telhados percebem o nosso fim. Falta o factor surpresa. Parece ser apenas uma questão de tempo. Apenas conseguimos imaginar uma catástrofe serpenteante, terrível, que avança lentamente»*¹. A tese da secularização tem aqui uma formulação impressionante. Enzenberger opõe uma visão do apocalipse teológica, centrada sobre a ideia de um fim que sobreviria repentinamente, salvando a existência, a uma plasmação do fim no espaço e tempo do presente. O fim está inscrito na experiência e determina absolutamente. Em vez de repentino é

serpenteante, em vez de esperado, já está aí.

Bem vistas as coisas, o poeta descreve como secularização a vigência perene e infinitamente desdobrada de alguns traços do apocalíptico. Onde sobreviverá este? Justamente no texto que anuncia o fim da transcendência e a morte anunciada da cidade moderna.

Será que nisso haverá uma diferença radical relativamente ao apocalíptico, que pudesse ser circunscrita como secularização? Diria, e irei mostrá-lo neste trabalho, que a afectação apocalíptica que tinge o texto de Enzenberger e praticamente todos os textos da cultura, é intrínseco às condições modernas, impensável sem aquilo a que poderíamos chamar uma desfiguração apocalíptica do presente. Mais ainda, que essa desfiguração é absolutamente necessária dada a perda de transcendência, provocada pelo surgimento do niilismo como fenómeno público.

Não entrarei em grandes disquisições sobre o que será o niilismo. Basta referir, esperando o vosso assentimento intuitivo, que é um efeito da descoberta de que tudo o que é primeiro e último, onde decorria o agir humano, é afinal apenas um efeito de palavra. Ou seja, tudo o que era sagrado aparece como uma invenção humana. O resultado inevitável foi a perda da transcendência, sem que possamos aceitá-lo. Num pequeno estudo sobre o Apocalipse de S. João, Michele Morgen acentua bem que o Apocalipse é acima de tudo, uma forma de abertura, de passagem para além do que está aí, na sua opacidade que é ressentida como o mal. E um mal que não acaba é um mal absoluto. Diz Morgen: *«L'Apocalypse de Jean n'est donc pas un ouvrage qui contienne des prophéties sur les catastrophes à venir. Son auteur est un théologien qui invite déjà à son époque, et peut-être encore aujourd'hui à une lecture interactive: comme les croyants, dans le monde qui est le leur, disent la manifestation de Dieu?»*. Para o niilismo Deus é uma palavra, essa descoberta deixamos perante o nada que é o agir livre dos homens. A modernidade é inseparável da resposta a esta nova consciência da nossa finitude, mas, mais ainda, da nossa irremediável solidão. A revelação, a manifestação, deixando de ser garantida por Deus contamina tudo pelo terror. Mas já bíblicamente a revelação do divino provoca terror, tendo de ser mediada. Mesmo aí Deus deixa de falar na história, deixando-nos entregues à nossa responsabilidade. E esta é um efeito da finitude. Ora, os tempos novos, são os tempos em que nos reconhecemos como finitos e não o podemos aceitar.

A afecção apocalíptica dissemina-se por toda a experiência, por razões anti-téticas, mas cuja raiz é a mesma, a saber, o fenómeno do niilismo. Por um lado, como forma de niilizar o existente, libertando-nos daquilo que tem de pesado e insuportável; por outro, como forma de refazer um espaço de perfeição puramente imanente. O niilismo, visto de um ponto de vista positivo, afirma a cidade humana, a *polis*, como espaço de imanência onde tudo se joga. Isso terá consequências graves, mais pela maneira como os modernos tiveram ilusão de dominar a transcendência dentro de processos controlados do transcender. Isso implicou a desinserção do apocalíptico relativamente ao religioso e sua inscrição na política. Como diz Dollé: *«Elle clot le cycle inauguré par l'affranchissement de l'espace du politique, séparé de la sphère du religieux, qui ouvre à l'action humaine autonome le temps de l'histoire, produisant son propre sens immanent, en dehors tout recours à une transcendance éternelle»*. Suspeito, contudo, que Dollé e muito outros antes dele e depois dele, confundem a política, que realiza a afecção apocalíptica, gerindo o terror e o medo, com a cidade do homem. E é nesta que tudo se joga. É que esta está a ser destruída, arruinada. Mas não antecipemos.

2. Primeira tese: o apocalíptico não se confunde com nenhum dos seus traços, por exemplo com os insistentes anúncios do 'fim', da 'decadência', da 'crise', em suma, uma catástrofe inaudita, que banaliza alguns temas do texto joânico. Isso não impede que alguns destes traços não tenham uma maior pertinência histórica, como foi o caso da ideia de decadência no final do século passado. De facto, a decadência em vez de representar o apocalíptico, extrema um dos seus traços, o fascínio pela morte, pelo fim. Mas toda a figura, na modernidade, é um palco de luta, não admirando que Benjamin um dia afirmasse que o seu único *pathos* era a convicção de que *«não existem épocas de decadência»* (Benjamin, 1940: 474). A divisão, a luta entram nas figuras e servem-se delas. Como refere Giorgio Agamben: *«o que há de mais farisaico na mentira implícita no conceito de decadência é o pedantismo com que, no momento preciso em que se lamenta a escassez e o declínio e se registam os presságios do fim, a cada nova geração se faz a contagem dos novos talentos e se catalogam as novas formas e tendências epocais no*

pensamento» (Agamben, 1985: 59). Luta, que pode muito servir apenas para encontrar os novos senhores do presente... Tudo pode ser demasiado banal e grosseiro. Não é possível reduzir a afecção apocalíptica a nenhum dos seus traços, nem às figuras históricas em que se cristaliza. As coisas são mais radicais. Mas parece-me intuitivo que todos os traços e figuras se fundam nessa afecção. Mas não por secularização, pois o problema não é este, mas através de um *reatamento* com a longa tradição do apocaliptismo. Reata-se, continua-se, liga-se de outra maneira, e isso é um efeito necessário da condição actual.

Ora esta pode ser definida como uma degradação do *ideal*, que substitui o transcendente. A vontade de utopia é a política dessa idealidade. Mas, isso hoje é evidente, o ideal começa a decompor-se, como disse alguns Nietzsche, e os efeitos estão à vista, a pura accidentalidade de tudo. A crítica da tese da secularização, que faz do apocalíptico uma forma de escrita, de palavra, passa justamente pelo desbancamento da idealidade. A imposição desta, podendo ser positivamente uma forma de abrir a imanência, acabou por ser uma maneira de desqualificar o existente, impondo-lhe uma hierarquia regida pela idealidade. A desqualificação do presente não ocorre para o destruir, mas para melhor o dominar. O problema é que, perversamente, essa vontade de domínio provocou o contrário do que se desejava, a dulcificação da catástrofe, que sobre tudo lança a sua sombra. Sombra violenta, guerreira, que tudo desassossega.

3. Tratemos então de mostrar como é que este processo de idealização, que foi o reatamento do apocalíptico, ocorreu. A catástrofe com que se identifica o apocalíptico não é, sabemos-lo bem, o principal na ideia de apocalipse. Embora o reatamento do texto joânico tenha, por uma necessidade que hoje compreendemos, sintetizado uma série de séries anteriores, podendo entrar numa imensidade de outras. Neste caso, é bem verdadeira a frase, como afirma Northrop Frye, de que «o Apocalipse bíblico é a nossa gramática das imagens apocalípticas» (Frye, 1957: 147). Mas claro que isso ainda pouco diz sobre as maneiras como foi reatado com o imanentismo moderno, fascinado como está pelo abismo do infundamentado². E isto parece-me o essencial do tema que estou a reflectir junto de vós, convosco. É uma falsa evidência dizer, como faz ainda Frye, que «as imagens

apocalípticas são próprias do modo mítico» (id, 152), pois o próprio racionalismo moderno tem um teor apocalíptico que, longe de ser residual, é essencial³, pese embora a sua necessidade de criticar o mítico e o teológico. Mas não estaria aí em causa uma disputa sobre as formas de controlo do existente, e da sua abertura espontânea ao e pelo acontecimento?

O que caracteriza o apocalíptico na sua forma moderna é maneira como se articula, afectando-as, com a vontade de controlo existente, quer no espaço quer no tempo. Essa é uma necessidade imposta pelo niilismo, que como afirmou Derrida, se manifesta na «*errância do nome longe da coisa*» (Derrida, 1981: 450). O facto do vencimento da palavra ser o efeito do niilismo, explica que também a resposta a ele passe por aí. Tudo se joga na tentativa de anular ou de controlar essa errância, da palavra, mas também do homem na cidade moderna, coberta pelo *smog* que lhe oculta o céu⁴. Dado que o meio se libertou, arrastando para si, como invenções da palavra, todo o princípio e o fim, o efeito inevitável foi a permanente reversibilidade do princípio e do fim. A vontade de controlo centra-se em figuras determinadas do que é o fim e do que é o princípio. Não que antes da cesura moderna não existisse crise, só que não eram nem absolutas, nem intrínsecas. Com o aluir da transcendência que caracteriza a '*modernidade*', o apocalíptico dissolve-se no tecido que constitui a experiência, não sendo restituível por nenhuma figura, nem pelo conjunto delas. A cultura é e está em permanente estado de profusão de figuras do fim e do princípio. O que implica que o apocalíptico se torna uma afecção, que dá intensidade a todas as figuras, constituindo uma espécie de '*forma de sensibilidade*'. Tudo indica que este processo se está a completar diante dos nossos olhos.

Esta disseminação do apocalíptico, que permeia infiguravelmente toda a experiência, transformando-o numa afecção, numa *patologia*, estava já *em reserva* no texto apocalíptico que para além da sua imagética, supõe sempre uma hierarquia do melhor, ou do desejável, pois como diz Frye, «*o mundo apocalíptico apresenta as categorias de realidade sob as formas do desejo humano*» (Frye, 1957: 142). A permanente desqualificação do existente não precisa de se cristalizar, como se poderia pensar, no desejo de perfeição, pois desde as '*flores do mal*' de Baudelaire, o ideal pode ser a imperfeição e o erro. Acima de tudo, o apocalíptico mais do que representar o '*infinitamente desejável*' (Frye) serve de passagem e sustento à in-

finitude do desejo. Se calhar é a primeira grande máquina figural da gestão do desejo.

O que talvez torne plausível uma ideia que tenho vindo a alimentar, que o trabalho sobre o desejo é um suplemento necessário à vontade de controlo racional e iluminista, com que se confunde a técnica. Não se trata apenas, como pensa Kermode, de legitimar essa vontade através de narrativas que produzem, imaginariamente, «*a concordância do passado registado imaginariamente e de um futuro predito imaginariamente, acordo esse atingido à nossa margem, que permanecemos "no meio"*» (Kermode, 1966: 8). Trata-se antes de uma negação do meio, e de uma apresentação imediata do ideal. Mas a '*apresentação*' do ideal tem de ocorrer na *representação*, mas esta última é exangue sem ele. Da mistura de ambas, percebe-se que o fim se tenha dissolvido na experiência, sem nunca chegar a acabar.

Ao invés disso as predições do apocaliptismo ante-moderno que eram de tal modo concretas, enraizadas no mundo, tiveram inevitavelmente de ser desmentidas na prática. O que sempre foi o escândalo do apocaliptismo antigo, que só reconhecia a finitude do homem nos seus '*erros*'. A falha era porque o anunciador era um homem, um mero homem, e não um '*inspirado*'. Aquilo que havia de dramático na falha apocalíptica desaparece nos nossos dias. Hoje o facto da data limite ser ultrapassada, sem a catástrofe ter ocorrido, não leva ao fim do apocaliptismo, mas à sua deriva por outras imagens e figuras, que terão então de suportar a carga da afecção apocalíptica. Caso contrário, e diante dos números desmentidos pela história das profecias apocalípticas e messiânicas, torna-se difícil compreender a tenacidade do apocaliptismo⁵.

Frank Kermode dá a seguinte razão para tal persistência: «*os homens, que estão sempre no meio [entre o passado e o futuro], fazem consideráveis investimentos em modelos coerentes que, fornecendo-lhes um fim, tornem possível uma consonância satisfatória com a origem e com o meio. É por isso que a imagem do fim não pode nunca ser refutada permanentemente*» (Kermode, 1966: 17). Explicação insatisfatória, pois não há continuidade do apocalíptico, mas outras formas de ligá-lo à experiência que é a nossa, tendo precisamente a ver com a necessidade de '*controlar a realidade*', como ele reconhece (ib, 17). Mas justamente é a vontade de controlo que exige a afecção apocalíptica, tendo para isso que

negar o facto que somos seres do meio, fascinados pelo princípio e pelo fim. O apocaliptismo tem a ver com a incapacidade do espírito moderno afrontar esse 'vazio' de princípio e de fim que é o meio, responsabilizando-o absolutamente pelas figurações que dá a ambas. A capacidade constituinte de que dispõe é jogada pelas instituições de controlo, mas este não é possível sem uma relação à totalidade. Faltando a garantia da visão transcendente, omnisciente, a totalidade tem de ser representada, e essa é a base dos contratos de instituição, e, ao mesmo tempo, apresentada. O que exige um controlo das afecções. Ora a afecção da totalidade é apocalíptica, e a política que governa tudo e todos, só depois da sua separação do teológico, pôde capturar a força das energias utópicas que o apocalíptico consegue armazenar.

4. O termo grego *apokalypsis* é uma tradução da palavra hebraica *gala*, que aparece mais de cem vezes no texto bíblico, e não apenas no Apocalipse de S. João. O que não é casual. De qualquer modo interessa-nos ver agora um pouco da estrutura do apocalíptico que permitia ser agenciado pelos agenciamentos modernos. E desde já confesso uma dívida para com os estudos que Derrida dedicou a esta questão, sem me inscrever neles, nem aceitar as suas intenções. Recomendemos por uma referência etimológica: «Apokalyptô [*significa*] eu descubro, eu desvelo, eu revelo a coisa, que pode ser uma parte do corpo, a cabeça ou os olhos, uma parte secreta, o sexo ou o que quer esteja escondido, um segredo, a coisa a dissimular, uma coisa que não se mostra nem se diz, que se significa talvez mas não deve ser entregue à evidência. Apoekalymenoi logoi são frases indecentes. Tem a ver com o segredo e os pudenda» (Derrida, 1981: 446). Derrida acentua um traço do apocalíptico, que não o da catástrofe, que irá inscrever-se facilmente na estrutura do pensamento racionalista. Afinal, as figuras do fim, e a teologia mística que as anima, são subordináveis à lógica da '*revelação de um oculto*'. Portanto, o que dá perenidade à estratégia apocalíptica é o *pathos* da desocultação que se expressa modernamente como *vontade de verdade*. De acordo com o mesmo autor, «*a própria verdade é o fim, o destino, e que a verdade se desvele é o acontecimento do fim. A verdade é o fim e a instância do juízo final. A estrutura da verdade seria aqui o apocalíptico*» (ib, 468).

É a conjunção da vontade de verdade, que rege o racionalismo, que perscruta o existente para o inquirir, aparentemente para o conhecer, mas de facto para o controlar, que no momento em que a terra fica à disposição, na sua totalidade, faz do apocalíptico uma afecção da totalidade puramente imanente. O racionalismo, encenando a desocultação da verdade, irá alimentar, em aparente reacção a ele, todas as estratégias de desqualificação do existente. Disso temos muitos exemplos, como é o caso do hegelianismo que faz da *'astúcia da razão'* na história um *'segredo'* resistente, pois, mesmo depois de revelado nega-se astuciosamente a revelar-se; ou o caso do marxismo com a sua revelação de que o *'segredo'* da história é a luta de classes ou que o segredo da economia política é a *'mais-valia'*, etc..

A revelação é inexorável, de um ponto de vista lógico, destinando o existente à representação, e através desta ao seu controlo. Esta interpretação parece-nos necessária, distanciando-nos da tese derridiana que interroga se *«não será o apocalíptico uma condição transcendental de todo o discurso, mesmo de toda a experiência, de toda a marca e de todo o traço? [...] Neste caso, se o apocalíptico se revela, é primeiramente revelação do apocalíptico, auto-representação da estrutura apocalíptica da linguagem, da escrita, da experiência da presença, seja do texto seja da marca em geral: isto é, do envio divisível através do qual não existe nem auto-representação nem destino assegurados»* (ib, 471). Do ponto de vista em que se coloca, o apocalíptico seria a lógica da apresentação do nunca apresentável. O que está de acordo com a iconoclastia judaica, mas que parece insuficiente. Na verdade, a afecção apocalíptica dá corpo ao não-representável, apresenta o que não é preparável. E neste sentido, pode ser maquinada pelo agenciamento racional-institucional do iluminismo. Esta conclusão parece-me inevitável, na falta de exterioridade absoluta da manifestação, que é tão somente a do acontecimento, a do acontecimento de deus, ou de outra figura qualquer. Mas não é o apocalíptico que pode garantir isso, porque ao moderno lhe falta a garantia de que ainda dispunha o texto joânico.

Por outro lado, cair-se-ia numa mística do *'acontecimento'*, incomprendendo a maneira como a totalidade é visada pelo controlo niilista. É bem problemática, em Derrida, a oposição, por complexa que seja, entre o acontecimento e a injunção autoritária que está em

acto na afecção apocalíptica. Essa mística do acontecimento é uma das últimas formas dessa afecção. Isso ressalta com nitidez, esperamolo, da resposta de Derrida ao acontecer através de um apelo intematizável, que denomina o apelo do '*Viens*' ('vem'): «Anuncia-se aqui, promessa ou ameaça, um apocalíptico sem apocalíptico, um apocalipse sem visão, sem verdade, sem revelação, sem *envios* (porque o '*vem*' é plural em si), moradas sem mensagem e sem destino, sem destinador ou destinatários decidíveis, sem juízo final, sem outra escatologia senão o tom do próprio "*Vem*", a sua diferença própria, um apocalíptico para além do bem e do mal» (ib, 475). A expectância do acontecer parece escapar ao niilismo pela aceitação implícita no '*viens*'. O que reduz todo o agir a desconstruir os obstáculos ao acontecer, preparando-o infinitamente. Mas não será essa a forma última do niilismo, fazendo da terra, do existente, um simples pretexto para mais vindo do que tem de vir, e que vindo nos faz e desfaz? Será que podemos ficar-nos por esse agir preparatório, e que nada temos a dizer sobre o que vem? Implicará a voz humana que fala do que deve vir um aumento de controlo? Pela minha parte não aceito ficar retido nestas alternativas.

5. Acima de tudo, parece essencial intervir sobre o que funciona como espécie de '*mais-valia*' apocalíptica dos processos de controlo racionais, isto é, da sua cristalização em figuras em que se estabiliza, se '*concretiza*', por profusas que sejam. Mas essa intervenção exige uma *suspensão* da afecção apocalíptica, aceitando-se a finitude, o parcial, o contingente, com o imenso peso de responsabilidade que isso acarreta. Sem passar por aí, tudo se resumiria à mostraçã da presença do apocalíptico na sociedade secularizada⁶. Mas de pouco serviria para abalar as estratégias da niilização da experiência, para melhor a controlar. Abolindo, assim, a própria ideia de constituição como *meio* do humano. Se o apocalíptico é *não anulável*, justamente ele é indefinidamente reatado como resposta à própria ruptura moderna com o transcendente, tem de ser pelo menos susceptível de ser suspenso. O que exige um combate com as suas figurações sendo irrepresentável na totalidade da sua presença, escapando às tentativas de representá-los, desmistificá-los, acto que seria, como reconhece Derrida, «*interminável porque ninguém pode esgotar as sobre-determinações e as in-determinações das estratégias*

apocalípticas» (ib, 473). Isso não impede que ele se manifeste em falha no concreto das figuras, na parcialidade. Na situação actual em que as figuras banais são transductoras do maravilhoso e as extraordinárias bem banais, em que na narrativa, fim e começo se confundem e se anulam, o apocalíptico já só é detectável nos seus *efeitos*, que tem de ser decifrado em todas as figuras e narrativas, numa distinção sempre efémera e arriscada.

Ora, o *efeito* decisivo do apocalíptico é o de fundar a palavra de ordem, simultaneamente injuntiva e directora, que julga e condena o existente, para lhe opor uma outra hierarquia ideal⁷. A crítica dessa estratégia não pode ganhar, pois reinstaura a afecção apocalíptica justamente ao pretender denunciar, criticar, etc. Mas não tem de posicionar-se na mística do acontecimento, nem num mero acautelamento, consequência certa de tal mística. Pegando nas palavras de Derrida: «*se o 'viens' não procura conduzir, se indubitavelmente ele é an-agógico, pode-se sempre reconduzi-lo [...], anagógicamente, para a violência condutiva, para 'dução' [duction], autoritária*» (ib, 477). O que há de inelutável é justamente o facto da ordem moderna ser paradoxal, presa entre o princípio e o fim, entre ausência e presença, entre próximo e distante, resolvendo isso pela perda de tensão, orientando-se pelo controlo da positividade ou pela idealização utópica. Mas, na '*liberdade livre*' que está em acto com o esvaziamento de todo o figural produzido historicamente, está uma outra possibilidade. A constituição de liberdade incide sobre o '*entre*' de todas as figuras, e toda a figuração, enquanto este dura, deixa subsistir uma hesitação, uma demora, por onde pode vir o acontecimento. E a resposta a dar-lhe tem de vir da Terra, sem se acachapar nela. Tudo é meio para o melhor, o mais perfeito, o mais justo. Será do que fizermos que depende a figura do humano.

6. O trabalho que instituiu a estrutura de suplemento que referi está praticamente completado, sendo hoje evidente, depois das catástrofes deste século, que o apocalíptico se dissolveu na experiência, que lhe é imanente, como aliás sempre foi. A técnica com a sua capacidade enorme de mediação, acabou por operar uma imanentização das categorias teológicas, fazendo eclodir a actualidade como problema decisivo. Tudo se joga em cada acto. O acontecimento da palavra que acompanhou a emergência do niilismo está a ser lesado

pela sua transformação em *Physis*, fazendo-nos sair da história em permanência. Mas tal como saímos do transcendente sem poder sair, também saímos da história sem o poder aceitar. A matriz do controlo moderno, de que a ideia de projecto é uma representação, parte desta soberania do nome, por onde entrou a técnica. Se a coisa escapou ao nome, a maneira de os fundir é produzir a própria coisa, o que exige a ductilização do existente, do mais matérico ou mais efémero. Para esse pensamento tudo é matéria a trabalhar, tudo é meio para o trabalho.

O apocalíptico fica reduzido a uma '*catástrofe*' amortecida, mas que irrompe bruscamente, para logo se calmar, tornando-se imperceptível. À catástrofe segue-se um florilégio de acidentes, sendo a técnica que hoje dissemina a afecção apocalíptica. Esta tendência foi esplendidamente mostrada por J. G. Ballard no seu romance apocalíptico *Crash*, que mostra que o acidente não é inevitável, é desejado. Como ele diz: «*Crash! não trata de uma catástrofe imaginária, tão próxima quanto possa parecer, mas de um cataclismo erigido em instituição em todas as sociedades industriais, matando milhares de pessoas e ferindo milhões. Poderíamos ver no acidente de automóvel o presságio sinistro de um casamento entre o sexo e a tecnologia? Irá esta última fornecer-nos os meios até aqui inimagináveis para explorar a nossa própria psicopatologia?*» (Ballard, 197:13). Bela intuição, mas que não se dá conta de que este resultado foi preparado pela afecção apocalíptica enquanto matriz de maquinação do desejo.

A forma actual desta mescla indescernível parece ser a do ataque à própria palavra em que se expressava o apocalíptico. Num novo retorno à *Physis*, tudo decai numa mudez que não é contraditória com o palavreado, antes pelo contrário. Tudo fica submergido pela imagem, que medeia directamente o desejo. A afecção apocalíptica terá assim percorrido todo o seu caminho. Uma imensidade de sinais o assinalam, pelo que destacaremos apenas a publicidade da Benetton, que joga infinitamente com essa afecção em realização imediata, como se pudesse passar sem a representação. Porém, o resultado é o colocar todos como sobreviventes de uma catástrofe que nunca ocorreu. Segundo Jean-Pierre Keller, é a «*impossibilité de départager qui conduit Benetton à se placer à distance de ses images les plus dramatiques, comme si nous étions "le jour après", - quand il est trop tard pour intervenir et qu'il ne reste plus qu' a contempler*

l'Insoutenable beauté de la mort?» (119). Mas também está em acto uma possibilidade que parece mínima, mas que permanece em luta contra o apocalíptico. Qualquer das grandes fotografias de Olivero Toscani - o fotógrafo da Benetton, que já o foi, e agora é mais um refotógrafo que um fotógrafo- revela que o *recurso ao recurso* ao dramático dissemina o catastrófico, mas também indica uma via para intervir na mediação, fazendo-lhe um segundo golpe, repetindo, e essa repetição dá oportunidade de singularizar, de dividir, que afecta a própria afecção apocalíptica⁸.

O transcender da transcendência, movimento absolutamente necessário, acabou por reduzir tudo ao acidente, relançando o controlo e com ele o acidente. O terrorismo dos anos 80 é bom exemplo disso, tal como o terror nuclear o foi nos anos 60, enquanto que hoje é o buraco de ozono ou o desastre de Chernobil⁹ que marca o compasso do apocalíptico. Este movimento, que um dia Adorno descreveu como *'a morte da imortalidade'*, acabou por suspender a morte sobre todas as vidas deslaçando a relação essencial da vida-morte que constitui a liberdade humana em torno da vida.

Mais ainda, a exposição permanente do acidente, da violência, do terror, leva a aprisionar a palavra da imagem, fenómeno bem inquietante. Cite-se outra vez Dollé: *«la terreur fait signe et atteint son maximum de rendement terroriste quand elle se redouble d'un discours qui en annonce la venue et en commente les resultats»*. A catástrofe sem apocalipse redundava afinal num terror mole, indefinível e infigurado, com que se alimentou as máquinas da dominação política, que hoje estão determinadas pela máquina do controlo. A incapacidade para defrontar a afecção apocalíptica, acabou por levar à destruição das melhores ocasiões para a justiça.

7. Concluamos, com uma nota de esperança. Mais do que secularizado, o apocalíptico está tanto mais presente, quanto mais dissimulado, disseminando-se como numa espécie de *'apocalipse tranquilo'*; para usarmos uma formulação de Kenneth White, cuja forma é acidente. Mas quando emerge no meio dos homens a catástrofe é cada vez mais violenta e cada vez estamos mais desnudados para lhe responder.

Se as condições específicas da modernidade não dão qualquer esperança de anulá-lo. devemos no entanto procurar todas as formas

de suspendê-lo. Mas isso não pode ser feito directamente, é preciso passar então por vias oblíquas, capaz de desinserir a afecção apocalíptica das cadeias a que nos acorrenta e, apenas muito parcialmente, o corporizam. Não devemos desaproveitar todas as oportunidades para o afectar por outras afecções, como a do humor, do riso e do amor. E isso pode começar em qualquer lado, deve começar em todo o lado. O apocalíptico pode estar sempre noutra lado. A minha suspeita é que está em todo o lado.

O único caminho que nos está vedado é o da fuga ou o da indiferença, seja ela para o passado. Como se lê numa peça de Reza Abdoh, morto pela catástrofe dos nossos anos, o SIDA, é preciso abandonar «*the lie of quoting the ruined city*». O que só fortalece a afecção apocalíptica, que hoje nos liga às máquinas, levando muitos a desesperar da cidade do homem. E que é verdadeira a promessa anunciada milenarmente pela teologia política. Deixo-vos para meditar as palavras de Abdoh, que disse: «*I plan to stay here near the ruined city to while away the remainder of my years*». Forçado pela morte a abandonar a cidade em ruínas, aceita ficar perto da cidade, porque na ruína está presente a força dos que lutaram contra ela. Aqueles que falam das ruínas para produzir a ordem, esses foram os que destruíram a cidade do humano habitar.

José Bragança de Miranda

NOTAS

¹ Sobre o contexto deste diagnóstico, cf. Enzensberger, 1962: 9-22.

² Não irei por aí, mas a problemática da *aparência* de que Rousseau foi um dos primeiros a desenvolver as consequências, pressupõe já a resposta ideal à falta de transcendência.

³ A tese do resíduo ou do retorno perverso do mítico está bem expressa na obra de Ernst Cassirer, cf. por ex. *O Mito do Estado*.

⁴ Que a ficção científica edifique as suas cidades debaixo de terra ou do mar, ou noutra planeta, tem a ver com esse ocultamento do céu.

⁵ No caso do marxismo esta estrutura é evidente. Agora já não anuncia uma data para o "fim do capitalismo" (embora Marx tivesse apontado algumas datas entre 1860 e 1870), revela-se apenas que o seu fim é inevitável. É isso que explica que, apesar da refutação prática de algumas teses parciais (casos das "teses" da proletarização, da pauperização progressiva, do esgotamento dos mercados, etc), o esquema epocológico se mantenha, à custa, é verdade, de estranhas contorções dialécticas.

⁶ Tudo indica que o iluminismo desempenhou um papel essencial na sublimação do apocalíptico. Mas isso não significa que se supere o apocalíptico, superando o iluminismo. Daí o interesse das seguintes palavras de Derrida: «*Nos dias de hoje*

não podemos não ter herdado o legado do iluminismo, não podemos nem devemos, essa é uma lei e um destino, renunciar à Aufklärung, ou dito de outro modo, àquilo que se impõe como o desejo enigmático da vigilância lúcida, da elucidação, da crítica e da verdade, mas de uma verdade que, ao mesmo tempo, guarda em si o desejo do apocalíptico, desta vez como desejo de clareza e de revelação, [isso se quisermos] desmistificar ou desconstruir o próprio discurso apocalíptico e com ele toda a especulação sobre a visão, a iminência do fim, a teofania, a parousia, o juízo final, etc» (Derrida, 1981: 466).

⁷ Do que acabo de dizer ressaltará para todos que considero errado que o cristianismo actual recorra à afeção apocalíptica para vencer, para lutar, pois não pode já escapar à imensa profusão de imagens que o submergem.

⁸ No caso da Benetton, tudo indica que se deve à tentativa de repolarizar a mediação, o turbilhão que arrasta a nossa experiência, por motivos comerciais. Mas, com isso, apenas o alimentando. Mais do que um segundo curso, são retiradas do curso, deixando-as como absolutas.

⁹ Neste contexto seria essencial estudar o problema do desastre. Blanchot tem algumas análises importantes sobre o assunto.

BIBLIOGRAFIA

ABDOH, Reza (1993), *Quotations from a Ruined City*, catálogo da peça, Los Angeles Festival, August 19 - September 20, 1993.

AGAMBEN, Giorgio, *Idea della Prosa*, Feltrinelli, Milão 1985.

BALLARD, J. G., *Crash!*, Calman-Lévy, Paris 1974.

BENJAMIN, Walter (1940), *Paris, Capitale du XIX Siècle* (or. *Das Passagen Werk*, 1982), Cerf, Paris 1989.

DERRIDA, Jacques (1981), *D'un Ton Apocalyptique adopté naguère en Philosophie*, in LABARTE-NANCY, *Les Fins de l'Homme*, pp. 445-486.

DOLLÉ, Jean-Paul, *La Terre Nucléaire*, in «Magazine Littéraire», 1986.

ENZENBERGER, Hans Magnus (1962), *Culture ou mise en Condition?*, UGE, Paris 1973.

FRYE, Northrop (1957), *Anatomia da Crítica* (or. *Anatomy of Criticism*), Cultrix, São Paulo 1973.

KELLER, Jean-Pierre (1994), *Après la Catastrophe in Benetton par Toscani*, catálogo da exposição ao F[^]E Musée d'Art Contemporain, Pully/Lausanne, 12 de Fevereiro a 25 de Maio de 1995, pp. 117-119.

KERMODE, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford U.P.

MORGEN, Michèle, *L'Apocalypse de Jean*, in «Magazine Littéraire», 1986.

O MEDO NA CIDADE

«O João tinha medo de tudo. Mas de tudo mesmo. Porque até as coisas que não lhe causavam medo, lhe iriam certamente causar medo amanhã. Era esse o medo que mais o afligia, o medo dos medos desconhecidos.

Tinha medo de outra coisa: de ser chamado medricas, porque isso era sinal de que todos reparavam no medo que ele tinha de tudo [...].

O João pensou, muito a sério: "Se eu não der cabo deste medo enquanto é tempo, é ele que dá cabo de mim. E se o engolisse?"

Não, não era possível. Como se pode engolir uma coisa que já está dentro de nós? Sim, porque o medo estava dentro dele. Ele bem o sentia, a apertar-lhe a garganta por dentro, a causar-lhe dores de barriga. Então, pelo contrário, tinha de o atirar todo para fora. "É isso atirá-lo todo para fora". Começou a encher os pulmões de ar e de coragem, e depois mandou um berro que fez estremecer a casa. Os gatos fugiram, os canários calaram-se, o avô quase acordou, as plantas fecharam-se e as loiças tilintaram; e as telhas juntaram-se umas às outras como se fosse chegar a tempestade. E o medo? O medo, embora não tenha tido medo, olhou para o João com interesse. E o João olhou para o medo, também. Ficaram a olhar de frente um para o outro, como se fossem dois velhos conhecidos que nunca se tinham visto. Silêncio e respeito.

E depois o João falou, e disse: "Tu não tens medo de te afogar, não tens medo de te queimar nem tens medo de que eu te possa berrar. Tu já és o medo, porque é que havias de ter medo? E eu só tenho medo de ti, porque penso que tu não fazes parte de mim. Mas tu fazes parte de mim, como os meus ossos e os meus pulmões. Tu és o meu medo. Porque é que não havias de fazer parte de mim? E o riso e as lágrimas, não fazem? De maneira que, olha, fica cá dentro e encontra um canto para te sentares. Mas cuidado: de cada vez que começares a abusar, vai haver guerra. Vou saltar, correr, espernear, lutar, falar, responder, perguntar, ou, muito simplesmente, pensar.

Silêncio e respeito. O João estava cansado

de todo aquele seu discurso. Era um cansaço bom, como aquele que se tem depois de uma festa de anos, ou de um dia inteiro na praia.

Olhou à volta e não viu medo nenhum. Talvez tivesse voado pela janela aberta. [...]»

SERGIO GODINHO, "O pequeno Livro dos Medos"

1. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DAS EMOÇÕES E AS EMOÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE

O medo faz parte da história da humanidade. É uma emoção considerada arquétipa e primária. As situações são aprendidas como ameaçadoras ou perigosas, e levam ao seu evitamento, pelo que o medo tem uma função relevante em termos de sobrevivência do organismo e/ou de continuidade da espécie. O que é interessante é que mesmo uma emoção instintiva, como esta, é resultado de uma construção social e sofre adaptações, em termos de formato de resposta e de conteúdo, aos contextos socio-culturais específicos (Harré, 1986).

A vivência do medo é incentivada na nossa cultura, como noutras, e tem um valor experimental para regular uma grande variedade de atitudes. Por exemplo, para ensinarmos aos nossos filhos a terem medo de objectos (a régua, um cinto, uma malagueta...), monstros, homens do saco, até de polícias ("Olha que se não páras com a birra, levo-te àquele polícia!"). A função do incentivo à experiência destes medos é moral e educativa, e pretende levar os mais novos a cumprirem regras, a respeitar, a recluir e a obedecer à autoridade, a submeter-se aos valores e às hierarquias sociais. Para além do medo com esta função regulativa, a vida nas cidades trouxe um desenvolvimento de um outro tipo de medos, este com um óbvio valor de sobrevivência: o medo do desconhecido e daquilo/daquela que é estranho diferente. Este tipo de medo tem um valor protector na vida das grandes cidades, sendo por isso elogiado desde a mais tenra infância. Faz parte das expectativas sociais que a criança e o adulto urbanos tenham medo. Não é visto com bons olhos que seja temerário, confiante em todos os outros, crente na essência positiva dos outros; os outros devem ser alvo de suspeita porque podem atentar contra a integridade física (receio de sermos atacados, feridos,

magoados, em última instância, mortos) e medo de sermos despojados dos nossos bens materiais.

Sentir medo *porque se vive* na cidade é, assim, uma vivência da pós-modernidade. Sentimos receio face a certos desconhecidos com quem nos cruzamos, olhamos por cima do ombro em zonas menos populadas, protegemos os nossos bens quando no meio de pequenas multidões, evitamos sair à noite à rua ou andar sozinhos em certas circunstâncias, desconfiamos daquele que está ao nosso lado, porque temos medo. Quase sempre, o que está ao nosso lado sente precisamente o mesmo medo.

Recear pela integridade física só faz sentido porque desconfiamos do outro, porque as expectativas que fomos construindo na vida em cidade são de que outras pessoas não devem merecer a nossa confiança, nem lhes damos o benefício da dúvida. Vale mais prevenir...

Lutar pelos bens individuais tem também sabor a actualidade. Contrariamente ao que acontecia em sociedades primitivas, ou ao que acontece ainda em zonas rurais de pequena dimensão populacional, hoje quase já não há bens comuns, e a vida em cidade reduziu ao mínimo a partilha, a noção do colectivo. O outro é por isso uma ameaça potencial àquilo que tanto amamos: os nossos confortos materiais.

Em casos extremos, e aqui falamos como psicólogos clínicos, a insegurança diária que advém da experiência destes dois tipos de medos pode mesmo provocar desequilíbrios psicológicos e acabar com uma vida saudável.

Curiosamente, o medo na cidade aparece juntamente com outras emoções, consideradas actuais e típicas da vida em urbe: a ansiedade, a depressão e a solidão. Estudos antropológicos mostram que há povos primitivos, como os que vivem nas vilas rurais de Samoa, que têm níveis mínimos de ansiedade, ou mesmo como os de Kaluli, na Nova Guiné, que não vivenciam depressão. Nas sociedades industrializadas e nas zonas urbanas, estas duas emoções são extremas, sendo por isso consideradas as doenças psicológicas da pós-modernidade. O medo gera ansiedade e depressão. Antecipamos o mal, esperamos o pior, ficamos nervosos e tristes, desanimados, não temos esperança que as coisas melhorem. É uma visão catastrófica da vida que nos vem da experiência de insegurança, de intolerância pela diferença, de medo. Relembramos aqui um

inquérito coordenado por Luís de França, e publicado em 1993, sobre os valores e a identidade cultural dos Portugueses, e que os comparava com os dos outros países da Comunidade Europeia: mostrava que 76% dos portugueses inquiridos evidenciavam um grau elevado de desconfiança face aos outros, apontando para elevadas taxas de intolerância social (Luís de França, 1993).

Por seu lado, a solidão gera o medo. A convivência constante -ou ausência de convivência- com estranhos é típico das grandes cidades. Somos muitos mas não nos conhecemos, não faz sentido cumprimentarmo-nos, olharmo-nos nos olhos, pessoalizarmos uma relação, falarmos da nossa vida, contarmos as coisas importantes, boas e más, que fazem parte de nós e da nossa vida. Conversar com desconhecidos num autocarro, é mesmo entendido como um comportamento ligeiramente bizarro, porque o que é normal é que nos encapsulemos nos nossos silêncios, que cada um viva a sua vida, que remoa os seus problemas, as suas dores e até, às vezes, as suas alegrias. Sabemos lá quem é aquele que vai ao nosso lado?

A solidão vem-nos também de novas formas de viver em família -ou de não viver em família. Vamos às estatísticas. Não temos dados sobre Portugal, mas por exemplo, nos E. U. A. 1/4 das habitações são de pessoas sós. Nos anos 40 era apenas de 4%.

Repare-se entre nós, nomeadamente em Lisboa e Porto, o crescimento da construção urbana destinada especificamente a pessoas que vivem sózinhas. A solidão é um fenómeno instituído. Ora sem os outros, sem nos sentirmos apoiados sem saber a quem recorrer se precisarmos de ajuda, o medo instala-se nos nossos corações.

A tecnologia -o telefone, o micro-ondas, a televisão, os computadores...- vieram afastar-nos dos verdadeiros encontros sociais, e fazer construir muros contra o conceito de vizinhança interdependente. Quem vai hoje pedir um pezinho de salsa à vizinha?

Mesmo as formas de relação tecnológica agora em desenvolvimento, como a *internet*, que nos permite "falar" com pessoas em todos os pontos do mundo, não nos põe verdadeiramente em contacto -nem visual, nem auditivo, nem tátil- não sendo por isso uma forma de relação completamente satisfatória, nem levando a nada de realmente íntimo ou próximo. Os tempos livres são tempos electrónicos e não tempos de partilha social. Quando temos tempos

sociais, eles são frequentemente ligados ao trabalho e menos aos amigos.

2. EM BUSCA DE UM DIAGNÓSTICO

2.1. VIOLÊNCIA E CRIMINALIDADE: A POBREZA E A INJUSTIÇA SOCIAL, O CONFRONTO ENTRE MUNDOS DESIGUAIS E A TOXICODEPÊNCIA

O pensamento mais óbvio e imediato que surge quando procuramos razões para o medo na cidade é o crescimento de violência e a criminalidade visíveis. Este crescimento tem de ser entendido nas suas razões: a desigualdade e a injustiça social. Por exemplo, um fenómeno que não é alheio ao medo na cidade é a coexistência, paredes meias, de aglomerados habitacionais de luxo e bairros de lata. O confronto, não preparado do ponto de vista sociológico e psicológico, não revela acomodação mútua e, pelo contrário, transforma-se em afronta à dignidade dos mais pobres que incapazes de ascender à riqueza dos outros, a querem "partilhar" ou mutilar. Nos privilegiados, surge o medo e a solução de se fecharem em "bunkers" com seguranças 24 horas por dia. Graças às portas de garagem com fecho electrónico pode-se até entrar em casa sem arriscar qualquer contacto com vizinhos.

A sub-urbanização trouxe a combinação entre a transitoriedade e o isolamento habitacional que fazem tanta gente sentir-se receosa e só na sua zona residencial. A relação com a zona onde se habita é frequentemente enfraquecida pelo facto de se limitar a ser um dormitório, onde prevalece a ausência de raízes sociais e, portanto, de laços emocionais. A desorganização, o caos arquitectónico, a qualidade, a fealdade, a sujidade, a ausência de espaços verdes, abertos (ou o seu mau aproveitamento) e a raridade dos espaços comunitários e seguros, fazem instalar-se a criminalidade, propiciam a delinquência, estimulam o vandalismo.

Estamos face a uma situação que tem também muito de educacional e de cultural: não fomos educados a vivenciar o exterior, aquilo que é bem comum, comunitário, como merecedor do respeito de todos. Pelo contrário, o que está dentro da nossa casa é geralmente tratado com cuidado, é alvo de limpeza, de organização. O que está fora da nossa casa não nos pertence, podemos varrer para a rua o lixo das nossas casas porque o que está para além delas nada tem de

nosso.

As toxicodependências têm sido por demais debatidas nos últimos anos para aqui merecerem atenção particular, a não ser que trouxeram para o plano da visibilidade pública as situações de pobreza, de desemprego, de degradação habitacional, e que tornaram mais transparente a violência. Sublinhamos apenas aquilo que parece ser mais frequentemente esquecido: que ela não é uma causa mas um efeito lateral das injustiças sociais e o resultado de um inteligente e rentável aproveitamento comercial dessas injustiças.

2.2. MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL E A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE

Muito do medo que sentimos vem-nos da ideia que temos da sociedade, da ideia que fazemos dos outros, dos desconhecidos. Muita dessa ideia, tem sido construída pelos mass media. Está provado que a televisão distorce a nossa percepção do real (Vala, 1984). Quando vemos horas a fio, ao longo da nossa vida, vilões, criminosos, maus, todo o tipo de violência e de malícia, quando observamos diariamente e ao pormenor, nos programas informativos, apenas o lado desagradável da vida (e raramente o elogio a tanta acção de solidariedade e ajuda, a tanta vida em felicidade e harmonia) ficamos convencidos que aquilo é a verdadeira imagem do mundo.

"Em média uma criança norte-americana, na altura em que termina a escola primária terá observado na televisão 8000 assassinios e 100000 actos de violência diversos" (American Psychological Association, 1993). Como somos o povo da Europa que mais horas de televisão vê, temos muitas oportunidades para construir uma imagem do mundo com um espaço violento em que as pessoas são, basicamente, más e são potenciais atacantes.

"A violência criminosa incitada pelos media pode ser um preço que as culturas industriais extraem de alguns cidadãos para a pacificação geral da maioria dos outros" (Gerbner et al., 1976). Esta violência simbólica é uma demonstração de poder e um instrumento de controlo social que serve, no global, para reforçar e preservar a ordem social existente. O engrandecimento e a exortação de um sentimento de risco e de perigo resultará, com mais probabilidade, em submissão, aceitação e dependência face à autoridade estabelecida e legitimará o seu uso da força (idem).

Só que parece estar a ter efeitos demasiados perversos em termos de bem-estar individual e da sua relação com os outros e com a vida em geral.

2.3. OS MAIS VULNERÁVEIS

Sobretudo nas crianças e nos mais idosos -os que vêm em Portugal mais televisão e que são psicológica e emocionalmente os mais vulneráveis- a criação de uma imagem de vítimas (no caso das meninas) ou agressores (no caso dos rapazes) -eventualmente de heróis capazes de enfrentar os males do mundo- fá-los ter da vida na cidade uma ideia aterradora. Não é infrequente em termos de acompanhamento, casos de crianças com pesadelos, obsessões de vitimização, preocupações quase paranóides com a possibilidade delas ou aqueles que elas amam, serem alvo de qualquer agressão, medo excessivo de estranhos, vividos de uma forma tão intensa que interferem com a sua vida diária.

Muitas destas crianças, felizmente, não vivenciaram, no real, situações de violência; mas ficou-lhes o medo pelo que viram ou ouviram nos media ou nas histórias descritas por terceiros.

Mais ainda, as expectativas criadas vão interferir com aquilo que apreendemos do mundo: se esperamos que este seja violento, se temos medo, estamos sobretudo atentos aos relatos e às histórias de violência que vêm confirmar essa nossa imagem.

Há ainda um outro grupo bastante vulnerável ao medo na cidade: as mulheres. Não foi por acaso que o feminismo surgiu após a suburbanização dos anos 50. As mães, sobretudo as mães que vivem sós, com filhos, ou por estarem separadas dos maridos ou por serem mães solteiras, têm sido umas das maiores vítimas deste processo urbanístico. Aí, a completa ausência de redes de apoio e a solidão aumentam os sentimentos negativos e o desequilíbrio psicológico. Encontrar na vida urbana dos nossos dias respostas saudáveis para as mães trabalhadoras é um dos grandes desafios da nossa sociedade pós-industrial.

Um outro vector sobressai na vulnerabilidade das mulheres ao medo na cidade: o tremendo receio de serem física ou sexualmente abusadas. Nas cidades, de novo o factor do desconhecimento dos outros e da maior probabilidade de haver alguém psicologicamente desviado e que ninguém controla, cria maiores pavores às mulheres.

No entanto, não queremos descurar a violência doméstica que ganha contornos ainda mais graves num contexto urbano onde temos "casas e famílias opacas", onde "ninguém sabe nada nem se mete na vida dos outros", e onde sobressai a conseqüente ausência de ajuda e de solidariedade. O apoio nestas situações é mais possível e provável, por exemplo, em meios rurais pequenos em que todos se conhecem e todos sabem o que se passa com o vizinho. Neste aspecto particular, e voltando à experiência americana, sabe-se que o local mais violento da América não são as ruas, mas as casas. Mais de 50% das mulheres assassinadas nos Estados Unidos sucumbem às mãos dos seus maridos ou companheiros. Terão os vizinhos do lado dado por isso ou ter-se-ão interessado pelo caso antes de ver chegar a polícia e levar o corpo sem vida?

2.4. QUEM NOS PROTEGE DOS NOSSOS MEDOS

Gostaríamos de deixar uma nota sobre os guardadores da segurança, os protectores de medos na cidade. Sentimos mais medos se sabemos que não há ninguém concreto a vigiar, a velar por nós. Desde tempos ancestrais que reconhecíamos aos agentes da Polícia de Segurança Pública (e reparem como a sua denominação assinalava claramente o seu papel) a função de protecção. Em termos de gerações anteriores, éramos ensinados a ir ter com um polícia se nos perdíamos, porque ele ali estava pronto e diligente para nos ajudar. Hoje o descrédito destes guardadores de segurança não podia ser maior, a sua imagem pública dificilmente se encontraria mais denegrida, e poucos de nós confiam na polícia como o nosso anjo da guarda. Em vez disso, são hoje mais uma razão de medo na cidade: medo que estejam a vigiar para nos multar quando estacionamos mal o carro, medo que agridam os mais fracos ou os etnicamente minoritários.

Neste panorama, começaram a surgir as seguranças privadas que, como é óbvio, só protegem aqueles que lhes podem pagar. Os outros, tantos outros que vivem nas zonas urbanas, que continuam a ter medo.

3. AFASTANDO-NOS DE UM FINAL APOCALÍPTICO

Wally N'Dow, secretário geral das Nações Unidas para o Povoamento Humano dizia recentemente, ao comentar um estudo da

ONU, que "o crescimento das cidades e a urbanização das zonas rurais são tendências irreversíveis". A ideia a reter é que o séc. XXI será o primeiro século urbano, e que estamos muito mal preparados para ele" (citado em *O Público*). Dificilmente os dados do relatório poderiam ser mais assustadores ou mais próximos de um final apocalíptico.

No entanto, para nós, o aspecto mais desafiante da análise das figuras do apocalipse é podermos sentir controle sobre elas e evitá-las. Como afrontar (corajosa mas pacificamente) uma cultura na qual a violência (cfr. Gerbner, 1976, 1979; Vala, 1984; Conferência Episcopal Norte Americana, 1994), o medo, o isolamento social desempenham uma função coesiva do sistema social? Como regressarmos ao sentido de confiança, um antídoto poderoso para o medo vivido na cidade (Fukuyama, 1992)? Em 1993, por exemplo e, de novo, nos EUA, 37% dos americanos sentiam que podiam confiar nos outros. Em 1960 eram 58% os que sentiam dessa forma. Como se podem retomar os valores de há trinta anos?

Dizia já há alguns anos Henri Laborit, no seu livro "O homem e a cidade" (1971) que a "unidade da espécie humana só poderá provavelmente fazer-se contra qualquer coisa de diferente, de exterior a ela. Veremos se é possível imaginar que seja contra as consequências cósmicas da civilização industrial" (p. 252).

3.1. A CONSTRUÇÃO DE REDES DE INTERAJUDA E O REFORÇO DO SENTIDO COMUNITÁRIO

A cooperação social aumenta as hipóteses de sobrevivência, pelo que a selecção natural imbutiu nas nossas mentes uma infraestrutura para a amizade, o afecto, a gratuidade e a confiança, mecanismos considerados as bases do altruísmo recíproco (Wright, 1995, *Time Magazine*).

Criar linhas de comunicação que unam a pessoas, que estimulem interacções sociais saudáveis e apoiem os indivíduos que vivem na cidade nas suas mais difíceis experiências, deve ser uma prioridade. A activação de estruturas - a nível paroquial, de juntas de freguesia, de clubes de bairro, etc. - que ponha em comum e resolva necessidades informativas, formativas, serviços, ajudas materiais ou mesmo espirituais será uma forma possível das pessoas diminuírem o seu isolamento e acreditarem mais nos outros. As redes de inter-ajuda (Patricia Wagner e Leif Smith, 1980) permitem alargar as opções

das pessoas, mostrar-lhes novas formas de estar e de sentir e descobrir ninhos de apoio em contextos em que se encontrem perdidos. Cada um de nós tem uma imensidão de coisas para dar aos outros: ideias, números de telefone úteis, humor, o título de um livro, a nossa experiência... Ser útil a outro tem de ser uma missão na nossa vida de cidade. Uns poderemos estar mais à vontade a sorrir para os parceiros de viagem num transporte público, outros a dizer uma graça, outros a dar a passagem pacientemente, nas passadeiras, a outro automóvel que tenta desesperadamente passar. Alguns podem ajudar os mais fracos a levar as compras para casa, ou resolver ir bater à porta do resto dos vizinhos a entregar uma pequena lembrança de Natal. Cada um que escolha a sua vocação e a siga.

As redes de solidariedade e apoio baseadas na família e nos amigos parecem ser mais fortes em Portugal que noutros países da Europa Central (Santos, 1994). É momento de tirarmos partido desta vantagem e de a potenciarmos.

3.2. AS PEQUENAS ALDEIAS DENTRO DA CIDADE

Há que caminhar para novas formas de partilha social, de comunitarismo de pertença de grupo, de responsabilidade moral pelos outros e pelo que é comum e isso passa, em muito, também pelos projectos urbanísticos.

O regresso a locais concentracionários e aglomeradores nas zonas residenciais, locais onde sejam possíveis encontros regulares, predizíveis, emocionalmente próximos, entre conhecidos, vizinhos, amigos, em roda de actividades de tempos livres ou simplesmente de uma chávena de café, será fundamental como solução para solidão, para um mundo em que quase todos são desconhecidos e nada temos em comum, para os medos falar e dissipar.

Claro que a intimidade social, como acontece ainda em zonas rurais ou piscatórias de pequena dimensão, tem o preço da privacidade e da transparência social: todos sabem a vida de todos. Nalguns destes espaços, há muito pouco mistério sobre o que se passa por detrás das portas fechadas, porque não há portas fechadas, e essa vivência pode ser, como vimos, protectora da violência e dos maus tratos. A educação da criança e a relação conjugal tem uma natureza mais pública, e por isso permite uma maior protecção nos casos de violência. Parece, por isso, trazer mais virtudes do que males.

O planeamento residencial terá que ter mais em conta características e valores sociais e psicológicos. A construção de zonas habitacionais que estimulem a afiliação não pode ser apenas um desejo (veja-se a experiência dos antigos pátios de Lisboa e o incentivo inevitável, porque virados para dentro, para a comunhão, o conhecimento mútuo, a ajuda, a partilha). A presença de grandes espaços recreativos comuns, de largos e extensos passeios pedestres, de locais que a comunidade pode tratar e arranjar como sendo seus, a dinamização de clubes de bairro com características actuais poderão ser saídas para a situação. Mas para isto é preciso dinheiro, vontade política, pressão da sociedade civil, motivação e tempo para investir nos encontros sociais. Seremos capazes de lá chegar? A perseguição de *mais* bens materiais continuará a afastar-nos de conhecermos melhor os nossos vizinhos, de amar melhor o nosso semelhante, de cultivar a solidariedade, o apoio, a afiliação?

3.3. A VERDADE DA INFORMAÇÃO

Já é tempo de começarmos nós, sociedade civil, a estimular o surgimento de mudanças qualitativas na televisão que temos, há que alertar os operadores de TV, os jornalistas e o público em geral para os resultados inequívocos dos efeitos nefastos dos mass media e, ao criar novas consequências, exigir uma utilização educativa e vantajosa da televisão e dos vídeos.

Uma imagem mais positiva das pessoas e do mundo tem que ser veiculada, a par da informação. A educação para os media e para a violência transmitida deverá ser uma premência dos agentes e das instituições educativas.

As famílias devem estar atentas a esta problemática e ajudar as crianças e os jovens a desmontar as imagens que recebem.

3.4. A ESTIMULAÇÃO DA FACETA SOLIDÁRIA, APOIANTE E AFILIATIVA DA NATUREZA HUMANA

É nosso dever, para que um melhor futuro seja possível no meio urbano educar os mais novos nos valores que podem mitigar as emoções negativas e as doenças da urbanização. Haverá que fazer frente a racismos e segregacionismos, diminuir a pobreza e as situações sociais, lutar contra as situações de criminalidade e suas causas, investir

em habitações condignas integradas em ambientes físicos e comunidades que permitam a proximidade social, voltar a dar ao Estado um papel reconhecido de protector (através da sua polícia de segurança pública, formada no respeito social e no apoio aos mais vulneráveis), estimular o aparecimento de centros e espaços comunitários de apoio a tempos livres.

O estímulo à organização de grupos de jovens e de adultos com intuítos formativos e recreativos, de foruns sobre o medo, a insegurança, a solidão e a violência, são outra possibilidade real e possível.

Finalmente, que nos permitamos ser criativos, que nos desinstalemos das nossas (in)seguranças e que tentemos, de alma e coração, evitar que o medo na cidade venha a ser, de facto, uma figura do apocalipse.

Luis Miguel Neto e Helena Marujo

BIBLIOGRAFIA

- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Violence and Youth: Psychology's Response*, APA, New York 1993.
- BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. (1967), *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books.
- CONFRONTING A CULTURE OF VIOLENCE. *A Catholic Framework for Action. A Pastoral Message of the U. S. Catholic Bishops* (1994), Washington D.C., United States Catholic Conference, inc.
- FRANÇA, L. (ed.) (1993), *Portugal: Valores Europeus, Identidade Cultural*, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- FUKUYAMA, F. (1992) *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa: Gradiva Publicações Lda.
- GERBNER, G. & GROSS, L. (1976), *Living with the Television: the Violence Profile*, Journal of Communication, 26: 173-179.
- GERBNER, G., GROSS, L., SIGMORELLI, N., MORGAN, M. & JACKSON-BECK, M., (1979), *The Demonstration of Power: Violence Profile # 10*. Journal of Communication, 29: 177-196.
- GODINHO, S. (1991), *O Pequeno Livro dos Medos*, Lisboa: D. Quixote.
- HARRÉ, R. (1983), *Personal Being*, Oxford: Basil Blackwell.
- HARRÉ, R. (ed.) (1986), *The Social Construction of Emotions*, Padstow, G.B.: Basil Blackwell, Lda.
- LABORIT, H. (1971), *O Homem e a Cidade - o Urbanismo, Problema de Interesse Geral*, Coleção Século XXI. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- SANTOS, B. S. (1994), *Pela Mão de Alice - o Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: ed. Afrontamento.
- VALA, J. (1984), *La Production Sociale de la Violence. Représentations et Comportements*, Tese de doutoramento apresentada e aprovada na Université

Catholique de Louvain, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, policopiada.

WAGNER, P. & SMITH, L. (1980), *The Networking Game*, Denver, Co: NetWork Research.

WATZLAVICK, P. (1977), *How Real is Real?. Confusion, Desinformation, Communication*, New York: Vintage Books.

WATZLAVICK, P. (1984), *Sempre Pode Piorar ou a Arte de ser (In)feliz. Uma Abordagem Psicológica*, São Paulo: EPU.

WRIGHT, R. (1995), *The Evolution of Despair: 20th Century Blues*, Time Magazine, Agosto, pp. 32-38.

WRIGHT, R. (Nov. 1995), *Um Século XXI de Pouca Urbanidade: Megacidades e Megaproblemas, um Quadro Apocalíptico*, exclusivo do jornal "O Público".

A DROGA: NAUFRÁGIO DO INSTINTO DA VIDA

Embora não tenha sido eu a escolher o título desta reflexão, a verdade é que me pareceu bastante adequado à visão que tenho deste problema e que irei apresentar de uma forma necessariamente resumida, procurando abordar três questões: o que são as drogas; qual a realidade clínica e humana dos toxicodependentes; quais são as possibilidades de prevenção e tratamento.

1. O QUE SÃO AS DROGAS

É uma questão importante. Tem havido alguma confusão entre um conjunto de substâncias que têm algumas características em comum com as drogas e as drogas propriamente ditas. Esta confusão manifesta-se em livros, folhetos de divulgação e mesmo nas afirmações de alguns clínicos. E por outro lado a comunicação social apresenta muitas vezes as drogas, de forma simplista e deformada, como algo muito bom que infelizmente faz muito mal.

As características das substâncias a que chamamos drogas são: em primeiro lugar, a sua capacidade de viciar, provocar dependência (meramente psicológica ou mesmo física, mais profunda, se bem que a unidade total do nosso corpo não permita esta divisão de forma absoluta); em segundo lugar, a capacidade de dar habituação, ou seja, com a continuação do seu uso, para obter o mesmo efeito é preciso ir aumentando as doses; em terceiro lugar, fazem mal à saúde, se bem que esta característica não possa considerar-se fundamental, pois admito que possam vir a ser criadas substâncias que, sem deixarem de ser drogas, não sejam prejudiciais à saúde; em quarto lugar, dão prazer, o que faz com que, por isso mesmo, sejam procuradas.

Mas há outras substâncias que provocam dependência, habituação, fazem mal à saúde e também dão prazer, e que, em meu entender, não são drogas. É o caso do tabaco, do chá, do café, etc. Afinal, em que se distinguem estas substâncias das drogas como a cocaína, a heroína e o haxixe? As drogas propriamente ditas oferecem um prazer de tipo especial, diferente do prazer causado pelas outras substâncias. Nós estamos habituados a prazeres mediatizados, através dos órgãos dos sentidos, dos sentimentos, das emoções ou da compreensão intelectual das situações. São prazeres “através de”, isto é, mediatizados. Contrariamente o prazer da droga é um prazer imediato, automático; é um prazer obtido pela manipulação química do funcionamento do nosso sistema nervoso, é a falsificação dum prazer, a criação da ilusão dum prazer. Sendo prazer automático, estabelece uma competição com os outros prazeres, ou seja, quanto mais temos prazer desta forma imediata e automática, menos capacidade temos de encontrar o prazer elaborado, normal, não automático. No limite, a pessoa que se droga tende a não encontrar mais nenhum prazer senão o da própria droga, convertendo-se esta, assim, no único interesse, no centro da sua vida. Drogas são, então, substâncias que têm a propriedade de se poderem converter no centro da vida das pessoas. Neste sentido, o título dado a esta reflexão é bem apropriado: na droga há um naufrágio do instinto da vida - a droga torna-se o centro da vida e é mais importante que o próprio instinto da vida. De facto, a ligação que estas substâncias estabelecem com a pessoa torna-se uma ligação mais importante que o instinto da vida - o que é dramaticamente real: há toxicodependentes que numa situação de necessidade de consumo de uma droga injectável, na falta de uma seringa nova, são capazes de utilizar uma seringa já utilizada por uma pessoa que nem sequer conhecem ou mesmo a seringa que sabem ser dum seropositivo. A ligação à substância pode tornar-se tão importante que aniquila o próprio desejo de sobrevivência, o cuidado com a própria saúde. E, assim, ficam também aniquiladas a capacidade de encontrar prazer, de dar e sentir afecto, as preocupações éticas, etc. É por isso frequente que os toxicodependentes já tratados digam: “Como é que fui capaz de fazer aquilo durante tantos anos? Hoje, não percebo como é que fui capaz disso.” É, pois, abusivo todo o discurso sobre as drogas que não tenha em devida conta o poder

real destas substâncias.

Na civilização ocidental, estamos habituados a valorizar as capacidades da pessoa, a sua força de vontade, o seu querer. Há até ditados populares que reflectem isto, como “querer é poder”. Mas todas estas reflexões partem duma situação em que a pessoa se encontra inteira e livre face a uma prova que lhe é exterior e em que a pessoa se confronta com esse ‘inimigo’ na total posse das suas capacidades. Ora, na medida em que a droga altera o funcionamento do nosso aparelho mental, o inimigo, com que o toxicodependente se defronta, não é exterior, o inimigo está dentro da pessoa. Esta está transformada, sabotada, dividida face a um inimigo que não tem capacidade de dominar. A droga é um ‘cavalos de Troia’ que colocamos dentro das nossas muralhas... e a partir daí não há forças que possam resistir ao inimigo. Assim uma concepção que tem como pressuposto o ideal duma sociedade sem constrangimentos, em que os indivíduos podem decidir livremente das suas vidas, tem de ser questionada pela existência e poder destas substâncias que chamamos drogas e pela inexperiência das pessoas face a elas. É preciso ouvir, como ouvi tantas vezes, toxicodependentes dizerem “eu nunca imaginei vir a ficar dependente” ... “sempre imaginei ser capaz de experimentar as drogas e não ficar dependente; pensava que os outros se tornavam dependentes porque eram fracos ou não tinham cuidado”... Clara ilusão, a testemunhar a inexperiência das pessoas face ao poder das drogas (não esquecendo que há drogas mais fortes que outras, com capacidade desigual de criação de toxicodependência).

2. A REALIDADE CLÍNICA E HUMANA DO TOXICODEPENDENTE

A droga está intimamente ligada à questão do prazer e exige uma reflexão sobre o lugar do prazer na vida das pessoas. A questão do prazer é complexa: todos vivem para ter prazer, ninguém vive sem prazer, e mesmo aqueles que procuram viver sem prazer encontram prazer nessa escolha que fizeram. Um livro aparecido há anos, curiosamente muito lido por toxicodependentes, descreve uma situação curiosa: o mesmo homem torna-se budista e encontra prazer numa vida que elimina todos os prazeres e noutras alturas da sua vida

pode experimentar todos os prazeres do mundo sem nisso encontrar verdadeiro prazer. O prazer é algo de contraditório..

No contacto com os toxicodependentes, constata-se que é no início do consumo da droga que têm prazer. Depois já não existe prazer, a droga é utilizada para não se sentirem mal. Há apenas a memória de um prazer. Certos autores, inclusivamente, consideram que o carácter obsessivo com que as pessoas se drogam é a tentativa de reencontrar o prazer que experimentaram na primeira vez que se drogaram — tentativa, aliás, sempre falhada. Assim, curiosamente, o toxicodependente é aquele que procura um prazer imediato e acaba por não o encontrar. Muitas vezes há a ideia errada de que o toxicodependente, apesar de algum sofrimento (por exemplo, na busca dos meios para adquirir a droga), acaba por ter uma relação pacífica e de prazer com a própria droga. Na verdade, a realidade é outra: a relação com a droga é uma relação de escravatura, sem prazer, redutora, impeditiva do viver, do sentir, das emoções, dos afectos, do relacionamento com os outros e o mundo.

É também necessário dizer que o toxicodependente é alguém extremamente dividido: aquele que afirma ter um imenso prazer na droga é o mesmo que experimenta um profundo desejo de acabar com a dependência; do mesmo modo, aquele que se diz arrependido tem dentro dele um grande desejo de continuar a drogar-se. A realidade mais evidente num toxicodependente é a da divisão, a do querer e não querer, querer os dois prazeres (o elaborado e o automático), querer a relação com a droga e querer a relação com a vida. E é justamente isto que é impossível realizar!

A droga cria ainda uma oposição entre o presente e o futuro, entre o imediato e o projecto. Para a pessoa que se droga, só o presente tem peso, só o presente existe; com o futuro não há relação. Esta separação, esta incapacidade de se relacionar com o futuro, é algo de central em todo o toxicodependente.

Além disso, enquanto nas imagens da comunicação social a droga é apresentada como transgressão, aventura, risco, liberdade, a verdade é que a realidade da vida do toxicodependente não é essa: a realidade é muitas vezes o conformismo mais absoluto. Um ditador poderia usar a heroína para dominar os seus súbditos já que a droga

“domestica” as pessoas e as torna mais conformistas.

Por outro lado, o consumo de drogas não é apenas um facto da esfera individual e marginal no conjunto da sociedade mas é, hoje em dia, algo de central e colectivo na nossa sociedade. Assim, o naufrágio do instinto da vida não tem apenas uma dimensão individual mas também uma forte dimensão social. Infelizmente, porém, as duas perspectivas mais comumente defendidas para ultrapassar o problema, “vamos proibir o consumo da droga” ou “não há nada a fazer, vamos deixar comercializar livremente a droga” não têm em conta a necessidade de reflectir porquê numa sociedade tão desenvolvida, que até já levou o homem à Lua, este se encontra tão desarmado e vulnerável face às substâncias que criam dependência. A ideia de criar um tipo de sociedade onde a vontade que as pessoas têm de se drogar fosse menor está ausente das preocupações e imaginação da maioria das pessoas. Afinal, o melhor caminho para resolver o problema da droga será, provavelmente, encontrado a partir da resposta à pergunta “porque é que eu não me drogo?”, “o que é que me protegeu da droga?”, “o que é que me levou a não procurar prazer no consumo de determinadas substâncias?”, “o que é que fez com que eu procurasse viver a minha vida de outra maneira, com outras motivações?”. A partir destas questões seríamos conduzidos a uma reflexão capaz de encontrar as verdadeiras soluções para o problema da toxicodependência.

3. A PREVENÇÃO E O TRATAMENTO DA TOXICDEPENDÊNCIA

Não há teorias definitivas que nos indiquem os melhores métodos para que as pessoas deixem de se drogar, deixem de querer experimentar certas substâncias e para que menos pessoas, entre aquelas que experimentam, se tornem toxicodependentes (porque também sabemos que nem todas as pessoas que experimentaram se tornaram toxicodependentes).

Mas podemos considerar que as pessoas que se drogam são as pessoas que num determinado momento da sua vida estavam

fragilizadas e com maior apetência para a procura do prazer imediato por incapacidade de encontrar um tipo de prazer mais elaborado.

Por isso, no tratamento e prevenção das toxicodependências, é fundamental promover o encontro de prazeres mediatizados, elaborados: o prazer da relação consigo próprio, a auto-estima; o prazer da relação com os outros, da intimidade com os outros; o prazer de viver com harmonia o desenrolar do tempo; o prazer encontrado na relação com o futuro, com os projectos.

Assim, se na relação familiar, escolar e social em geral, nós conseguirmos criar este tipo de motivações ou prazeres, estaremos certamente a trabalhar na prevenção das toxicodependências, porque estaremos a procurar prazeres elaborados que protegerão e dispensarão a busca dos prazeres imediatos, automáticos. E o tratamento das pessoas que se drogam deve ser equacionado da mesma maneira: o melhor tratamento consistirá num processo de ajuda que permita ao toxicodependente recuperar a capacidade de auto-estima, relação com os outros, harmonia com o desenrolar do tempo e relação com o futuro.

E o que é a cura do toxicodependente? Dado que a questão fundamental é a dependência de uma determinada substância considera-se curada a pessoa que deixou de estar dependente dessa substância. Mas é um juízo demasiado apressado. Há certos toxicodependentes que se libertam da dependência duma determinada substância mas não ficam libertos como pessoas. E não há verdadeira cura sem autonomia e liberdade...

Nuno Miguel

EM NOME DE NADA: NIILISMO E CRÍTICA

O niilismo acabou. A acção tornou-se de tal modo forte que deixou de haver tempo para o niilismo. É um estado de espírito que se adopta quando nos chateamos, como Oblomov (o personagem de Gontcharov) por exemplo, que é um niilista típico, ou ainda Raskolnikov, recostado na cama e a ruminar os seus pensamentos para saber se é Napoleão ou não sei quem! Quando se está envolvido na acção deixou de se ter tempo para isso. Quando alguém tem de se fazer à vida deixa de ser niilista: ou riposta ou parte para a vida. O niilismo é um problema de tédio e bom para os ricos.

Ernest Junger

Num sentido abissalmente diferente do de Nietzsche e Heidegger, o niilismo é a essência do Ocidente.

Emanuele Severino

Não é do niilismo como filosofia ou como política ou moral que vou falar, sim da crítica, antes de mais, como discurso dominante que foi desde as Luzes, e do seu relacionamento com a veridicção e do niilismo considerado aqui como paixão modal. A ideia de crítica está associada para nós, contemporâneos, aos Enciclopedistas e aos Filósofos do século XVIII, às Luzes. O espírito crítico é o espírito do livre *exame*, em que a razão exerce com total liberdade o seu juízo, abandonando o argumento de autoridade - na expressão de Bakounine, “nem Deus, nem mestre”. Talvez convenha lembrar que, etimologicamente, *krinein* quer dizer exame, crivar, discernir, julgar. O seu polissemantismo remete-nos para o seu sentido filológico, para a sua vertente “estética” (crítica literária/arte) e para a vertente “histórico-filológica” (crítica verbal ou textual, i.é., filológica, crítica histórica - fontes escritas/orais sobre que se funda o trabalho do

historiador). Na perspectiva kantiana, a crítica é antes de mais uma crítica do sujeito do conhecimento, que é o sujeito da prática moral e o sujeito da experiência estética. Na perspectiva da Escola de Frankfurt, a Teoria Crítica é aquilo que se opõe à “teoria tradicional”, é a própria realidade social em que a “miséria do presente” implica desde logo a sua própria contestação.

O universo crítico, associado aos Enciclopedistas, aos Filósofos e à filosofia crítica da religião destaca-se do universo pré-crítico, teológico (século XVI-XVII) e “sensista” (século XVIII) em confrontação com a religião (Marx), com a crise de identidade do sujeito e com a legitimação dos valores instituídos. Não vou seguir o itinerário filosófico da crítica, da Antiguidade às Luzes, de Kant à Escola de Frankfurt. Farei dois percursos complementares: o primeiro a partir da semiótica, que tratará o niilismo como paixão e a crítica como um dispositivo de enunciação; o segundo a partir da crítica na sua vertente estética, crítica literária, no pressuposto de que a linguagem é a instância da crítica.

○ NILISMO

A essência do niilismo resume-se numa frase de Nietzsche na *Vontade de Poder*: “o que é não é como deveria ser e o que deveria ser não existe”. Uma infinidade de coisas não são como deveriam ser e o que deveriam ser não existe. O espectro é a substância do conteúdo, as formas espectrais do conteúdo vão ser inúmeras. O todo nunca aparece, sim apenas a forma do todo. A pintura do niilismo não depende de qualquer lugar (deserto, bosque). O seu modo de ser passa por variegadas formas. O niilismo pode entender-se como uma fase, um estado em fase de transformação, logo como um processo de cura (pela dor)¹. O final do século XIX é habitado pelo espectro do niilismo que reveste várias figuras, desde a expressão de Marx “tudo o que é sólido se dissolve no ar”, a toda uma panóplia de textos literários, de Poe a Rilke, de Rimbaud a Conrad, de Kafka a Antero ou a um tipo de comportamento, a “oblomoveria” (o Oblomov do romance de N. Gontcharov que passa o dia, de robe, deitado num sofá) que caracteriza a primeira metade do século XIX, a Rússia e os parasitas que vivem às custas do povo. O niilismo não é apenas uma

metafísica, um modo de pensar, mas igualmente uma praxis dominada pelo pensamento de que o ser é um nada. Oblomov é um niilista passivo, como Bazarov é um niilista activo, mártir de um socialismo russo que começa então a chamar-se *populismo*. O niilismo atinge com Bakounine, o teórico do anarquismo, e com Netchaiev, o teórico do terrorismo, a forma paroxística que se lhe conhece. Alexandre II é assassinado por niilistas em 1881. Os heróis do trabalho, os escravos automatizados, são as últimas figuras do niilismo.

Desde 1862 (nos *Pais e Filhos* de Tourgueniev) que o termo niilismo designa sucessivamente movimentos políticos, um estado de espírito e um destino metafísico. Para o “platónico” Jacobi, “niilista” é o idealismo, que identifica a realidade externa e independente do pensamento com o nada; para o “não platónico” Nietzsche, “niilista” é quem não reconhece a autonomia da existência da terra e põe no além o fundamento e o valor de toda a existência; e para Heidegger “niilismo” é o “esquecimento” do “ser do ente”: mas em nenhum destes niilismos se afirma que o ente enquanto ente é nada, afirma-se, sim, que o ente cuja existência outros sustentaram é não-ser. O projecto anuncia-se, desde Nietzsche, como a superação da morte de Deus por parte do super-homem: é preciso salvar o filho da terra, o homem técnico e o homem que reconciliará a natureza e a técnica. O combate trava-se entre as duas figuras maiores da modernidade: niilismo (herança do século XIX) e técnica (fenómeno do século XX), ligadas por uma secreta cadeia de imagens, não propriamente por razões. Esse combate está longe ainda de uma solução à vista, como se vê pelas reflexões em torno da tecnologia, do pessimismo e da pós-modernidade². A literatura e a estética são as formas alternativas diante dos destroços da experiência autêntica (*Erlebnis*) e da consequente desagregação da comunidade. Que a arte faça o que o pensamento não conseguiu fazer. Se no princípio era o Verbo, no fim é a imagem (Steiner). Viva o reino da aparência!

Há hoje sinais evidentes de niilismo e de dogmatismo que invadiram o discurso moderno e pós-moderno e que transformaram a crítica em cinismo. *A auto-afirmação dogmática da modernidade é fundamentalmente niilista, assim como o niilismo moderno professa um dogmatismo irresponsável. Vivemos numa época em que o apocalipse é instrumentalmente racionalizado*³. O que constitui a

modernidade é a passagem das formas tradicionais da dominação para forças racionais, de uma crença em tradições que vêm da noite dos tempos para *uma fé na legalidade de regras ordenadas, ao mesmo tempo que direito, para aqueles que receberam a autoridade, de a exercer*⁴. A passagem é de um dogmatismo tradicionalista para um dogmatismo de regras convencionalmente estabelecidas por consenso. A diferença está em que o consenso deixa de ser mediatizado por agentes hierofânticos e pelo consenso autoritário e coercitivo das normas arcaicas, sendo-o agora por agentes eleitos. Entre nós, é a passagem do Portugal fradesco, anterior à crítica e à democracia, para Fradique, a figura da crítica num certo fim de século e dos jovens de então, nutridos por Spencer e Taine ou Hartman que exercem a crítica com ânsia e agudeza⁵.

Depois da crítica do modernismo e do pós-modernismo, uma segunda *Aufklärung* social e cultural se exige: *Social pelo movimento que devia varrer os restos do feudalismo e de um absolutismo que se arrastava, ao proclamar a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Cultural pelo triunfo de Newton, que tinha feito pela mecânica o que Euclides fizera pela geometria, e conduziu os filósofos a ultrapassar o racionalismo para engrossar as filas dos empiristas*⁶. A segunda *Aufklärung* deveria ter como uma das suas finalidades dar esperança às massas alienadas pelos grandes aparelhos de controlo burocrático, mantendo acesa a capacidade humana para continuar a colocar questões pertinentes, do tipo: como habitar o espaço do vazio? Como passar além ou sobre a linha do niilismo? Como se pode viver na crise?

A QUESTÃO DO VALOR

Deixemos aos filósofos a distinção subtil do niilismo como *fenómeno* e como *coisa em si*, como aquilo que aparece, aquilo que de si se vê e se crê saber e como convicção de que a coisa é nada⁷. No *De Magistro* (II, 1), Santo Agostinho analisa com Adeodato o verso de Virgílio “si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui”⁸. Convém os dois em que as palavras são signos; perguntando-se a seguir sobre o significado de /si/, reconhece-se que o termo veicula um significado de “dúvida”. E porque Santo Agostinho reconhece que *non esse*

signum nisi aliquid significet, é obrigado a definir também o significado de /nihil/. Como é impossível emitir signos para não dizer nada, e como o significado de /nada/ não parece ser nem um objecto nem um estado do mundo, Agostinho conclui que este termo expressa uma *afeição da alma*, quer dizer, o estado da mente que, mesmo não reconhecendo algo, reconhece pelo menos a sua ausência. A ilusão dos filósofos é, como escreve Valéry, *acreditar que as palavras têm um sentido quando só têm um emprego particular. O sentido da palavra é precisamente o emprego que fazemos dela* (Valéry, in Gilson, p. 56, n. 2). Ora, o significado de um termo sincategoremático é um bloco de instruções para suas possíveis inserções contextuais e para os seus diferentes resultados semânticos. O sentido é indissociável de contextos dinâmicos de emergência da substância e da forma. Porque uma forma é um “estado de coisas” que se apreende num contexto variável de forças, num contexto modal. A história de uma *qualquer coisa* é a de um *latente* (*s & p*) ou de um *patente* (*s & p*), ou enfim de um *não-ente* (*e & p*). Modalmente, o não-ente deve ser, pelo menos virtual, do ponto de vista do estado patente. O latente é actual e o patente, realizado: mais exactamente, o seu parecer é realizado ou actual, ou puramente virtual.

Falemos do niilismo a partir de sintomas, não de causas, como se a sua textura fosse de tipo indicial e a sua lógica a do contínuo, viral; falemos dele como se de um estado normal, que contém o são e o enfermo, se tratasse, à maneira de Nietzsche⁹. É de facto preciso denunciar a ilusão humanista (dogmática) da fixação do valor. O humanismo funda a consciência do sujeito na ilusão dum idealismo dos valores e numa liberdade de determinação das relações com o mundo e com o objecto. Isto, sem resolver a questão da emergência do sujeito num sistema de signos e a da sua reificação. A semiologia (que é uma crítica e não um niilismo) veio pôr termo à interrogação tradicional sobre a alienação e a libertação do homem, mesmo se, pelo caminho, eliminou a decantada “aventura dos significantes”. Fiéis da tradição kantiana, mister é continuar à procura de uma comunidade da interpretação do sentido, passe ele pelas “paragens do vago” (Mallarmé), pelo véu da língua, pelos contratos sociais. Continuamos também fechados num teatro estereotipado em que os significados, arquétipos e símbolos se conservam frigorificados. Neste teatro é sempre possível reconduzir o sentido a origens semânticas estáveis.

Fica de fora o mundo da significância, que é a expressão do vago e da incerteza semântica dos signos. Como consequência: *o discurso sobre o objecto corre o risco de corresponder apenas a um processo de legitimação da sua concepção*¹⁰. De lamentar será sempre o universo da grande normalidade e o imobilismo mental que instaura.

A metáfora do vento quente que vem da montanha é uma bela metáfora para indicar a acção do nada omnipresente. O seu efeito tanto pode resultar em desertificação como em renascimento. Os objectos não são em si valores, são actantes apenas. Os actantes-objectos não são em si valores. São apenas os seus “suportes” e só enquanto “investidos” se tornam objectos significantes, objectos de “desejo”. Os valores estruturais (definidos por um sistema de cortes diferenciais) são virtuais. Só se actualizam para um sujeito através da sua axiologização e do seu investimento tímico. Tornam-se então valores axiológicos (existenciais) que desencadeiam os programas de realização (de conjunção) que descreve a sintaxe actancial. Por axiologização e investimento tímico, os valores estruturais tornam-se pregnâncias subjectivas, e num segundo tempo, estas investem-se em objectos. Os valores são axiologicamente normados (e em geral de origem social), no quadro de uma análise dos mitos e dos contos (de um desequilíbrio/falta inicial a um reequilíbrio ou a uma restauração). O mesmo já não se passa quando se aborda os universos romanesco e/ou trágico que “des-constroem” as axiologias e as ideologias socialmente dominantes, problematizando os sujeitos, e que têm por mola não mais o heróico de uma busca de objectos-valores pré-programados, mas a mola do passional (dramática) do desconhecimento quanto aos valores¹¹.

A ÉTICA DO DESENCANTO

Vivemos uma ética do desencanto, uma estética do evanescente que explora as figuras da delinquência ou da ruína de tudo: a diluição das valências arrasta consigo o apagamento da duração, das diferentes figuras e do sistema de valor. Como se devêssemos compreender tudo sem nada fazer. A suspensão do juízo que se limita a reconhecer a pluralidade das opções em presença, sem tomar partido, não se

compagina com situações comunicacionais que nos obrigam a julgar. Falar é avaliar, classificar é desclassificar. Os métodos interpretativos (finalistas ou operatórios) não são ideologicamente neutros: a interpretação finalista tem afinidades com o dogmatismo, como a operacional (interna) com o relativismo. Greimas falava de protensividade (o termo é de Husserl) mole ou de caos mole das tensões. Anteriormente ao posicionamento do sujeito actancial, o sujeito protensivo está ligado a uma “sombra de valor”, um pressentimento do valor. Este sujeito ainda não é capaz de conhecer o valor: só pode sentir a valência, em particular sob o modo da apreciação estética em que nada está discretizado. Para pensar terá de generalizar a clausura, delimitando uma zona, criando uma disjunção com o contínuo das tensões. Só pela introdução do descontínuo no contínuo o sujeito pode conhecer o objecto. Greimas dá o exemplo de *Capital de la douleur*, de Eluard, em que só o aspecto incoativo parece ter preeminência, e o exemplo de *La Chute*, em que a protensividade mole arrasta consigo a suspensão universal das diferenças: somos todos iguais, culpados, não há valor, no sentido axiológico, nem valor no sentido estrutural. É o fim de todas as valências e *a fortiori* de todos os sistemas de valor¹². Voltar ao caos mole das tensões não articuladas é não acreditar em mais nada. Se ruem as valências, desaba a fidedignidade que as acompanha e a armadura sem a qual os objectos não podem receber valor. É preciso notar que o sujeito tensivo vive de valências, objectos de contornos vagos. A protensividade é apenas sentir: atracção vs repulsão, por isso pré-moral, como o “elementar” de Junger, que não é bom nem mau.

A paixão é encarada em semiótica quer como o resultado de uma patemização em que as propriedades do mundo determinam um estado do sujeito, quer como a projecção dos “estados de alma” de um sujeito sobre o mundo envolvente que se torna então ou “mais amplo” num acesso de optimismo, ou “mais estreito”, por pessimismo. A paixão é uma atmosfera afectiva que do exterior investe os sujeitos instalados no espaço-tempo dele recebendo as projecções interpretativas¹³. A patemização do sujeito produz um estado afectivo a que Brandt chama *humor*, na esteira de Brondal que o associava à temperatura. O *humor* articula-se, polariza-se entre o binário euforia/disforia, deixando ainda lugar para uma zona cinzenta, neutra, estável.

O sujeito inscreve-se numa dinâmica afectiva entre dois atractores objectivos, sensíveis: a extensão e a luz (a intensão). Numa situação em que o mundo perceptível se alarga bruscamente, o sujeito mergulha na angústia do vórtice; se porém descobre bruscamente também de maneira mais clara a forma de um fenómeno que lhe parecera obscuro, experimentará então a felicidade ligada ao belo. Os termos patémicos designam posições que oscilam entre as pontas da topologia humoral e onde se localizam os valores extremos: complexo vs neutro não excitado. O niilismo é um valor, uma posição que se extremiza em termos de excitações disfóricas ou eufóricas nítidas e contrárias. O êxtase é uma excitação ambivalente que coteja de facto com o terror ou a exaltação, por exemplo, ou que pode descer ao menos que zero da foria e tomar a forma da astenia, do tédio ou da tristeza. Dizendo as coisas de outra maneira, o niilismo concentra em si várias configurações passionais, consoante é visto como paixão retrospectiva reflexiva ou paixão prospectiva transitiva ou reflexiva. O niilismo enquanto paixão retrospectiva reflexiva (paixão de sucesso ou de fracasso) dispõe-se semioticamente ou como orgulho, jactância, suficiência, arrogância ou como vergonha, aflição, remorso. Não se conhecem formas de niilismo com os valores da timidez, da modéstia ou da humildade. O niilismo enquanto paixão prospectiva inscreve-se no interior de um cenário futuro, transitivo ou reflexivo. Assim ele se aspectualiza, ou como risco, audácia, entusiasmo, confiança, esperança, ou como desespero, abatimento, desencorajamento. O niilismo passivo rompeu com a ideia de norma, logo de boa medida ou de boa distância. A crítica niilista diz: não há objectos de valor, não há valor, não há norma. De facto, a crítica, enquanto avaliação normativa, requer os valores satisfactivos, tolerando os valores neutros e condenando os deceptivos. A norma condena os valores que segregam o pessimismo: melancolia, abatimento, temor, desespero, desconfiança.

A análise da paixão passa pela norma. Por norma entenda-se a regulação quantitativa, ligada ao aparecimento de qualquer forma, regulação cujos operadores são, no discurso verbal, os quantificadores, os pronomes indefinidos das línguas. À ideia de norma associam-se as expressões *demasiado* (demasiado pouco), e *bastante* (com os seus equivalentes), *muito*. Trata-se da estabilização do imaginário pela referência a algo de *parecido*, mecanismo que caracteriza a

identificação categorial e uma lógica. Há uma zona de pertinência em que se estabiliza uma qualidade, se a quantidade é apropriada. A ideia de medida passa pelo caminho modal da justa medida definida como a quantidade modalizada deonticamente por um “como é preciso”. A *normatividade* é responsável pelas máximas conversacionais como fronteiras que separam os géneros dialógicos em geral; assim o diálogo íntimo, o diálogo amigável, o diálogo formal e o debate, a polémica, correspondem a outros tantos códigos normativos que o ser que fala aprende mais ou menos a dominar e que são culturalmente variáveis embora fáceis de comparar, dada a sua estrutura de fundo, a da *norma* como fenómeno quantitativo que se impõe ao qualitativo que é em toda a parte a mesma¹⁴. Se o niilismo é uma paixão, ele manifesta-se como enervamento, uma reacção de irritação, diante do demasiado (sentido, ordem). O enervamento reage tanto a uma falta de respeito pela norma que controla as trocas simbólicas como à vontade de desregramento normativo total.

OS UNIVERSOS DA CRÍTICA

A crítica é encarada aqui como um dispositivo enunciativo, um processo que resulta da interacção entre corema e actante. Entenda-se o corema como síntese topológica de trajectos múltiplos, de zonas de passagem-fronteira, de poços de atracção (Brandt), feito de relevos valorizados e desvalorizados, neutros. Quando falo de enunciação refiro-me à modulação que é essencial para a constituição do sentido, ao espaço de jogo em que se realizam processos contínuos de esquematização feitos de selecções incessantemente reproduzidas e das coagulações que daí resultam, mas também de inflexões, invocações cuja “promessa” se realiza no uso. Para lá do conjunto de virtualidades “convocáveis” (esquema), é a praxis cultural que determina o uso. O processo enunciativo é activado pelo uso, que testemunha através da praxis enunciativa das permanências culturais inscritas nos discursos e das mudanças e das transformações que marcam a sua historicidade. Repare-se no carácter fechado do uso relativamente à abertura do esquema (sistema de relações disponíveis cujo uso só actualiza e fixa certo número de combinações).

A crítica moderna europeia nasceu da luta contra o regime repressivo do absolutismo. Como observou Hohendahl, *no século das Luzes o conceito de crítica não pode ser desvinculado da instituição da esfera pública. Todo o julgamento é concebido com vista a um determinado público e a comunicação com o leitor é parte integrante do sistema. A crítica abre-se ao debate... torna-se parte do intercâmbio público de opiniões*¹⁵. Essa “esfera pública” burguesa (Habermas) expande-se entre o Estado e a sociedade civil, ocupando os espaços públicos dos clubes, dos jornais e dos cafés em que os indivíduos se reúnem para a troca livre de opiniões ao lado e por vezes contra as imposições da autocracia. As controvérsias passam a ser geridas por um bloco dominante da sociedade que define os limites daquilo que pode ou não ser dito. Eagleton resume assim a ironia da crítica iluminista: *enquanto seu apelo aos padrões da razão universal significa uma resistência ao absolutismo, o gesto crítico em si é tipicamente conservador e correctivo, revendo e ajustando fenómenos específicos a seu implacável modelo de discurso. A crítica é um mecanismo reformativo, punindo os desvios e reprimindo a transgressão, contudo essa tecnologia jurídica é aplicada em nome de certa emancipação histórica*¹⁶. Autonomia da crítica afinal relativa - a crítica ainda faz parte de um sector do humanismo ético, muito ligado à reflexão moral, cultural e religiosa. O discurso da crítica nunca conseguirá de todo dissimular a sua conivência com a dominante cultural, o político e o económico. Mas o essencial estava assegurado: a fundamentação das normas no bom senso e na razão judiciosa, e não na autoridade.

A modernidade da crítica assenta na sua negatividade radical. O trágico tornou-se a figura moderna da crítica vestida agora com a dúvida metódica e com a dúvida hiperbólica. A crítica tornou-se a paixão da dúvida e momento de crise: “já não há medida para a medida de todas as coisas” (Adorno). Mais ainda, a modernidade é uma forma de crítica “moderna” à Religião. As Luzes ditam que a razão crítica julgue de tudo. Na versão pré-moderna da crítica, que vai da Antiguidade à escolástica medieval, o crítico é o juiz que examina casos a partir de uma lei. Essa crítica era uma forma de *judicium*. A moderna é descentrada. O sujeito torna-se a única referência, começo absoluto (Descartes). Desde Baudelaire que o crítico é o especialista em actualidades. Tudo o que a crítica ovaciona é transitório, carecendo

de valor o que não tiver actualidade. Baudelaire deu-se conta que a crítica se tornara a construtora do puro presente e que por isso o crítico habitava na mais completa instantaneidade ou vazio. O crítico é uma criatura do niilismo, um dos maiores fabricantes de nada numa sociedade com um extremo apetite por ninharias. Azúa di-lo melhor do que eu: *construir o nada, o abismo do puro instante presente, como o verdadeiramente essencial, ocultando desse modo a temporalidade e o real, tal é a titânica obra do crítico e do jornalista*. O drama ilustrado tem por conteúdo a morte de Deus, como muito perspicazmente viu Muguersa¹⁷. Bataille ilustra-o com a sua forma de niilismo místico: diante da forma negativa de Deus, o grande abismo vazio dos sóis negros e da teologia negativa. A literatura do século XIX vive fascinada pela mística do vórtice. Aquilo que é cova, podridão, é também vórtice, essência. A sublimação e a queda como que se respondem uma à outra. O poema XXIV de *Les Fleurs du Mal* é uma das mais nítidas ilustrações da dialéctica do imaginário, em que por exemplo a mulher é simultaneamente “Bête implacable et cruelle” e “vase de tristeza”: *máquina e forma* ou receptáculo de uma essência, dessa “insondável tristeza” que é o “gouffre interdit à nos sondes”, - “la voûte nocturne”, mas *abîmée*. A mulher é apenas o invólucro mortal do Ser que abismou em si a imagem do Céu. Estamos longe do *abyssus infinitudinis* dos místicos; é o *desconhecido* no qual se precipitar, o *horror simpático* diante do vazio, do negror e da espiral descendente do irremediável. Entre nós, Oliveira Martins é talvez o autor que mais profundamente analisa a questão do *mal do século*. A propósito da morte de Antero, escreve: *matou-o o tédio da vida...E cada um destes episódios o aproximava mais desse estado negativo, ou niilista, para onde o levava a fatalidade de um génio desprovido do sentimento exacto da proporção e da relação das coisas*¹⁸. Expressões como “negrume do tédio”, “vórtice do nada”, “irremediável”, “tédio morno da existência passiva”, “vazio”, bastam para caracterizar essa atmosfera em que medrava o romantismo apaixonado e essa submissão à obscura fatalidade das coisas. *O sacrário da própria vida partiu-se. Reina desbragadamente Dionísio; e as suas sacerdotisas soltam ao vento os cabelos, batendo os pandeiros, chocalhando os guizos, chamando-nos a todos para a bacanal lúbrica em que vai revolvendo-se o género humano* (*Ibidem*: 74).

O discurso do crítico não se enuncia em nome de uma ideologia, de uma doxa, de uma opinião pública. Mas apenas em nome pessoal. Por culpa de Kant, que é o responsável pela quebra da tradição especulativa do Belo ideal. O Belo não é agora nem uma ideia nem uma propriedade, está em nós, e falando dele apenas de mim falo. O Belo passa a ser o correlato de um juízo singular que ele chama juízo de gosto, intermediário entre duas faculdades de conhecer e de desejar. A arte deixa de ser um meio de conhecimento e um meio de educação, mas o inconveniente é a evacuação quase total das próprias coisas. É bom que o Belo não seja uma metafísica nem uma moral, o mal é que assim subjectivado perca toda a realidade física. A ética crítica não tem outro princípio. Na querela que envolveu o texto de António Guerreiro a propósito de *Os Infiéis* de F. Dacosta e o texto que o *Jornal de Letras* publicou¹⁹, ressalta o problema do rigor dos argumentos e dos limites da linguagem (da crítica) em nome do bom nome das pessoas, por exemplo. A distinção polémica vs crítica, introduzida por Frias Martins, deveria bastar para situar essa querela dentro das exigências éticas da linguagem numa sociedade de debate. Mas não bastou. Que reivindica em último caso esta contenda senão a aparição de um Destinador transcendental que arbitre no meio da nostalgia da tensividade fórica indiferenciada (não é isso o prazer?).

A aporia da crítica literária que faz com que ela descreva a impossibilidade de descrever e pretenda julgar num tribunal sem juízes nem Lei pode estender-se ao conjunto da crítica cultural. A figura do exterminador que com a espada nos dentes preside a um tribunal (do gosto) tornou-se caduca. Ou como escreve E. Lourenço: *A situação do crítico pareceu-se durante séculos à do marajá caçando o tigre real do alto da torre confortável e segura de um elefante (O Canto do Signo: 1995)*. Passámos de um tempo em que o discurso dominante nas ciências sociais e humanas era o discurso crítico. Deixou de ser verdade aquilo que pontificava desde o século XVIII e que Kant resumia: *o nosso século é o século da crítica, à qual tudo se deve submeter*. (CRP: 528). Passámos do duro ao mole, ao vago, à intuição (o que vale é a intuição, dirá Junger, depois de Bergson e outros). O lugar que determinava as valências, outrora pleno, tornou-se vazio. Por causa da crítica dogmática (Todorov). Mas a imprecisão, o vago,

não são figuras que convenham para definir o niilismo que é preciso, claro, duro.

NEO-PRAGMATISMO E DESCONSTRUCIONISMO

O discurso que magnifica a complexidade (Morin), a ausência de previsibilidade, do fim das certezas, a abolição de qualquer quadro, tomou o lugar da predicação científico-revolucionária, hoje depreciada. A falência das previsões pretensamente científicas sobre a evolução das sociedades gerou uma forma nova de arregimentação dos espíritos, assistindo nós ao recuo do pensamento crítico. “Aprender a viver com a complexidade”, “aproveitar das experiências enriquecedoras” e outros paninhos quentes da universalidade universal, temas inéditos de propaganda, expropriam o homem do mais precioso, banalizando a angústia e a interrogação. Impostura que serve a lógica subjectiva e desafia a exigência de um quadro portador para o humano. A impostura pós-modernista corrompe o princípio institucional e a própria ideia de montagens simbólicas. Vivemos entre a apologética da condição pós-moderna, um pós-modernismo “hard” e um niilismo académico mais conforme com os ideais gestionários do nosso tempo - do pensamento médio. Pensamento anti-fundamento, característico da derrocada simbólica contemporânea²⁰.

Quando se fala de falência da crítica indica-se o seu efeito perverso como forma epistemológica de *censura*, que é o contrário da crítica. A crítica é a instância do controlo dos conhecimentos (*via judicandi*) vs instância heurística da invenção. A filosofia tornou-se uma crítica da linguagem. Vivemos inundados de crítica precária (natureza infinita do texto) e carecidos de crítica judicativa. Na raiz de tudo isto, três descentramentos (ilusões):

- a) da norma (sujeito - via Descartes e Kant)
- b) do sujeito (formalismo)
- c) do objecto (facto) - niilismo.

H.P. Jeudy fala de catástrofe do sentido²¹. Vivemos hoje, bem ou mal, num *limbo consensual mediático, indiferentista e hedonista, em que se perdeu, se atenuou ou metamorfoseou a vontade*

programática, o empenho ideológico(...) e a consciência histórica (Barrento). O advento da pragmática anuncia o quase deserto de valores e de referências. Não há realidade última, tudo é mediado, viral. O pós-modernismo induziu-nos num tipo de atitude cínica e conformista que limita tudo às aparências: tudo são sinais, já não há verdades, vivemos num mundo hiperreal.

O drama ilustrado pode seguir-se como a descida da montanha da teologia em que os ventos eram leves e quentes para a planície do liberalismo desconstrucionista, onde o vento é forte e o ar é morno. O liberalismo desconstrutivista transfere para os homens os atributos que são pertença do divino poeta, de Deus. Cada homem deve tornar-se ele mesmo o poeta forte, liberto da angústia da influência (Bloom). O poeta é a figura da auto-realização interna e da actividade criadora externa. *Na sua forma ideal a cultura do liberalismo está completamente liberalizada e secularizada. Nela desaparece qualquer sinal do divino, quer na forma de um mundo divinizado, quer na forma de um eu divinizado*²². O niilismo é, nesta perspectiva, a falência do sagrado, a perda da transcendência, correspondendo, de um ponto de vista positivo, à afirmação do espaço da imanência e da perfeição puramente imanente. Baste-nos deitar um olhar sobre um texto admirável de Greimas, *L'imperfection*. O pós-modernismo e o neopragmatismo representam a ideia de que não há verdade, ou de que a verdade é, quando muito, o que é bom de acordo com "aquilo em que convém acreditar", o que é pragmaticamente útil, produtivo, culturalmente aceitável, politicamente eficaz²³.

Uma outra forma de desconstrucionismo, continental, derrideano, aparece por vezes identificado com a posição niilista. A desconstrução nada tem a ver com uma destruição ou aniquilamento, embora seja uma revolta contra a hierarquização logocêntrica cujo projecto é o de demonstrar que tudo tem sentido para um sujeito absoluto. Aplicado à literatura, este logocentrismo prescreve para cada obra literária um sentido o mais unitário e coerente possível. A tese agora é outra: a impossibilidade de que os textos literários tenham o menor sentido ou sejam redutíveis a um significado. Daí o princípio de que o próprio texto desconstrói qualquer possibilidade de encontrar um sentido e a libertação do texto para infinitas leituras: *a obra literária não é um envólucro retórico em cujo seio dorme a sabedoria oculta de uma ideia que o crítico deve despertar com um beijo*

*semiológico*²⁴. Não há que entender-se a máxima de Derrida *Il n'y a pas de hors-texte* como proposta de um nada ontológico situado fora do texto. A escrita não está, como escreve Said *a um dedo apenas do puro e simples vazio*. Derrida não é um ontólogo do *nada*, sim um pensador do desassossego. A paisagem da escrita é resvaladiça, perigosa, um movimento *abismado* em que o *arché* e o *telos* se dissolvem. O conceito de *diferença* serve um projecto: libertar o significado da sua dependência relativamente ao *logos*, significando simultaneamente a subversão do âmbito ontológico e a ideia de que não há presença prévia à diferença semiológica. A desconstrução não é uma crítica, pois não desemboca num elemento simples ou numa origem; *elemento simples e origem* são já, de si, '*valore*', como tais também objecto de desconstrução. A desconstrução não é só uma crítica, mas a própria justiça. O que força a desconstrução das coisas é o *outro*, é a justiça, o peso do outro que me dá a mesma lei e me torna responsável, obrigando-me a responder-lhe.

Por um aspecto este desconstrucionismo se liga à tradição crítica das Luzes: a luta contra os limites do consenso estabelecido, e contra a estereotipia, que é a forma mediana entre o uso e o esquema, o actual e o virtual.

CONCLUINDO

A negação do nihilismo exige o desaparecimento da civilização ocidental: a verdade só se constitui como verdade se esta civilização desaparecer (Silvino). Processo idêntico ao da maturação: aparece o fruto, desaparece a flor; aparece o dia, desaparece a noite. Está implícito no parecer a "promessa" do ser. Em termos cristãos, o Dia é o espaço da revelação final, o encontro do rosto, o face a face. O sendeiro do Dia é a superação da alienação, o fim das lágrimas que o Apocalipse promete. O que permanece é esta: *Onde é que está a verdadeira lâmpada de Deus, a lisa e real verdade?* (Guimarães Rosa). Derrida tem razão: as instituições não satisfazem porque são efeitos de censura, excluem as pessoas, reduzem ao silêncio. Só agimos quando somos obrigados a tomar partido, a sair do conforto dos abrigos, da fraternidade discreta e da conversa infinita. Tal disposição obriga a acreditar que há em tudo aquilo que apreendemos uma aura de possíveis, de aberto e de promessa, e não apenas o nada ou a nossa

vontade de poder à nossa frente.

*Porque os outros vão à sombra dos abrigos
E tu vais de mãos dadas com os perigos.
Porque os outros calculam mas tu não²⁵.*

Estes versos de Sophia nada têm em comum com o cepticismo triste de Musil para quem não há progresso sem regressão e para quem tudo é inútil. Conhece-se a ambivalência do vórtice que pode também ser um caminho: Baudelaire parece situar-se, como bem viu Emmanuel, na dupla perspectiva da *peregrinação* e da descida aos infernos: *As imagens de antro, de cova, de prisão, de sepulcro, matriciais em Baudelaire, correspondem àquela, platónica, dum aqui em baixo concebido como “cripta cósmica”, lugar de génese e de reclusão²⁶*. Como o mal, o nihilismo irrompe progredindo. Não basta o cenário da discussão aberta habermasiana, é preciso jungir aquilo que é do domínio das convicções e a crítica dessas convicções. A crise da consciência passa, obviamente, pelo apagamento humanista da determinação, do juízo de valor e da procura da verdade. O pragmatismo e depois o neo-pragmatismo encarregaram-se de esvaziar todas as oposições binárias da metafísica ocidental. Substituiu-se a distinção entre a realidade e a aparência pela que separa as descrições do mundo e de nós próprios que são as menos úteis e aquelas que o são mais. O critério que colhe mais aceitação é o crescimento: *crescer, essa é a única finalidade moral*, dizia Dewey²⁷. As distinções estritas dos factos e dos valores, da ciência e da ideologia, da metafísica e da religião são distinções a destruir. A procura da verdade ou da certeza é tida como tentativa de fugir do mundo e de fundar o passado na eternidade. O projecto é agora o de auto-criação em relação ao futuro. A única coisa em que podemos acreditar é num processo de justificação das crenças relativamente a públicos diversos²⁸. A imagem darwiniana do mundo não se compagina com uma justificação última diante de Deus ou do tribunal da razão que, a existir, ainda teria de se pronunciar a partir daquilo que Putnam chama o ponto de vista de Deus. *Darwin abandonou Kant, completamente nu, diante dos sarcasmos de Nietzsche²⁹*. Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma de facto: *o homem designa-se como o ser que mede valores, que avalia e que mede, o animal estimador por excelência*. Bergson dirá: *medir é uma operação*

inteiramente humana. A natureza não mede nem conta. O modo de julgar o homem e de colocar os valores marca em todas as épocas os vários restauradores dos princípios estritos que se distinguem pelo pessimismo na consideração daqueles que classificam de *libertinos* (caso dos jansenistas no século XVII) e na recusa de qualquer concordismo com a natureza ou com a moral naturalista. Se a modernidade é dominada pelo epistémico e pela crítica, a pós-modernidade é dominada pela comunicação e pela oscilação do *princípio de realidade*. No domínio da literatura, quando se pretende determinar o específico do pós-modernismo, fala-se de *transgressão dos níveis ontológicos e de vacilação entre diversos graus de realidade* (McHale). O *efeito global de desenraizamento* que as novas tecnologias dos *media* impuseram denuncia em que mundo de *fábula* vivemos, em que vale tudo e em que o pluralismo seria a única normatividade pensável. Pode-se concluir, como Bragança de Miranda propôs, que *o pós-modernismo seria a demonstração prática desse pluralismo, e a comunicação seria o seu "motor"*⁸⁰. Mas se tudo é ficção, qual o critério para decidir entre uma ficção terrorista e uma ficção de justiça? Falta pensar a questão do *juíz* e da *mais valia qualitativa* (António Marques). Porque o reconhecimento da pluralidade parece ser, infelizmente, insuficiente. Recusar a distinção entre facto e valor coloca-nos na impossibilidade de distinguir entre ciência e sermão, ou entre ciência e propaganda. Para Weber é insolúvel o conflito entre a ética da responsabilidade (política) e a ética da convicção (ética propriamente dita - ideal de justiça em que se acredita). Mas do ponto de vista moral este conflito não é insolúvel: um acto justo é preferível a um acto útil. O mesmo se diga em relação à verdade, se deixa de haver distinção entre verdade de razão e verdade de revelação ou mesmo de autoridade. O culto dos valores vitais, a afirmação da vontade de poder levam consigo a recusa da universalidade. Não devemos regular o dever ser sobre o ser, mas os grupos humanos não se esgotam na defesa dos seus interesses. O pluralismo não significa que todas as escolhas valham, nem que toda a opção deva encontrar o seu lugar no interior do Estado. Não se renuncia à procura da verdade, renuncia-se a impor aos outros pela força aquilo que se acredita que é a verdade.

Vivemos no tempo da autonomia ética. Que valores indicia este tempo? Idealmente, no período pós-moderno, os valores serão

os que traduzem a dignidade do homem, de toda a criatura humana. O seu contexto é o de uma civilização marcada pela afirmação e pela defesa da autonomia dos saberes e das sociedades. Ora a autonomia da ética é o primado da consciência moral. Nos tempos que correm, apenas uma instituição proclama esse princípio, a Igreja. Com efeito, o Vaticano II (GS 16) ensina a ver na consciência a autoridade irreduzível e derradeira, perante Deus, da vida moral. As mais altas contribuições da ética secularizada coincidem neste ponto com os dados da antropologia cristã. Resta saber o que valem as nossas categorias. A era das definições unívocas da religião está encerrada. A concepção liberal da religião obriga a que as religiões aceitem que a verdade de que elas são depositárias não satura o espaço total da verdade - também há verdade algures³¹. A secularização e a laicização modificaram a encenação do discurso inaugural, a representação política e as celebrações sociais da referência fundadora que são a sua tradução, sem afectarem o princípio lógico e o lugar estrutural do interdito e da lei das filiações. Impor ao homem a sua parte de sacrifício necessário à vida é a vertente ritual e dogmática das instituições, aquilo com que lidamos quando pronunciamos a palavra religião. O objecto fundamental da ciência do religioso é aprender o que implica instituir a vida (o *vitam instituere* dos Romanos), isto é, compreender o sistema de repetição de um discurso inaugural, indefinidamente retomado e remodelado, e o seu princípio lógico, a saber, a reprodução das filiações³². A hipótese Deus está no princípio da prescrição e é uma palavra recta. Donde uma ética da palavra que vai muito mais longe do que a eutropéia dos antigos (a boa conversação). Levinas dizia que a alteridade divina compromete a natureza da alteridade humana. O eu salvo é aquele que sabe reconhecer o rosto dos seus irmãos no respeito, na responsabilidade, na promessa, no perdão.

A decadência era a eternização do instante, a paragem da história que se opunha ao progresso, segundo a máxima de Nietzsche de que *todo o prazer quer a eternidade*. A reivindicação do instante formula o desejo de imortalidade. Fetichizar a aceleração releva do desejo de ser levado pela morte. A decadência é o romantismo intelectual do nosso tempo que critica o presente e recusa o futuro em nome de um passado fusional, sem conflito. Uma afronta ao que existe. O nihilismo é a radical contestação dos valores tradicionais (do individualismo diletante ao anarquismo populista), um movimento de

superfície que resulta de forças que são o *pensamento* e a *vida*. A decadência começou com a submissão da *vida ao pensamento*, ou seja com o ideal ascético da humanidade. Tal ideal realizado significou o esboroamento dos valores em que se afirmava a *vida* porque o *pensamento* desvaloriza. Não há tempo livre onde há ordem. O único tempo livre é o tempo da droga ou o tempo da arte. Consumir droga é sair do tabuleiro de xadrez. Sai-se do jogo, o que é perigoso, mas a realidade é cada vez mais substituída pelo teatro porque os critérios desapareceram. O niilista moderno é uma vítima da mecanização. A moral está do lado da máquina. O humanismo é a ideologia da máquina. As moscas perturbam. Matem-se. Do ponto de vista da metralhadora, o adversário não passa de um pequeno ponto negro que tem de se tornar paisagem. Dostoievski apontava o criminoso, o santo e o idiota como figuras alternativas ao Ocidente. A última alternativa: a graça. Será uma mulher, uma prostituta, que assegurará a salvação de Roskolnikov. Não é delas o Reino dos Céus? O Evangelho era apresentado como exortação à vigilância activa, à invenção do quotidiano. Parece que um outro evangelho se anuncia como ética para o incerto em que a inscrição dos valores se faz de formas inéditas, em que a religião não salva porque não há nada para além da nossa casa, do nosso jardim a cultivar, da nossa terra. Lipovetski conduz-nos da *era do vazio*, pelo *império do efémero* até ao *crepúsculo do dever*. A ética pós-niilista aposta numa nova declinação dos valores: *as nossas sociedades liquidaram todos os valores sacrificiais, quer eles sejam regidos por uma outra vida ou por finalidades profanas, a cultura quotidiana já não é irrigada por imperativos hiperbólicos do dever pelo bem-estar*³³.

O Iluminismo secularizou a ética transpondo categorias do terreno sagrado para o terreno profano. Agora até a forma religiosa da ideia de dever se dissolveu. As sociedades democráticas de hoje são *sociedades pós-moralistas*. Apesar da revivescência do fundamentalismo autoritário e do extremismo do dever em minorias activas. Mas nem esta nova ética se incrementa sem combate e sem vigilância. Platão, nos seus últimos escritos, vê o mundo como um *combate eterno* entre o bem que o rege e as forças dominadoras do mal; e este combate, diz, requer uma extrema vigilância (*Leis*, 906B). Sem vigilância todos os monstros acorrem. É preciso salvar o rasgão que ameaça tudo e para isso é preciso remendar costura contra costura

(Derrida), mantendo em aberto a questão da justiça e da verdade entendida como sabedoria - objecto infinito de uma busca partilhada pela humanidade como comunidade em devir, horizonte último e ideia reguladora. Todorov propõe uma norma prática que o leitor profissional que é o crítico deve seguir, norma que ele opõe ao niilismo (Blanchot) como o coroamento da indiferença aos valores e à sua rejeição. É verdade que a crítica niilista mostrou a inanidade de qualquer ideia de fundamento dos valores em sentido filosófico. Só a partir desta constatação negativa é que a ideia positiva do estatuto social dos valores se torna possível. Para ultrapassar a armadilha da indiferença relativista, a surdez dogmática e a suspensão do juízo necessitamos de uma crítica dialógica que comunique com a norma ética e o ideal de humanidade. A figura do *colóquio* que Gadamer propõe enquanto forma de descobrir o outro na linguagem não elimina o diferendo, supõe-no como defesa da multiplicidade dos géneros, sendo da ordem de um ideal ético e político³⁴.

A crítica foi primeiro teológica, depois filosófica. O momento da sua declinação é aquele em que, de filosófica, ela se tornou estética; em que de domínio de uma elite, ela se tornou pública. A crítica das metafísicas do fundamento correu em várias frentes e chegou até nós na forma da pragmática, que é nominalista e anti-essencialista. A Besta do Apocalipse e o Narciso do mito comunicam entre si através de espelhos: *o reenvio em abismo de uma imagem a outra - o que acontece quando dois espelhos estão frente a frente - cava o vórtex de um desdobramento especular sem fundo... Sem um corpo que fale dele em verdade, a identidade do homem que fala perde-se na areia. A violência desta aspiração no vazio é loucura, caos*³⁵. Para o violento, é da Lei que vem a violência. Porque a lei é um limite às pulsões. O violento é um sectário, reduzindo tudo ao mesmo, tudo a nada. O niilismo é claramente uma das formas de violência do nosso tempo. Depois do vendaval niilista é necessário arrumar a casa. Junger diz-nos que o niilismo acabou. O tempo é de agir, não de padecer. *É preciso avançar a partir da incerteza. Nada está adquirido, o adquirido paralisa. A incerteza é o motor, a sombra é a fonte. Eu caminho à falta de lugar, eu falo à falta de saber, prova de que ainda não estou morto. Se gaguejo, é porque ainda não estou fulminado*³⁶. Isto diz o poeta, esse mágico da insegurança (Char), bem diferente do poeta forte do neoliberalismo rorteano, chão, calculista, interesseiro. Não há poesia sem altura. No deserto da

desagregação actual, só o beber na fonte que murmura em nós nos salva: a palavra, o colóquio.

José Augusto Mourão

NOTAS

¹ E. Junger, *Sobre el Dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets editores. Barcelona, 1995.

² Y. Ezrahi, E. Mendelsh e H. P. Segal, (ed.), *Technology, Pessimism, and Postmodernism*, University of Massachusetts Press Amherst, 1994.

³ Matthew L. Lamb, "Praxis Communicationnelle et Théologie. Par-delà le Nihilisme et le Dogmatisme", in E. Arens (dir) *Habermas et la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 128.

⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1956, p. 159.

⁵ Oliveira Martins, *Páginas desconhecidas*, Lisboa, Seara Nova, 1948, p. 8.

⁶ B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, New York, 1958, 703-718.

⁷ Emanuele Severino, *Esencia del niilismo*, Madrid, Taurus, 1991, p. 333.

⁸ "Se agrada aos deuses, que nada reste de uma tal cidade"; cf. *Oeuvres de Saint Augustin*, VI *Dialogues Philosophiques*, Desclée de Brouwer et Cie, 1941. Ver J. Hennigfeld, "Verbum-Signum *La définition du langage chez S. Augustin et Nicolas de Cues Archives de Philosophie*, 54, Cahier 2, 1991, 255-268.

⁹ Ernest Junger, *Sobre la línea*, Paidós I.C.E./U.A.B., 1994, p. 36.

¹⁰ H. P. Jeudy, *La communication sans objet*, Paris, La Lettre volée, 1994, p. 42.

¹¹ Jean Petitot, *Physique du sens*, Paris, CNRS, 1992, p. 388.

¹² Algirdas J. Greimas e Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil, 1991, p. 21.

¹³ Per Aage Brandt, "La dynamique de la passion" in *Dynamique du sens*, Poetica et Analytica. Supplément 2. Aarhus University Press, 1994, p. 217.

¹⁴ Per Aage Brandt, "Réflexions sur le sens, le sujet et le temps. Les contraintes discursives", in *L'esprit de société*, Mardaga, 1993, p. 155.

¹⁵ Peter Hohendahl, *The Institution of Criticism*, Ithaca and London, 1982, p. 52.

¹⁶ Terry Eagleton, *A função da crítica*, Martins Fontes, São Paulo, 1991, p. 6.

¹⁷ Xavier Muguerza, *De lo divino y de lo humano*, Taurus, Madrid, 1995.

¹⁸ Oliveira Martins, *Literatura e Filosofia*, Guimarães Editores, 1955, p. 68 e 70.

¹⁹ António Guerreiro, "Os inefáveis leitores" e "O kitsh ideológico" in *Expresso*, 9/5/92 e 17/5/92. Ver também "O silêncio dos consensos" de T. Sepúlveda, in *O Público*, 6/5/92 e "As Capelinas Imperfeitas", de Eduardo Prado Coelho, in *O Público*, 8/5/92. "Pelo simples prazer de Ler" de Helena Roseta, in *Jornal de Letras*, 19/5/92 e "Crítica(s) e censura(s)" de M. Frias Martins, in *Jornal de Letras*, 19/5/92.

²⁰ Pierre Legendre, *Dieu au Miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris, Fayard, 1994, p. 266.

²¹ Henri Pierre Jeudy, *A Sociedade Transbordante*, Lisboa, Vega, 1995, p. 121.

²² Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

²³ Christopher Norris, "Desconstrucionismo, filosofia e literatura", in *Vértice*, 46, Janeiro/Fevereiro, 1992, p. 57.

²⁴ Félix de Azúa, *Diccionario de las Artes*, Planeta, Barcelona, 1995, p. 122.

- ²⁵ Sophia de Mello Breyner Andresen, *Obra Poética I*, Círculo de Leitores, 1992, p. 309.
- ²⁶ Pierre Emmanuel, *Baudelaire, la femme et Dieu*, Seuil, Points, 1982, p. 90.
- ²⁷ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 11, Carbondale, Illinois, Southern Illinois Univ. Press, 1982, p. 181.
- ²⁸ Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 41.
- ²⁹ Richard Rorty, *Ibidem*, p. 52.
- ³⁰ José A. Bragança de Miranda, "Pós-modernidade e comunicação", in *Expresso*, 16/5/92.
- ³¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- ³² Pierre Legendre, "Qu'est-ce donc que la religion", in *Le débat*, n° 66, 1991, p. 39.
- ³³ Gilles Lipovetski, *O crepúsculo do dever. A ética indolor dos novos tempos democráticos*, Lisboa, Dom Quixote, 1993.
- ³⁴ Hans G. Gadamer, "Deconstruzione e interpretazione" in *aut aut*, 208, p. 1-11.
- ³⁵ Denis Vasse, *Inceste et jalousie*, Paris, Seuil, 1995, p. 278.
- ³⁶ P. Jaccottet, *La Semaïson*, Paris, Gallimard, 1984, p. 23.

A IDADE DO TEMPO

Sentei-me fechado no espaço desta folha de papel. Concentrei-me para quatro horas e fiquei livre no tempo. Fiquei liberto das atrapalhões das experiências da vida e serenei na permanência da vigília.

O trabalho concentrado é uma redenção do tempo.

Sei que a princípio o trabalho será mais lento, depois vai correr mais depressa até ao fim do período.

Mas agora que me concentro, estou possuído de uma enorme liberdade. A mesma que produz o erro risível e a grande descoberta. Estou liberto no tempo, porque vou trabalhar para o futuro, pondo de lado todas as consequências.

O temperamento da Ciência favorece o que é de sempre e não, apenas, o que foi de ontem ou será de amanhã. Já o das Humanidades ama a mudança e insiste que tudo o que valer a pena experimentar é um exemplo de criatividade.

E talvez tenha sido num momento em que estas duas vocações se juntaram, que alguém, um dia, quando o fogo já estava dominado, conseguiu cozer o barro e foi a Idade da Cerâmica. E depois, com mais temperatura na fornalha, fez-se a metalurgia do cobre e foi a Idade do Cobre. Maior temperatura e eis-nos na Idade do Bronze. Chegámos a cerca de mil e quinhentos graus centígrados e foi a Idade do Ferro.

Hoje conseguimos dois mil e quinhentos graus nas nossas fornalhas, fundimos o silício, fazemos telecomunicações e computadores. Juntámo-los. Temos as tecnologias da informação. Enfim, vivemos a Idade do Silício.

Em cada uma destas idades fomos fazendo cada vez mais coisas, tendo cada vez mais experiências, no mesmo intervalo de tempo. E durante todas essas idades o fluxo de tempo pareceu-nos o movimento de agora. A passagem do tempo foi-nos sempre familiar, a ideia do tempo sempre nos foi estranha. Hoje, entre computadores e telecomunicações, afirmamos que não temos tempo, nem para nós nem para alguém.

Mas, habituámo-nos a medir o tempo. Desde Aristóteles que medimos o tempo sem variações de definição. A medida do tempo é o número que caracteriza o movimento entre o *antes* e o *depois*. Simples. É o número que dá entre uma oscilação do quartzo agora e a próxima e que o cristal líquido do relógio mostra. Quaisquer mil e poucos escudos compram a definição Aristotélica com garantia de um ano.

Entre este *agora* e aquele *logo*, nós fomos ligando o planeta por estradas terrestres, marítimas, aéreas, espaciais e, hoje, temos as autoestradas onde o Homo sapiens sapiens faz algo que apenas a ele pertence: comunicar acerca de acontecimentos reais ou imaginários aqui e agora, no futuro e no passado, cada vez com maior frequência.

Mas a natureza do Homem manteve-se em todas as Idades. Somos, superficialmente racionais, basicamente seres que desejam, sofrem, estão conscientes da morte e, portanto, têm a ganância do tempo.

E se através das Idades fomos realizando cada vez mais no mesmo intervalo de tempo, um dia chegará, em que estaremos em plena *Idade do Tempo*. Claro.

Entretanto, nós somos feitos de matéria e por isso parentes dos fôtons, das partículas atômicas, das estrelas e das galáxias. *De mim à estrela um passo me separa: lumes da mesma luz que dispersou na casual explosão do nascimento* no dizer de Saramago. E estamos vivos e por isso parentes das bactérias, das libelinhas, dos gatos e dos ursos. E temos espírito e somos então parentes dos Anjos e de todos os outros seres humanos.

E, no entanto, para cada um o tempo é-o de maneira distinta.

Para todos vivermos na Idade do Tempo teremos que atingir como sociedade o estado que hoje tem um qualquer organismo. Nele a cooperação estreita e absoluta entre os marcadores de ritmos tem que ser tão perfeita que parece haver apenas um relógio e apenas um guardião de horas para cada um deles.

Vejam a vida no nosso planeta: os relógios dos nossos átomos funcionam a 10^{16} Hz (1 Hz na definição de Aristóteles representa a passagem do *agora* para o *depois* uma vez por segundo), a retina, por exemplo, reage a 10^{15} Hz, a química trabalha a 10^{12} Hz, há bactérias que se reproduzem uma vez cada 600s (10 minutos), o relógio lunar é de 10^6 segundos, o ciclo anual 10^8 segundos. Ou seja, os instrumentos da orquestra da vida ocupam uma gama de frequências

de 10²⁴ Hz. Diriam os músicos 78 oitavas. Máximo para o ouvido, 20 oitavas. Para a voz, cerca de 3 oitavas.

A orquestra da vida tem 78 oitavas. Contudo tem, apenas, um guardião do tempo. A consciência individual.

A vida média de uma célula do corpo humano é de sete anos. Quando chegamos aos setenta e sete anos o nosso corpo foi substituído totalmente onze vezes. O seu aspecto mudou consideravelmente, o seu comportamento, também, é muito diferente. Mas o que ele chama a si próprio terá permanecido.

A consciência individual é um símbolo e faz o que os símbolos sempre fizeram: serve de arma contra o passar.

Claro que, de quando em quando, tanta mudança causa confusão. Quase tanta como a que sentia a Alice no País das Maravilhas, quando, depois de mudar tantas vezes de tamanho, a lagarta lhe pergunta:

- "*Quem és tu?*"

- "*Bem, tendo tantos tamanhos é muito confuso*".

- "*Talvez tu ainda não o tenhas descoberto*" - diz-lhe a Alice - *mas quando tu te transformares numa crisálida - coisa que te acontecerá um dia como sabes - e depois mais tarde numa borboleta, suponho que também te sentirás um pouco esquisita, não é verdade?*"

- "*Nem um só bocadinho*" - respondeu-lhe a lagarta.

Tal como a lagarta, seja qual for a nossa idade no calendário de mudança das células, vivemos numa eterna *meia idade*. Nós estamos sempre no meio do tempo, a avaliar o nosso futuro com o nosso passado.

O passado é como o Corpo, o futuro como a Alma. Arranjamos os acidentes e os desgostos no passado, as preocupações e os desejos no presente, e as esperanças e a vontade no receptáculo virgem do futuro.

Mas utilizamos o passado para aguentar o presente.

Aparecem-nos nos suportes das tecnologias de informação, esquecidos como celebridades, velhos como jovens para construir uma pretensa permanência e significado.

O Mestre de todos os sentimentos humanos, Shakespeare, põe na boca de Marco António, derrotado e moribundo, o alento da viagem ao passado, quando diz a Cleópatra e lhe pede para nem lamentar, nem ter pena:

*"The miserable change now at my end
Lament nor sorrow at; but please your thoughts
In feeling them with those my former fortunes
Wherein I live'd the greatest prince o' th' world
The noblest..."*

Se esta é uma técnica para, individualmente, apaziguar o presente, a sociedade de seres humanos detesta precedentes. Sócrates dava, até, a seguinte definição de democracia: "*Democracia é uma organização política em que o povo acredita que uma oligarquia que detenha o poder no futuro é sempre melhor do que aquela que o controla no presente*".

Em sociedade clama-se que o presente é um caso único, tem que ser tratado com indulgência. Quem ama diz mesmo assim: "*Hoje que te conheço, o que conta é só tu e eu*".

Desejamos que seja "*em boa hora*" e os franceses põem tanto ênfase na hora, no momento presente, que para eles ser feliz é "*heureux*" de heure ou seja "*da hora*". *Malheureux*, também, só que ao contrário.

Nesta desarrumação do que colocamos no tempo, talvez valha a pena para a Idade do Tempo, à semelhança do que se faz para o espaço, arranjar uma mobília para o tempo.

Uma mobília para nos instalarmos na *Idade do Tempo*. Teria certamente uma mobília para o passado: livros numa estante, folhas secas, vistas de uma janela, fotografias antigas, pinturas, artigos de ciência, música que ouvimos.

Outros móveis para o presente: esta mesa onde escrevo, as cadeiras onde me sento, a paisagem da Nave da Freira, da Lage Branca e do Vale de Frade em Casal de Cinza, umas folhas de papel, uma caneta, uma rosa vermelha, uns quadros, seis lápis e um café.

E para o mobiliário do futuro, paredes livres de uma outra casa, muito espaço aberto, uma secretária sem nada, um livro que não li, um vídeo que não vi, uma ópera que não ouvi, as garrafas na garrafeira e uma luz.

E tal como o mobiliário do espaço, o do tempo também se parte. O tempo fragmenta-se quando temos dificuldades, quando sentimos contrariedades. Mas temos uma técnica de voltar ao fluir do tempo, ao tempo contínuo e ininterrupto das sinfonias. E dizemos: "*hoje não está a correr bem*", mas "*não há mal que sempre dure*" e logo será melhor.

E como o futuro é largo e como o futuro é uma autoestrada de liberdade e destino, e como no dizer de William Blake "*Time is in love with eternity*", a grande mobília que sempre colocamos no futuro é a felicidade. É que, lembra A. Monteiro da Fonseca, "*a eternidade é tempo mais que suficiente para todas as reparações. Através dela, talvez até os próprios cegos recuperem a vista e os inconscientes a razão*". Sabermos esperar por ela, pela eternidade, é esperarmos com paciência, que é a sabedoria do tempo.

E com essa sabedoria viajamos no tempo, não como nos filmes de ficção, mas visitamos com realismo o passado com a memória e enviamos sondas para o futuro. Fotografias que hoje tiramos, cartas que escrevemos, os jornais que publicamos, os livros que escrevemos, as árvores que semeamos, os filhos que criamos são sondas para o futuro.

Só que ainda estamos na idade do silício e, por isso, apenas as sondas para o espaço, como o Voyager e outras que tais, são notícia. Mas na *Idade do Tempo* a notícia é sempre um ser que nasce. Na *Idade do Tempo* sabe-se que ele vai partir para o futuro e por isso vai ser carregado com o material e com o equipamento para a sua viagem no tempo. Nem pensar mandá-lo para a escola de hoje, a da Idade do Silício.

Na *Idade do Tempo* o génio humano possuirá ferramentas que lhe darão a educação de símbolos e metáforas exemplificativas em linguagem. Linguagem que é a arquitectura do tempo.

É através da linguagem que nós articulamos e movimentamos acontecimentos, coisas e sentimentos do futuro e do passado num edifício construído em criatividade com imagens do tempo.

Quando a linguagem química da dupla hélice do D.N.A. se desenrosca para produzir duas longas e finas cadeias, gira a 15 000 rotações por minuto. A separação da cadeia e a sua duplicação por cópia fazem-se simultaneamente. Se a cada par fizermos corresponder uma letra de um alfabeto de quatro, o D.N.A. copia-se à velocidade de 10 000 caracteres por segundo. Nós temos máquinas capazes de imprimir a 18 000 caracteres. Mas na Idade do Silício pesam muitos quilos. Na *Idade do Tempo* a arquitectura tendo como base o símbolo e a metáfora será feita como o D.N.A. que pesa 6×10^{-12} gramas (6 bilionésimos do grama).

E quanto tempo o D.N.A. espera para ter condições para se desenrolar? O tempo que a química ditar. Nisso o Homo sapiens sapiens é bem diferente. Não precisamos de nada de material para esperar. Nós até esperamos por Godot. Nós esperamos por realidades simbólicas invocadas, livremente, por imagens do futuro ou do passado.

O espírito, esse, inventa em contínuo recomendações sobre o que devemos fazer: faz uma porta, aspira a casa, constrói um satélite, seduz uma rapariga, sugere aos senhores legisladores que multipliquem por $p=3,14159$ todos os números de todos os despachos e portarias, volta a dormir...

Esta inquietação individual reparte-se entre o desejo pessoal e a obrigação social. Sabemo-lo desde as Devotions de John Donne escritas em 1624:

"No man is an island, entire upon itself; every man is a piece of the continent, a part of the main..."

Any man's death diminishes me because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls it tolls for thee".

Cada época, solenizando as suas próprias urgências, exalta-se como sendo única. Informa-nos que é especial, que os seus problemas não tiveram precedentes e que, sem dúvida, as suas perspectivas são radicais. São as petas da última moda, que já não é a última, porque na boutique já encomendaram as seguintes, e as mais perigosas, a das últimas notícias e a perigosíssima, a do fim da História.

O fim da História é a tirania. E os tiranos *sabem* o futuro. Sabem-no nos limites precisos e exactos dos termos próprios dos seus desejos. Sabem-no porque acreditam que em si têm num determinado presente, num agora concreto, a salvação.

A salvação. A História da Salvação no tempo foi ditada pelos Hebreus. É uma história em que as pessoas com sucesso fazem mais e maiores erros do que aqueles que o não têm. É uma História em que os que se tornam melhores, encaram os erros como os cientistas, os resultados de uma experiência falhada. Não vêem nos grandes insucessos perdas pessoais e de força de vontade mas, antes, antecessores da descoberta.

A História de Salvação dos Hebreus é a de uma salvação para a vida no tempo. Foi retomada por S.Paulo e mais recentemente por um discípulo de Kant: Georg Wilhelm Friedderich Hegel. Para Hegel, a História é uma sucessão de conflitos espirituais resolvidos no tempo,

que é a forma como o espírito humano se apercebe dos trabalhos da resolução da vida. Karl Heinrich Marx, quis também escrever uma História da salvação, só que não entendeu que as Histórias da salvação passam-se no tempo e não no espaço. Reduzir a História aos conflitos materiais, erigir a economia no dicionário que passa da vida para o paraíso, como consequência da sua História de salvação, viver confunde-se com tratar da vida.

Mas talvez, para chegar à *Idade do Tempo*, tenha que haver, de vez em quando, quem faça reparações no edifício ético, quem inflicta o sentido do desenvolvimento cultural através de novas causas simbólicas e quem o faça com sacrifício.

Foi feito por milhões até ao célebre dia 3 de Outubro de 1989 no Leste Europeu, foi feito por S. António, por Sir Thomas Moore, pelos marinheiros de quinhentos, pelo Padre António Vieira, pelo Cardeal Mindszenty, pelos três astronautas da cápsula Mercury e pelos seis da Discovery e por cada ser vivo que teve a dignidade de viver no seu tempo, contribuindo para a Vida.

Ao substituir o herói, que com drama altera os símbolos da sociedade e faz aparecer a Esperança e a Renascença, pelo especialista que resolve problemas, já estamos, porque ainda só vivemos na Idade do Silício, a estreitar o interesse da vida e a limitar a História do futuro aos cuidados da vidinha do presente. Nesta nossa Idade do Silício apenas há dificuldades de Instante: o O'ring para a explosão do Challenge, a cianeto no tylenol para um louco assassino, ah! e o desemprego para o Governo.

Na Idade do Silício, porque dizem que não temos, declarámos, então, Guerra ao tempo.

Não queremos o passado porque a História é irrelevante, não temos futuro porque temos preguiça de o enfrentar. A preguiça, como medo puro e simples do trabalho, disfarça-se ainda facilmente nesta nossa Idade do Silício. A camuflagem mais eficaz consiste em aparentar envolvimento numa grande miscelânea de actividades. E, entretanto, sabemos que a concentração num trabalho de cada vez, liberta.

Na celebração do sexagésimo aniversário de Max Planck, Albert Einstein disse: "*Acredito... que um dos motivos, talvez o mais forte, que leva os Homens para a Arte e a Ciência é o de escaparem à turbulência dos desejos em constante mudança da vida de todos os dias... e poderem aceder ao descanso dos contornos do que parece ter sido construído para a Eternidade*".

Albert Einstein, herói da mudança de símbolos, descobridor de ferramentas matemáticas para prescrutar o início e o fim dos tempos trouxe para a definição Aristotélica do tempo, um acrescento. Ao dizer que tudo o que é material não se pode mover mais depressa do que a luz no vácuo, decretou que o número que o cristal líquido do nosso relógio mostra entre o agora desta oscilação do quartzo e a oscilação seguinte, depende se eu tenho o relógio agarrado ao meu pulso, ou se estou a olhar para ele noutra pessoa. O tempo e o espaço estão ligados pela luz. Assim será na *Idade do Tempo*, uma teia ligada pela luz.

Iniciamos, definitivamente, a caminhada para a *Idade do Tempo* há cerca de cento e quarenta anos. Um bávaro, Ludwig Feuerbach, escreveu nos seus "Princípios de Filosofia do Futuro": "*O Homem individual, por si e em si só, não possui, por completo a sua essência nem como ser moral nem como ser que pensa. A essência do Homem está contida na comunidade e na unidade do Homem como Homem; é uma unidade que assenta apenas na distinção entre o Eu e Tu*".

O Eu e o Tu distintos e separados pela distância sobre o Planeta que nos coube.

Em 1520, D.Manuel I nomeia Luís Homem para o cargo de Correio-Mor. O seu serviço estava circunscrito a uma área à volta de Lisboa ou da Corte consoante onde ela estivesse.

Em 1798 é criada a Mala Posta entre Lisboa e Coimbra (40 horas) e as Carreiras Marítimas à escala planetária.

Imaginem, no entanto, o Abade Correia da Serra, amigo e conselheiro de Thomas Jefferson, a viver em Mount Vernon no final do século XVIII. Cada carta que escreve para Portugal leva, no mínimo, quarenta dias. Quer isto dizer, que entre o *agora* em Mount Vernon e o *agora* em Portugal há quarenta dias de ignorância. Assim, se a opinião da pessoa a quem fosse dirigida a carta fosse necessária em Washington, haveria um período de oitenta dias em que era impossível acontecer qualquer influência. Em Julho de 1775, Benjamin Franklin, recebe um salário de \$1 000 por ano para estabelecer nos E.U.A. um serviço postal. A partir de então, por toda a parte o Almocreve passa a ser substituído pelos Serviços de Correio. Em Casal de Cinza só se deu conta que já era a *República* no dia dez de Outubro. Não houve grande perigo. É assim que aqui sempre se disse.

Hoje, com as autoestradas da informação que correm no

cyberespaço, o “agora aqui” é o “agora ali” e, também, o “agora em todo o lado”. Vivemos nesta Idade do Silício, num Planeta em que o tempo está compactado.

Existe, com diferenças de poucos segundos, um presente global.

Para o realizar, por exemplo, a Baby Bell tem 3 milhares de milhões de Km de circuitos em cobre e fibra óptica, 3 milhões de Km em circuitos de microondas, existem no mundo dois milhares de milhões de receptores de rádio. E vivemos este presente... com Esperança e Entusiasmo.

Entusiasmo, aliás, vem do grego *entheos*, *entheos* quer dizer “*ter os deuses por dentro*”. O entusiasmo da Idade do Silício, esta paixão colectiva pelas telecomunicações, pelos computadores e pelo audiovisual descrito como sempre de maneira sublime no Rapto de Lucrecia: “*to see sad sights moves more than hear then told / For then the eye interprets the hear*”.

Com *os deuses por dentro* vamos conseguir transformar a maquinaria da civilização - linguagem, ciência, tecnologia e arte e mesmo a vida no seu aspecto orgânico - para que as duas grandes expressões da continuidade cultural, a criatividade e o comportamento político, levem à descoberta de uma nova temporalidade, integrando cada vez mais seres humanos num nível superior de complexidades e de entendimentos.

Deixando de lado as células residuais de interesses tribais ainda existentes na nossa Idade do Silício iremos explorar a *Idade do Tempo* com uma de duas metáforas: “*A mulher de Lot*” e “*Galatea*”.

Na *Idade do Tempo* todos saberemos viajar nele. Para trás com a memória, para a frente com a Esperança e o Entusiasmo. Mas teremos que nos lembrar da “mulher de Lot” e de “Galatea”.

À mulher de Lot foi prometido que se abandonasse Sodoma e Gomorra sem olhar para trás, sem visitar com a memória o passado, seria salva. Mas da vida excitante e do desejo do passado não estava liberta a mulher de Lot. E lembrou-se, olhou para trás. Transformou-se novamente em matéria. Afirmam que numa estátua de sal. Viver prisioneiro nos desejos do tempo é o que dá: da vida, para trás, para a matéria.

Mas Galatea era uma estátua linda de mármore, cabelos de fogo. Pigmaleão, que a tinha esculpido, pediu com entusiasmo e amor a Afrodite que lhe desse uma mulher igual à da escultura que ele

próprio imaginara.

Afrodite soprou a vida em Galatea para que fosse de Pigmaleão. O Amor fez da matéria, vida.

Por isso, neste presente global ligue-se em rede, neste cyberspaço produto da Idade do Silício, e deixe para a *Idade do Tempo*, as palavras de Hamlet:

*Doubt thou that stars are fire,
Doubt that the sun doth move,
Doubt truth to be a liar
But never doubt I love.*

F. Carvalho Rodrigues

TRAGÉDIA E CATÁSTROFE NAS BÍBLIAS HEBRAICA E CRISTÃ

À memória do Padre Abel Varzim,
o primeiro que me falou de Abraão

1. Imagino que este título tenha alguma estranheza, por duas razões. Primeiramente no sentido em que 'catástrofe e tragédia' não são noções bíblicas, nem hebraicas nem cristãs, mas gregas. As categorias bíblicas a que estamos habituados, cativo, êxodo, exílio, libertação, messianismo, Páscoa, crucifixão, ressurreição, e por aí fora, julgo que soam mais, a nossos ouvidos, como pecado-e-salvação, do que propriamente como tragédia ou catástrofe, se for certo que estes termos parecem dizer não-saída ao termo, sem happy-end.

2. A grande tradição literária da Atenas do século V antes de Cristo que nos deu o próprio termo de tragédia consistiu na colocação, aos olhos dos cidadãos-espectadores, da questão do destino de uma casa, frequentemente em trilogias que acompanhavam três gerações, como Ésquilo compôs para Laio, Édipo e para os filhos deste, Polinice e Etéocles (as duas primeiras perdidas), e ainda Sófocles acrescentou outra sobre Antígona, filha também de Édipo. E a questão que o poeta trabalha é a de saber o que é que vem dos erros ou culpas dos heróis ou de ditamen divino a que se não pode fugir. No Édipo-Rei de Sófocles, a arte do poeta consistiu em armadilhar esta fuga ao oráculo: foi ela, quer da parte de Laios, quer da de Édipo, que fez com que ambos o cumprissem, esse oráculo de maldição. Enquanto que Eurípides tende a colocar o acento na culpa humana, como que a psicologizar já um tanto. A tragédia pois é duma casa, de pais e de filhos, entre pais e filhos aliás, e joga-se entre os Deuses e o herói. Se quisermos encontrar algo de equivalente na Bíblia, parece óbvio citar o livro de Job, da época do silêncio de Deus, em que não há já profetas (mas sem ter em conta os dois primeiros capítulos e o happy-end, em prosa e posteriores). Mas uma boa parte dos reis de Israel, a começar

pelo primeiro, Saul, morreram tragicamente e com eles as respectivas casas também.

3. Quanto à catástrofe, é a maldição que sobrevém, não apenas a uma casa nobre, mas a toda uma cidade, como a que ameaça Tebas no início da tragédia já citada, Édipo- Rei. Peste, fome ou guerra, a questão também é a das razões que levaram os Deuses a castigar assim aqueles que lhes prestam culto. Aqui, parece mais claro que são situações frequentes na Bíblia, mormente na hebraica (o cativo no Egito com o conseqüente êxodo, o exílio na Babilônia com a posterior libertação, além do dilúvio, de Sodoma e Gomorra em mitos mais antigos), mas também na cristã, por exemplo a tomada de Jerusalém com o incêndio do seu Templo, no ano 70 da nossa era, que nos evangelhos sinópticos serve de prefiguração, digamos, do Juízo Final como catástrofe suprema, fim da história com a condenação de todos os que não forem encontrados justos. É difícil imaginar catástrofe maior, semeada aliás de tragédias, já que, entre os sinais que dá Marcos, “o irmão entregará o seu irmão à morte, e o pai o seu filho, e os filhos levantar-se-ão contra os pais e os farão morrer” (13,12). A palavra ‘apocalipse’, como se sabe, significa etimologicamente revelação: mas para nós diz antes de mais destruição. É do paradoxo do duplo e contraditório sentido desta palavra que, em certo sentido, será aqui questão.

4. Porque acontece - aconteceu comigo durante muitos anos, não me admira que aconteça também com alguns dos que me escutam - que estes exemplos bíblicos de tragédias ou catástrofes não sejam levados muito a sério, porque ao cativo sobreveio o êxodo, ao exílio o retorno 70 anos mais tarde e à destruição de Jerusalém a Igreja nascente. Como à morte violenta de Jesus sucedeu a ressurreição, e também as tragédias dos mártires incontáveis dos primeiros séculos do cristianismo foram por nós como que ‘recobertas’ pela fé na salvação. E aqui está a palavra que julgo chave: habituámo-nos a ler a Bíblia como História da Salvação, como uma história feliz, digamos; donde que as ideias de tragédia ou de catástrofe nela tenham sempre o sinal de provisórias, se dizer se pode. E no fundo, pouco significativas: por exemplo, sempre me custaram a ler os capítulos dos livros de exegese que se ocupavam da história da monarquia de David e seus

sucessores. Se me é permitido retomar o paralelo com os Gregos, lembraria a tese de Nietzsche sobre a morte da grande tragédia grega por culpa de Sócrates e do seu racionalismo, retomando-a aqui pelo lado da 'invenção filosófica' da alma imortal por Platão: de facto, enquanto que parece impensável que Édipo pudesse ter uma alma imortal, o Sócrates de Platão (na Apologia, Criton e Fedon, a trilogia platónica do final da vida de Sócrates, que muitas vezes foi comparada à de Jesus) está deseioso de morrer para ir ao encontro dos Deuses, numa atitude anti-trágica por excelência. Esta noção, grega e não hebraica, de alma imortal, com a consequente ideia de que a morte é uma boa coisa, para o filósofo em Platão, no cristianismo para o santo e para o cristão piedoso, será uma das razões - não digo a única, haverá outras - pelas quais não damos pelas tragédias e catástrofes das Bíblias, pelas quais estas se nos tornaram, irremediavelmente talvez, estrangeiras.

5. Vou então propôr-vos um exercício de releitura bíblica, não visando a fé de cada um - que está certamente à prova de conferencistas -, mas procurando contrariar os nossos hábitos de leitura. E a principal tese seria a de que as Bíblias foram escritas 'à coup de catastrophes', dir-se-ia em francês, sob a ameaça ou sob a impulsão de catástrofes; de tragédias também, se não quisermos ter de Jesus a ideia de que ele era um actor metafísico que cumpria um papel predestinado por Deus.

6. Haverá uma segunda estranheza no título que vos propus: o plural de Bíblias, a hebraica e a cristã. É possível que se pense que se trata do que chamamos habitualmente o Antigo e o Novo Testamento. Errado: o Antigo e o Novo Testamento são a Bíblia cristã. A Bíblia hebraica é outra coisa, sem dúvida difícil de enxergar por um cristão: é a Bíblia dos Judeus ainda hoje sem mais, isto é, a Bíblia 'sem' o cristianismo. Mas este 'sem' é para ser lido à inglesa, como Derrida faz algures, *without*, para tentar evitar a inevitável pecha cristã de crer que falta à Bíblia hebraica qualquer coisa: a Bíblia hebraica é a Bíblia mais (with) o não ter (out) o cristianismo. Não creio que se trate de picuinhas de intelectual: este texto quereria sugerir que o Novo Testamento, ao acrescentar coisas importantes ao Antigo Testamento, também lhe tirou outras, o empobreceu, e do mesmo passo se

empobreceu a si também. E se fôsse possível 'ganhar' as percas e os ganhos, que se perderia? Ora, restituir, tanto quanto nos seja possível, esta Bíblia hebraica parece-me necessário para entender a dimensão catastrófica como essencial também à Bíblia cristã. É tarefa que está actualmente mais facilitada, devido aos trabalhos dos últimos 20 anos da nova exegese cristã, como sempre protestante e de língua alemã, em tôrno do Pentateuco, questionando a génese da escrita dos cinco primeiros livros da Bíblia .

7. A tese sobre esta escrita que dominou os últimos 100 anos de exegese cristã é a dos chamados quatro documentos, devida nomeadamente a J. Wellhausen (1844-1918): o yahvista (J), o elohista (E), o deuteronomista (D) e o sacerdotal (P). Os livros do Pentateuco (a Tora ou Lei dos Judeus) teriam sido escritos na ordem em que ainda hoje os temos (Génese, Êxodo, Levítico, Números e Deuterónimo), embora com muitos acrescentos posteriores (o livro do Levítico, por exemplo, seria todo ele posterior); respectivamente a partir da época de Salomão, meados do século X antes de Cristo, o documento J, depois da época da primeira geração de Profetas escritores (Amós, Oseias, Isaías), meados do século VIII, o documento E, da época do rei Josias, na segunda metade do século VII, o documento D, e finalmente, depois do retôrno do exílio de Babilónia, nos finais do século VI passando para o V, o documento P que assegurou a clausura final. Para se ter uma ideia de como a perspectiva catastrófica estava bem longe desta tese exegética, bastará dizer que um dos seus maiores expoentes, Von Rad, fazia da época de Salomão, quando teria sido escrito J, um *Aufklärung*, uma época das Luzes. É esta hipótese dos quatro documentos que está a sofrer, nos últimos 20 anos, uma reviravolta, uma catástrofe (em sentido literal: dar uma volta contrária à que estava a ser habitual, por exemplo na coreografia do côro duma tragédia).

8. Seja um exemplo, para ilustrar a nova exegese. Leiamos o início do capítulo 12 do Génesis, até ao versículo 5, após a apresentação de Abrão, do seu pai e irmãos. "Yahvé disse a Abrão: 'deixa o teu país, os teus parentes e a casa do teu pai, para o país que eu te indicarei. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, tornarei grande o teu nome, que servirá de bênção. Abençoarei aqueles que te

abençoarem, reprovarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão abençoadas todas as nações da terra'. Abrão partiu, como lhe tinha dito Yahvé, e Lot partiu com ele. Abrão tinha 75 anos quando deixou Haran. Abrão tomou a sua mulher Sara, o seu sobrinho Lot, todos os haveres que tinham reunido e os servos adquiridos em Haran; puseram-se a caminho do país de Canaã e aí chegaram". Este texto, bastante conhecido, é de uma força imensa, nomeadamente se o confrontarmos com o mais elementar saber antropológico, em que a religião de cada povo primitivo, digamos, tomou a forma que tomou numa relação indissociável com a transmissão dos seus usos de geração em geração, de antepassados em descendentes. Tão impensável é um povo sem os seus Deuses como o que é o caso aqui, o dum Deus sem povo (a vocação de Moisés, no início do Êxodo, tem uma configuração semelhante). O qual toma a iniciativa de separar uma casa, a de Abraão, do seu Deus (cf. Gen 31, 53: "o Deus de Abraão e o Deus de Nahor", um dos dois irmãos daquele) e de lhe prometer uma descendência imensa. Ou seja, na génese do povo de Israel (de que Salomão seria o rei quando este texto se escreve, na óptica da exegese clássica), Yahvé, desligado de quaisquer antepassados, faz o projecto de criar um povo para si, originado de Abraão, tendo este sido levado a cortar todas as raízes com os seus próprios antepassados. É obra! uma peça notável de engenharia teológica, se dizer se pode.

9. Ora bem, agarrem-se com força às vossas cadeiras: nem Amós, nem Oseias, nem Isaías (cap. 1-23, 28-39), nem Miqueias, nem Jeremias, nenhum dos grandes Profetas escritores dos séculos VIII até ao início do VI, nenhum deles nomeia uma vez sequer Abraão, 'este' Abraão. O primeiro que fala dele, Ezequiel, fá-lo em termos de criticar a presunção dos Israelitas que ficaram no país após o exílio, que se fiam no mito do seu antepassado Abraão, o que implica obviamente que o profeta ignorava totalmente a promessa de Yahvé que acabámos de ler. Que portanto não estava escrita ainda no tempo dele. Dei este exemplo, mas há nestes grandes Profetas um silêncio praticamente total sobre tudo o que contam os seis primeiros livros da Bíblia: sobre a criação, sobre Adão e Eva, sobre Noé, sobre Abraão, Isaac e Jacob, sobre a saída do Egipto, sobre o Sinai, sobre Moisés e Josué. Quando se encontram referências, são 'negativas': Os 12,4-5 e 13 para Jacob, além de Ez 33,24 para Abraão; ou então são muito diferentes das nossas narrativas: Noé, Daniel e Job como 'justos' em

Ez 14,14 e 20; Moisés e Samuel como ‘intercessores’ em Jer 15,1; a subida do Egito sem nomear Moisés nem o Sinai, a aliança e a Lei, em Os 12,14; ou Jz 11, 15-27, 2 Reis 17, 7-23, com aliança e lei, mas sem Moisés; os “Credos” de Dt 6,20-24 e 26,6-9 ignoram os Patriarcas. Ou ainda o cap. 20 de Ez, resumindo a história de Israel, que fala da saída do Egito e das infidelidades dos Israelitas durante a travessia do deserto, e omite os Patriarcas, Moisés e o Sinai! Espantosa ignorância! A dos Profetas? Ou a nossa? É que somos nós que estamos equivocados: estes textos do Pentateuco e a teologia deles (a que aparece quer na boca dos seus personagens, quer nas conclusões do narrador, quer mesmo na composição das narrativas) só são possíveis em dependência da teologia dos próprios Profetas. Foram estes que produziram um trabalho ‘teológico’ de que resultou mais tarde a redacção destes primeiros textos da Bíblia. Deve-se pois pensar que estas tradições já existiam, oralmente pelo menos, eram conhecidas nas suas funções religiosas, digamos ‘míticas’, e que elas foram ‘criticadas teologicamente’ pelos profetas, como atestam os vestígios das citações de Oseias sobre Jacob e de Ezequiel sobre Abraão. “O profetismo clássico deve ser compreendido, escreve De Pury resumindo Schmid, não como um retôrno à religião prémonárquica (como pensava Von Rad), mas como o questionamento da religião nacional e real em nome duma concepção (nova) da relação entre Yahvé e Israel” (p.60). São pois os Profetas que estão no início da Bíblia, a Lei veio depois. A primeira Lei a ter sido escrita teria sido a segunda, o deutero (segundo) nómio (lei). Provavelmente na época de Josias (640-610 AC), uns 50 anos antes do exílio; tudo o resto terá sido escrito depois do exílio, ou mesmo depois do retôrno deste. (Esta nova perspectiva, lida de certa região filosófica, entre Heidegger e Derrida, permite estabelecer um paralelo extremamente interessante entre esta escrita dos Profetas hebreus e a escrita dos Filósofos gregos; mas não é disso que aqui nos ocupamos).

10. Terei agora que evocar os pouco mais de dez séculos de história de Israel: entre a tomada de Jerusalém por David, cerca do ano 1000 A. C., fazendo dela a sua capital, até à sua destruição por Tito, no ano 70 D.C. A monarquia que David estabeleceu por conquista militar cobriu o essencial da região entre o Egito e a Mesopotâmia, com dois desertos a servirem de fronteira este e oeste,

e com fronteira norte com a Fenícia (actual Líbano) e com Aram (actual Síria). David dominou assim uma série de pequenos povos (Filisteus: actual Gaza e Edom, Moab e Amon: Transjordão), constituindo o único 'imperiozinho' que alguma vez deu unidade política interna ao Próximo Oriente. Porque a história deste, fora dos poucos séculos que durou(duraram) a(s) monarquia(s) saída(s) de David, foi a de ser sempre dominado pelos grandes impérios vizinhos, o do Egipto primeiro, os da Mesopotâmia (Assírios, Caldeus, Persas) em seguida, o dos sucessores de Alexandre Magno depois, o dos Romanos enfim. Israel apenas sobreviveu independente durante os três ou quatro séculos de relativa impotência imperial desses impérios. Eis algumas datas: David, 1010-970, Salomão, que constrói o Templo de Jerusalém, morre em 926, o reino dividindo-se após a sua morte; o reino do Norte sossobrará 200 anos depois, em 721, Samaria, a sua capital, sendo tomada pelos Assírios, a população deportada e substituída por outra, enquanto que o do Sul, Judá, é poupado como vassalo dos vencedores. É a este primeiro período catastrófico que corresponde a actividade dos primeiros profetas escritores, Amós, Oseias e Isaías. O enfraquecimento dos Assírios permitiu que o rei de Judá Josias (640-610) retome um poder forte e empreenda uma reforma político-religiosa ditada pelo Deuteronomio, mas as tréguas não foram duradouras, os Caldeus venceram os Assírios e submeteram também Judá, destruindo o Templo de Jerusalém e deportando o seu pessoal dirigente para Babilónia, em 598, 587 e 581, isto é, no início do século VI A.C., quatro séculos depois de David. Foi o início da Diáspora hebraica. A vitória dos Persas sobre os Caldeus permitiu o retorno do exílio de muitos Judeus em 538, e será na sua sequência que será reconstruído o Templo de Jerusalém e ultimada a redacção da Lei ou Tora, do que chamamos Pentateuco (séculos VI- V?); já não se trata porém de monarquia, mas duma província persa com alguma autonomia, dirigida pela classe sacerdotal do Templo. Conclua-se desta evocação que a personagem central da história de Israel é David, o fundador.

11. O essencial da Bíblia hebraica já fica pois escrito: os livros do Deuteronomio, Josué, Juízes, de Samuel e dos Reis, a tradição deuteronomista (M. Noth), talvez já escritos desde o tempo de Josias, com os textos dos grandes Profetas do sec. VIII, e depois de Jeremias e

Ezequiel, coligidos (o de Isaías nomeadamente, fortemente aumentado com textos do exílio e do retôrno), o Pentateuco enfim. E depois, além dalguns livros chamados Escritos e doutras Crônicas, é o silêncio de Deus - já não há mais profetas -, a época do início da meditação rabínica judia. Nos dois últimos séculos A.C., a política volta a animar com revoltas, guerras, retomada provisória da autonomia monárquica com os Macabeus, até que os Romanos se impõem em 63 A.C., com a tomada de Jerusalém por Pompeu. Uma última revolta e guerra em 66 da nossa era será enfim a ocasião do incêndio do Templo e do último exílio, da diásporização consumada do povo judeu. É a esta última época de catástrofe que pertence a escrita da Bíblia cristã.

12. Em que perspectiva foi escrito o Deuteronómio, se se trata do primeiro texto bíblico não fragmentário (como o são os textos proféticos do século anterior, textos que procuram prevenir a catástrofe sobre Samaria e Jerusalém)? Descontando os 4 primeiros os 4 últimos capítulos, acrescentados posteriormente, trata-se dum grande discurso de Moisés, em Moab além do Jordão, ficcionalmente suposto passar-se alguns séculos antes, que começa por contar a aliança entre Yahvé e o povo hebreu no deserto do Sinai (aliás Horeb) com o dom da Lei, do Decálogo; segue-se uma exortação a cumprir essa Lei, e a proposta dum como que direito constitucional - que centra o culto religioso em torno do Templo de Salomão em Jerusalém - e de legislação de direito comum, de justiça social, digamos assim, de responsabilidade da casa israelita rica pela sua vizinha pobre, os dons entre casas - redobrando as alianças tecidas pelos casamentos que trocam mulheres entre as diversas casas - devendo tecer uma malha social inquebrantável; o discurso termina com uma evocação solene da bênção que Israel e cada israelita receberão se forem fiéis à aliança com Yahvé, e da maldição que virá no caso contrário. Trata-se pois duma promessa sob condição do cumprimento da Lei: e o que é prometido que a malha da justiça será mais forte diante do inimigo, que a catástrofe não virá.

13. Mas veio, e de que maneira! Israel, ou Judá, nunca mais se levantou à altura dos belos tempos de David, de que terá a nostalgia para sempre. Mas o mais espantoso é este 'para sempre'

que acabo de dizer, isto é, que - sem dúvida com catástrofes terríveis por vezes, em que os reis Portugueses e Castelhanos têm responsabilidades hediondas, a última impensável, já eu era vivo - o mais espantoso é que ainda hoje o povo judeu sobreviva, desde a Antiguidade, duma maneira que só tem um paralelo histórico no Ocidente, o do outro grande povo de então, o dos Gregos. O que é que se passou, do lado da Bíblia, que possa dar um pouco de luz para compreender esta sobrevivência 'miraculosa'? O que se passou foi que se escreveu o resto do Pentateuco, por exemplo aquele bocadinho que li há pouco, do chamamento de Abraão. Que sentido tem ele após a catástrofe que sobreveio por a aliança ter sido quebrada? Tem o sentido duma promessa 'para sempre', justamente ("farei de ti um grande povo"), uma promessa que agora é sem condições. Não anula a Lei, é claro, mas não acabará devido a violações dela, quaisquer que sejam as catástrofes que aconteçam. No Ocidente, o nome de Abraão foi conhecido até hoje, os seus descendentes continuam no meio de nós (mesmo sem ter em conta o Estado de Israel, de que me não ocuparei aqui). Essa promessa cumpriu-se até hoje e isso parece ser duplamente obra da Bíblia hebraica. Por um lado, da nova aliança que um texto pós- Jeremias anuncia: "eis a aliança que concluirei com a casa de Israel nesses dias, palavra de Yahvé; porei a minha Lei no mais fundo deles e escrevê-la-ei no coração deles; então serei o Deus deles e eles serão o meu povo" (Jer 31,33). A leitura fiel da Lei por cada Judeu dar-lhe-á o conhecimento da justiça do seu Deus, da sua Lei. Por outro lado, Esdras (cap. 9-10) promulgará, como consequência da leitura da Bíblia, a regra da endogamia estrita, sem a qual sem dúvida que o povo judeu há muito teria desaparecido.

14. Venhamos agora à época da escrita da Bíblia cristã. Na situação de catástrofe já prolongada que é a dura ocupação romana, a literatura apocalíptica judia lê a promessa de Yahvé de forma desesperançada de qualquer esperança político-religiosa, isto é, desesperançados de que haja qualquer viabilidade de vida política nacional soberana e independente de Roma. É provavelmente por isso que, nesses textos, a esperança se deslocou unicamente para a intervenção definitiva do Messias de Deus de forma a que, espectacular e prodigiosamente, a promessa da bênção de Israel e da sua preponderância sobre os outros povos (mormente sobre os Romanos,

é claro) seja cumprida: bênção para eles, catástrofe para os outros. Quando os evangelhos de Marcos e de Mateus fazem Jesus começar a sua pregação, antes mesmo do chamamento dos primeiros discípulos, pela seguinte proclamação: “os tempos estão cumpridos e o Reino de Deus está muito perto: convertei-vos e acreditai na Boa Nova” (Mc 1,15, Mt 3,2, 4,17), é nesta perspectiva apocalíptica, isto é, catastrófica, que eles inscrevem os seus textos, como os respectivos cap. 13 e 24-25 atestam suficientemente. Com uma diferença (mas eu não conheço a literatura apocalíptica da época para saber dizer do alcance de tal diferença): não é necessariamente para todos os Judeus, mas apenas para os que se converterem, fazendo-se assim entre eles um discernimento ético, segundo a melhor tradição profética, que atravessa o critério étnico, o dos descendentes de Abraão; e a pouco e pouco os textos abrir-se-ão para além das fronteiras étnicas e incluirão também os gentios entre os chamados à conversão. É esta, como se sabe, a perspectiva que Paulo abriu, nas cartas que um exegeta como G. Bornkamm retém como autênticas dele: 1^a aos Tessalonicenses, 1^a e 2^a aos Coríntios, Gálatas, Filipenses, Romanos e Filémon. A iminência do apocalipse não é um detalhe: a espantosa urgência de evangelizar todo o mundo de então que percorre os textos evangélicos e estas cartas de Paulo parece implicar que Jesus, Marcos, Mateus e Paulo estivessem convencidos de que o Reino de Deus viria ainda em vida deles, ou pelo menos, no caso de Jesus, no tempo de alguns dos “presentes aqui que não conhecerão a morte antes de terem visto o Reino de Deus vindo com pujança” (Mc 9,1; 13,30-31: “em verdade vos digo, esta geração não passará sem que tudo isto aconteça; o céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão”; em Paulo, 1Tess 4,15-17 e 1Co 15,51-52). Porque se trata da urgência diante duma catástrofe iminente; tentei mostrar há vinte anos como o evangelho de Marcos se dá à leitura como tendo sido escrito logo após a destruição de Jerusalém, fazendo dessa catástrofe o sinal da derradeira, que vem já aí.

15. Mas esta, a catástrofe geral, apocalíptica e universal, não veio. Jesus, Marcos, Paulo enganaram-se. Esperava-se o reino de Deus, ironizou Loisy, e foi a Igreja que veio. E Platão algum tempo depois, há que acrescentar. Ora bem, o que é que sucedeu nesta substituição? Teremos que dar atenção a um duplo movimento dos

textos do Novo Testamento. O primeiro realiza-se com a radicalização escatológica dos evangelhos - em relação à tradição deuteronomista, que Jesus retoma -, os quais anunciam o fim do mundo para muito breve. Neles, em Marcos nomeadamente, é tudo o que é caracteristicamente judeu que é abolido, ou seja tudo o que fora objecto da promessa profética, não só a deuteronomista, condicionada à observância da Lei (desta é abolido o ritual de purificação que propunha), mas também a incondicional, de Génesis 12, porque até a própria ideia de casa judaica, a dos descendentes de Abraão, é abolida e substituída pela dos discípulos de Jesus. Em seguida, com Paulo a promessa deslocou-se do campo judaico para o dos gentios, só a morte-ressurreição de Jesus parece se manter. Ora, a morte-ressurreição é um acontecimento extremamente recente, por um lado, e que, por assim dizer, fala a qualquer mortal, sem necessitar de um contexto específico: toda a história hebraica, de mais de mil anos, como que deixa de se contar, de ser tida em conta, e como era ela que sustentava as promessas, e como estas tinham a ver com a prevenção de catástrofes, o campo ficará livre para um cristianismo helenizado que, com Clemente de Alexandria e sobretudo Orígenes, não se interessará por aquilo a que se chama o Antigo Testamento senão como figura literal, isto é abolido (antiga), das realidades espirituais, isto é platónicas, do Novo Testamento.

16. A morte de Jesus foi uma tragédia. A que é que vos soa esta afirmação? Bizarra, sem dúvida. Mas a leitura do texto de Marcos é bem disso que trata (é preciso saber que o texto acaba em Mc 16,8, o happy-end que se segue, um digest dos outros evangelhos, foi acrescentado algumas dezenas de anos mais tarde): em Jerusalém, à noite, ele andava clandestino entre Betânia e o Jardim das Oliveiras, mas foi traído; não o queria, percebe-se em Getsemani, mas foi preso; já crucificado, à sua esperança de uma intervenção do céu, da voz que falara no Jordão e no Tabor, responde uma obscuridade sobre toda a terra que dura três horas; donde enfim o clamor tremendo: “meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?”; quanto ao final - estou sempre a seguir Marcos, primeiro evangelho e fonte dos outros - apenas é anunciado a umas poucas mulheres, por um enigmático jovem vestido de branco, que ele se levantara e os precederia na Galileia, onde o veriam, e “elas não disseram nada a ninguém, porque

tinham medo”. E com a palavra ‘medo’ se acaba. Ora, o medo apareceu ao longo do texto variadas vezes como o oposto da fé, como o que tolhia os discípulos, e toda a estratégia de clandestinidade de Jesus, desde o capítulo 3 e mormente aquando da sua subida a Jerusalém, destinada a evitar a prisão pelos seus inimigos declarados (desde o tal capítulo 3), toda essa estratégia foi destroçada pela traição dum dos doze. A cena da tentação em Getsemani, como a da agonia nas últimas três horas na cruz, se não são uma encenação divina que predestinou Jesus à morte, se este não é um actor metafísico, são a ler como uma verdadeira tragédia: tudo o que Jesus tentou - e o que faltava ainda tentar junto dos povos pagãos aonde ele pretendia ir, enviando por outro lado os apóstolos também, a dois e dois - tudo isso se evanesce diante dum túmulo vazio, com esses discípulos dispersos pelo medo e sem saberem dele, caladas, também elas com medo, as três mulheres que sabem. É certo que algumas passagens de Marcos anunciavam essa morte e a ressurreição subsequente como algo que ‘devia’ suceder, como uma ‘necessidade’: mas essa como que predestinação teológica é desmentida pelo articulado minucioso de todo o texto, dá-se como um acrescento que corrige a narrativa de Jesus, por assim dizer como um ‘profeta’, que anuncia a escatologia, que não sabe o futuro concreto, o que se passará amanhã e depois, que avança pelos sinais que lhe vêm, quer do que ele próprio vai fazendo, quer das incidências disso nos outros. A leitura dos evangelhos paralelos mostra como todos estes lugares do texto de Marcos serão sistematicamente ou omitidos ou corrigidos e como a predestinação se tornará a própria trave mestra do evangelho de João. Voltando a invocar Édipo como aquele que não podia ter alma imortal, algo de semelhante haveria que dizer de Jesus: à medida que ele ‘cresce’ como Filho de Deus, ‘diminui’ como homem, o carácter trágico da sua morte atenua-se, quase desaparece diante da sua ‘obediência’ aos desígnios do seu Pai. Como a catástrofe desaparecerá no cristianismo que vai crescendo no espaço do Império romano, sob perseguições catastróficas que martirizarão milhares de cristãos, os melhores dentre eles porventura, numa série de tragédias arripiante... mas que não serão contadas neste registo, mas no do testemunho que triunfa.

17. Não estou propriamente interessado em rever a história,

em pretender ridiculamente que as coisas se deviam ter passado de outra maneira, e muito menos em propor um qualquer retôrno a um dolorismo da piedade cristã que ainda conheci e sempre detestei. Queria porventura ajudar a situar o actual silêncio de Deus, o Deus silencioso da catástrofe de Autschwitz, em tempos difíceis que são os nossos, de desempregos e violências crescentes aqui e de fomes e guerras infindas além, queria pois, para terminar, evocar o que me parece se ter esquecido ou perdido naqueles passos em que a fé paulino- platónica prevaleceu. Só que o que vou tentar dizer não tem outro estatuto do que o de uma conjectura do que poderia resultar duma desconstrução, digamos, da Bíblia cristã. Que espero um dia vir a esboçar. E peço desculpa se vou ter que meter um pouquinho de filosofia, de propor, não palavras difíceis, mas coisas que não estamos habituados a pensar. Como creio que todos aqui sabemos, não há, nem na Bíblia hebraica nem na cristã, lugar para a alma imortal e inteligível do Gregos nem para a sua oposição ao corpo como meramente sensível e corruptível. Quando a perspectiva duma sobrevivência humana além da morte aparece no mundo judaico, cerca de dois séculos A. C., fá-lo-á em termos de ressurreição dos mortos, segundo uma visão que já Ezequiel (cap. 37) esboçara séculos antes. Que diferenças resultam destas duas perspectivas? A alma define cada humano, de-limita-o ao espaço do seu corpo, dá-lhe um dentro a partir do qual toda a actividade de inteligência e vontade livre se fará, um dentro essencialmente separado dos outros, egoísta à letra, que só por voluntarismo (ou por graça - boa ou má), pelas decisões da alma espiritual, fará o bem (ou o mal) aos outros: a alma define-se sempre em primeiro lugar, a ética é um segundo tempo, um corolário (para Platão ou Aristóteles, fazer bem aos outros é para si mesmo sobretudo que vale). Até mesmo os pais de cada um, já que estes não geram a alma, apenas o corpo, são secundários também assim.

18. Para tentar dizer como as coisas se passam ao invés na perspectiva duma ressurreição, meditemos num dos passos mais enigmáticos do evangelho de Marcos, aquele em que Jesus responde a uns tais Saduceus, “gente que diz que não há ressurreição”, o passo em que, depois de lhes rebater a objecção com uma resposta que levou os Bizantinos a discutirem o sexo dos anjos (mas não é esse o meu enigma aqui), acrescenta o seguinte: “sobre a ressurreição dos

mortos, não lestes no livro de Moisés, a propósito da sarça, como Deus lhe diz: eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob? Ele não é um Deus de mortos mas de vivos. Estais completamente errados” (Mc 12, 26-27). Como é que este argumento argumenta? Abraão e os outros dois morreram e os seus túmulos, verdadeiros ou não, são conhecidos em Israel. Jesus não pode pretender dizer, sem mais, que eles não morreram, que estão por aí vivos, incógnitos, nem em metempsicose. O argumento só pode ter algum jeito se fizer escapar o estado actual de Abraão, Isaac e Jacob, os Antepassados por excelência, à alternativa entre a vida e a morte, entre o ser e o nada, como diria Levinas. O que é um pai, uma mãe, um mestre, uma namorada, um amigo? São pessoas que nos aceitaram no seu círculo vital, digamos, na sua proximidade, de cujos dons (comida e bebida, protecção e afectos, linguagem e saber, e por aí fora) fomos feitos, mas totalmente feitos, isto é, nada de nós, nenhuma célula, nenhum saber, nenhum afecto, existe - como ser, como não-nada - que não provenha de dons, desses próximos e doutros ainda, é claro, que encontrámos, de quem lemos livros, etc. Que eles tenham morrido já, para além da dor e do luto que a memória desses dons proporcionam, não afecta essencialmente essa herança recebida que nos é ‘substância’ de vida, eu quase diria, se não fosse que justamente é deste conceito grego de substância que aqui me quero livrar. Ora, como os pais também são filhos e herdeiros dos dons de seus pais e estes dos seus, e assim sucessivamente até Abraão, encontramos que esta malha do dom dos outros, quase infinita - o infinito de Levinas, talvez - donde ela vem, que nos tece, recebida também da Terra que nos dá tudo o que somos, comemos, vemos, sabemos, etc., Terra que sustenta pois esta malha dos Antepassados, esta malha de dons parece que poderia ser algo que argumenta no argumento de Jesus.

19. O que aqui chamei malha, tecido de dons, ‘responderá’ ao que o hebraico chama ‘basar’, carne, o que numa casa (‘bat’) se transmite de geração em geração, de antepassados para descendentes, o que interdita o incesto (Lev. 18), por exemplo, com o argumento de que uma carne não se fecunda a si mesma, a fecundação, a bênção exigindo sempre carne de outra casa. A malha tem sempre a ver com mais do que uma casa, com a troca e o dom entre casas, com a justiça (ou a injustiça) que circula entre elas. E se invoquei o interdito

de incesto, que para Lévi-Strauss é constitutivo, com a correlativa exogamia, do próprio tecido social, é para tentar evitar opor a carne de cada casa à justiça que as liga entre elas, evitar a separação entre carne e espírito que nos parece legível em certos textos de Paulo (aonde não irei). Mas obviamente que o argumento de Jesus não repousa apenas nesta malha de dons. E Abraão e Isaac convidam-nos a meditar como a promessa duma descendência muito numerosa em Gen 12 foi posta à prova da fé de Abraão num dos episódios mais trágicos de toda a Bíblia, o chamado sacrifício de Isaac (algun pai é capaz de se representar no lugar de Abraão?). Também aí não há que opor a carne e a fé (isto é, não há que deixar perder o carácter trágico): a promessa, que tinha a ver com a descendência, com Isaac, não foi alterada, mas diz-se aí que essa descendência deverá ser duma certa qualidade de fé em relação ao dom, à justiça. Será a outra coisa que sustenta o argumento de Jesus: a malha da carne e da justiça, eis o que aos Hebreus foi prometido. Só após o exílio? Não, na lógica deste argumento de Marcos, os Profetas que escrevem após o exílio, estão a reescrever a história de Abraão e de Isaac desde o início, tal como a temos. Que Deus seja um Deus de vivos e não de mortos, isto é o Deus da promessa incondicional, isso parece-me querer dizer que na Catástrofe-de-salvação que Jesus anuncia é o todo-da-malha-da-Terra que será ressuscitado, os novos Céus e a nova Terra do Apocalipse, e não apenas as almas de cada justo. A tragédia é para não esquecer, ela apura a malha dos dons, o olhar sobre o outro e a mão que para ele se estende, como porventura Abraão, após a cena trágica do sacrifício, terá visto Isaac com outros olhos, ter-lhe-á dado a mão com outra ternura, de fé carnal, dir-se-ia. A catástrofe está sempre no horizonte do futuro dos humanos, isso há-de tornar mais urgente o nosso viver, de esperança terrestre, dir-se-ia. E a esperança de ressurreição, enquanto estamos vivos e pensamos nos mortos de que receberemos vida, seria a de que um antepassado - desde Abraão ao P. Abel Varzim que invoquei a começar - será alguém que escapa à oposição entre a morte e a vida, entre a ausência e a presença, entre o nada e o ser, alguém que não está mas de cujo dom se sabe que perdura como efeito, na malha infinita dos dons. E esta malha ser tal que valha também para aqueles de quem nenhuma memória humana perdura já, por a malha ser una e universal, ser o que noutras civilizações se chamou sagrado e também o que na nossa se chama cultura, que se secularizou. Esta malha - podemos também

chamá-la simplesmente justiça - seria o que nos segreda que vale a pena viver, apesar das tragédias e das catástrofes, talvez mesmo no coração delas, como lemos por vezes testemunhos fabulosos.

20. Ninguém é uma ilha, dizia Thomas Merton: as almas são. A sugestão que aqui tentei fazer, é a de que Paulo em parte e sobretudo Platão nos impedem de ler o que há de Hebraico na nossa herança - que não é de carne, é certo -, nos fazem perder o que a fé sempre teve de trágico e de catastrófico quando algum dos seus próximos, ou uma quantidade muito grande deles, foram engolidos pela violência da injustiça e da morte. É que os que ficaram, cuja carne-fé era feita em parte do dom-caridade recebido dos que se oram, sofreu essa violência e ficou marcada indelevelmente por ela: essa malha é a esperança.

21. Então talvez que as separações entre judeus e cristãos, e entre crentes e não-crentes, sejam para serem atenuadas também, observação esta que ajudará a perceber que o registo deste texto não é teológico mas filosófico: um dos seus objectivos é o de contribuir para uma leitura bíblica que valha também para quem não consiga acreditar na existência dum Deus. Porque não?

Fernando Belo

OS SONS DO APOCALIPSE

1. COMUNICAÇÃO

Conferenciar. Falar para. Importa saber as razões que levam a querer ouvir. Recolher informação? Aprender? Ânsia de saber? Simples curiosidade? Desejo de sentir?

O que vão ouvir pode ser, ou não, verdadeiro. Dependerá do eco, da ressonância que as palavras encontrarem em cada um. Verdadeiro ou falso, gostaria que fizesse sentido. Isto é, que provocasse um sentimento e tivesse uma razão de ser.

Pede-se atenção. A tensão. Que estejam atentos e tensos.

A linguagem, a emissão de sons organizados em fonemas, produz no receptor imagens. Se me dirigisse individualmente a cada uma das pessoas presentes, a emissão seria mais forte, imprimindo-lhe directamente as imagens no cérebro. Como falo para várias pessoas, falarei para o ar. Criação de imagens no ar, como um mágico. Imagens que vocês recolherão ou não.

O cérebro capta e grava todas as frequências de informação emitidas. Fiquem então conscientes que a imagem, caso a aceitem, ficará convosco para fazerem dela o que quiserem.

Reflectam. Meditem. Percebam que a imagem tem o poder de prender. Que o encantamento se deverá dissolver e que a imagem é apenas um meio de fazer passar uma outra forma, uma energia actuante e transmutadora.

Mas as palavras também libertam. Voem.

2. MÚSICA

Se as palavras nos penetram, nos marcam, nos impressionam (fotografia), que dizer da música?

As palavras implicam a mediação, a filtragem, a defesa através da razão, que as pode analisar, para posteriormente as aceitar ou recusar. No caso de recusa, deverão ser atiradas para o lixo, como se faz num computador, não as conservando, pois, na nossa memória.

O som, e a música, som organizado, muito mais do que as palavras, penetra directamente no cérebro e na alma. Aqui, dispomos apenas do coração para discernir o que ela nos pretende transmitir, o que pretende fazer sentir, de que modo nos quer modificar.

Palavras e música são (também) informação. Como tal, modificam a nossa percepção, as formas de relacionamento que mantemos com o mundo. Com os outros. Conosco próprios.

Uma criança diz que a lua é um rosto no céu. Para ela, a lua é um rosto no céu. O conhecimento, a informação, o 'a priori' do entendimento, como Kant nos delegou, faz-nos ver a lua e percebê-la de outra forma. É outra lua. Somos outros a ver a lua. A relação alterou-se, alterando-se a própria natureza do fenómeno. Na microfísica a existência de um sujeito que observa é suficiente para alterar as leis que regem a existência do objecto observado. Sujeito e objecto, constitutivos, afinal, de uma mesma unidade. O que vê e o que é visto são unos. A razão separa, conceptualiza, corta, disseca, destrói.

Convém entender a natureza da energia e das motivações de quem faz música. Sabe-se que a música, independentemente do prazer estético que for capaz de proporcionar, provoca efeitos físicos e psicológicos no auditor. É o seu aspecto funcional. Música no emprego. Nos hospitais. Para excitar. Para acalmar. Até para fazer crescer legumes.

Vivemos num mundo inundado de música. Canais de energia e informação. Mas não só a música, também a televisão, os livros, os outros, nos transformam e transformam o mundo.

Hoje, um número cada vez maior de artistas, conscientemente ou não, cria música com uma função e um objectivo específicos. Música ao serviço de uma ideologia. O meio é a mensagem (McLuhan).

Citemos alguns exemplos de música funcional: Muzak (música de fundo, anódina), heavy metal (despoletadora de energias sexuais), new age (electrónica combinada com misticismo, com efeitos relaxantes), industrial (ruído, banda sonora do caos das sociedades modernas industrializadas).

Todas elas desencadeiam no auditor respostas, mentais, físicas e emocionais. Nos anos 80, um grupo como os Throbbing Gristle provocava vômitos na assistência, durante os espectáculos ao vivo. Mas também existem sons para tornar o parto menos doloroso. Ou o

canto gregoriano, intemporal, estabelecendo a ligação (melhor, a religião/religião) com o Divino.

3. APOCALIPSE

Tempo de revelação. Tempo de precipitação. De chuva. De chuva de fogo. Fogo mental. Erupção do telúrico, a invadir-nos o corpo até se alojar no cérebro. Mas também tempo de descida espiritual, do Espírito Santo. Fogo e cola do mundo. Seu princípio vivificante. Em nós. No mundo. Sobre nós, sobre o mundo.

A revelação dá-se no escuro, como uma foto, no laboratório. Revelação na noite, na câmara secreta do ser. A luz excessiva pode queimar a película. Nós e o mundo somos a película.

Fixação, ainda usando uma linguagem fotográfica. Fixar as imagens. Fixar-nos. Fixar o mundo. Um mundo que a cada instante se cria e se destrói. Um mundo que luta entre a graça e a agonia. Um mundo em trabalho de parto. Um mundo que a luz modela e as nossas mãos trabalham. Um mundo de acção.

Música é *ritmo, melodia, harmonia*. Tríplice aspecto regulador do funcionamento do mundo, na hierarquia Ser/Homem/Natureza.

A melodia principal regula o eixo da individualidade. As melodias secundárias/harmónicas regulam o eixo da personalidade (manipulável). O ritmo regula o corpo.

Características de algumas das músicas deste final de século são a desarmonia, inversão, electricidade, atonalidade (reprodutora do caos). Techno: batida metronómica, maquinal, dispensando a melodia. House: novo tribalismo, panteísmo, novas egoras aglutinadoras de corpos e cérebros em transe, hipnotizados, com a ajuda de drogas sintéticas como a nova 'ecstasy'.

O centro do prazer fixou-se na cabeça. A erotização computorizada, o sexo virtual no mundo é um facto e um sinal. O psicadelismo (música, literatura, procura interior suportada pela ingestão de drogas alucinogénicas como o LSD) original da última metade dos anos 60 surge de novo nos anos 90, mas com sinal invertido. Onde o 'hippie' procurava a união com a natureza e com o sagrado, numa utopia comunitária, o jovem que hoje se agita na discoteca procura a sintonia com a massa informe de corpos, a fuga de si próprio, a alienação do colectivo com o rosto da besta. A alma chora.

A chegada da electricidade à música rock, nos anos 50, acarretou um aumento de velocidade, o corpo tornou-se eléctrico, nevrótico, a síncope do *rhythm 'n blues* e do *rock and roll* substituiu o balanço natural do 'blues' original (resposta, lamento, revolta do corpo escravizado pelo trabalho). No plano oculto, a precipitação acentuou-se.

Na manipulação do duplo/sombra (negativo ilusório da alma) de cada indivíduo mexem-se os cordelinhos do poder. Resistamos. Centremo-nos no eixo, no centro da espada e da cruz, esperando que a chuva passe. É esse o caminho, o único caminho. Na alquimia, chamam-lhe a arte do domínio do fogo à arte de caminhar. No cadinho interior que é a alma, homem e mulher dançam, um trovador corteja eternamente a sua dama. O espírito fecunda a alma, o Verbo anima o barro.

As coisas não são como se mostram através dos sentidos. A sua forma é a forma ideal (enteléquia, para Aristóteles). O amor faz-nos ver a beleza das coisas. Ver, amando, torna, de facto, mais belo o mundo. O processo oposto - ver, odiando - funciona de maneira inversa, tornando mais feio o mundo. Amar, une. Odiar, separa, contribuindo para a fixação do corpo do anti-cristo (falsa ordem, mistura de fragmentos/ilusões, espelho) e para a parcelização do mundo, desse modo mais facilmente manipulável pelas forças do demónio. Reino da quantidade, por oposição a qualidade. A primeira pode ser aprisionada, através da matemática. Um mundo sobrecarregado de números, percentagens, estatísticas. Um mundo de economia, ainda um jogo de poder, onde basta meter moedas na ranhura para fazer a máquina funcionar...

A música tem o poder de alterar a percepção das coisas, logo, o poder de alterar o mundo, porque capaz de alterar a tal relação que é a base de sustentação da realidade.

4. DO EROTISMO NOS SONS

Existe um duplo sentido em tudo. Duas polaridades. Hoje, a música, branca (espiritual) ou negra (satânica, de aparência luciferina ou não), utiliza cada vez mais a electricidade, o que significa que mais fácil e directamente actua sobre os centros nervosos. Na música acústica, pelo contrário, a vibração propaga-se através do ar.

Cirurgia cerebral. E quem são os cirurgiões? Que rosto têm?

O erotismo, canalizado através de uma certa música (dança, techno, ecstasy, tribalismo) transporta energias do seu centro próprio (inferior) para o centro do cérebro, entupindo-o com uma acumulação/saturação de imagens (fantasias), obstruindo deste modo a intuição, recepção das energias exteriores e, mais grave, espirituais (fogo, luz).

Há quem pretenda modificar-nos. Ou para nos fazer ver um mundo melhor ou para nos fazer ver um mundo negro, sem luz, tentando habituar os nossos órgãos de visão à escuridão. Banaliza-se o horror, como se ele fosse já inerente à realidade. Imaginemos todas as televisões do planeta desligadas. Seria o princípio de uma revolução.

A energia que canaliza, conduz e fixa as imagens e sons deste tipo é a energia sexual. Nos sons, através do transe (trance, techno), da hipnose. Pesca no astral - Jack the tab: um elemental lançado no plano dos sonhos, à pesca de mentes anestesiadas ou encantadas pelo canto de sereias disfarçadas. Physic TV, com a sua rede planetária The Temple of Psychic Youth, é um grupo que junta a magia negra à tecnologia electrónica mais sofisticada. Num dos seus rituais, propõem a auto-hipnose mental diante de um televisor ligado, fora das horas de emissão, com o ecrã ocupado pelo vórtice caótico de pontos de luz artificial.

Como em tudo, o processo é conduzido pela vontade mais a técnica mais a intenção mais a polaridade utilizada: do amor ou do ódio, este com o seu séquito de desalmados, que funcionam apenas na frequência das pulsões erótico-sexuais. Em trânsito do sexo para a cabeça, já o dissémos. O tantrismo esconde armadilhas. Não é quem quer que pode ser condutor de energias.

5. ESTRATÉGIAS DO DEMÓNIO

A inversão é um sinal do apocalipse. Fazer ver branco o que é negro. Há na música um novo psicadelismo, de sinal contrário ao dos anos 60: prazer diferente de alegria. Vampirismo em drogas de anulação da personalidade e sintonia em egregoras astrais manipuladas. Quem manipula as imagens, a alucinação, manipula o

cérebro, manipula a percepção, manipula o real. Um certo real. A opacidade com que alguém tenta cobrir a nossa transparência original.

A intenção é suggestionar, propagar o medo que leva à paralisia e à recepção de mensagens demoníacas. Subliminares. Ou já não, porque tudo se mostra, se desnuda, diante dos nossos olhos incrédulos.

Luta entre o optimismo e a esperança contra o pessimismo e o niilismo. Porque há uma luta em curso. Entre ser e não ser. Entre a criação e a aniquilação. Entre o jardineiro e o vampiro. Entre crer e não crer. Querer e não querer. Entre a vida e a inércia. Entre nós. Sejam águias na visão, e pombas na intenção.

Fernando Magalhães

O MEDO E A SEGURANÇA NA RELIGIÃO

«O que teria feito com que os homens, ao longo dos séculos, se preocupassem com a religião? Estou convencido que foi principalmente o medo. O homem sente-se bastante fraco. Há três coisas que o assustam. Uma é o que a natureza lhe pode fazer: pode fulminá-lo com um raio ou engoli-lo durante um tremor de terra. A segunda é o que os outros homens lhe podem fazer: podem matá-lo com a guerra. E a terceira, que muito tem a ver com a religião, é o que as suas paixões violentas o podem levar a fazer: coisas que lhe provocarão remorsos logo que caia em si. Por isso, a maior parte das pessoas sofre do medo durante a vida, e a religião ajuda-as a não se deixarem dominar».

"Os deuses mantêm uma tripla tarefa a cumprir: exorcizar as forças da natureza, reconciliar-nos com a crueldade do destino, tal como esta se manifesta, de modo particular na morte, e compensar o homem dos sofrimentos e das privações que a vida lhe impõe. (...) A religião constitui um tesouro de ideias nascidas da necessidade de tornar a vida suportável».

"O jogo da violência e do sagrado fazem um só"³

"Deus é medonho"⁴.

"A religião é a preocupação última que se manifesta em todas as funções criadoras do espírito humano"⁵.

"Ser religioso significa interrogar-se apaixonadamente sobre o sentido da nossa vida e estar atento às respostas, mesmo que elas nos abalem em profundidade"⁶.

1. Muitos povos que têm um real e envolvente sentido do sagrado - e recorrem na sua vida cotidiana a numerosas práticas culturais e rituais - ignoram o conceito de religião. Mas se este termo falta, a dimensão religiosa está presente no próprio tecido de todas as comunidades arcaicas. Sem o termo religião ou equivalente, não há dúvida que são sociedades estruturadas pelo rememorar de narrativas míticas e pelas práticas rituais legadas pela tradição. Pode até acontecer que o termo abstracto religião, ou outro equivalente, apenas se torne possível quando já existe alguma forma de vida dessacralizada, profana. Como dizia Heráclito, "se não houvesse injustiça, ignoraríamos o nome de justiça" (Fr.23).

2. Na maior parte das culturas arcaicas e tradicionais, a experiência religiosa é vivida, sobretudo, através da consciência de um mundo sobrenatural e de práticas rituais que regulam as relações entre o homem e o mundo. Com efeito, essas práticas nem sempre se destinam a assegurar as relações com um primeiro princípio personalizado, com um Deus bastante longínquo e ocioso (e não se esqueça a apatia 'apatheia' - divina, cedo concebida pelos gregos, continuada pelos estóicos e epicuristas...). Estão centradas sobretudo no 'como' do funcionamento do mundo. São instrumentos de explicação, adaptação e integração do homem numa determinada ordem do universo. Os valores fundamentais em que assentam e funcionam são garantidos pelos antepassados e pelas divindades protectoras⁷.

3. Segundo E. Benveniste, o vocabulário indo-europeu não dispõe de nenhum termo comum para falar de religião⁸. Também não se pode encontrar uma instituição religiosa efectivamente universal que incarne a religião. Todavia, nas línguas ocidentais nenhuma outra palavra conseguiu impôr-se para dizer o que dizemos com religião. O termo comum 'religião' continua a ser um monopólio romano, originado provavelmente na civilização da antiga Roma.

Jacques Derrida insiste em duas fontes etimológicas da palavra latina 'religio':

a) 'relegere', de 'legere' (colher, reunir), na tradição que vem de Cícero até W.Otto, J.-B. Hofmann, E. Benveniste; teria o sentido

de recolher para retornar e recomeçar, isto é, a 'religio' como a reconsideração, a releitura, a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, o pudor, a piedade, ou seja, o procedimento consciencioso no desempenho de todas as obrigações, mesmo penosas, em relação aos deuses, reconhecidos pelo Estado;

b) 'religare', de 'ligare' (ligar, religar), segundo Benveniste seria uma etimologia inventada pelos cristãos; refere-se a uma tradição que vem de Lactâncio e Tertuliano até Kobbert, Ernout-Meillet, Paul Wissowa e que associa a religião ao 'laço', à obrigação, ao ligamento-ligação, vínculo, e daí ao dever e, portanto, à dívida, etc, entre os homens e Deus⁹.

4. Há centenas de definições de religião. Destaco a clássica em sociologia, de E. Durkheim: "A religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem" ¹⁰.

Os sociólogos Claude Bovay e Roland tentaram elaborar uma definição que combinasse os aspectos funcionais e substantivos da religião: "todo o conjunto de crenças e de práticas, mais ou menos organizado, relativo a uma realidade supra-empírica, transcendente, que desempenha, numa dada sociedade, uma ou várias das seguintes funções: integração, identificação, explicação da experiência colectiva, resposta ao carácter estruturalmente incerto da vida individual" ¹¹.

É evidente que fica sempre de pé o carácter eminentemente variável no tempo e no espaço das funções da religião. Além disso, as religiões não são apenas crenças e ritos. Visam uma causalidade ou eficácia específica. Por isso, Alan Testart insiste em que a religião é "um conjunto de ritos e de crenças que supõe o reconhecimento específico de eficácia que simultaneamente estrutura a sua visão do mundo e dá um sentido aos ritos" ¹².

5. Há quem sustente que não se devia usar a palavra religião como termo colectivo porque leva a generalizações apressadas e a considerações abstractas, esquemáticas e mundanizadas, não tendo em conta a fé concreta de seres humanos concretos em contextos culturais muito diversos. Os seres humanos não têm religião. São religiosos e de maneiras bastante diversas. Não existe uma natureza humana a que se acrescente uma existência cristã, muçulmana,

hinduísta ou budista. Há uma existência humana vivida segundo uma concepção cristã, muçulmana, hinduísta, budista, etc. Não porque o ser humano seja necessariamente religioso, mas porque a religião é necessariamente humana.

Mas não há outra palavra para a substituir. O importante é saber em que sentido amplo sugere o impulso 'objectivo' e 'subjectivo', isto é, a 'tradição acumulada' (o aspecto externo, visível, da religião, expresso na doutrina, no rito, na constituição, na arte), como a 'fé pessoal' (o aspecto interno da religião, não observado directamente, mas que pode ser conhecido).

Por outras razões, K.Barth, o famoso teólogo calvinista, na sua monumental *Dogmática eclesial*,² (1948), começou por considerar que a aplicação do conceito de religião ao cristianismo servia apenas para o distorcer. Entre a revelação aceita na fé - como dádiva gratuita de Deus - e a religião - como obra piedosa do ser humano - havia uma contradição fundamental e irreconciliável. A religião é assunto do "homem sem Deus" pretendendo autojustificar-se por obras piedosas e ritos. Ora, sabemos pela fé cristã que não são nem os ritos, nem as práticas religiosas, nem as instituições, nem os dogmas que fazem "ser cristão". Somente a fé, a fé cristã e a vida que brota dessa fé constituem o cristão.

No volume IV,³ (1958), através duma argumentação algo atormentada, Barth reconhece alguma positividade às religiões, na medida em que podem estar relacionadas com a revelação e a graça de Deus.

6. Sabendo que o conceito de religião é analógico - tem de cobrir todas as variantes, desde a fé em muitos deuses, passando pela fé num só deus até à rejeição da fé num deus (como acontecia no budismo primitivo) - importa destacar semelhanças nas próprias diferenças que não podem ser ignoradas.

Uma religião está sempre associada à experiência de um "encontro com o santo ou o sagrado" (R.Otto, F.Heiler, M.Eliade, G.Mensching, J.Ries, etc). Esta realidade santa ou sagrada pode ser entendida como um 'poder', como 'poderes' (espíritos, demónios, anjos), como um 'Deus' (pessoa), como 'divindades' (a-pessoais) ou como 'qualquer realidade suprema e verdadeira' (Nirvana, Shunyata, Tao). Neste sentido, a religião é realização socio-individual - através

de doutrina, costumes e frequentemente também ritos - de uma relação do homem com algo que o transcende e o seu mundo, ou abrange todo o mundo, que se desenvolve dentro duma tradição e de uma comunidade. É assim a realização de uma relação do homem com uma realidade tida por verdadeira e suprema, seja ela compreendida como for: Deus, o Absoluto, Nirvana, Shunyata, Tao, etc).

Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões. Doutrina, costumes e ritos são as suas funções básicas. Transcendência - para cima ou para dentro, no espaço e/ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação - é a sua preocupação fundamental.

Deste modo, a religião não é uma questão meramente teórica ou do passado, reservada a investigadores de documentos e fontes históricas. É vida vivida, inscrita no coração e no cotidiano de muitos milhões de homens. Pode ser praticada de forma superficial, passiva ou sentida de modo profundo, empenhado e dinâmico. Com aspectos conscientes e inconscientes, a religião é sempre uma perspectiva, uma postura, uma forma de existir dentro da fé. Pode ser designada como um padrão básico socio-individual que abrange o ser humano e o seu mundo, através do qual mulheres e homens - de um modo que só lhes é parcialmente consciente - tudo vêem e experimentam, pensam e sentem, agem e repousam, sofrem e se alegram. É, por isso, um sistema de coordenadas justificado de forma transcendente e actuante de forma imanente, em relação ao qual o ser humano se orienta do ponto de vista intelectual, emocional e existencial. A religião transmite um sentido concreto e abrangente à vida, garante valores e padrões absolutos, gera a comunidade espiritual e um sentimento de segurança ¹³.

7. Se, porém, este sistema de coordenadas, este padrão básico, esta forma de viver, não for justificado transcendentemente, isto é, não for relacionado com algo que supere o homem e o seu mundo ou que o envolva, com um Absoluto, uma realidade tida por suprema e verdadeira, mas se apenas se apoiar em algo finito, meramente humano, mundano, relativo - embora elevado à condição de absoluto (como a ciência, a matéria, o partido, o líder, etc) -, para evitar incompreensões no diálogo inter-religioso é preferível não lhe chamar religião. É talvez melhor, como propôs P.Tillich, chamar-lhe 'quase

religião'. O comunismo, o nacional-socialismo ou nazismo, o materialismo ocidental, a fé cega na ciência ou no progresso são, neste sentido, quase-religiões. Para frisar o carácter de substituição que estes sistemas por vezes desempenham podem ser apelidados de 'pseudo-religiões'. Ao referir-se ao aspecto interno ou subjectivo de uma quase-religião, é preferível falar de superstição e não de fé. As manifestações objectivas das quase-religiões (culto do líder, congresso dos partidos fascistas ou comunistas, princípios e normas indiscutíveis...) podem ser designadas como 'para-religiosas'. Todas estas sugestões de H.Kung não pretendem ter mais do que um alcance prático no diálogo inter-religioso ¹⁴.

8. É possível uma crítica religiosa da religião. A crítica - a capacidade de fazer juízos - é a 'sombra' que acompanha a ciência e, portanto, a modernidade que se autocompreende como a etapa científica da história humana. A religião é sempre vivida, de forma consciente ou não, por pessoas integradas numa realidade mais ampla. Quem tiver a pretensão de viver 'como se' não fosse filho do seu tempo estará condenado ao fracasso, porque será sempre aquilo que julga que não é e viverá, portanto, continuamente exposto à esquizofrenia.

Kant, no prólogo da *Crítica da razão pura*, advertiu que "o nosso tempo é propriamente o tempo da crítica, à qual é preciso tudo submeter. A religião, por causa da sua santidade, e o direito, por causa da sua magestade, pretendem, na maior parte dos casos, subtrair-se à crítica. Resultado imediato: provocam uma suspeita justificada e deixam de poder reclamar um reconhecimento sem limites que a razão só concede àquilo que é capaz de se expor à sua prova livre e pública". Kant propunha a superação do comportamento irracional, da 'menoridade culpável do homem'. Mas sobre a sorte da modernidade, da religião na modernidade e na posmodernidade não me posso demorar aqui ¹⁵. No entanto, como disse J.Freund, uma sociedade que se organizasse unicamente sobre a base de princípios da acção lógica ou do método lógico-experimental e, por consequência, sobre a base da ciência seria simplesmente insuportável ¹⁶.

Seja qual for o balanço da sorte das filosofias da religião, o certo é que a crítica religiosa da religião e das instituições religiosas foi uma constante da história das religiões.

O 'homem religioso' vive sempre na fronteira entre o tempo que passa e a eternidade, entre as imagens e formulações coisificadas e as novas expressões da proximidade de Deus, entre a tentação de gozar de poder e glória e o chamamento da pérola escondida que leva a tudo abandonar, entre não querer complicações e a obediência permanente à exigência de Deus que o convoca para um novo êxodo... Viver na fronteira significa que o homem religioso existe por causa do descobrimento constante da transcendência. Quer dizer: o 'homo religiosus' nunca é suficientemente aquilo que devia ser e, por outro lado, pode tentar acercar-se sempre mais da verdadeira realidade que o convoca e interpela. Transcender-se continuamente é aquilo que o constitui como ser humano. Mas transcender-se não depende só da sua vontade. Está 'condicionado' pela incondicionalidade do Absoluto.

Esta condição do 'homo religiosus' coloca-o sempre numa situação precária em relação às instituições religiosas e às expressões do sagrado. A realidade e a verdade do sagrado não se podem apreender nem à margem das manifestações (a linguagem vive nas línguas, a Igreja nas igrejas, a religião nas religiões - sejam quais forem as expressões ou mediações) nem coincidindo com elas. Não há que optar pela 'idolatria' ou pela 'iconoplastia', pela 'ortodoxia' ou pela 'heterodoxia'. Mas pela consciência da inadequação radical de todas as representações do sagrado. É ela que funda a necessidade e a possibilidade permanente da crítica religiosa das expressões religiosas. Heráclito nota, em relação à manifestação de Apolo em Delfos, o seguinte: "o Senhor, a quem pertence o oráculo de Delfos, não se manifesta totalmente nem se esconde artificialmente. Expressa-se através de signos" (Fr. B 93).

A linguagem simbólica, poética, mística, é a única que tenta dizer a distância e a proximidade.

Por tudo isto, a segurança da religião é a segurança da fé, da esperança e do amor, na insegurança das instâncias das mediações religiosas ou institucionais. A religião tem a âncora na realidade, mas as cordas e as correntes estão no mar e os barcos são sempre inseguros. O terminal último da fé não são os artigos da fé, mas a realidade de Deus, dizia S. Tomás de Aquino ¹⁷.

9. Como ficou dito no ponto 3, a palavra religião vem dos romanos. Estes falaram de religião para designar o seu culto oficial (a sua 'religião de Estado') para marcar a sua diferença com as práticas religiosas dos outros povos. Mas o caso de Cícero - a quem se deve a primeira elucidação sistemática da ideia de religião - mostra já a ambiguidade do conceito ocidental de religião: designa simultaneamente a religião como ordem pública e a religião como qualidade interior. Além disso, Cícero, a partir da etimologia do verbo 'relegere', opõe religião como piedade interior e superstição.

Conhecemos a função que a religião exerceu quando o Estado se tornou 'Estado cristão', assim como as seguranças institucionais, sociais e religiosas que os cristãos conseguiram, mas também as inseguranças e perseguições que os pagãos e heréticos sofreram da parte dos antigos perseguidos... Como dizia Lactâncio, "sem medo não há religião"¹⁸.

No entanto, o cristianismo vai metamorfosear a ideia de religião, tanto na sua dimensão pública como na dimensão privada. O termo 'religio' vai designar a originalidade do cristianismo como realidade eclesial e escatológica, na sua diferença com o Estado. E se é verdade que a palavra 'religião' como ideia ciceroniana de atitude interior se mantém, trata-se porém de uma 'interioridade que ouviu falar de Deus'. Esta mudança é clara em Lactâncio e S. Agostinho, e é fundamental.

Para os Padres da Igreja, a 'religio cristiana' transforma os homens antes de dar uma ordem à sociedade. Curiosamente, na Alta Idade Média, foram os bispos que substituíram os imperadores cristãos para prolongar a função de integração social da religião cristã, enquanto que os monges se tornaram os representantes privilegiados do cristianismo como via de união com Deus e como disciplina de vida.

Isto significa que embora o conceito ocidental de religião não seja uma criação dos cristãos, no entanto, foi o cristianismo que modelou a ideia de religião tal como nós a concebemos hoje.

10. O século XVI, o século da Igreja pós-tridentina, representa o ponto de partida de um vasto esforço de cristianização dos povos europeus. Mas esse esforço coincidiu com um movimento de enrijamento, de coisificação doutrinal e disciplinar, com o 'tridentinismo'

como lhe chamava o Cardeal Y.Congar, que leva o cristianismo (católico) a identificar-se cada vez mais com uma ortodoxia, um conjunto de crenças e de práticas sem ligação com uma fé viva.

Nos finais do sec.XVII começa-se a assistir, sobretudo em França, a um ruinoso divórcio entre a religião católica como ortodoxia nacional e a cultura viva sob o signo de uma racionalidade crescente. M.Despland, o grande estudioso da evolução da religião no Ocidente, observa, referindo-se à França: "o país que tinha inventado a religião como civilização, separou a religião da sua civilização" ¹⁹.

Dá a situação de crise do sec.XVIII. A positividade da religião cristã como religião histórica é submetida a uma crítica radical de Nietzsche, Feuerbach, Marx e Freud, para falar apenas dos 'mestres da suspeita'.

11. Mas os historiadores pretendem que a origem da descristianização dos países católicos se deve em grande parte a um instrumento de medo em vista da máxima segurança no caminho da salvação. À suposta religião oriental da tranquilidade - hinduísmo e budismo - opôs-se mais que nunca (sec.XIII-XVIII) a religião da ansiedade própria do Ocidente. Do medo dos outros (turcos, idólatras, heréticos, bruxas, etc) passou-se ao medo de si próprio, mediante a confissão e a febre dos escrúpulos e sacrilégios em série que ela fabricava ou intensificava. A vida do cristão é uma guerra neste mundo, como castigo divino dos pecados, e a ameaça do inferno no outro, já que do purgatório quase ninguém escapa. Sem a graça, o homem é pior que um demónio revestido de um corpo, dizia Sta Catarina de Génova, no sec.XVI ²⁰.

Guy Bechtel começa assim o seu livro sobre a história da confissão e o seu ritual do medo: "Esta obra propõe-se estudar historicamente como é que a Igreja católica procurou, durante séculos, através da confissão obrigatória, periódica e pormenorizada dos pecados aos confessores, pôr a mão na vida privada mais íntima dos indivíduos e sobretudo dos casais, ambição essa que nem o próprio fascismo e comunismo, ideologias ridiculamente inquisitoriais e moralistas, ousaram empreender" ²¹.

No que se refere a Portugal, essa investigação está por fazer. Mas Alçada Baptista exprime bem o clima criado por essa religião que alguns de nós conhecemos ainda em pleno funcionamento: "Assim, a preocupação dos pecados, a convicção íntima e arreigada que eu

era um pecador a quem só um bônus imerecido e ocasional da infinita misericórdia do Pai poderia conceder a salvação, paralizou toda a minha infância e adolescência, fez-me viver obcecado por milhentas coisas que me aconteciam e que me faziam viver entre o pecado e o remorso, os dois parasitas que consumiram avidamente toda a minha energia interior, sem que, para mim ou para o mundo viesse qualquer proveito" ²².

12. Não é só a religião católica que tentou métodos de segurar as pessoas através do medo. Dumézil chega ao ponto de afirmar que "a religião designa sempre uma atitude reservada, um escrúpulo, um interdito, o contrário de um élan ou de uma acção".

Não creio. Se dediquei algum tempo às definições de religião foi para dizer que a religião, por natureza, foi sempre um não poder parar quer nas viagens místicas quer na intervenção na sociedade. A religião é mais um ardor que um temor. A segurança e o medo não entram na definição da religião. A religião não precisa do medo.

Mas - eis o paradoxo - em todos os povos, em todas as épocas, Deus e os deuses foram invocados para meter medo e para fazer a guerra. E se parece que os assírios nem sequer tinham qualquer mitologia que evocasse um tempo primordial sem guerra, um tempo de paz originária, o budismo, que nasceu como expressão genuína da não-violência e sofreu várias perseguições com centenas de milhares de massacrados (187-151 a.C. e 234-502 d.C.), transformou-se em ideologia guerreira no tempo dos Samurais. Se os aztecas dominavam populações a fim de ter homens para sacrificar ao deus sol, o propósito de eliminar esta prática foi pretexto e justificação para os genocídios realizados, com toda a barbaridade, pelos cristãos europeus. Os cristãos, de perseguidos passaram a perseguidores e de vítimas da 'guerra santa' passaram às cruzadas. A guerra dos cem anos entre a França e a Inglaterra (1337-1453) não foi a mais longa da história. A Cruzada, ou melhor, as sete cruzadas (1096-1270) percorrem, ao todo, um período de 174 anos. A revolta dos T'ai p'ing na China (1853-1864), que segundo o historiador Colin Clark provocou 40 milhões de vítimas - a mais sanguinária guerra civil da história - foi guiada por um fanático que se julgava Jesus Cristo. Recentemente nos EUA, na Suíça, no Japão, em Israel, na Índia, na Argélia, etc, o fanatismo e o fundamentalismo religioso têm filiações confessionais

muito distintas.

Em suma, dos movimentos e povos que se intitulavam 'flagelo de Deus', 'gesta Dei per francos', 'Gott mit uns' - nazi, das cruzadas e guerras de religião (8 em França entre 1562 e 1598), passando pelas inquisições, até aos fundamentalismos actuais, Deus foi demasiadas vezes o 'Deus dos exércitos', um 'barril de pólvora', e a religião um instrumento de medo e violência em nome da segurança e da verdadeira fé. Quando até o genial S. Agostinho foi capaz de construir a teologia da perseguição boa (a que fazemos aos inimigos da fé cristã) e da perseguição má (aquela que os outros nos fazem), e toda a teologia da guerra justa, de que o Catecismo da Igreja Católica ainda se não desfez, é porque algo de muito subtil se pode introduzir na religião - a suprema actividade do espírito humano - e a pode envenenar. A que tentações pode sucumbir o que há de melhor para se transformar no que há de pior...²³.

Como dizia Jorge de Sena, em 1968, "Deus precisa de ser repensado longamente, até que esteja livre, no espírito da humanidade, de todo esse sarro sinistro de autoritarismo e de morte. Até ser realmente o Deus democrático que desde sempre foi prometido (...), que deve reconhecer a importância da oposição"²⁴.

13. A questão do medo e da religião tem muitos aspectos: o medo como fonte da religião, o medo como obra das religiões, o medo que as religiões, em nome da única verdadeira religião, fazem umas às outras, o medo que os ateus fizeram aos religiosos, o medo como atitude diante do Sagrado 'fascinans et tremendum', o temor de não ofender o Deus que nos ama, etc...

R. Girard tentou encontrar as raízes da violência e as suas relações com o sagrado²⁵. A pertinência teológica dessa obra antropológica foi magistralmente evidenciada na tese de J. Alison, *La alegría de estar equivocado*, defendida em Belo Horizonte em 1995, cuja tradução portuguesa está em preparação.

Mas José Saramago defende uma tese especial no *Evangelho segundo Jesus Cristo* que não posso deixar de referir. A tese é simples: o sacrifício, o medo, o terror, não são um desvio do cristianismo ou uma traição à sua inspiração original. Não são defeito de pessoas ou estruturas da Igreja, como às vezes se pretende. É feito, é mal de raiz. A sua história de sangue obedece ao desígnio fundador do Deus

bíblico, o mau da fita de Saramago. Na raiz do Ocidente está a insaciável vontade de poder de um Deus que não se podia resignar à estreiteza do Estado de Israel. O seu desejo é dominar tudo e todos e não olha a meios para o conseguir. É um Deus medonho.

Jesus Cristo foi o escolhido para implantar o Reino universal desse Deus. A obra expansionista do poder de Deus, à qual tudo deve ser sacrificado, é levada a cabo pela Igreja. Por essa obra expansionista tem de se sacrificar até ao sangue - através dos seus santos e mártires - e sacrificar todos os que se oponham a esse desígnio imperialista de Deus: "Depois, meu filho, será uma história interminável de ferro e sangue, de fogo e de cinza, um mar infinito de sofrimento e de lágrimas"(p.381).

14. Saramago não interpreta os textos do Novo Testamento. Rompe com os Evangelhos e escreve outra coisa, servindo-se apenas de alguma das suas figuras e percursos. Tem todo o direito de o fazer e de chamar a isto o que lhe apetecer. Mas também assiste aos cristãos o direito e o dever de mostrar que os textos fundadores da Igreja nada têm a ver com os propósitos de José Saramago neste romance de tese. Esta obra pode servir, no entanto, para ver a importância das investigações de R.Girard sobre os equívocos em torno do 'desejo mimético', do sacrifício, do bode expiatório na cultura e nas religiões. E para ver como resvalou indevidamente sobre Jesus Cristo e o seu Deus que não quer o sacrifício, mas a misericórdia (Mt.12,7).

Nem de Jesus Cristo nem da fidelidade a Jesus Cristo podem nascer perseguições, cruzadas, inquisições, guerras santas, guerras de religião, etc. Se estas coisas aconteceram no espaço e no tempo considerado cristão, foi apenas na medida em que o não era e só podem ser entendidas como traições. O critério cristão foi explicado no Sermão da Montanha (Mt.5,1-12 e par.), no amor dos inimigos (Mt.5,43-48; Luc.27-45 e par.) e no perdão incondicional (Mt.18,21-22; Luc.23,34). Os frutos do Espírito de Cristo são enunciados como os frutos do amor (1Cor.13,1-13; Gal.5,22-23).

Jesus teve medo (Mc.14,33). Mas não viveu para meter medo, mas para afugentar o medo dos discípulos: "Levantai-vos e não tenhais medo"(Mt.17,7; 28,5); "Não temais. Eu venci o mundo"(Jo.16,23).

S.Paulo insiste: "Não recebestes um espírito de escravos para recair no temor, recebestes um espírito de filhos adotivos pelo qual

clamamos: Abba, Pai"(Rom.8,15). E S.João não é menos claro: "Não há temor no amor, mas o perfeito amor lança fora o temor, porque o temor implica um castigo e o que teme não é perfeito no amor"(1Jo.4,18).

É certa a pontaria de Pascal: "O procedimento de Deus, que dispõe todas as coisas com doçura, consiste em pôr a religião no espírito pelas razões e no coração pela graça. Mas querer pô-la no espírito e no coração pela força e pelas ameaças não é assentar aí a religião, mas o terror, 'terrorem potius quam religionem'²⁶.

15. E, no entanto, não respondemos à questão de fundo: se o medo não entra na definição de religião e se o cristianismo é a religião do amor, porque será que em nome de Deus e da religião se cometeram e cometem crimes horrorosos? Qual é o esquema social e mental que pode ajudar a explicar esta ambiguidade das religiões?

Se tivermos em conta que em nome do ateísmo de Estado, do Estado soviético, por exemplo, foram liquidados milhões de seres humanos - José Saramago esquece-se sempre deste promenor... - talvez possamos encontrar na função da ideologia uma pista fecunda para situar a questão formulada.

A.J.Saraiva, referindo-se ao 'espírito de cruzada' na historiografia de João de Barros, tem uma observação muito pertinente: "os homens invocaram sempre razões nobres e desinteressadas para fazerem guerras pretendendo que nunca as fazem para roubar os bens de outrem, mas para defenderem causas nobres a que se sacrificam. Foi sempre em nome do Céu que se pilharam as riquezas da Terra"²⁷.

O Estado soviético também invocava razões nobres da terra contra o céu. Apenas invertia a mesma ideologia.

É evidente que o poder simbólico da religião se degrada sempre que é utilizado para legitimar o poder económico, social, político ou religioso.

Mas a questão é bastante mais interessante do que aquilo que este esquematismo pode sugerir. Vou tentar seguir a pista aberta pelo sociólogo da religião H.Desroches²⁸: a da absolutização do relativo. A ideologia da ordem como bem supremo pode transformar-se no supremo mal.

16. As ciências humanas sabem o que é uma estrutura simbólica. Estão também de acordo que a religião tem uma linguagem própria, a linguagem simbólica, aquela que a partir dum primeiro sentido, re-envia, transporta para outros mais altos e profundos sentidos. Não se trata de discursos lógicos, mas têm uma requintada lógica, a lógica de suscitar, sugerir, provocar o novo, o inédito sentido. E porque linguagem simbólica está sempre miticamente situada, isto é, é forma de organizar as vivências contra o caos interior e exterior, como 'instinto' de sobrevivência humana, quadro mental para nos possibilitar ser humanos no mundo (ecologia e axiologia).

Com a reabilitação do mito, com a descoberta do símbolo, a história das religiões pode interpretar religiosamente a religião, o que nem sempre aconteceu no passado.

17. Mas na religião não aparece só a sua dimensão simbólica (provocar novos sentidos) e a mítica (regulação simbólica da vida, do cosmos). Aparece um outro factor - o factor ideológico - que surge de tendências inerentes à sociedade. Consiste sobretudo em coisificar a sua regra e erigi-la em princípio regulador de tudo; em idealizar a sua utopia, a sua ordem imaginária como ordem real e lugar obrigatório de todos. A ideologia é assim um sistema de crenças. É evidente que muitos aspectos das ideologias são facilmente desmontáveis no que têm de ligação a situações socio-económicas. Mas na ideologia há algo de mais subtil: as estruturas inconscientes do consciente.

Reparemos nelas dentro do fenómeno religioso. As religiões surgem aos olhos do etnólogo com dupla face, com dupla finalidade: apontar uma transcendência e consagrar a ordem social. Ora estas duas perspectivas ou funções são antitéticas: a primeira 'ilimita' o homem, descondiciona a condição humana, abala o sistema de regras que o prende ou delimita. A segunda ata-o à rede de normas, ao feixe de leis. Ata-o às leis que defendem leis, mediante ameaças eternas ou prémios celestiais. O homem desprovido da segurança do instinto, privado do condicionamento natural, biopsíquico, forja para si uma condição bem definida, prescreve-se limites, impõe a si mesmo uma ordem para tentar escapar à angústia. É uma necessária prática de subsistência.

E qual é a 'partida' que a segunda finalidade (a reguladora) prega à primeira (a transcendente)? Faz da transcendência - que é saída do sistema, negação da desordem estabelecida, desafio,

transgressão - fundamento e legitimação do sistema. A religião surge assim como um ecletismo, como um equilíbrio; um consenso entre a altura e a mediocridade. Uma tendência para o absoluto acaba por fortificar o relativo, por ser um conformismo.

18. Mas a ideologização da religião pode redobrar de subtilidade. A ordem cósmica ou social não pode ser sacralizada automaticamente. Há muitas falhas, muita desordem, muita coisa negativa. A demonologia, a feitiçaria, etc, não se cansam de o assinalar.

Então, que faz o 'homem religioso'? Desejando manter a ordem, consagra-a: defende-a como serviço da perfeição fundada na ordem transcendente, na ordem perfeita. Esta ordem é intocável porque banhada no transcendente intocável, sagrado. O postulado da perfeição não é transcendente nem misterioso: é uma imaginação, uma ilusão, uma ficção.

E a ambiguidade cresce: diz-se, por um lado, que "a perfeição não é deste mundo", mas ao estar fundado na ordem perfeita transcendente, o mundo só não é perfeito porque há a malícia do pecador, os erros dos heréticos, a desordem dos revoltados. A eliminação dos pecadores, dos heréticos, dos cismáticos, dos libertários, realizaria a perfeição.

Mas a ordem perfeita, o sistema perfeito total, é uma contradição nos termos. A cristandade, ao pretender ser a totalidade das totalidades, teve de criar as inquisições, quando essa totalidade, esse sistema, essa ordem, eram abalados; e pôde também justificar a regressão e a pena de morte em nome de Deus. O postulado do perfeito transcendentemente fundado é equívoco e perigoso. Sob o ponto de vista cristão é farisaísmo. É a ilusão religiosa.

19. Atenção, porém: a ilusão religiosa não é a mesma coisa que a ilusão da transcendência. A transcendência não é ilusão. Só é ilusão a transcendência confiscada pela ordem, pelo sistema, pela perfeição imaginária de uma sociedade absolutizada.

Mas a transcendência como exigência da in-condição não é apenas sã: é uma das mais profundas polaridades do homem. Revela-lhe a própria liberdade ao mostrar-lhe o 'ainda não'; ao aguçá-lo e aprofundá-lo a insatisfação, alimenta o sentido do mistério, do desconhecido, da distância. Faz da vida não só um repouso, mas também uma vigilância, uma deslocação, uma viagem interior.

A transcendência é ilusão religiosa quando é evasão da finitude, da imperfeição. Os milenarismos políticos e sociais, os amanhãs que cantam, são ilusões religiosas laicizadas.

20. Desmascarar a ilusão religiosa não é liquidar a religião. A ilusão da crítica da religião consiste em pensar que a ilusão religiosa é toda a religião. Esquece-se que os profetas, os sábios e os místicos da religião foram os grandes denunciadores da ilusão religiosa, isto é, da absolutização do relativo. Do relativo da sociedade e do relativo das expressões e mediações religiosas. O budismo desconstruiu os enganos do desejo e as religiões abraâmicas têm o profeta Moisés como denunciador de qualquer representação do Irrepresentável. O absoluto cristão é uma divindade supliciada, pendente da cruz, Jesus Cristo.

Nas religiões o que mais conta é o vigôr simbólico que as percorre. A impossibilidade da sua instalação no já, no acabado, apontando para o que falta e para a falta que o Outro e os outros nos fazem. A religião é a viagem permanente (símbolo) que impede a fixação definitiva no provisório, a idolatria. Não uma viagem de evasão do quotidiano, mas de penetração nos seus abismos e de transfiguração.

Bento Domingues

NOTAS

- ¹ B.Russel, *A minha concepção do mundo*, Brasília Ed., Porto 1970, pp.28-29.
- ² S.Freud, *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris 1973, p.46.
- ³ R.Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, p.357.
- ⁴ J.Saramago, *O Evangelho de Jesus Cristo*, Caminho, Lisboa 1991, p.309.
- ⁵ P.Tillich, *Théologie de la culture*, Planète, Paris 1959, pp.43-44.
- ⁶ P.Tillich, *La dimension oubliée*, Paris 1969, p.65.
- ⁷ Cfr M.Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris 1988, pp.23-24.
- ⁸ Cfr *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, p.265ss.
- ⁹ Cfr *La religion*, Seuil, Paris 1966, pp.47-52.
- ¹⁰ Cfr *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de Poche, Paris 1991, pp.108-109.
- ¹¹ Cit. por J.-P. Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, Paris, p.120.
- ¹² *Ib.*, p.121.
- ¹³ Cfr H.Kung, *Introdução: o debate sobre o conceito de religião*, Concilium 203 (1986), 5-10.
- ¹⁴ *Ib.*, p.9.
- ¹⁵ Cfr *Igreja e Missão* 142 (1988); M.B.Pereira, *Modernidade e secularização*, Coimbra 1990; A.Castiñeira, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid 1992.

- ¹⁶ Cit. por Lluís Duch, *Religion y mundo moderno*, Madrid 1995, p.70.
- ¹⁷ Cfr *Summa Theol.*, II-II, q.1 a.2 ad 2; Lluís Duch, op.cit, pp.63-96.
- ¹⁸ Cfr *La colère de Dieu*, Cerf, Paris 1982.
- ¹⁹ In *La religion en Occident. Evolution des idées et du vécu*, Cerf, Paris 1979.
- ²⁰ Cfr as obras do historiador católico J.Delumeau: *La peur en Occident*, Fayard, Paris 1978; *Le péché et la peur. La culpabilization en Occident*, Paris 1983; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, Paris 1989; *L'aveu et le pardon. La difficulté de la confession*, Paris 1990.
- ²¹ Cfr *La chair, le diable et le confesseur*; Plon, Paris 1994, p.8.
- ²² Cfr *Cadernos O Tempo e o Modo*, 3 (1968), pp.347ss.
- ²³ Cfr Bento Domingues, *A ação pacificadora da Igreja e o diálogo com as outras religiões*, in *Communio*, IV(1989), 141-151.
- ²⁴ Cfr *Cadernos O Tempo e o Modo*, 3(1968), p.88.
- ²⁵ Cfr *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978; *Le bouc émissaire*, Paris 1982.
- ²⁶ *Pensamentos*, 189, Europa-América, Lisboa 1978, p.84.
- ²⁷ In *Para a história da cultura*, Gradiva, Lisboa 1995, pp.280-281.
- ²⁸ Cfr H.Desroches, *Religion et idéologie*, Enc.Universalis, vol.14, pp.28-29.