

CADERNOS

Nº 4 - 1997 - Ano II



Instituto São Tomás de Aquino

Teatro do Mundo - Epifania de Deus?

*Mário Botas * José Nunes*

*Mateus Peres * J.A.Mourão*

Teresa Martinho Toldy

CADERNOS



TEATRO DO MUNDO - EPIFANIA DE DEUS ?

PORTAS ABERTAS À FÉ	
A PALAVRA E O MUNDO NOS ACTOS DOS APÓSTOLOS	5
<i>Mário Botas</i>	
MUNDO DAS CULTURAS - EPIFANIA DE DEUS ?	25
<i>José Nunes</i>	
EM DEFESA DA ÉTICA COMO PROJECTO	35
<i>Mateus Peres</i>	
CIBERCULTURA E NOMEAÇÕES DE DEUS	59
<i>José Augusto Mourão</i>	
A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES - EPIFANIA DE DEUS ?	87
<i>Teresa Martinho</i>	

CADERNOS **ISTA**

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

Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

APOIO:



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:

CADERNOS **ISTA**

Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: (01) 727 36 36
Fax: (01) 727 37 07

Número avulso - 1.000\$00

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

EDITORIAL

A Semana de Teologia, organizada pelo ISTA, que decorreu em Fátima entre 25 e 30 de Agosto p.p., tinha como tema de reflexão esta pergunta: *é o Teatro do Mundo uma epifania de Deus?* Onde situar e como descrever o diferendo que opõe a modernidade, assente numa cesura essencial entre uma época organizada, centrada, fundada em princípios evidentes, cuja garantia era o nome de Deus, e uma forma de experiência onde tudo isso naufraga? A situação da cultura pode ser descrita, de facto como naufrágio. O Grande Argumentista desapareceu. O juízo estético, que sustentava a concepção moderna da cultura, eclipsou-se. O trabalho da cultura, como uma resposta, ambígua, à fragmentação da experiência - o niilismo - consiste em repegar nos fragmentos do visível e do dizível de cada época e dar-lhe uma figura, uma forma. Foi assim o confronto da palavra e do mundo nos Actos dos Apóstolos, como a releitura deste texto 'arquivial' de Mário Botas mostra; é assim que José Nunes, numa perspectiva da antropologia cultural analisa as modalidades históricas na relação cristianismo-culturas; é assim que Mateus Peres escreve em defesa da ética como projecto, advogando que a Igreja não apenas dialogue com a ética como projecto de realização humana, como também a assuma como própria, adoptando uma moral que exprima a prioridade do ser humano e do seu destino, por fidelidade ao projecto de Deus para a humanidade. Uma nova *chora* - o mundo virtual - emerge. As tecnologias actuais tendem a pôr em causa todas as divisões: presença/ausência, próximo/distante, pesado/leve, aparência/

realidade, etc; é essa nova cultura que José A.Mourão interroga, cotejando duas injunções, a primeira: 'sejamos pagãos' de Lyotard e a segunda: 'Vigiai' de Mt.25,13 e Luc.12,35-40, os nomes de Deus que navegam no ciberespaço. O encontro entre a comunicação tecnológica e a religião tornou-se inevitável. Como em todo o encontro, há perdas e ganhos. Por fim, Teresa Martinho interroga-se sobre se a experiência das mulheres, a partir duma realidade própria, a questão do sofrimento no mundo, ao ser uma epifania do Outro, é uma epifania de Deus. Que estes textos caminhem com as nossas questões: esse será o sinal da nossa comum procura do Nome que está acima de todo o nome.

fr.José Augusto Mourão,op

PORTAS ABERTAS À FÉ

A PALAVRA E O MUNDO NA MISSÃO DOS ACTOS DOS APÓSTOLOS.

Pour Michel D. Demaison, le mot qui s'efface devant la Parole qu'il signifie

O esquema simplista de uma expansão constante e gloriosa da Palavra de Deus, de Jerusalém até Roma, não resiste a uma leitura atenta do livro dos Actos. Os apóstolos não são tanto os difusores de uma mensagem, como as testemunhas dos efeitos da Palavra de Deus no mundo, que eles interpretam à luz da ressurreição. A Igreja não é a generalização de uma idílica (utópica ou paradisíaca, mas perdida) comunidade primitiva: os incessantes percursos apostólicos mostram que a palavra não tem lugar fixo e não deixa em repouso aqueles que afecta. No fim do texto, Paulo manifesta que a Palavra de Deus continua o seu caminho transformando vidas e abrindo as portas a novos crentes.

Reflectindo sobre a Palavra e o mundo dificilmente se evita o livro dos Actos dos Apóstolos. Ele oferece, no Novo Testamento, juntamente com os charmes e a sedução de uma narrativa de origem, o testemunho primeiro de uma Igreja em missão, de uma Igreja que nasce da evangelização. Mas será que ainda se pode fazer confiança hoje a este texto para pensar uma perspectiva sobre a palavra e o mundo?

Os Actos oferecem um quadro que mostra as primeiras aventuras da palavra evangélica e daqueles que, em nome do Ressuscitado, dela são portadores “desde Jerusalém até às extremidades da terra” (Act 1, 8). A história é bela, talvez bela demais, desde a instituição e o envio dos apóstolos no momento em que Jesus parte, a sua confirmação pelo Espírito Santo recebido no Pentecostes e os inícios da comunidade, unida e crescente, de

Jerusalém, passando pelas viagens, as intrigas, os encontros, a perseguição e a incompreensão, para se chegar, com a ajuda constante do Senhor e do seu Espírito, a essas plantações da Igreja na terra dos pagãos e ao desembarque carregado de imprevistos no centro do Império. Itinerário de Jerusalém a Roma, o texto dos Actos será o traçado do percurso sem falha da difusão do Evangelho no mundo judeu e greco-romano do I século? As viagens sublinham a passagem do Evangelho do mundo judeu que o recusa ao mundo pagão que o acolhe. E entre Pedro e Paulo, graças ao acordo concluído em Jerusalém (Act 15), é realizado o consenso eclesial para além das diferenças culturais e geográficas. A Igreja torna-se o ponto de encontro do mundo antigo...

Esta bela história talvez conforte, nos leitores que somos, um esquema preestabelecido da “missão”, uma organização de actores e de espaços: no sentido imediato, a missão pressupõe com efeito alguém que envia e os enviados, uma distância entre um aqui e um algueres (um centro e uma periferia, um lugar próprio e o seu outro), que designa o quadro de uma deslocação e a difusão ou propagação de um objecto-mensagem pelos portadores mandatados. A missão supõe uma mensagem autorizada, a sua comunicação no espaço e a história mais ou menos movimentada da sua emissão e da sua recepção. Todos estes elementos formais não estão em acção no livro dos Actos, mostrando-o como o protótipo de uma história da missão?

Para reflectir sobre a palavra e o mundo será necessário ceder ao charme romanesco destas aventuras missionárias? Não será necessário um maior espírito crítico e um olhar histórico mais avisado, seja para notar neste mito das origens os traços de um corte entre a missão evangélica de Jesus e a missão apostólica dos discípulos, seja para perceber este texto como uma narrativa de propaganda, um instrumento particularmente eficaz de intervenção ideológica a favor de um poderoso consenso com o mundo ambiente?¹ Finalmente a crítica que assim denuncia a “propaganda” consagra, para a negar como tal, a leitura idílica dos Actos dos Apóstolos, a figura imaginária da missão que eles nos dariam a ler.

RELER OS ACTOS

Talvez seja necessário olhar para o texto com mais cuidado e ler a forma que a narrativa toma, para constatar a sua resistência à visão idílica e à representação romanesca e estereotipada em que temos tendência a fechá-lo. Há que ler, ou reler, os Actos. Se o texto conta a missão originária da Igreja, como é que o faz? Na sua maneira particular de contar, na forma do texto, mais do que nas imagens de aventura que ele nos dá a ver, a nossa tarefa será de descobrir uma perspectiva de compreensão da relação da palavra e do mundo.

A “bela história” resiste mal a uma leitura atenta do texto. A releitura desencoraja as nossas expectativas, reserva-nos algumas surpresas e subverte os esquema da missão que pensamos reconhecer no livro dos Actos. O texto manifesta com efeito um fim problemático (I), um começo surpreendente (II) e várias etapas significativas (III). Ele faz dos apóstolos as testemunhas de uma palavra que os precede e que eles devem seguir e reconhecer os efeitos nos judeus e nos pagãos; ele subtrai aos apóstolos o domínio dos objectivos e das estratégias das suas viagens para fazer do trajecto (ou do percurso) entre judeus e pagãos o espaço mesmo da palavra evangélica referida ao Cristo ressuscitado; ele mostra uma Igreja em que a instalação unificada é impossível.

Eu proponho-me trabalhar algumas particularidades deste texto e de as organizar, para fazer aparecer o que se poderia chamar uma perspectiva sobre a palavra e o mundo, ou seja da evangelização: Trata-se de uma leitura global que não se pretende exaustiva; mas ela fornece algumas interrogações e pistas de reflexão teológica sobre a missão e sobre o testemunho da Palavra de Deus².

I. UM FIM PROBLEMÁTICO

O final do livro dos Actos é desencorajante e aberto. Se se tratasse de “fechar” o programa da missão, de dizer o seu êxito até ao centro do Império, poderia esperar-se um fim “glorioso”, um reconhecimento do herói, um resumo dos programas cumpridos,

como se lê nos contos, por exemplo. Nada disso. O texto parecia preparar-nos a um tal fim depois de alguns capítulos. Paulo pedindo para comparecer diante de César, para que a verdade seja feita e dita, no seguimento das acusações dos judeus. Podia esperar-se um reconhecimento quase oficial do Evangelho: César proclamando a verdade de Paulo. Porém, o julgamento romano não é pronunciado e os judeus de Roma não reprovam Paulo em nada. O herói da missão fica sem julgamento, sem que algum dos actores do texto decida da sua verdade: ele continua a falar “com segurança e livremente” (Act 28, 31). A palavra está em Roma, quais serão os seus efeitos e quem dirá a sua verdade?

Ninguém decide sobre o cumprimento de um eventual programa de missão de que os apóstolos seriam os heróis. Mas a verdade da palavra e dos seus efeitos sobre quem a escuta indica-se na consumação (cumprimento) da Escritura. Isto porque encontramos no fim dos Actos essa misteriosa citação de Isaías (Is 6, 9-10) que os evangelhos relembram a propósito das parábolas (Mt 13, 14; Mc 4, 12) e dos sinais operados por Jesus (Jo 12, 40). A palavra provoca obscurecimento e divisão. Ela é tão forte que, entre os judeus, a sua escuta conduz à incompreensão (“Escutando ouvireis mas não compreendereis”); ela desvela, ao provocá-la, a dureza do coração, a surdez das orelhas, o fechamento dos olhos: Palavra paradoxal que revela, para além de uma mensagem a saber e a compreender, as condições reais de uma escuta que se liga ao corpo. A palavra divide, ela constitui critério de diferenciação entre “judeus” e “pagãos”. Mas não se trata aqui, vê-lo-emos mais abaixo, um juízo de valor que faça a diferença entre os “maus” privados da salvação e os “bons” a quem ela seria conferida; trata-se dos efeitos singulares desta palavra decisiva que é a palavra evangélica: ela constitui diante de si mesma um auditório dividido. A mensagem da pregação opera como palavra dirigida e é assim que consuma a Escritura. O fim dos Actos não é a glorificação do herói que realizou a tarefa que lhe foi confiada: não há uma única recompensa para os apóstolos. mas o texto termina ao instalar em Roma - no coração do Império - a estrutura da palavra evangélica: a palavra está aí, um sujeito a diz com segurança; não encontrando ninguém para o julgar, ele “permanece”; a palavra evangélica tem como efeito obscurecimento,

desvelamento e divisão; e este efeito para ser dito refere-se à Escritura que se cumpre desta maneira. Esta estrutura final manifesta as condições da palavra evangélica.

II. UM COMEÇO SURPREENDENTE

Se os heróis da missão não são particularmente “glorificados” no fim do texto, uma questão se põe, no entanto ao leitor: o que é que eles deviam fazer? Vejamos se o começo coloca os elementos de um “programa” que seria desenvolvido no conjunto do livro, e por relação ao qual os resultados desta história poderiam ser avaliados.

Jesus institui os apóstolos no momento da Ascensão: A sua partida para o céu, a sua ausência, são indissociáveis da missão, elas afectam os actores, o espaço e o tempo da narrativa dos Actos.

Jesus falta e não é substituído (só Judas o será no grupo dos doze e Paulo será um apóstolo a mais). O anúncio da palavra recebe o seu suporte desta ausência³. Jesus está “no céu” (Act 1, 11) e é relativamente a este espaço outro (vertical) que se desenvolve o espaço “horizontal” da missão “em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria e até às extremidades da terra” (Act 1, 8); temos aqui uma construção discursiva do espaço que não preenche a da geografia. O mesmo acontece em relação ao tempo: o tempo da missão é referido a uma duração definida mas indeterminada, entre a partida e o retorno de Jesus (Act 1, 11). Estas disposições dos actores, do espaço e do tempo marcam pelas suas características o desenvolvimento da missão dos apóstolos: ela é referida a uma origem ausente, inacessível, mais do que a um objectivo a atingir. Propriamente falando, os apóstolos não são “enviados em missão” (no sentido pragmático e estratégico que se dá habitualmente a esta expressão), mas são portadores desta ausência e desta origem inacessível no espaço do mundo dos homens; eles revelam a sua insistência e manifestam a função de referência e de origem, numa palavra são as suas testemunhas. Eles testemunham no mundo (judeu e pagão) desta parte perdida que o trabalha e que ele não conhece, e que recebe o seu nome no nome de Jesus Cristo ressuscitado.

Assim interpretada, a instauração das testemunhas não está desligada do que o texto estabelece, em Roma, na conclusão: a testemunha não aplica uma estratégia de comunicação, de ensino e de persuasão, ela permanece e revela entre os homens essa parte obscura, vazia de todo o sentido notado, que a Escritura por seu lado designa e que a narrativa da ressurreição de Jesus anuncia.

Há necessidade, portanto, de testemunhas para escutar, reconhecer e designar aquilo que trabalha no coração do mundo dos homens. A narrativa do Pentecostes (Act 2) mostra-nos a primeira realização deste trabalho das testemunhas e talvez nos forneça uma regra da comunicação nos Actos⁴.

INTÉRPRETES DO MUNDO

O grupo apostólico está reunido numa casa. Línguas de fogo se dividem como fogo e designam cada um. O Espírito preenche estes homens e eles põem-se a falar outras línguas. Paralelamente, um outro grupo se encontra em Jerusalém, representando “todas as nações que há sob o céu” (Act 2, 25). Reunidos pelo ruído, as gentes surpreendem-se de que cada um perceba os apóstolos falar na sua própria língua. As pessoas compreendem o que é dito (“os grandores de Deus”), mas não compreendem porque é que compreendem. Um encontro se realiza entre estes dois grupos, e apesar deles (é o grande ruído que está na base do encontro), uma compreensão se realizou na língua, mas para além do domínio que os locutores dela têm habitualmente: efeito da palavra e não milagre da tradução simultânea. E é isto que o discurso de Pedro interpreta ao introduzir a narrativa de Jesus morto e ressuscitado (Act 2, 22-24): a ressurreição vem dar sentido àquilo que, independentemente do saber dos actores, realizou o encontro. Àquilo que o não tinha a ressurreição dá um nome. É dela que os apóstolos são testemunhas. Eles reconhecem, revelam e designam aquilo que trabalha no coração do mundo dos humanos⁵.

Esta narrativa inaugural coloca a regra da missão nos Actos. Os apóstolos não são antes de mais os difusores de uma mensagem (de um discurso) sobre a ressurreição de Jesus, que

seria necessário ensinar ao mundo: a missão não articula o grupo eclesial daqueles que sabem ao mundo daqueles que não sabem, o Evangelho não é uma informação a conhecer. Os apóstolos não são as “testemunhas da ressurreição” no sentido em que lhes seria necessário contar aquilo que viram (de resto eles não contam as suas lembranças e memórias). Mas eles são testemunhas dos efeitos da palavra entre os homens, efeitos que podem receber o sentido e o nome na ressurreição de Jesus. Mais do que depositários de um saber a difundir junto dos ignorantes, eles realizam no mundo um trabalho de interpretação.

O texto do Pentecostes propõe uma regra da missão dos apóstolos, da qual lemos as variações no conjunto do livro. Os missionários dos Actos são os intérpretes do mundo que fazem advir à linguagem aquilo que da palavra já está inscrito no coração do homem. Testemunham de uma palavra já em acção diante deles - e da qual eles não são nem os detentores nem os depositários - e suportam no próprio corpo (individual e eclesial) os efeitos alterantes da sua revelação.

III. VÁRIAS ETAPAS SIGNIFICATIVAS

Se se admite que a sequência do Pentecostes compõe um modelo da missão nos Actos, podemos seguir no conjunto do texto as variações do modelo. Se não posso retomar aqui todo o texto deste ponto de vista, trabalharei algumas etapas significativas que permitem enriquecer e precisar o modelo e que traçam um percurso da missão, isto é da palavra e do mundo.

UMA COMUNIDADE PERFEITA (DE MAIS)?

Uma primeira etapa do texto dos Actos centra-se sobre Jerusalém, sobre a comunidade que aí se reúne e sobre a pessoa de Pedro. Uma comunidade se forma em torno dos apóstolos a seguir ao Pentecostes, e o texto dos Actos propõe várias descrições “idílicas”:

“Eles eram assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna e à fracção do pão” (Act 2, 42); “a multidão daqueles que se tornaram crentes tinha um só coração e uma só alma...” (Act 4, 32); “o número dos discípulos aumentava consideravelmente” (Act 6, 7); “a Igreja sobre toda a Judeia, a Galileia e a Samaria, vivia em paz, edificava-se no temor do Senhor, e graças ao apoio do Espírito Santo” (Act 9, 31); “a palavra de Deus crescia e multiplicava-se” (Act 12, 24).

Esta Igreja nascente e a crescer em torno dos apóstolos parece ser o resultado tangível da pregação: a missão produz a multiplicação dos crentes. Os episódios missionários que caracterizam esta etapa (pregações, comparações, perseguições) emanam da comunidade e a ela retornam; a Igreja parece ser o lugar de referência e de verificação da missão. Em face dela, o texto parece colocar os adversários (os chefes do povo, o Sinédrio...) hostis à pregação, mas finalmente impotentes para reduzir a força e a expansão da nova fé no meio do povo. O afrontamento culmina na história de Estevão e da sua execução fora das portas da cidade; mas a sanção chega através da morte de Herodes “atingido por não ter dado a Deus a glória” (Act 12, 23).

Esta é a “história maravilhosa”, mas o texto não se limita a esta disposição simples e contrastada da missão (o herói, o adversário e o povo que se converte). Esta Igreja não se pode fechar sobre si mesma na sua edificação pela partilha e na sua extensão crescente. Ela é finalmente afectada, ela mesma, por aquilo que, da palavra que a funda, a atinge no interior como do exterior.

Os quadros idílicos são visões ao máximo (da ordem do dever ser); mais do que o ponto de chegada em que se cumpriria a pregação, eles são pontos de partida. A acção da palavra, no interior como do exterior, repercute-se sobre a comunidade, articula-a ao seu exterior e interdiz toda a unificação fechada. Podem-se seguir os traços deste movimento em algumas sequências do texto.

OS TRAÇOS DO OUTRO

Desde o terceiro capítulo dos Actos, depois do primeiro quadro idílico da Igreja contam-se a cura do enfermo da Bela Porta e os efeitos do discurso de Pedro que rompe o círculo da comunidade e das testemunhas da cura para atingir o povo. Dá-se então a prisão e a comparação diante do Sinédrio: a Igreja deve contar com os adversários para que seja mantida uma palavra dita com segurança (nota-se então a intervenção do Espírito Santo que vem sobre a comunidade, Act 4, 31).

No final do capítulo quarto, um segundo quadro idílico manifesta na Igreja um outro princípio de unificação: a partilha dos bens (“eles metiam em comum... ninguém de entre eles era indigente...”). Mas rapidamente o episódio de Ananias e Safira (Act 5, 1-11) manifesta um desmentido; não se trata apenas de uma fraude que rompe o princípio estabelecido da partilha a restaurar, depois de desmascarar e punir os culpados. O que está em causa nesta ocasião é uma manifestação da palavra de verdade, de uma palavra que decide e subtrai, e deixa uma falta no grupo. O princípio da unificação pela partilha nunca mais aparecerá como tal.

No capítulo sexto é ainda o princípio da partilha que está em causa, com a recriminação dos Helenistas contra os Hebreus. Os diáconos são instituídos para que sejam harmoniosamente conjugados na Igreja estes dois princípios de unidade que são a partilha e a palavra. Mas mais uma vez a palavra ultrapassa a comunidade que funda, os diáconos trabalham sobretudo no exterior ao serviço da palavra (Estevão em Act 6, 9, e Filipe em Act 8, 5-40). A palavra, dita com segurança, provoca a perseguição e a disseminação da comunidade. Ao ultrapassar os limites do grupo dos crentes a palavra afecta, por sua vez, aquilo que podia fechar a comunidade sobre si mesma, sobre um princípio interno de unificação (a regra da partilha ou a posição dos apóstolos). A perseguição em Act 8 dispersa os crentes pela Judeia e Samaria e é fora de Jerusalém, fora do círculo primitivo da comunidade idílica, que se realiza o testemunho da palavra, e na ausência dos apóstolos que ficaram em Jerusalém (Act 8, 1); como se o anúncio do Evangelho fosse mais o efeito da perseguição que aquilo que a provoca. O texto dos Actos não aceita

uma simples oposição entre missionários e perseguidores. Na trama da narrativa já não haverá retorno à situação idílica da comunidade primitiva, que o efeito da palavra veio cortar. No termo desta etapa aparece um outro lugar para a Igreja, Antioquia, “onde pela primeira vez se dá aos discípulos o nome de cristãos” (Act 11, 20-23). Não apenas a Igreja nascente tem dois centros, se assim se pode falar, como é do “exterior” que ela se reconhece e é designada. É do exterior que lhe vêm os traços da palavra de que ela deve testemunhar; a regra do Pentecostes está em acção sobre a Igreja.

Esta mutação ou traço do Outro nota-se igualmente entre os apóstolos. No princípio do texto temos a figura dominante de Pedro, e a seguir temos Paulo, convocado fora de Jerusalém e desenvolvendo a missão a partir de Antioquia. Nestas duas figuras de apóstolo, entre as quais se funda o testemunho apostólico, não se esgota a função. Em relação a Pedro, como a Paulo, são contadas as distâncias e as deslocações: a palavra manifesta-se em lugares em que era ignorada ou negada. As experiências de Paulo a caminho de Damasco (Act 9) e de Pedro na casa de Cornélio (Act 10-11), justapostas no texto, correspondem-se para afirmar sobre os apóstolos a regra do Pentecostes.

Entre Pedro e Cornélio acontece um encontro imprevisível, realizado apesar dos dois homens (é uma visão que os provoca ao encontro um do outro), e o testemunho de Pedro, qualificado pelo Espírito Santo, é de reconhecer e de designar a partir da narrativa da ressurreição de Jesus a obra da palavra que o precede no outro (pagão) que ele desconhecia. É preciso convencer a Igreja: “Deus deu também às nações pagãs a conversão que leva à vida” (Act 11, 18). Para Paulo, no caminho de Damasco, também há reconhecimento e designação (“Eu sou Jesus que tu persegues”) daquele que o precede no outro que ele recusa⁶.

Com Pedro e Paulo, nestes dois capítulos dos Actos, temos duas descobertas da distância e da relação que a palavra vem realizar, e que articulam estas três instâncias que são os judeus, os pagãos e os cristãos. Com Pedro, a Igreja de Jerusalém descobre o seu lugar no ponto de articulação dos judeus e dos pagãos. Com Paulo, a queda que articula judeus e cristãos no caminho de Damasco, abre o espaço dos pagãos. A organização do texto nesta etapa visa

menos a realização do consenso dos judeus e dos pagãos no seio de uma Igreja cristã que os reuniria, do que a construir, de maneira subtil, a conexão destes três pólos, em que o “terceiro” é sempre necessário entre os dois, e a colocar, a partir destes três pólos, a questão de um lugar próprio para a Palavra de Deus⁷. É esta questão que nos aparece ao longo da segunda parte do texto.

A PALAVRA EM VIAGEM

As viagens de Paulo, até Jerusalém (Act 20), ocupam uma segunda grande etapa: missões empreendidas em que o Espírito Santo tem o seu lugar, seja para tomar a iniciativa (Act 13,2), seja para se opor à estratégia dos apóstolos (Act 16, 6-7). De cidade em cidade, o texto constrói um duplo auditório (ou um auditório dividido) face à pregação dos missionários. Dirigida num primeiro momento aos judeus que a recusam (no quadro da Sinagoga), a palavra passa a seguir aos pagãos “**a quem Deus abriu a porta da fé**” (Act 14, 27). Esta estrutura é tão repetitiva que podemos perguntar-nos sobre o que é que nos diz da palavra evangélica e dos seus efeitos de que testemunham os apóstolos pela sua perpétua deslocação.

Não é importante opor judeus e pagãos, as más disposições de uns e o acolhimento (por vezes excessivo) dos outros, como duas entidades sócio-políticas ou morais. Se Paulo diz continuamente aos judeus que vai “passar aos pagãos” (e isto até ao fim do texto), é porque a passagem entre os judeus manifesta a própria estrutura da palavra de Deus. Judeus e pagãos não são conjuntos equivalentes e simétricos, como não são antagonistas e rivais; não se trata de fazer passar a palavra de uns aos outros como um objecto, perdido para os primeiros e adquirido para os segundos. O texto opera de tal maneira que, para os judeus, o testemunho da palavra vem dos pagãos; é a partir destes que aqueles terão de a escutar e de a reconhecer. Esta estrutura é desenvolvida com mais precisão nas cartas de Paulo, Romanos e Gálatas em particular⁸. A pregação em Antioquia da Pisídia (Act 13, 14-52) é típica desta disposição: aos judeus da Sinagoga é dirigido um discurso argumentado sobre a

ressurreição, que é bem acolhido (Paulo e companheiros são convidados a regressar na próxima semana); mas através deste discurso qualquer coisa se deixou ouvir de outro modo, algures e por outros (Act 13, 44: “Toda a cidade se reuniu para escutar a palavra de Deus”). Esta ultrapassagem da escuta suscita a inveja dos judeus e a hostilidade contra os apóstolos; ela revela este efeito da palavra que escapa aos mestres do discurso. Aqui os pagãos são aqueles por quem a palavra ressoa nas margens do discurso. Uma distinção entre “discurso” e “palavra” pode ser útil para compreender o que se passa aqui: o discurso argumenta e articula uma mensagem; a palavra sustenta e dirige uma convocação, e desperta um desejo. Os efeitos da palavra ultrapassam os limites da recepção do discurso e da sua compreensão. Judeus e pagãos não representam apenas dois grupos sociais diferentes - tal como a história os dá a conhecer nas suas relações políticas e culturais -, eles são igualmente dois tipos diferenciados da recepção da palavra evangélica dos apóstolos, uns mais articulados à mensagem, outros à força da sua enunciação, com os riscos de um desejo assim suscitado⁹. O texto manifesta assim as duas dimensões de todo o sujeito que é atingido pela palavra e por ela dividido. A mensagem pode ser aceite ou recusada, mas o texto dos Actos revela aquilo que a palavra pode suscitar do desejo, pelo ódio ou pela escuta, de um desejo ao qual deve ser dada uma lei (Act 14, 11-17; 15) e que recebe no anúncio da ressurreição um nome para aquilo que o anima.

Na sua incessante passagem dos judeus aos pagãos Paulo e companheiros testemunham deste “hiato”, deste limite (aberto ou fechado) entre o discurso e a palavra, do ponto de vista das condições da sua recepção.

O texto dos Actos manifesta em dois aspectos este ponto de conexão e de distância entre o discurso e a palavra: o primeiro diz respeito ao percurso incessante dos missionários da palavra; o segundo refere-se ao anúncio específico da ressurreição de Jesus. Vejamos como.

UM PERCURSO INCESSANTE

Pode-se quase falar de uma “fuga para a frente” de Paulo e companheiros, perseguidos o mais das vezes pelos judeus: a passagem da palavra, a abertura que ela produz não conhecem fim, nem lugar de repouso em que poderiam ser circunscritas, instaladas e representadas. A palavra evangélica, através dos apóstolos mais do que à sua iniciativa, corre e desenvolve o seu percurso de cidade em cidade, de vestígio em vestígio, marcados no coração daqueles que lá se abrem à sua mensagem, e sem perder tempo: só a palavra religa a cadeia dos seus efeitos, e designa para os missionários o encadeamento de uma viagem à qual eles estão ligados.

Pode-se reler nesta perspectiva o discurso de Paulo em Mileto: “E agora eis que encadeado pelo Espírito Santo me dirijo a Jerusalém sem saber o que é que lá me vai acontecer, senão que, de cidade em cidade, o Espírito Santo me adverte que me esperam cadeias e tribulações. Mas eu não atribuo qualquer preço à minha vida desde que leve a cabo a minha corrida e o ministério que recebi do Senhor Jesus: dar testemunho do Evangelho da graça de Deus” (Act 20, 22-24).

Entre judeus e pagãos, a palavra do Evangelho surge, no limite, sem ter lugar próprio. A viagem apostólica não obedece a uma “estratégia missionária” de propaganda ou de expansão a partir de um centro de referência, mas ao encadeamento da testemunha ao ponto de articulação do discurso e da palavra. É de se perguntar se, nos Actos, a Igreja tem um “lugar próprio”. Estamos longe nesta segunda etapa, mas sem nostalgia aparente, dos quadros idílicos do começo do livro.

O ANÚNCIO DA RESSURREIÇÃO

Este ponto de articulação de que o apóstolo testemunha na sua “corrida” entre judeus e pagãos, faz aparecer o lugar real em que pode ser dito o anúncio da ressurreição, em que ela pode ser palavra e não apenas discurso. O apóstolo revela na sua “corrida” o contexto real da narrativa da ressurreição. E nota-se no itinerário de Paulo, a partir desta etapa, a insistência crescente no anúncio da

ressurreição, no qual se concentra a pregação apostólica até ao fim (Act 7, 3; 17, 18 s; 23, 26; 24, 15-21; 26, 8-23). O anúncio da ressurreição não é uma questão de doutrina sobre a qual se debatem diversas opiniões teológicas - é desta maneira que se constitui o desprezo, tanto dos Atenienses (Act 17, 32) como de Galião (Act 18, 13-14); ele concerne cada vez mais, na trama do texto, a condição da testemunha, tal como ela é exposta no percurso de Paulo¹⁰. O anúncio da ressurreição recebe o seu “contexto”, o seu ponto de apoio, no sujeito da palavra, na sua passagem entre a morte e a vida.

Entre judeus e pagãos, o lugar próprio da palavra de Deus não toma a figura de um terceiro grupo, mas a de um percurso da testemunha, pontuado pelos traços ou os impactos da palavra dirigida; é um sujeito de passagem que proclama na ressurreição de Jesus Cristo a significação que sustenta a sua própria identidade.

○ PROCESSO INSOLÚVEL

A terceira grande etapa é constituída pelas transferências de Paulo, prisioneiro, de Jerusalém a Roma. O texto termina num processo insolúvel: o apóstolo é posto em processo, reenviado das várias instâncias judiciárias até apelar para o Imperador; mas nenhuma instância, ao fim e ao cabo, pode decidir do seu caso, nenhuma pode assumir finalmente um discurso de verdade sobre ele. Quem dirá a verdade sobre a palavra e sobre aquele de que ela traça o percurso?

Esta parte do texto é constituída por longos discursos de Paulo, dirigidos a uns e a outros; nota-se a insistência sobre a ressurreição de Jesus e sobre a “autobiografia”. Que pode dizer o missionário que deve dar testemunho da sua missão? Ele retoma e retracta o seu percurso, articula as suas significações para fazer entender a força da ressurreição de Cristo, único ponto de vista que sustenta o conjunto da sua corrida. Não se trata de apologias pessoais para convencer os seus auditores, ou para provar a validade e a exactidão da sua mensagem. Trata-se de reler, de interpretar uma história singular e de dizer aquilo que a religa.

Entre judeus e romanos, entre Jerusalém e Roma, a palavra continua o seu caminho. No centro desta viagem curiosa, o texto coloca uma tempestade e um naufrágio, com evocações vivas e sugestivas. Mas menciona, no meio da viagem, um episódio estranho e surpreendente: a estadia em Malta, que ganha sentido na economia global desta etapa. Nesta ilha não estamos em meio judeu nem romano: os seus habitantes são “indígenas”, bárbaros cheios de humanidade (Act 28, 2-3), e produz-se uma forma de “juízo” em que a verdade de Paulo é significada, fora das instâncias que se reenviam umas às outras a responsabilidade de um discurso de veredicto, e por uma manifestação inesperada da “justiça divina” (Act 28, 4): uma víbora, que devia executar o castigo divino, mordeu mas não matou Paulo. Nesta ilha, no meio da viagem para o processo, o texto manifesta algumas questões elementares: Paulo manifesta-se como um homem, que não é um deus nem um assassino, como um corpo ameaçado de morte, mas vivificante para outros corpos, honrado por sinais de humanidade e de ajuda na necessidade. À distância das instâncias judaicas, gregas e romanas, e dos seus discursos, esta “sanção bárbara” assegura uma verdade em “estado bruto” e que não se engana. O que é que resta para o julgamento de César? Os “bárbaros” já julgaram.

No termo dos Actos, a palavra é posta em processo, a missão é uma comparação diante do mundo; mas nenhuma das instâncias deste mundo, entre as quais a palavra fez o seu caminho, pode, a partir do seu ponto de vista, julgar em verdade. A sanção bárbara assinala que nada nos discursos de uns e outros pode decidir, mas que é a própria palavra que decide, afecta, altera, vivifica uns e outros. Paulo permanece em Roma como uma testemunha segura e exposta da palavra que já não apela para César, mas para a ressurreição do Cristo atestada neste corpo que fala e para a Escritura consumada na “divisão” dos auditores da palavra.

IV. UMA PERSPECTIVA SOBRE A PALAVRA, O MUNDO E A MISSÃO?

O texto dos Actos não nos dá, sem dúvida, um modelo da missão, no sentido de uma imagem exemplar ou de uma estratégia a que se deveria conformar a missão da Igreja. Mas a maneira como a Igreja aqui dá conta da sua missão, e lhe dá forma no texto que ela nos dá a ler, oferece algumas perspectivas de reflexão teológica. A missão da Igreja aparece como um efeito ou uma repercussão da revelação consumada em Jesus Cristo, ela testemunha desta revelação e do seu trabalho entre os homens, ela situa a Igreja no coração do mundo.

UM EFEITO DA REVELAÇÃO

A missão nos Actos pressupõe a revelação consumada em Jesus Cristo. Ela não é o seu simples prolongamento, como se os apóstolos substituíssem Jesus na obra de evangelização. Entre os dois períodos, entre os evangelhos e os Actos, inscreve-se uma falha, uma ruptura, manifestada no texto pela Ascensão. A ausência de Jesus ressuscitado está na origem da missão, ela afecta os actores, o tempo e o espaço: ela abre um vazio que nada vem preencher, que nenhuma nostalgia vem imaginariamente representar, mas que reautoriza uma rearticulação daquilo que no mundo dos humanos, judeus e pagãos, faz representação de Deus (Act 17).

A revelação de Deus em Jesus Cristo é centrada na ressurreição, neste acontecimento de onde surge um sujeito para (e pela) a palavra, na travessia da morte e onde um nome lhe é dado. Com efeito, poucas referências são feitas à vida de Jesus de Nazaré, senão à sua paixão-ressurreição. A missão nos Actos é a descoberta e a experiência de que este acontecimento pascal não se refere só a Jesus Cristo, mas afecta todos os humanos na sua humanidade. “Não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual sejamos salvos”. Todo o homem é convidado a descobrir em si mesmo o lugar aberto pela Palavra de Deus, e a escutar, no nome de Jesus Cristo ressuscitado, a significação que chama esta abertura ao dom

da vida e esta travessia da morte. O acontecimento da ressurreição conjuga uma abertura (que faz brecha, falha, no percurso de uma vida), uma expectativa (que faz vazio e ausência, por relação aos signos habituais) e um chamamento (que articula a expectativa à palavra do Pai que chama e faz viver). Os apóstolos são convidados, no mundo, não a ler os “sinais da ressurreição” (no sentido em que seria necessário notar tudo aquilo que lhes poderia relembrar ou representar a páscoa de Jesus), mas a descobrir aquilo de que a ressurreição de Jesus é o sentido, a reconhecer aquilo de que fala a ressurreição do Cristo e a consumação da Escritura que aí se realiza.

O TESTEMUNHO COMO MISSÃO

Os apóstolos são enviados como “testemunhas”. Estas testemunhas não são portadoras de uma mensagem, de uma nova doutrina, mesmo se por vezes são compreendidas desta maneira; como não são testemunhas oculares de factos a relatar e que lhes dariam crédito: estas testemunhas não contam a história de Jesus de Nazaré, mas lêem as Escrituras de que reconhecem a consumação, e Paulo é, neste livro, esse apóstolo de um outro tipo que não pertence ao grupo daqueles que viveram com Jesus. Eles são testemunhas da ressurreição, chamados a reconhecê-la e a designá-la ao interpretar o que está em causa no mundo dos homens; chamados a descobrir e a desvelar a Palavra de Deus que os precede e excede os seus discursos. “Deus abriu aos pagãos as portas da fé”, certo, mas são precisas testemunhas para o ler, para o dizer e para o articular ao acontecimento da ressurreição de Jesus Cristo, sem o qual os sujeitos suscitados pela palavra ficam “em sofrimento” e o trabalho da palavra - ao ficar sem linguagem - multiplica os seus sintomas. Testemunhas da ressurreição, os apóstolos são chamados a suportar e a manifestar no seu próprio corpo os seus efeitos em acção no mundo dos homens, efeitos de tremor, de abertura e de divisão¹¹. Como aqueles produtos sensíveis que revelam as reacções químicas invisíveis, eles revelam no seu próprio corpo (como o mostra o percurso de Paulo no fim do livro) os efeitos desta acção da Palavra de Deus que abre as portas e faz surgir os crentes.

O texto dos Actos desenvolve no seu percurso esta função das testemunhas; ele nos conduz dos missionários instituídos em Jerusalém para uma missão no mundo até à figura de Paulo encadeado no percurso da palavra. O sujeito da missão não tem finalmente o domínio da palavra, nem das intenções e dos meios de a propagar, mas a sua obra de interpretação e a sua “corrida”, entre judeus e pagãos, manifestam no mundo as condições de uma escuta real da palavra. O caminho da testemunha inaugura-se por esta falha que é a ressurreição de Jesus (ou do chamamento profético na experiência de Paulo no caminho de Damasco), e percorre o mundo face a esta alteridade que o anima e que ela suscita pela sua passagem.

A IGREJA NO CORAÇÃO DO MUNDO

A referência da missão dos apóstolos à Igreja nos Actos não é afinal assim tão simples como parece. O texto não concorda com a ideia de uma Igreja que depois de Jerusalém se propagaria até às extremidades do mundo. Nota-se no princípio do livro, uma reunião dos crentes, numerosos, em trono dos apóstolos; mas esta estrutura de reunião desaparece rapidamente. A palavra dos apóstolos atravessa e abre o corpo desta Igreja, mais do que o recentra ou unifica. No seio da comunidade de Jerusalém, a palavra de verdade decide e subtrai (cfr. Ananias e Safira). A perseguição em Jerusalém desencadeia uma disseminação fecunda. Não só surgem outros lugares ou “centros” da Igreja (Antioquia), mas é de fora que a Igreja (de Antioquia como de Jerusalém) recebe as marcas da palavra de que deve testemunhar. O mundo, pelo seu lado, evangeliza a Igreja.

Será que existe para a Igreja dos Actos um “aqui” para organizar e verificar a missão efectuada “algures”? Será que existe um centro para organizar a difusão do Evangelho? A partir de Act 15, quando se realizou, na carta da Igreja da Igreja de Jerusalém, a ligação com os outros cristãos, quando foi dita a palavra segundo a qual a palavra para cada um faz lei, já não há “centro”, mas o percurso de Paulo e a cadeia das comunidades que assinala o trajecto da palavra entre judeus e pagãos. Mais do que a organização de

uma estrutura eclesial, o apóstolo deixa sobre o seu caminho as pedras brancas dos traços da palavra... O retorno a Jerusalém não é a verificação, junto da comunidade primitiva, do programa cumprido pelo herói da missão, mas uma comparação diante de um tribunal, a instrução de um processo e uma nova partida para uma testemunha sem lugar permanente.

*

* *

No termo desta releitura, talvez que o livro dos Actos nos deixe uma impressão curiosa ou uma insatisfação. No termo da viagem, em Roma, a palavra evangélica é dita com segurança, há alguém para a dizer. A missão confiada à Igreja está assegurada. Mas quem julgará? A testemunha da palavra confia-se aos seus efeitos e não tem mais nada para dizer a sua verdade que o anúncio da ressurreição de Jesus e a consumação das Escrituras. Missão cumprida: as condições reais da escuta da palavra foram colocadas e desta escuta surgiram sujeitos, mas a sua verdade, confiada à Palavra de Deus, resta sempre a dizer.

Mário Botas

NOTAS

- ¹ Pode ler-se uma tal leitura crítica em M. Clavel-Levêque, R. Nouailhat, "Ouverture et compromis. Les Actes des Apôtres, réponse idéologique aux nouvelles réalités impériales", in *Lumière et Vie* 153-154, (1981), p. 35-58. A mesma crítica no que se refere ao testemunho histórico sobre os inícios da pregação apostólica nos Actos, cfr. J. Schmitt, "Le discours missionnaire des Actes et l'histoire des traditions prépaulinienes", in J. Delorme, J. Duplacy (éd.), *La parole de grâce. Etudes lucaniennes à la mémoire d'Augustin George*. Paris, Recherches de Science religieuse, 1981, p. 165-181.
- ² Para uma leitura de conjunto do livro dos Actos, cfr. L. Panier, "Parcours pour lire les Actes des Apôtres", in *Sémiotique et Bible* 28, (1982); *Sémiotique et Bible* 29-30-32, (1983); *Sémiotique et Bible* 33-35-36, (1984); *Sémiotique et Bible* 37-39-40, (1985).

- ³ As narrativas do túmulo vazio, nos evangelhos, propõem igualmente à sua maneira esta relação entre a ausência de Jesus e o anúncio da palavra.
- ⁴ L. Panier, "Comprenez pourquoi vous comprenez ! (Ac 1, 15-2, 47)", in *Sémiotique et Bible* 23, (1981), p. 20-43; Id., "La mort de Judas. Éléments d'analyse sémiotique du récit de la Pentecôte", in *Lumière et Vie* 153-154, (1981), p. 111-122.
- ⁵ A mesma disposição está em acção no encontro de Pedro e Cornélio (Act 10 - 11) e nos efeitos da pregação de Paulo em Antioquia da Pisídia (Act 14, 27).
- ⁶ J. Calloud, "Sur le chemin de Damas", in *Sémiotique et Bible* 37-38-40, (1985); *Sémiotique et Bible* 42, (1986).
- ⁷ J. Moingt, "Une théologie de l'exil", in C. Geffré (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Paris, Cerf, 1991, p. 131-156.
- ⁸ J.-P. Lémonon, *Les épîtres de Paul. Romains. Galates*, t. II. Paris, Bayard-Centurion, 1996.
- ⁹ As mesmas distinções podem ser utilizadas no universo cultural dos pagãos, como se pode verificar no discurso de Paulo em Atenas: sempre se pode discutir e argumentar sem efeito a propósito da ressurreição; mas a presença de um sujeito da palavra nas margens do discurso não deixa de ter os seus efeitos.
- ¹⁰ J. Calloud, "Paul devant l'Aréopage d'Athènes, Ac 17, 16-34", in J. Delorme, J. Duplacy (éd.), *La parole de grâce. Études lucaniennes à la mémoire d'Augustin George*. Paris, Recherches de Science Religieuse, 1981, p. 209-248.
- ¹¹ E este tremor não é uma palavra vã quando se trata do tremor de terra na cidade de Filipos, cfr. a leitura da narrativa de Act 16 por F. Martin, "Le geôlier et la marchande de pourpre", in *Sémiotique et Bible* 59-60 (1990).

MUNDO DAS CULTURAS - EPIFANIA DE DEUS ?

Pretende-se dar aqui alguns elementos para reflectir e responder à questão: serão as culturas humanas um lugar da manifestação de Deus? Seria esse o sentido das expressões 'semina verbi' (de Ireneu e Justino) e 'preparatio evangelica' (de Eusébio de Cesareia)?

À primeira vista, aquela pergunta parece ter uma resposta evidente e afirmativa. De resto, podemos olhar para três recentes afirmações do Magistério, que vão justamente nesse sentido:

G.S.58 - *«São múltiplos os vínculos que existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana. Deus, com efeito, ao revelar-se ao seu povo até à plena manifestação de si mesmo no Filho incarnado, falou os tipos de cultura próprios de cada época».* De facto, a revelação de Deus no A.T. usou de línguas e dialectos próprios, de mentalidades mais nacionalistas ou mais universalistas, de imagens e símbolos próprios da cultura judaica (pastoreio, dilúvio, seca, etc) mas também de imagens e símbolos das culturas pagãs circunvizinhas (o sábado, o templo, a monarquia, a ideia do casamento para a relação com Deus, etc).

G.S.58 - A Igreja, na sua universalidade, *«não está ligada de maneira exclusiva a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente».*

E.N.20 - *«O Evangelho e, conseqüentemente, a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas. E, no entanto, o Reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma cultura, e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos da cultura e das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização, independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas susceptíveis de as impregnar a todas elas sem se escravizar a nenhuma delas».*

Que a epifania de Deus se realiza e é visível na história, pelas culturas, no teatro do mundo, parece pois evidente e inultrapassável. Mas porque razão, então, se condenaram e condenam ainda tantas culturas e religiões consideradas *atrasadas, bárbaras, pagãs, mágicas, pouco civilizadas*? Porquê, também, face à nossa cultura post-moderna, a desconfiança, a declaração de que Deus está ausente, não há epifania de Deus, perderam-se os valores, a sociedade está doente, só com um regresso à religião (cristã) ou ao religioso se pode reconquistar uma sociedade e uma cultura sadias, humanistas, democráticas?

Afinal, como olhar para as culturas: de forma desconfiada, puritana, sectária, incompatível com o evangelho? Ou, ao contrário, como lugares teológicos, lugares onde Deus se manifesta e o evangelho desabrocha? Esta a questão que nos ocupa...

1. BREVE NOÇÃO DE CULTURA

Ao falarmos aqui de **culturas**, devemos ter claro que há essencialmente duas grandes acepções da palavra 'cultura' - uma mais humanista/civilizacional, outra mais ligada às ciências sociais, nomeadamente à antropologia cultural.

Perspectiva humanista/civilizacional- vem da etimologia latina (*collere, cultus*), apontando para o cultivo das artes, das letras, dos espíritos. Neste caso, cultura é o conjunto de conquistas do homem no campo do saber, das ciências, da inteligência. Como acautela P.Poupard¹, trata-se de uma noção que pode facilmente degenerar em elitismo ou aristocracia: os sem estudos, os analfabetos, os tradicionalmente 'ignorantes', são homens e mulheres sem cultura... O concílio Vat.II (G.S.53-55) também se refere a esta noção de cultura: ela é fruto da acção do homem sobre a natureza; ela também é forma de desenvolver as capacidades do homem e, por isso mesmo, a cultura não tem só o homem como sujeito (criador de cultura): ela destina-se a ajudar o próprio homem, a torná-lo mais humano, a desenvolver-se, a realizar-se.

Perspectiva da antropologia cultural- aponta para a realidade própria de cada povo, da sua forma de viver e se organizar. Fala-se,

então, preferentemente no plural: há culturas diversas e não apenas a cultura (conjunto do saber, algo acadêmico). Vejamos uma definição desta compreensão de cultura, bastante completa, e que se baseia naturalmente na primitiva definição de E.Tylor, um dos pais da moderna antropologia: «A cultura é um sistema integrado de crenças (sobre Deus, ou sobre a realidade, ou a significação última do mundo), de valores (sobre o que é bom, verdadeiro, belo e normativo), de costumes (como se comportar, as nossas relações humanas e maneiras de falar, rezar, vestir, trabalhar, jogar, fazer comércio, cultivar a terra, comer, etc) e de instituições que exprimem estas crenças, estes valores, estes costumes (governo, tribunais, templos ou igrejas, família, escolas, hospitais, fábricas, armazéns, sindicatos, clubes, etc) que reúnem uma sociedade e lhe dão um sentido da sua identidade, da sua dignidade, da sua segurança e da sua continuidade»².

Também a Igreja, no Vat.II, se refere a esta noção de cultura: A.G.11; 22 e G.S.44 afirmam que as Igrejas locais recebem muito das culturas dos povos.

Torna-se claro que, ao falarmos aqui da epifania de Deus nas culturas, nos referimos essencialmente a esta segunda noção de cultura, ligada à perspectiva da antropologia cultural. Sem negar que as duas noções podem ser conjugadas, como o fez J.Paulo II: «A cultura é o modo específico do ser e do existir do homem. O homem vive sempre segundo uma determinada cultura(...) Por outro lado, a cultura é aquilo pelo qual o homem, enquanto homem, é mais Homem, é mais, acede mais ao ser»³.

2. MODALIDADES HISTÓRICAS NA RELAÇÃO CRISTIANISMO-CULTURAS

A apreciação cristã das culturas conheceu diferentes modalidades ao longo da história da Igreja, muitas vezes afirmando-se paralelamente e nas mesmas épocas. Segundo R.Niebhur⁴, houve essencialmente três tipos de posição assumidas pelo cristianismo face às culturas: houve rejeição cristã da cultura, houve quem promovesse uma identificação perfeita entre fé e cultura e, finalmente, houve aqueles que propuseram um diálogo ou síntese entre fé e

culturas. Um pequeno quadro ilustrará bem estas modalidades e principais características:

MODALIDADES	CARACTERÍSTICAS
Antagónica/Contestação	Apologética Afirmação (credos, ortodoxia) Reivindicação (o 'seu')
Congruente/Instalação	Institucionalização Privilégios (económicos, políticos)
Dialogal/Síntese	Revisão crítica do interior da Igreja Crítica à sociedade (culturas) Reconciliação (com o evangélico do mundo e da Igreja)

A) OPOSIÇÃO FÉ-CULTURA

No cristianismo primitivo, a tendência judaizante assumiu uma postura de recusa do helenismo, considerado como cultura pagã. Os textos de Act.6,1ss, Act.10-11 e Act.15, bem como de Gal.2, são elucidativos a esse respeito.

Essa postura de recusa da cultura pagã reaparece imediatamente a seguir na oposição ao Império romano, altura em que os cristãos parecem formar um gheto, uma raça à parte. Tertuliano, na viragem do sec.II para o sec.III, recusa todas as artes e filosofias (teatro e música, platonismo e estoicismo), a religião social pagã (com o seu politeísmo, idolatria, crenças, ritos e comércio) e os costumes dos pagãos (como a política, por causa da honra e poder, o militarismo, por causa da violência e o juramento a César, o

comércio, por causa do roubo...). Dizia ele: «O que tem Atenas a ver com Jerusalém? A Academia com a Igreja? Os herejes com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão».

A Didaskalia (sec.II) vai no mesmo sentido: «Evita todos os livros dos pagãos. O que tens a ver com falas ou leis estranhas ou com profecias mentirosas que desviam os jovens da fé?».

Dando um salto de vários séculos, encontraremos esta mesma recusa das culturas na época da expansão europeia à descoberta de outros mundos. A Bula Romanus Pontifex, de Nicolau V (1454), concede aos portugueses «plena e livre faculdade para invadir, conquistar, expulsar, derrotar, subjugar, os sarracenos, pagãos ou outros inimigos da cristandade e o direito de conduzi-los à servidão perpétua, de confiscar os seus bens e ocupar as suas terras». De resto, nos séculos seguintes, as culturas asiáticas, africanas e americanas foram geralmente consideradas primitivas e pagãs, tendo os europeus como tarefa baptizar e civilizar...

A mesma modalidade de ruptura com a cultura é evidente na Idade Moderna, com a recusa do iluminismo, da autonomia da razão e das ciências, da secularização. Dois exemplos bastariam para o provar: a dificuldade em aceitar as doutrinas evolucionistas e a dificuldade em aceitar os ideais do liberalismo e da democracia. Aliás, Paulo VI (E.N.20) diz que este é ainda o drama do nosso tempo: «a ruptura entre Evangelho e cultura moderna».

B) IDENTIFICAÇÃO FÉ-CULTURA

Já na modalidade anterior deixámos entender que os judaizantes do cristianismo primitivo, assim como alguns gnósticos na mesma época, e a 'civilização cristã ocidental' no tempo dos descobrimentos, fizeram uma identificação do evangelho e vida cristã com uma cultura particular, excluyente das demais.

Mas sem dúvida que o exemplo mais acabado desta identificação é a da era da cristandade, com o casamento da fé com o Império (a partir do sec.IV). Há uma sacralização do Estado e uma secularização da Igreja. O cristianismo passa a ser 'massa' e ser cidadão equivale a ser cristão. O imperador é coroadado e os clérigos

ganham importância (face aos 'leigos'). A Igreja assume tarefas civis e está ligada aos impostos do estado. O ensino é monopólio da Igreja; o latim passa a língua eclesiástica oficial; os vestidos dos clérigos são adoptados a partir das 'ordens' romanas; certas festas pagãs são como que baptizadas e reorientadas para a vida eclesial; o casamento cristão toma como base de validade a tradição romana por oposição ao direito germânico; etc.

Ainda hoje, aliás, há sequelas desta modalidade: privilégio das instituições eclesiais em matéria de ensino, impostos, vida militar; valor civil de actos sacramentais; concepção de Igreja como 'sociedade perfeita' e daí a existência de partidos políticos confessionais...

É verdade que esta ligação à cultura produziu os seus frutos: no ensino, desenvolvimento do pensar, criatividade nas artes, etc; mas não deixou de originar muitas conversões por imposição ou vantagens sociais, alguma superstição e, sobretudo, a desconsideração de todas as outras culturas.

C) SÍNTESE FÉ-CULTURA

É a modalidade que hoje se propõe com a teologia da *inculturação*, segundo a qual o Evangelho dialoga positivamente com cada cultura. Isto significa, desde logo, que todas as culturas são possíveis portadoras da Revelação de Deus. Como afirmava o Vat.I (*Dei Filius*): «desde a criação do mundo as perfeições invisíveis deixam-se ver à inteligência pelas suas obras». Assim, a mensagem cristã não se confunde com nenhuma cultura mas é solidária com todas elas.

Há fundamentos bíblicos e históricos para esta perspectiva. Em primeiro lugar, a figura de Jesus de Nazaré é um exemplo claro de *inculturação*. Por um lado, assumiu por completo a sua cultura judaica: foi circuncidado e apresentado no templo, aprendeu como um judeu do seu tempo, comeu como um judeu, vestiu-se como qualquer homem do seu tempo, rezou ao sábado na sinagoga, afirmou que nem uma só letra desaparecerá da Lei, etc; por outro lado, *des-culturalizou-se*, isto é, fez uma revisão crítica da sua própria cultura em nome da Boa Nova (=Evangelho), tomando atitudes

novas face a estrangeiros e marginalizados, face ao divórcio, afirmando 'disseram-vos...mas eu digo-vos'...

Igual atitude defendeu e viveu S.Paulo: a doutrina da justificação pela fé e não pelas obras da Lei de Moisés é o grito da liberdade para todo o cristão, que é chamado a viver o Evangelho, a fé, mas sem necessidade de recusar a sua cultura de origem, sem necessidade de adoptar uma única cultura (a judaica, neste caso).

A Carta a Diogneto (sec.II), que o Vat.II (A.G.15) não deixou de citar, afirma: «os cristãos conformam-se aos usos locais no vestir, comer, e maneira de viver, manifestando ao mesmo tempo as leis extraordinárias e verdadeiramente paradoxais da sua Igreja»; por isso, para o cristão, «toda a terra é uma pátria e toda a pátria é uma terra estrangeira».

Alguns padres da Igreja assumiram esta postura. Para além de Ireneu e Justino, com a convicção de que as 'semina verbi' perduram e se manifestam em todas as culturas, para além de Eusébio de Cesareia que vê nas culturas humanas uma 'preparatio evangelica', lembremos ainda o testemunho de Clemente de Alexandria, para quem Cristo é um verdadeiro 'Pedagogo' (*Stromata*) que, pedagogicamente, assume as culturas pagãs para ir mais além e mostrar um novo caminho.

Nos séculos XVI-XVII, houve experiências missionárias bem interessantes nesta perspectiva, essencialmente levadas a cabo por alguns jesuítas na Ásia, concretamente Ricci (na China) e Nobili (na Índia). Estudaram a fundo as filosofias e religiões locais, imbuíram-se dos seus costumes, traduziram textos litúrgicos para as línguas nativas, fizeram pontes entre o Evangelho e as culturas em que viviam. É desta época e referindo-se a estas experiências que destacamos um belo texto da Propaganda Fidei (1659): «Não ponham nenhum zelo nem avancem nenhum argumento para convencer esses povos a mudar os seus ritos, seus costumes, seus hábitos que não sejam evidentemente contrários à religião e à moral. O que é mais absurdo que transportar a França, a Espanha, a Itália ou outro país da Europa para entre os chineses? Não lhes introduzam nada disso, mas apenas a fé, que não menospreza ou destrói os ritos e costumes de nenhum povo».

Semelhante recomendação fazia Libermann, no sec.XIX, aos seus colegas missionários em África: «despojai-vos da Europa; fazei-vos negros com os negros».

3. AS CULTURAS FONTE DO PLURALISMO TEOLÓGICO

Ao longo da história da Igreja vimos como foram convivendo perspectivas diferentes na relação fé-cultura ou evangelho-culturas. Hoje a opção da Igreja é pela inculturação, ou seja, diálogo e respeito por todas as culturas, nas quais Deus se revela, se manifesta, e proposta do Evangelho como libertação para o «homem decaído»(G.S.59).

Da aceitação da Epifania de Deus nas culturas humanas segue-se a natural aceitação de que é pelas diversas culturas que Deus se comunica com o Homem e que o Homem exprime a sua fé e busca relacionar-se com o transcendente. As culturas humanas são, assim, não só portadoras da revelação de Deus, mas instrumentos para dizer Deus e para celebrar Deus. As culturas são fonte dum são pluralismo teológico. O texto da Comissão Teológica Internacional a este respeito é bem interessante: «Devido ao carácter universal e missionário da fé cristã, a revelação de Deus por meio de obras e palavras deve ser cada vez repensada, reformulada e de novo vivida no seio de cada cultura humana, se queremos que traga uma resposta verdadeira às interrogações que têm a raiz no coração de todo o ser humano, e que inspire a oração, o culto e a vida cotidiana do Povo de Deus. O Evangelho de Cristo conduz deste modo cada cultura à sua plenitude e submete-a ao mesmo tempo a uma crítica criadora. As Igrejas locais que, sob a orientação dos seus pastores, se aplicam a esta árdua tarefa de encarnação da fé cristã, devem manter sempre a continuidade e comunhão com a Igreja universal do passado e do presente. Graças aos seus esforços essas Igrejas contribuem tanto para o aprofundamento da vida cristã como para o progresso da reflexão teológica da Igreja universal, e conduzem o género humano em toda a sua diversidade à unidade querida por Deus»⁵.

Assim, para além da inultrapassável vivência diversificada da fé segundo as diferentes culturas, também a própria reflexão teológica é naturalmente afectada por cada cultura particular. O pólo objectivo de toda a teologia (as fontes da revelação - escritura e tradição) garantirá a unidade da fé e a comunhão eclesial. O pólo subjectivo da teologia (com as mediações teóricas - os pressupostos dos diversos tipos do saber, e as mediações práticas - os costumes, crenças, espiritualidades, lugar histórico-geográfico, lugar eclesial, numa palavra, a cultura particular) garantirá um pluralismo e uma riqueza para o património da Igreja universal.

E, relativamente à cultura da post-modernidade em que hoje nos inserimos, ela constitui um desafio a um novo 'dizer Deus'⁶. Poderíamos interrogar-nos: não é o pluralismo actual um dom para novas e complementares compreensões do Deus de Jesus Cristo? Não é o discurso provisório, a falta de certezas e valores absolutos uma ocasião para o diálogo e uma inter-disciplinar, fraterna e humilde busca da verdade? Não assume a post-modernidade os valores modernos da justiça, fraternidade, igualdade, libertação? E não haverá aí espaço para descobrir a Revelação/Epifania de Deus? Não afirma a post-modernidade um sujeito forte, orgulhoso da sua razão, um homem que afirma a sua identidade e é cioso da sua consciência e da consciência do outro? Neste respeito pelos direitos da pessoa e nesta proposta de solidariedade responsável não será possível descobrir a Deus?

José Nunes

NOTAS

- ¹ Cfr P.Poupard, *Iglesia y Culturas*, Edicep, Valencia 1988, pp.16s.
- ² Willowbank, *Consultation on Gospel and Culture*, Doc.Cath.1932 (18-1-87), pp.113-114.
- ³ J.Paulo II, *Discurso à UNESCO* (1980), nn.6-7.
- ⁴ Cfr R.Niebuhr, *Cristo e Cultura*, ed.Paz e Terra, R.Janeiro 1967, pp.61-66.
- ⁵ Tese n.9 da Com.Teol.Internacional, in 'El pluralismo teológico', BAC, Madrid 1976.

⁶ Cfr, entre muitos estudos: A.Castiñeira, La experiencia de Dios en la post-modernidade, PPC, Madrid 1992; J.Ruíz de la Peña, Crisis y apología de la fe, Sal Terrae, Santander 1995; Lettre des Evêques aux catholiques français, Doc.Cath.2149(1996).

EM DEFESA DA ÉTICA COMO PROJECTO

Talvez não tenha sido verdadeiramente assumida pela generalidade dos cristãos, mas é bem conhecida a corajosa e nunca desmentida afirmação do Papa Paulo VI em 1975, segundo a qual “a ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época”¹. O que é tanto mais significativo quanto se sabe que um dos grandes objectivos do Concílio Vaticano II, concluído dez anos antes, em clima de alegre consciência de ter cumprido a sua tarefa, era o de relançar a relação da Igreja com o mundo actual e estabelecer as bases de uma sincera e frutuosa colaboração. Mais: no documento conciliar que mais directamente se ocupa desta problemática, a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Actual *Gaudium et Spes* (GS), um propósito de diálogo em que a Igreja possa dar o seu contributo para a resolução dos muitos problemas, por vezes angustiantes, com que a humanidade se debate, é claramente afirmado: “...Este Concílio, testemunhando e expondo a fé do Povo de Deus por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando a luz do Evangelho e pondo à disposição do género humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe do seu Fundador”².

Por que motivo não resultou -ou, pelo menos, não resultou nas proporções que se pretendiam alcançar- a intenção, certamente sincera e empenhada, de estabelecer o diálogo e deu lugar a uma constatação de ruptura? Dir-se-á que o binómio evangelho-cultura não coincide com esse outro de Igreja-humanidade, o que é sem dúvida verdade. Mas se se pensar que nesse diálogo, necessariamente desenvolvido no âmbito da cultura do mundo do nosso tempo, aquilo que a Igreja tem para oferecer, como repetidamente se afirma na GS é “a luz do Evangelho”, a Boa Nova de Jesus Cristo Salvador,

forçoso é reconhecer: o diálogo Igreja-Mundo que o Concílio se propunha estabelecer passa essencialmente pelo relacionamento do Evangelho, tal como a Igreja o entende, com a cultura actual. Constatar uma situação de ruptura nesse relacionamento é reconhecer o fracasso daquele diálogo. Como se explica esta situação? A Igreja desistiu do diálogo ou não conseguiu interessar o seu interlocutor?

O CONTEXTO DA MODERNIDADE

Esta questão insere-se, cremos, num contexto histórico e cultural muito mais vasto, não no curto espaço que separa o Vaticano II da *Evangelii Nuntiandi*, mas no das relações entre a Igreja e aquilo que se tem convencido chamar a modernidade. Na realidade, há todo um processo secular de progressivo desentendimento recíproco, que levou, em termos genéricos, a uma situação de ruptura, a qual se encontrava consumada em meados do século passado e, a que, numa generosa e esperançada atitude, o Concílio pretendeu por cobro e substituir pelo diálogo. Sem o conseguir. Não é aqui o momento de fazer, ou melhor, de lembrar, a história desse desentendimento, nem de julgar dos méritos de uma e outra parte, nem sequer de, mais modestamente, tomar partido num ou noutro sentido; tentaremos, no entanto, evocar toda essa problemática, como o contexto obrigatório da questão que nos propusemos abordar.

Como ponto de partida desse processo, aponta-se a experiência da cristandade em que, na base de uma mesma fé e de uma mesma Igreja, sob a autoridade dos Papas, os povos da Europa ocidental, em cujo espaço cultural o processo se desenrola, vivem em unidade social, política, económica, cultural, etc, uma unidade que supera largamente as diversidades e os particularismos. O movimento histórico de que falamos vai caracterizar-se por um gradual afastamento deste modelo e conquista de autonomia face à autoridade eclesial -e ao quadro cultural que a Igreja, como instituição, impõe ao mundo-, por parte de muitos dos sectores da vida social e cultural, v.g., as ciências, as artes, a filosofia, os próprios Estados e o seu direito. Fenómenos como o Humanismo renascentista, a própria Reforma protestante, mais tarde o Iluminismo, com as suas sequelas

na Revolução Francesa e na queda generalizada do Antigo Regime, são considerados como manifestações desse largo e profundo processo de emancipação face à tutela da Igreja. No início seria um simples distanciamento, muitas vezes sem ruptura, mas acabou por tomar aspectos de real afrontamento, de conflito aberto. A ciência foi talvez o espaço do conflito mais agudizado (Galileu), mas a reivindicação da autonomia gerou lutas em muitas outras frentes. A partir de certa altura, no contexto de uma certa filosofia da história, marcada pelo mito do progresso, sustentado pelo avanço das ciências, num excesso de optimismo a que não é alheio o culto da razão, antecipa-se a libertação do género humano, na justiça.

Para além das razões históricas e dos pormenores do percurso, que damos por adquiridos, evocamos também a linha geral da actuação da Igreja, como instituição, que expressou as suas enormes dificuldades em lidar com a modernidade e foi, numa palavra, de crescente e franca reprovação. A Igreja tomou posição contra a afirmação da soberania dos Estados europeus, contra a reivindicação de autonomia por parte da ciência que então se constitui, contra o Iluminismo, contra a Revolução Francesa, o liberalismo e os seus ideais, contra os direitos humanos. No mais aceso da luta, a Igreja, perseguida ou pelo menos desprezada, podia detectar nas posições dos “filósofos” e ideólogos revolucionários, entre outras coisas, o racionalismo, o imanentismo na leitura do mundo e da história, assim como um individualismo, ou ausência de solidariedade, de consequências desastrosas no plano social. As críticas eclesiais são, pelo menos em parte, pertinentes. Cabe, no entanto, perguntar se não haveria em toda a sua atitude uma larga dose de saudosismo da cristandade e do tempo em que exercia um poder praticamente absoluto sobre as pessoas, as consciências e as próprias sociedades? Hoje já ninguém duvida que a cristandade, enquanto modelo de relacionamento entre a Igreja e a sociedade civil está longe de ser o único possível, em termos cristãos, e que sofre de várias ambiguidades ou mesmo de contradições flagrantes, quando confrontado com os Evangelhos e a vida da Igreja primitiva, anterior a Constantino. Também se pode lamentar que a incompreensão recíproca não permitisse discernir nas ingénuas posições tomadas em nome do “progresso” o eco do messianismo, entretanto desaparecido da

linguagem se não da esperança veiculada pela Igreja, por demais instalada e conformista, por um lado, e angelista, por outro.

É evidente que, subjacente a tudo isto, e muito particularmente ao repúdio crescente do quadro cultural da cristandade e, por outro lado, ao apego eclesial ao modelo da cristandade, se encontra um problema teológico de fundo, o de saber como se deve, em fé cristã, encarar a Criação. E qual o impacto sobre ela do pecado. Mais concretamente, como avaliar o ser humano, criatura singular entre todas mas marcada pelo pecado, as suas possibilidades, as suas aventuras colectivas, a história, a sociedade? O Ocidente cristão tem sido dominado pela tendência para a desvalorização do presente, da criação e das realidades temporais, não tanto em nome do futuro escatológico e “dos novos céus e da nova terra”, mas do eterno e imutável, do transcendente. Sobre toda esta questão, paira a gigantesca sombra de Santo Agostinho, do seu génio e da sua sensibilidade, da sua obra e da sua experiência. Presentes ao longo dos séculos, como referência obrigatória, se não mesmo única, a obra e a herança agostinianas contribuíram, no espaço da Igreja ocidental, para uma leitura tão ampliada das consequências do pecado que se traduziu em visão negativa do ser humano, das suas possibilidades de verdade e de bem, assim como da sociedade e da história. Este pessimismo face ao temporal e ao humano é bem um dos traços típicos da imagem que a Igreja tem e dá de si mesma, na sua relação com o “Mundo”. Acrescente-se que, neste mesmo quadro agostiniano, a Igreja, menos sensível à sua presente condição de peregrina, na medida em que se assume como a representação autorizada do mundo futuro e do próprio Deus, acaba por arrogar-se uma enorme autoridade no tempo presente sobre as instituições temporais.

Como é sabido, os pontos mais altos do conflito, da parte da Igreja, são atingidos com as condenações nos pontificados de Gregório XVI (1831-1846) e de Pio IX (1846-1878). Como expressão dessa rejeição, provavelmente a de maior impacto simbólico na opinião pública, temos o Catálogo de erros já condenados ou Syllabus (08-12-1864) e, em particular, a sua última proposição: “O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir (*sese reconciliare et componere*) com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”.

A inequívoca condenação desta tese pelo Papa pareceu a muitos dos seus contemporâneos a confirmação da impossibilidade de se ser ao mesmo tempo da Igreja e da civilização moderna, de se ter de optar entre uma e outra. Obviamente, a opção fazia-se por si mesma, na maioria dos casos: nem opção era. De Leão XIII a Pio XII (1878-1958), a linguagem muda substancialmente porque a maneira de encarar o "Mundo" do período imediatamente anterior desaparece; passa-se de uma atitude de magoada intransigência, encerrada no seu passado e nas suas razões, que já não conduzia a parte alguma, para uma atitude mais interveniente em denunciar, esclarecer, propor, em reconquistar, se possível. O papado que, com Pio IX, perdeu os Estados pontifícios, ganha um poder de intervenção, uma autoridade moral e espiritual, que servida por algumas figuras de génio, cresce durante todo o período. A ele se segue o oásis do Vaticano II, em que, apesar de algumas reservas pontuais, se promete um clima de diálogo e respeito, de discernimento e não de condenação, numa atitude sem saudosismo deslocado, mas apostada em construir o futuro. Depois veio o post-concílio, com as suas ambiguidades. Mas sobre isso, sobre a mensagem conciliar e as dificuldades presentes de a assumir, voltaremos mais em pormenor.

NO CORAÇÃO DO CONFLITO: O HUMANISMO

Diz-se, porém, com frequência, que este tempo em que vivemos é já não o da modernidade, mas o da post-modernidade. Afirma-se com isso o esgotamento das grandes utopias mobilizadoras dos séculos passados, simbolizadas em torno de ideias-força como Ciência, Progresso, Ilustração, sociedade justa e livre, etc, que não resistiram as duas guerras mundiais com o seu cortejo de horrores. Hoje, nesta "era do vazio", a civilização acorda do sonho, do irrealismo e da ingenuidade, para o desencanto. Mas quer prometendo para breve a idade de ouro, como nos tempos do iluminismo e liberalismo quer neste actual desencanto, o processo de emancipação e auto-realização continua a ser o mesmo. A sua razão de ser continua a ser a afirmação do homem e do seu mundo. No centro de todo o processo, constituindo a sua alma, a sua força, dando-lhe

inclusive unidade e imprimindo-lhe o seu sentido, encontramos o humanismo, isto é, o ideal da realização dos seres humanos. Melhor: encontramos o projecto de auto-realização humana, o Homem como sujeito e objecto.

Mas reconhecer que a questão do humanismo está no coração da Idade moderna, como das relações da Igreja com a modernidade, relança a questão da própria definição da moralidade e da Intervenção da Igreja nesse campo. É que esse humanismo é um humanismo ético ou com larguíssimas repercussões éticas. A afirmação do homem é a afirmação de que o ser humano se faz, se deve fazer a si mesmo: actualizar a sua humanidade é o seu ideal, fazê-lo por si mesmo, a sua norma. Como horizonte e como método, a liberdade. Poderá falar-se inclusive de liberalismo ético, como se fala de liberalismo económico e político. Assim, a temática mais geral da modernidade e das suas relações com o cristianismo passa, necessariamente, ousamos até dizer que passa principalmente, pela questão de saber como se relacionam com o Humanismo e com o seu "ethos" a mensagem cristã e a Igreja que está ao seu serviço. Mais concretamente, passa pela questão das relações com o Humanismo, enquanto programa de acção, isto é, na sua essencial definição ética. A questão pode, aliás, ser encarada no plano dos factos e depois no das possibilidades: como se relacionam hoje, neste tempo cultural, e como se poderiam processar. Tentaremos abordar as duas perspectivas.

Parece-nos indiscutível que essa relação é ainda hoje de conflito, tal como já o foi, noutros sectores da vida social e cultural. A grande diferença estaria em que, enquanto os outros grandes conflitos do passado, em torno da autonomia da ciência face à fé, ou da legitimidade dos regimes democráticos, dos direitos humanos, ou outros, se encontram hoje aparentemente superados, este, o das relações da Igreja com o Humanismo e o seu projecto ético de auto-realização, persiste. Mais: julgamos possível afirmar que ocupa o centro das dificuldades de relacionamento da Igreja com o mundo moderno, e tem por isso vindo a ocupar cada vez mais espaço e espaço mais explícito no magistério eclesial.

Pensa-se, por vezes, que se trata de um conflito em torno de moral e liberdade, nascido da oposição entre elas. De um lado,

teríamos a moral que a Igreja, como a salvadora da verdadeira civilização e da autêntica dignidade humana, defende; ou que, noutra versão, a Igreja, obscurantista e inimiga da liberdade do género humano, tenta impor). Do outro, a afirmação da liberdade em termos incondicionais e frequentemente subjectivistas, acompanhada da incapacidade, cada vez mais partilhada, de compreender as reiteradas intervenções negativas do magistério, em campo ético. Onde se afirmasse a moral, a liberdade resultaria negada, ou pelo menos, diminuída ou canalizada. Por seu lado, a reivindicação da liberdade teria como consequência a negação da moral, ou pelo menos, a sua redução relativista. Poder-se-á dizer, que esta caracterização do conflito depende em muito do que se entender por liberdade e/ou por moral. De facto, consideramos que o conceito de moral aqui implicado deve ser corrigido por demasiado redutor³ e se deve reconhecer, para além da simples enumeração de normas, o enraizamento antropológico das mesmas como parte integrante do discurso ético. Mas não é só isso, nem principalmente isso. Parece-nos ainda que seria um sério erro, tanto teórico como prático, opormos a moral a um projecto humano de auto-realização. O projecto humanista é de tal forma um dado indiscutível, em modernidade, que essa hipotética oposição condena a ética a ser incompreensível, e portanto, inaceitável. O que não significa que não tenha existido⁴. Não temos dúvida em afirmar que a hipótese de uma incompatibilidade, ou mesmo de exclusão recíproca, entre moralidade e projecto humano de auto-realização simplifica, caricatura de tal modo o problema ético que o falseia; sobretudo no quadro cultural a que fizemos alusão.

RAZÕES DE UMA INTRANSIGÊNCIA

Mas, do ponto de vista em que nos colocamos, como cristãos, interessa-nos neste momento, mais do que formular de outro modo essa relação⁵, situar a Igreja e o seu papel face a esta problemática. Em primeiro lugar, é necessário desmarcarmo-nos da perspectiva já mencionada de uma identificação da Igreja com a preocupação e a competência, em campo ético que, por absurdo, esvaziasse a cultura

moderna dessa dimensão. Uma tal postura é indefensável. Nunca existiu sociedade sem ética, nem cultura que não veiculasse e se empenhasse face a um ideal de realização humana. A modernidade tem, evidentemente, a sua ética, tem o seu dever-ser, tem os seus valores e as suas normas de acção. Parece evidente a muito gente, como um dado básico sem necessidade alguma de justificação, que os homens deveriam ser felizes, deveriam realizar-se e que se deveria pôr em prática o que possa contribuir para tanto. Acrescente-se que, nos séculos a que chamamos modernos, se operou, por uma exigência de lógica interna, um notável desenvolvimento do sentido da solidariedade social, nomeadamente em matéria de direitos humanos. Este movimento, tão característico da Idade Moderna a que o Papa João XXIII se referiu como “sinais dos tempos”⁶ é essencialmente um progresso da consciência colectiva, um apuramento da sensibilidade moral, mesmo se se pode duvidar de um progresso semelhante, a nível das obras, da prática.

Posto isto, a questão central é pois a de saber se a Igreja - aqui referimo-nos principalmente à Hierarquia, porque é ela que exerce o magistério, dado que o resto do Povo de Deus pouca voz tem tido nestas matérias- que condenou o liberalismo político e o económico e que com ambos acabou por se reconciliar⁷, embora só tardiamente e apenas de forma parcial, ultrapassadas essas batalhas, poderá hoje dialogar com o liberalismo ético, discernir nele o aceitável e assumi-lo, numa palavra, poderá relacionar-se positivamente ou, retomando a proposição 80 do Syllabus, “pode e deve reconciliar-se e transigir com” esta reivindicação do Humanismo, em particular com a ética como projecto? Como poderá efectuar-se essa relação?

O problema é, sem dúvida, de grande relevância, mas não de menor dificuldade. Não nos mostra a experiência que, frequentemente, aquilo que é apresentado por alguns como a legítima realização do seu projecto pessoal de felicidade se traduz em sofrimento e até destruição para outros? Isto acontece tanto nas relações interpessoais, particularmente nas famílias, como nas relações mais vastas, no interior de uma dada sociedade, como até nas que opõem países ricos e pobres. São famílias desfeitas porque, por exemplo, um dos progenitores impõe aos membros do agregado um projecto de felicidade que os marginaliza a todos e que deixa

irreparáveis mazelas nos mais frágeis. São as classes possuidoras que, em nome da busca da qualidade de vida, acabam por impor os seus critérios de classe em matéria distributiva, subalternizando os que para elas trabalham. São os países ricos a impor as condições do comércio internacional que lhes convêm e que perpetuam o quadro de dependência, e tantas vezes de miséria, dos países produtores do hemisfério sul; usam o poder real que detêm para a defesa dos seus padrões de vida, do seu progresso, da sua civilização. Tem-se a percepção de que muito dos conflitos e do sofrimento, que constituem a dureza da vida nos tempos que passam, brota naturalmente de projectos pessoais de busca de felicidade, quando conjugados com o poder de os impor aos outros, que são assim forçados a alinhar com um projecto que não é o seu e de que, ainda por cima, são obrigados a pagar grande parte das custas. Dir-se-á que as coisas nunca são assim tão lineares e que o grande universo das vítimas não está totalmente isento de responsabilidades nas próprias desgraças. Mas não haverá uma grande parte de verdade em manter que a harmonia social, a justiça e a paz são constantemente sacrificadas à pulsão de viver e viver cada vez melhor, de que os projectos pessoais de realização são uma expressão, mas que se poderia identificar, na linguagem dos velhos moralistas, do egoísmo?

Além disso, impõe-se projectar sobre esta problemática a luz da Palavra de Deus, a qual acrescenta muito em precisão e conteúdo ao que ficou dito. Encontramos, com efeito, na revelação, particularmente no seu ponto mais alto de explicitação, o Novo Testamento, um ensino que aponta, em termos cristãos obviamente, para uma apreciação muito negativa do projecto de auto-realização; pode mesmo ver-se nas palavras de Jesus -e tem sido visto- uma exaltação da perspectiva oposta. Assim, o que Jesus diz aos seus é não que se realizem, “salvem” as suas vidas, mas que as percam. E não nos deixou Ele o exemplo disso mesmo? Esta espantosa afirmação ganha ainda mais força se se atender ao facto de o seu contexto ser o das condições para se seguir Jesus, para se ser seu discípulo. “Então pôs-se a dizer para todos: Se alguém quer vir após Mim, renegue-se a Si mesmo pegue na sua cruz de todos os dias e siga-me. Pois quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas quem

perder a sua vida por minha causa, esse há-de salvá-la. De facto, que vantagem tem um homem em ganhar o mundo inteiro, perdendo-se a si mesmo ou causando a própria ruína?"⁸ O caminho que Jesus propõe aos seus discípulos, e que ilumina como seu próprio exemplo, é não o da proposta de realização, da busca de sucesso pessoal, mas o do sacrifício pessoal pela causa do Evangelho, i.e., pela causa do projecto do Pai. Estamos, seguramente, perante uma das expressões mais características do ensino de Jesus e não é difícil encontrar em outras passagens dos Evangelhos confirmação e prolongamento desta doutrina. Nas Bem-aventuranças⁹, encontramos a exaltação dos pobres, dos fracassados, dos humilhados e perseguidos, dos sem sucesso, em favor dos quais o Deus de Abraão, dos patriarcas e dos profetas, do Antigo e do Novo Testamento, mantém, segundo nos ensina o Magnificat¹⁰, uma predilecção que, no final, lhes assegurará a vitória derradeira.

A RAIZ HUMANISTA DO EVANGELHO

Reconheçamos que no NT não encontramos, de forma alguma, o fracasso e a marginalização em si mesmos, erigidos em horizonte humano como razão de ser da vida cristã, mas, numa perspectiva, digamos, económica, propostos como o caminho seguro, e até inevitável, para a plenitude da realização e da felicidade, a qual não é concebida se não como a entrada plena e para sempre na alegria de Deus. Impõe-se-nos, desta forma, um esquema baseado sobre a inversão das situações¹¹, i.e., de oposição entre um presente de marginalização, ou mesmo de adversidade e sofrimento, e um futuro de glória e plenitude. Este futuro, porém, segundo a leitura tradicional incontestada, é colocado para além desta vida mortal¹². Por outras palavras, aqui, neste tempo da nossa vida, o tempo das nossas opções, do nosso espaço ético, parece impor-se-nos, a nós, discípulos de Cristo, não o desafio de um projecto (ou ética) de realização, mas de renúncia. Renúncia motivada pela esperança da glória, renúncia vista como meio necessário apenas, mas que dá a sua coloração própria a toda a nossa existência presente, e que se explicita em

atitudes de vigilância e de inconformismo, porque os tempos são adversos e inconsistentes, combatem contra o Reino e os seus filhos¹³.

Mas isto não é tudo. Há também que considerar-se que Jesus, na sua maneira de agir e ensinar, não a reduz a zero a experiência dos homens, não faz tábua rasa da sua percepção das coisas, inclusive do Bem e do Mal, como se uma e outra, perante o Reino de Deus, fossem nulas ou até opostas. Pelo contrário, no simples facto de lhes dirigir a palavra, como nas parábolas e outras comparações, apela à inteligência e à experiência dos seus interlocutores¹⁴, como se a novidade essencial que a Boa Nova representa¹⁵ só pudesse ser compreendida a partir da cultura de todos eles, pregador e ouvintes, e tivesse que enraizar e construir-se a partir desse fundamento. Sem a possibilidade como sem a pretensão de apresentarmos um dossier exaustivo sobre os fundamentos bíblicos da posição por nós assumida, não queremos deixar de chamar a atenção para o facto, muito elucidativo, de que as próprias bem-aventuranças, esse ponto tão alto na mensagem ética cristã não nos são apresentadas como normas ou exortações, mas constatações. Em primeiro lugar, não são a afirmação do que se deve ser, mas de que Jesus, olhando a multidão que o segue, vê nela pobres, famintos, perseguidos, etc, que, na sua perspectiva, merecem o Reino de Deus e que por isso proclama bem-aventurados¹⁶. Daqui se conclui, sem dúvida, que os cristãos de todos os tempos devem procurar identificar-se com essas atitudes espirituais que conduzem à salvação mas a importância prática dessa ilação não nos deve esconder o facto primitivo: a leitura que Jesus faz daquele trecho de humanidade nada tem de negativo ou condenatório, é antes altamente positiva.

É certo que o Novo Testamento também apresenta notas negativas neste campo. Referimo-nos, em particular, a passagens dos escritos paulinos, v.g., àquela em que Paulo fala da “loucura da pregação” relativa “a Cristo crucificado, escândalo para os Judeus e loucura para os Gentios, mas para aqueles que são chamados, tanto Judeus como Gregos, força de Deus e sabedoria de Deus. Porquanto, o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens”¹⁷. Na epístola aos Romanos, em passo de certo modo paralelo, Paulo acusa os gentios de não terem sabido reconhecer, a partir das criaturas, o que de

Deus se pode conhecer, as suas perfeições invisíveis, o seu poder eterno e a sua divindade, postas à consideração das suas inteligências desde a criação do mundo. Pretendendo-se sábios, tornaram-se loucos, e o resultado foi a perversão da consciência moral, a entrega a paixões aviltantes e o desregramento das condutas¹⁸. Num caso como noutro, Paulo não parece nada confiante nas possibilidades dos seres humanos descobrirem por si mesmos o alcance salvífico da Páscoa de Cristo para o aceitar na fé, nem sequer para intuir, pela natureza, a transcendência do Criador. Mas não se pode daí concluir que para ele não se deve em circunstância alguma depositar confiança na capacidades humanas para o bem. No seu habitual jeito retórico, Paulo parece referir-se a toda a humanidade, sem excepções, o que resultaria, de facto, imensamente sombrio e negativo. Mas não é assim. No primeiro caso, no trecho da 1^a aos Coríntios, fala expressamente apenas dos que recusaram a pregação e não quiseram acreditar e não de toda a humanidade; no segundo, a visão pessimista, negativa é fortemente contrastada e o quadro geral reequilibrado pelo que no capítulo seguinte da mesma epístola se diz a respeito dos gentios que não têm lei e cumprem naturalmente os preceitos da lei. “E mostram que o objecto da lei está inscrito nos seus corações, do que lhes dá testemunho concordante a consciência, bem como os conceitos com que mutuamente se acusam ou até se defendem”¹⁹. Aliás, o mesmo autor, em contexto não já polémico como nos dois casos anteriores, manifesta a sua profunda confiança na capacidade humana de verdade e bem, ao exortar os seus queridos Filipenses, sem pormenorizar nem explicitar, dizendo-lhes: “tudo o que é verdadeiro, tudo o que é respeitável, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é bom nome, e o que quer que seja virtude e digno de louvor, é o que deveis ter em mente.”²⁰.

À luz do que fica dito, cremos poder avançar no tratamento do problema teológico de fundo. Impõe-se-nos, concretamente, uma leitura de certo modo optimista, ou se se preferir, positiva do estado actual da criação e do ser humano. Por outras palavras, para avançar no nosso propósito convém ter presente a verdade de fé da bondade da criação, constante da afirmação bíblica de que, após a criação do par humano, última etapa da sua obra de Criador, “Deus viu tudo o

que tinha feito: era muito bom”²¹. Admitido isto, cabe agora perguntar: poderia o pecado que se lhe seguiu, mesmo considerado em todas as suas consequências antropológicas, históricas e cósmicas, ter danificado e perturbado de tal modo a criação e, muito especialmente, o ser humano, que comprometesse definitivamente a bondade original, que até retirasse a verdade à apreciação que o Livro do Génesis põe na boca de Deus? Por vezes, a Escritura testemunha de que Deus se “arrepende” de ter criado o homem, dada a imensa perversidade das suas acções, e inclusive ameaça tudo destruir. Mas essa maneira de falar não pode ser tomada à letra²². Cremos verdadeiramente que só na base da percepção de que a bondade original da criação não foi nem pode ser destruída pela história do género humano e dos seus pecados, só nessa base, dizíamos, se poderão abordar com esperança de sucesso alguns dos problemas cruciais do nosso tempo, como o abordado nestas páginas. Sem dúvida, essa triste dimensão da história humana, tecida de insensatez, fragilidade e erro, afecta consideravelmente a nossa condição em dificuldade e desorientação, mas o fundo de autenticidade, a bondade original, a criação à imagem e semelhança de Deus, permanecem e devem ser tidos em consideração.

Concorrem para esta certeza, pelo menos, duas boas razões teológicas, uma tirada do próprio dogma da criação e a outra directamente dependente do da redenção. Em primeiro lugar, o pecado, enquanto a obra de um agente falível e limitado, como é o homem, não poderá equiparar-se à obra de Deus Todo-Poderoso, muito menos destruir a bondade com que a criação saiu das mãos de Deus. Na mesma lógica, o fracasso não poderá representar o fracasso dos planos de Deus, de que a criação é como que a primeira etapa de realização, mas um contratempo a que Deus, em sua sabedoria, responde e que ultrapassa, “de forma ainda mais admirável” que no acto criador. Em segundo lugar, a redenção do mundo operou-se em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, e é oferecida a todos na fé. Na maturação da sua própria fé que, ao longo dos séculos, a Igreja conduzida pelo Espírito Santo, tem vindo a fazer, emergiu com crescente nitidez a certeza de que a graça da salvação está já presente ao mundo, não lhe é puramente exterior, nem uma mera realidade do tempo futuro. Embora destinada a uma

plenitude que ultrapassa este tempo e esta condição, ela é já uma presença dinâmica, eficaz. A ideia de uma graça meramente “tangencial”, i.e., que não penetra e não transforma, que nada muda em nós e nos deixa nos nossos pecados, mesmo se Deus, em atenção aos méritos de Seu Filho, deixa de os considerar puníveis, não corresponde à auto-compreensão tradicional dos cristãos. Por muito que, no Ocidente cristão, se tenha exagerado a importância do pecado original e, em consequência, se tenha carregado das cores mais sombrias a condição humana, a verdade da fé da Igreja exige que seja matizada e equilibrada essa maneira de ver e que sobre toda esta questão brilhe a dupla luz da bondade da criação e da graça redentora de Cristo.

Cabe agora perguntar se o projecto de auto-realização dos seres humanos - e a ética que o exprime - vêm da bondade intrínseca da criatura humana ou procede da desorientação que o pecado nela introduziu, se é natural e querida por Deus, ou, pelo contrário, pecaminosa? Em função das reflexões precedentes, parece-nos imperativo lembrar que o objectivo último do acto da criação não poderá ser senão o próprio Deus: pois só Deus, causa final, é justificação adequada da acção de Deus, causa eficiente. Deus tudo criou para si mesmo e em toda a criação imprimiu o dinamismo constitutivo do retorno ao Criador. Assim, no mais fundo do ser humano, Deus colocou o desejo indelével d'Ele mesmo, o indestrutível desejo de felicidade, que nos constitui. Comum a todas as criaturas, este desejo é, no homem, vivido de forma adequada à sua dignidade de criatura à imagem e semelhança de Deus, como livre e como providência para si e para os outros. Em suma, o desejo de felicidade torna-se consciente como responsabilidade e objectivo, torna-se projecto de auto-realização. Este vem, pois de Deus e vai para Deus. Numa palavra, é bom e é natural. Mais: é a própria natureza humana no seu mais íntimo, e é ele que nos constitui sujeitos em campo moral, capazes de distinguir Bem e Mal.

Há certamente muitos erros de percurso a lamentar. Apesar disso, temos como evidente que este desejo de felicidade - em última análise, de Deus, mesmo se essa derradeira referência é ignorada por muitos²³, como o projecto de auto-realização que brota de tal desejo, a própria ética humanista da modernidade que é uma das

suas manifestações históricas, a desta tempo, a tal ponto são importantes que não deixam outra alternativa à Igreja se não assumi-los como dados absolutos e indiscutíveis, como pontos de partida de um diálogo: sem isso este é impossível, as suas tentativas são inúteis. Falamos de fundamentos indiscutíveis do diálogo da Igreja com este tempo, mas isso não significa de modo algum que a Igreja se deva ou possa demitir da sua função crítica. As únicas atitudes eclesiais que nos parecem inadequadas são precisamente essa, a de uma aceitação acrítica e a de um repúdio, o que representaria assumir perante a cultura moderna, uma atitude de pura condenação; uma e outra, aliás, impedem o verdadeiro diálogo, que é o que se desejaria ver acontecer. Não seria possível à Igreja, na base de uma mesma paixão pelo ser humano²⁴ tentar entender a cultura da modernidade do interior mesmo da sua aspiração e até do seu erro, dialogar e propor-lhe a luz do Evangelho para a ajudar a descobrir a verdadeira felicidade? Sem esse diálogo como se pode pensar em cristianizar os novos pagãos e falar de Nova Evangelização? Do nosso ponto de vista, como já ficou indicado, um dos aspectos essenciais deste diálogo é o de assumir a ética como projecto de auto-realização, para, em diálogo, ajudar a discernir o que é a verdadeira liberdade, o que se pode considerar realização.

MODELOS DE DIÁLOGO

Não terá sido precisamente isso que a Igreja tentou em outras épocas, em outras circunstâncias culturais? Assim, no mundo helenista, profundamente identificado com o pensamento ético dos filósofos estóicos, é no quadro desse pensamento que os Padres da Igreja, nomeadamente a partir de Clemente de Alexandria e seus discípulos, começam a elaborar, de forma mais ou menos sistemática, o seu pensamento ético. De facto, muito, quase tudo, do que depois veio a passar por ética cristã mais não é do que o estoicismo popular veiculado pelos Padres. Com alguma razão se diz hoje que essa operação foi feita na base de uma aceitação excessivamente desarmada e benévola, a ponto de alguns aspectos menos aceitáveis do estoicismo terem sido assumidos pelos cristãos como seus, com

deturpação da genuína mensagem evangélica. Referimo-nos, por exemplo, à importância global atribuída à atitude de resignação que teria contribuído para a descaracterização da esperança judeo-cristã, tanto a nível pessoal como social.

Mais tarde, nos séculos XII e XIII, quando a obra de Aristóteles entra no Ocidente pela mão dos árabes e a sua moral aristocrática, o seu ideal de grandeza humana começam a ser conhecida dos cristãos, Tomás de Aquino tenta assumir o desafio deste humanismo. A síntese teológica que nos deixou é o resultado original da sua autenticidade evangélica, mas também da lealdade e da inteligência da sua leitura de Aristóteles. Pode dizer-se que o aristotelismo de São Tomás não teve sucesso imediato, visto que foi alvo das condenações da década de 1270. Ainda hoje há quem pense que há uma incompatibilidade de fundo entre a ética aristotélica e o cristianismo.²⁵ Não é a nossa opinião: consideramos a *Prima Secundae* da Suma de Teologia de Tomás de Aquino, nascida dessa simbiose, na simpatia pelo pensamento do Filósofo e na fidelidade ao dado evangélico -muito mais rigorosamente fiel, aliás, do que a operação paralela dos Padres face ao estoicismo- é um dos grandes modelos de um tal tipo de empreendimento em toda a história da teologia. Um modelo, porém, que foi pouco ou nada imitado e que, inclusive, não exerceu a influência que merecia²⁶.

É de reconhecer que o desafio é de sempre, ou melhor, apresenta em todos os períodos formas novas. Em todas as épocas, face a todos os tipos de humanismo e, por conseguinte, de a todas as éticas como projecto de auto-realização, a Igreja na sua missão de evangelização das culturas, não pode deixar de assumir essa tarefa; recusando-se a um mero papel de rejeição e condenação, terá que instaurar o diálogo, na empatia face ao interlocutor, no discernimento crítico e na fidelidade a si mesma e à mensagem de que portadora.

COMO SE PODERIA EFECTUAR HOJE ESSA OPERAÇÃO?

A GS esboça uma resposta a esta questão. Com efeito, caracteriza lapidariamente a cultura e o humanismo em que vivemos e com que a Igreja se defronta, ao dizer: “Cresce cada vez mais o

número dos homens e mulheres, de qualquer grupo ou nação, que têm consciência de serem os artífices e os autores da cultura da própria comunidade. Aumenta também cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e responsabilidade...Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade com relação aos seus irmãos e à história”²⁷. A mesma Constituição Pastoral reconhece, além disso, a importância primordial da liberdade no contexto da dignidade da pessoa humana. “Os homens de hoje apreciam grandemente e procuram com ardor esta liberdade; e com toda a razão...Exige (...) a dignidade do homem que ele proceda segundo a própria consciência e por livre decisão”²⁸. A este respeito o texto, aliás, não esconde a existência de ambiguidades: “Muitas vezes, porém fomentam-na dum modo condenável, como se ela consistisse na licença de fazer seja o que for, mesmo o mal, contanto que agrade”²⁹. Como não podia deixar de ser, também aí encontramos critérios operativos. Em primeiro lugar, afirma-se o primado da consciência: “No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: faz isto, evita aquilo. O homem tem no seu coração uma lei escrita pelo próprio Deus; a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser...”³⁰. A este primado, junta-se o apelo ao diálogo entre os homens na busca de soluções: “Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas que surgem na vida individual e social”³¹. É ainda numa perspectiva de realização do sujeito que a GS aponta as normas para a acção. “A norma da actividade humana é pois a seguinte: segundo o plano e a vontade de Deus, ser conforme como verdadeiro bem da humanidade e tornar possível ao homem, individualmente considerado e em sociedade, cultivar e realizar a sua vocação integral”³². Embora não se diga expressamente que a ética é um dos campos em que se deverá respeitar a legítima “autonomia das

realidades temporais”, parece-nos claro que o diálogo com o humanismo não poderá deixar de o respeitar na sua “consistência, verdade, bondade e leis próprias”³³, mesmo, e até principalmente, na sua expressão ética.

Infelizmente, esta boa semente do Vaticano II não produziu os seus frutos, o que nos manteve na situação de ruptura, a que se fez alusão. De um lado, encontramos-nos perante a paixão e o culto da liberdade como condição *sine qua non* da dignidade humana, liberdade vista por vezes, não apenas como meio, mas até como fim, escurecendo o horizonte da “vocação integral do homem” e o “verdadeiro bem da humanidade”. Do outro, vemos o magistério da Igreja inclinar-se, com crescente insistência, para uma moral segura e objectiva, ou até objectivista, feita de certezas teóricas, metafísicas, se possível, enquanto, com alguma razão se discute em torno da verdadeira liberdade. Entretanto tem-se a sensação que a imensa riqueza da GS não é explorada, ou é mesmo considerada inoperante, se não irrealista.

CONCLUSÃO E TRÊS PROBLEMAS

Parece, pois, justificado, e até necessário, admitir que a ética se situa no quadro do projecto humano de auto-realização, não só porque um tal conceito é verdadeiramente central no pensamento moderno, com o qual a Igreja não pode deixar de dialogar, como, e ainda mais, nele descobrimos o reflexo do projecto de Deus para os seres humanos. Mas parece bem claro que esta conclusão não encerra o debate.

Acima de tudo, porque nós os cristãos, mantemos que a maior realização do ser humano e da sua liberdade se consubstancia no dom de si mesmo, i.e., que o ponto mais alto de realização pessoal não pode ser entendido como fechado sobre a própria pessoa, mas em referência, para além de si mesma, a uma causa, aos outros, ao Outro. No fundo, aquilo que a fé nos ensina neste particular é que a última palavra da vocação humana é o amor, o que quer dizer, abertura e dom. Todo o destino que não vai para além fica irremediavelmente aquém da sua própria realização. Este ponto,

que é irrenunciável, apresenta-se como particularmente difícil de aceitar pelos nossos contemporâneos sem fé em Cristo, assim como se revela a todos, mesmo aos crentes, de execução sempre árdua, sempre problemática. É, portanto, um ponto sempre em aberto e em que um debate nada fácil se mostra urgente.

Mas esse debate ganharia imenso em clareza e em utilidade prática se, do ponto de vista cristão se esclarecessem um pouco melhor três pontos com ele relacionados. Referimo-nos às questões da liberdade, da objectividade e da certeza.

Quanto à liberdade, parece-nos de grande vantagem que se continue a clarificar essa noção. Sobre isso pronunciamos-nos já nestes Cadernos³⁴ e há já suficientes repetições entre essas páginas e estas, para não nos alongarmos mais sobre este ponto. Acrescentaremos apenas duas reflexões. Tem-se a impressão que o receio dos abusos da liberdade leva à negação prática da mesma. É como se dissesse: “Em princípio todos somos em favor da liberdade, mas não em termos absolutos; ela terá todo o seu espaço quando as pessoas forem suficientemente adultas para a usarem correctamente, isto é, para fazerem o bem. Até lá, a liberdade é um perigo, e é necessário exercer uma certa tutela”. Esta linguagem afigura-se-nos, porém, perfeitamente irrealista. Em termos concretos, que se conseguiu com a Encíclica *Humanae Vitae* de 1968: evitar a libertinagem sexual, como honestamente desejava o Papa Paulo VI?³⁵ Para muitos o resultado mais palpável da Encíclica foi a ruptura, talvez definitiva, do diálogo de multidões de leigos com o magistério eclesial. Aliás, a simples repressão exterior da acção moralmente reprovável é, em termos cristãos, manifestamente insuficiente.

Evoquemos a reacção de Paulo face ao que era, sem dúvida, um abuso da liberdade cristã que ele, na sua pregação, exaltava. Provavelmente, seria até citando o Apóstolo que o membro da comunidade de Corinto a viver com a mulher de seu pai, justificava o seu escandaloso comportamento, quando alegava em sua defesa: “tudo me é permitido”³⁶. Não negando que realmente tudo nos seja permitido, Paulo dirá que nem tudo traz vantagem, e em especial o que poderá vir a dominar-nos. Há aqui, um princípio de grande fecundidade, que, cremos, mereceria mais atenção. A liberdade em si mesma não pode ser questionada, mas deve ser vista no quadro

mais vasto da realização do ser humano e do que é vantajoso para tal. E não pode ser questionada porque, como ensinava Berdiaev, a liberdade em cristianismo não é tanto um direito como um dever, não é condenada, nem tolerada, mas exigida, visto que Deus não quer nem aceita se não homens livres.

Nota-se, além disso, no magistério da Igreja uma grande preocupação em defender uma moral objectiva e segura, denunciando tudo o que se lhe opõe, desde a moral de situação ao relativismo moral. Continuamos sinceramente a pensar³⁷ que, dado que a moral tem que ser simultaneamente objectiva e subjectiva, este unilateralismo prejudica as possibilidades de a Igreja ser escutada e entendida nesta matéria. Um mero objectivismo, em ética, seria um absurdo por não saber responder cabalmente à questão essencial da justificação das normas objectivas. O recurso tão frequente à natureza humana, entendida como normativa, não escapa a uma certa ambiguidade como quando, por exemplo, se pretende fazer a ética decorrer da biologia. Mas já não será tão criticável, na perspectiva de uma certa atenção à subjectividade, se entender a natureza como o desejo natural de se realizar, reflexo dos planos de Deus; mas isso é já a ética como projecto. Desse desejo imanente de felicidade, subjectivo e constitutivo, definidor, relativo a um objecto exterior e transcendente, daqui, desta relação, é que decorrem os valores e, em consequência, as normas objectivas.

Finalmente, a questão da epistemologia ética ou da certeza moral. Tem-se a impressão que se pretende, no magistério e na pastoral, a segurança de normas absolutas, praticamente sem excepção. Mas isso é impossível. No plano metafísico, a afirmação da fé monoteísta, de um único Ser absoluto, traduz-se em aceitar como relativo tudo o mais, inclusive as afirmações de conteúdo ético, mesmo as relacionadas com a fé; paralelamente, em plano ético, do facto de que não se pode viver, de que nunca nenhuma sociedade alguma vez viveu sem um quadro objectivo de valores e normas, não se deduz que esse quadro tenha de ter a rigidez do dogma, quer dizer, do absoluto da exigência ética fundamental não se podem deduzir normas concretas marcadas pelo mesmo absoluto. É preciso admitir, portanto, que a certeza moral é distinta da certeza metafísica e que a verdade das normas abstractas e genéricas não se

aplica perfeitamente à realidade do singular, em que a acção livre se desenvolve. Por outras palavras, é necessário saber pôr de lado, sem angústias, a exigência de segurança, porque também ela, como a tentativa de evitar os abusos da liberdade, é irrealista. A relativa insegurança que a ética impõe, o facto das suas máximas conhecerem excepção, de só serem verdade na maioria dos casos, é o preço a pagar para se estar perto da vida.

Curiosamente, com essa preocupação de estar perto da vida das opções humanas, no tempo da Casuística pretendeu-se resolver os casos de consciência não com certezas ou verdades absolutas, mas com opiniões apenas. Daqui nasceu toda a problemática dos sistemas morais, no contexto do pluralismo dos autores e da tolerância do magistério. A casuística teve que acabar por muitas razões, desde não ter inspiração bíblica, nem ideal cristão, porque estar desfasada em relação à cultura, etc; mas provavelmente também porque não tinha certezas e não dava segurança. Ousamos a avançar que, em ordem a um frutuoso diálogo com a cultura contemporânea se impõe consentir que a ética, como a vida, tem as suas zonas de incerteza e busca.

É, pois, urgente, em Igreja, não só dialogar com a ética como um projecto de realização humana, mas assumi-la como própria, adoptar uma moral que exprima a prioridade do ser humano e do seu destino, por fidelidade ao projecto de Deus para a humanidade. Isso constituiria uma alternativa àquela moral objectivista e algo opressiva, feita de princípios abstractos que a tantos dos homens e mulheres do nosso tempo passa por ser a moral cristã. Aceitar um projecto de auto-realização é assumir riscos de erros e fracassos, sabendo-se que fora disso não há autenticidade. Afinal, se o ser humano é apenas à imagem de Deus, não é Deus. Deus é a perfeição, a Verdade imutável, o Bem absoluto; o ser humano, que não é nada disso, busca a perfeição, a verdade e o bem, na incerteza, “às apalpadelas”. E é nessa busca incessante e tantas vezes errada, que o homem dá glória a Deus. Também aqui, neste teatro do mundo, há epifania de Deus.

Mateus Cardoso Peres

NOTAS

- 1 Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi (08-12-1975) EN, n. 20.
- 2 GS, 3. Cf também os nn. 10, 22, 39, 41, etc
- 3 Em larga medida, foi esta, no entanto, a estrutura essencial da moral casuística, construída sobre a obrigação criada pelas normas, e os espaços, maiores ou menores segundo as tendências e as escolas, de ausência de normas e, portanto, de obrigação, isto é, de espaços de liberdade.
- 4 B. Haering (Moral y Evangelización del Mundo de hoy, PS, Madrid, 1974, p. 8) refere, como expressão desta incapacidade, a frase atribuída a Paul Claudel: "Evidentemente, amamos Cristo, mas nada no mundo nos fará amar a moral", citando também a de Charles Péguy, segundo ele ainda mais contundente (sic): "o moralismo torna-nos impermeáveis ao Espírito Santo"
- 5 Em *O Sujeito Moral. Ensaio de síntese tomista* (Humanística e Teológica. Biblioteca 5, Porto, 1992) esboçamos as coordenadas do que nos parece ser a ética tomista que integra o dinamismo de realização do ser humano enquanto agente moral.
- 6 Referimo-nos à Encíclica *Pacem in Terris* (11-04-1963).
- 7 Em parte por se ter capacitado que a alternativa sócio-económica ao liberalismo, o socialismo, era ainda mais detestável, até reconhecer, na Carta *Octogesima Adveniens* de Paulo VI (1971) que há vários tipos de socialismo, e alguns mesmo compreensivelmente atraentes para os cristãos; em parte também por ter finalmente aderido à doutrina dos Direitos Humanos e, destituída de poder político, ter gozado dos benefícios da democracia.
- 8 Lc 9, 23-25, com lugares paralelos em Mt 16, 24-28, Mc 8, 34-9,1, Mt 18, 38-39, Lc 14, 27 e 17, 33 e Jo 12,25.
- 9 Lc 6, 20-26 e Mt, 5, 2-12
- 10 Lc 1, 46-55
- 11 Particularmente acentuada no Evangelho segundo São Lucas, nomeadamente no Magnificat e na sua versão das Bem-aventuranças, Cf supra n. 10 e n. 9, respectivamente.
- 12 Lembremos, no entanto, que, segundo S. Lucas (18, 29-30) "não há ninguém que tenha deixado casa, mulher, irmãos, pais ou filhos, por causa do Reino de Deus, que não receba muitas vezes mais (nos lugares paralelos de Mateus e Marcos, lê-se "cem vezes mais") no tempo presente e, no tempo que há-de vir, a vida eterna". São Marcos, no entanto, acrescenta à promessa do cêntuplo: "juntamente com perseguições".
- 13 Cf. entre tantas outras possíveis passagens 1Co 7, 29-31 e Rm 12, 2.
- 14 Cfr. por exemplo, Mt 7, 9-11 e Lc 12, 57.
- 15 Mt 9, 16-17; Lc 10, 24; 16, 16; Jo 1, 17.
- 16 Mais explícito na versão lucianiana, considerada mais primitiva, este carácter não está de modo algum ausente no Evangelho segundo São Mateus.
- 17 Cfr. 1Co 1, 18-25.
- 18 Cfr. Rm 1, 19-32.
- 19 Rm 2, 14-15.
- 20 Fil 4,8.
- 21 Gen 1, 31.

- ²² Na visão mais apurada dos grandes profetas de Israel, Deus revela a sua diferença em relação aos homens, a sua transcendência, em não destruir, mas salvar, cfr. Os. 11, 8-9
- ²³ Vem a propósito recordar a imagem muito sugestiva e não menos verdadeira do discurso de Paulo em Atenas: "Ele fez, a partir de um só homem, o género humano inteiro, para habitar em toda a face da Terra, e determinou períodos prefixos e limites para a sua habitação, a fim de que buscassem a divindade, para a atingir, se possível, às apalpadelas e encontrá-la; e Ele, na verdade, não está longe de cada um de nós. De facto, é nEle que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas"...
- ²⁴ "Ele (o homem) é o primeiro e fundamental caminho da Igreja", escreveu o Papa João Paulo II, na Enc. *Redemptor Hominis*, n. 14.
- ²⁵ Cfr. *O Sujeito Moral*, op. cit., p. 122, n. 32 e também p. 59, n. 15
- ²⁶ Cfr. *O Sujeito Moral*, op. cit., pp. 58-64.
- ²⁷ GS 55.
- ²⁸ GS 17.
- ²⁹ *ibid.*
- ³⁰ GS 16.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² GS 35.
- ³³ GS 36.
- ³⁴ *Cadernos ISTA*, nº 2, ano I (1996), pp. 55-76.
- ³⁵ *Humanae Vitae*, 17.
- ³⁶ *1Co* 6, 12.
- ³⁷ Cfr. *O Sujeito Moral*, op. cit.

CIBERCULTURA E NOMEAÇÕES DE DEUS

“Os nomes inspiravam-me uma aversão profunda. Desde a minha estadia no interior da enorme fábrica de nomes (Viena), era assaltado pela sensação de asco diante deles, e via-me a mim próprio como um ganso de engorda, imobilizado, a quem se atafulhava de nomes. Não importava os nomes que se mesclavam, desde que de todos eles resultasse um puré e que se sentisse asfixia ao engoli-lo. A esta mescla de desamparo e opressão provocada pelos nomes opunha eu os que não tinham nenhum, todos ‘pobres de nome’”.

ELIAS CANETTI

“Quand tout se voit, rien ne vaut”

R. DEBRAY

“If there were such a thing as a cyborg savior who opted to echo Jesus in Matthew 8,29 and query followers regarding their understanding of the nature of her/his/its existence, would the question this cyborg-savior ask be (who) or (what) do you say I am?”

S. O’LEARY/ B. BRASHER

1. Um dos sinais do nosso tempo, segundo Gadamer, é o auto-anulamento do “ateísmo dogmático” que deu cobertura ideológica a sistemas intolerantes. Emerge agora o “ateísmo da indiferença”, irmanado com uma prática da tolerância que não

reconhece sentido à “diferença”: “o ateísmo da indiferença tomou o lugar do marxismo e da sua rejeição da religião enquanto tal”¹. Mas há um fenómeno de sinal contrário, “fenómeno a que erradamente se chama o ‘renascimento da religião’ (no interior dos parlamentos, do terrorismo e dos media, mais ainda do que nas igrejas, cada vez mais vazias)” que invadiu também aquilo a que hoje se chama o ciberespaço e que se interpreta diferentemente. Vattimo, por exemplo, no mesmo livro que citei, liga este regresso do religioso a duas modalidades inscritas na situação actual: “por um lado, mais manifestamente representativo da cultura comum, o regresso do religioso (...) é principalmente motivado pela ameaça de certos riscos gerais que se nos deparam como inéditos e sem precedentes na história da humanidade (...). Um outro receio igualmente generalizado, pelo menos nas sociedades desenvolvidas, é o da perda de sentido da existência, do profundo tédio que parece acompanhar inevitavelmente a tendência desenfreada para o consumo”. Já Derrida articula a religião com as formas do mal que passam pela abstracção e que são a máquina, a técnica, a tecnociência e sobretudo a transcendência teletecnológica. A religião, sempre ligada ao discurso das figuras do mal é pois a fonte deste ressurgimento actual, evocado também pelas novas religiões².

2. A modernidade assenta numa cesura essencial: entre uma época organizada, centrada, fundada em princípios evidentes, cuja garantia era o nome de Deus, e uma forma de experiência onde tudo naufraga. Mas a modernidade é o horizonte histórico da cultura e é esta a forma histórica de responder à crise, isto é, à falta de fundamentos. Uma escritora põe o dedo neste ferida quando escreve: “E o mundo tornou-se como a razão o escreveu: veloz, exponencial, crítico, memória acumulada de despossessão... Fê-lo sair da crença”³. Há, como sabemos, uma qualidade estática que subjaz a muitas crenças tradicionais, como a importância da família e os valores tradicionais como a disciplina, trabalho, rectidão, decência, partilha, honestidade, etc.. Estas crenças partilhadas foram uma parte importante da nossa cultura liberal. Agora há valores emergentes particularmente visíveis no ciberespaço, com um incremento cultural importante e uma qualidade dinâmica que

não podemos ignorar: a importância da diversidade, a exigência de mudança do poder dos grandes governos e dos grandes negócios, tendo em conta as bases e os indivíduos, um mais profundo respeito pela qualidade dinâmica do pensamento e o dissenso, a reavaliação do valor da informação e do conhecimento, etc.

3. A desontologização da palavra arrasta consigo toda uma transformação da estrutura da representação iniciada na Idade Clássica que é inseparável do problema da nomeação. Em *Les Mots et les Choses*, Michel Foucault distingue três momentos: a Renascença, em que o mundo é um mundo-Livro, dada a semelhança entre as coisas e os signos; o momento Clássico destrona esta mimesis, instaurando o momento da representação que relaciona entre si as palavras e as coisas; a Modernidade, em que a linguagem se autonomiza. Com o pósmodernismo a linguagem sofre uma nova transformação, tornando problemática a *episteme* em que se insere. O arquivo geral a que chamamos cultura obriga cada um a agarrar-se a tudo o que tem ao alcance, para poder continuar a agir. A situação da cultura, que pode ser descrita como naufrágio, não tem argumento, é pura acção. O Grande Argumentista desapareceu. O juízo estético, que sustentava a concepção moderna da cultura, eclipsou-se. Deus “é” o nome do desmoronamento sem fundo de uma desertificação sem fim da linguagem. Uma nova estrutura arquivial emerge, uma nova *chora*: o mundo virtual. As tecnologias actuais tendem a pôr em causa todas as divisões: presença/ausência, próximo/distante, pesado/leve, aparência/realidade, etc. A cultura é uma resposta ambígua à fragmentação da experiência - o niilismo. O trabalho da cultura consiste em repegar nos fragmentos do visível e do dizível de cada época e dar-lhe uma figura, uma forma.

4. Que nomes de Deus navegam no ciberespaço (do deus Pan, ao deus monoteísta, ao Inomável), que Deus reaparece no regresso do religioso? “A Net ainda não teve tempo para desenvolver uma noção do Outro, o ponto evanescente a partir do qual estaria a morte” (Z. Zielinsky). O sonho que encarna a Internet, de uma troca de informação universal e sem entraves não passará do seu estado utópico enquanto estiver sujeito às normas impostas pelo poder

político-económico que visa o controlo dos três sectores industriais - computadores, televisão, telefonia - que fusionam doravante na Internet. A injunção: “sejamos pagãos” (Lyotard) parece trazer-nos de volta uma outra: “sejamos modernos” (Baudelaire) e uma outra: “vigiai” (Mt 25, 13; Lc 12, 35-40).

I - CIBERCULTURA E REGRESSO DA RELIGIÃO

1. O ciberespaço é para muitos um país desconhecido, temível, dado o seu multiculturalismo, a ausência de fronteiras. Há aeroportos que previram capelas ou sítios de acolhimento para os estrangeiros que desembarcam. Também já há capelas disponíveis na Internet como lugares em que se faz uma pausa para alguns momentos de contemplação, lugares para confirmar a relação com o universo⁴. Desde que foi criada a rede mundial de computadores as seitas perceberam que tinham à mão um modo de recrutamento ideal. A igreja da Cientologia, por exemplo, criou um “site” oficial, um grupo de discussão⁵ e uma série de outros serviços para partilhar com milhões de internautas ideais e crenças. Este instrumento há-de voltar-se contra as seitas: ex-adeptos infiltram-se nos “sites”, denunciando os abusos de confiança e as burlas de que se dizem vítimas, mas nem isso impede a livre circulação de mensagens, de controvérsias, de desejos. O facto é que as religiões e as espiritualidades entraram decididamente nesse espaço a que alguns chamam a “nova igreja”, ou igreja de Cibéria, uma comunidade virtual à escala do mundo⁶. Tudo está doravante disponível: a Bíblia, as encíclicas do Papa, a Suma de São Tomás, os manuscritos do Mar Morto, os mosteiros, as dioceses, as congregações⁷. A lista de endereços é infindável, as “cyberchurch chat” inúmeras. *Christian Cyberspace Companion* responde às questões acerca da Internet, servindo de guia no mar de informação que circula em torno da ciberreligião (registam-se neste livro cerca de 3.000 sítios “cristãos”)⁸. Mas comecemos pelo “princípio”, isto é, pela delimitação do que se entende por *ciberespaço*.

2. Adoptemos o conjunto de definições do ciberespaço que nos dá David Whittle: a. Um espaço ficcional, psíquico em que a mente se funde numa “alucinação consensual” (Gibson, 1984). b. O mundo conceptual de interações em rede entre indivíduos, as suas criações intelectuais e tudo o que está associado a tais redes e interações. c. O estado da mente, partilhado por pessoas que comunicam usando representações digitais da linguagem e experiência sensorial, separadas no tempo e no espaço mas conectados por redes de dispositivos de acesso físico⁹.

O nosso novo espaço é doravante o ciberespaço, impalpável, intangível, imaterial, volátil, a nova habitação do espírito que derruba todas as fronteiras físicas. O movimento característico no hipertexto é o salto e não o degrau (M. Heim). Novo planeta (*Planete internet*), nova linguagem: um outro mundo, uma outra cultura, um outro estilo de vida. Ouvimos falar de ciberespaço, cibersexo, ciberporno, ciberpunk, cibercafés e outras coisas. O ciberespaço é o ponto de reunião, a aldeia global em que se pratica a cibercultura. O termo foi inventado por William Gibson na obra *Neuromance*: “Uma alucinação consensual vivida quotidianamente em toda a legalidade por dezenas de milhares de operadores em todos os países, por crianças aos quais ensinam conceitos matemáticos. (...) Uma representação gráfica de dados extraídos dos computadores. Uma complexidade impensável. Traços de luz disponíveis no não-espaço do espírito, massas, constelações de dados, tal como se fossem luzes de uma cidade visível à distância”¹⁰. O termo “cyber” remete para a noção de controle e de leme (N. Wiener) que conota a ordem e mesmo a ordem autoritária. Em 1989, Jaron Lanier lança o termo de “realidade virtual”. Esta pode ser definida assim: “Uma técnica de comunicação que consiste em criar, graças ao computador, espaços virtuais nos quais os operadores podem deslocar-se e agir sobre um ambiente reconstituído em imagens de síntese. Esta viagem assenta em três aspectos: a imersão, a interactividade e a navegação”¹¹. O espaço virtual, é o *ciberespaço* dos Americanos. O virtual designa tanto as técnicas da realidade virtual como as redes de tipo Internet que têm as características complementares de utilizar estas tecnologias e de se desmaterializar.

3. A palavra “Internet” está ligada habitualmente ao sistema internacional que assegura a interconexão entre vários milhares de redes através do mundo. A Internet é uma grande rede de computadores que permite a muitos milhões de utilizadores de computadores partilharem e trocarem informação. Esta rede de nós ligados por arcos em que circulam tanto dados, ficheiros, palavras, imagens, música, programas, conversas, permite receber e mandar mensagens para outras pessoas, procurar, escolher e recuperar a mais variada informação, transferir ficheiros ou fazer negócios. Historicamente a Internet é o ponto de chegada da investigação sobre o protocolo de comunicação que permite que falemos todos uma língua comum; a rede, na sua acepção física é principalmente a do telefone, substituído cada vez mais por redes subsidiárias às linhas da Rede telefónica Comutada (RTC): cabos coaxiais, fibras ópticas, ligações satélites... Este protocolo, a norma IP, foi financiada pela C.I.A. a partir de 1973 na hipótese da perda de ligação telefónica: utiliza de facto uma transmissão segmentada em “pacotes” de informação, cada um com o seu endereço de destinação. Assim, a informação segmentada transita por caminhos electrónicos de través para o caso em que a linha directa é cortada, antes de reconstituir a mensagem à chegada.

4. A Internet, enquanto a mais recente forma de organização do sistema do conhecimento, representa uma revolução nas comunicações que mudará o mundo de forma significativa. É a comunidade mais educada do mundo, uma academia global que pensa continuamente, como uma mónada de Leibniz. Em menos de dois anos a Internet tornou-se a maior rede de computadores à escala mundial, com 40 milhões de utentes da Netscape Navigator. A realização da primeira feira virtual de tecnologias de informação que decorreu até 21 de Junho deste ano via Internet (em www.exponet.pt) no nosso país prova a existência de uma comunidade electrónica real. A revista da Telepac (nº 32.Jul./Ago./Set. 1996: 36) traz na secção de serviços e soluções “As homepages da Cidade Virtual” (<http://www.telepac.pt/cidadevirtual>) que vão da Banca ao Comércio e à Vida Alternativa e onde constam os mais variados endereços. Não há instituição que se preze que não assinale

o seu lugar de existência na rede desta cidade virtual. E não há dia em que não se aborem as vias mais recentes abertas pelo serviço de comunicação de dados da telepac, v.g.¹²

Aspectos destacados da evolução tecnológica são a capilarização da rede, o serviço Frame Relay de alta velocidade, o serviço monitor de gestão de VPNs, a rede IP, uma rede vocacionada para a comunicação intraempresarial. No caso Brisa, as ligações da Rede telepac cobrem tanto as portagens manuais como a Via Verde. Na portagem manual qualquer transação electrónica, por exemplo, pagamento com cartão Multibanco, é transferida automaticamente para o sistema central e para a SIBS em simultâneo, para posterior processamento e regularização através da rede Telepac. Doravante, uma empresa que prescindir de estar *on-line* deixará concerteza de existir porque a própria sociedade vai estar *on-line*. Há já algum tempo que é possível ter acesso a vídeo digital através da Internet. O VDOLive está disponível para várias plataformas e é compatível com os principais browsers. Funciona quase tão bem numa ligação dial-up a 14 400 bps como por RDIS. Trata-se de uma tecnologia revolucionária, baseada em buffering de áudio e vídeo, que permite uma estabilidade bastante grande à transmissão.

O “e-mail” é um dos meios de comunicação, a par do telefone e do fax. O *e-mail* permite a correspondência e a participação em grupos de discussão na Internet. Mas até o correio electrónico, ainda a pedra fundamental da comunicação na Internet, está a ser “ultrapassado” por aplicações que revolucionarão por completo o mundo das empresas: ferramentas, como por exemplo, o recém disponibilizado NetMeeting da Microsoft, que permitem que utilizadores dentro de diversos pontos na mesma organização, ou entre diversas organizações, trabalhem em simultâneo no mesmo projecto, visualizando cada um o que os outros têm no ecrã, enquanto trocam impressões, usando os mecanismos de transmissão audio disponíveis nestes sistemas. A parte comercial da Internet acabará por se transformar num conjunto de lojas virtuais, onde tudo poderá ser adquirido e pago com segurança. Há propostas de moeda digital: NetCash, Cybercash, CheckFree, DigiCash são alguns dos produtos actualmente em utilização na rede¹³.

5. Vários problemas estão em causa:

- * a informação disponível em forma digitalizada é retida por razões de disponibilidade mais do que de qualidade.
- * ao facilitar o acesso a grandes quantidades de dados, a Internet provocou a desvalorização de determinadas empresas intelectuais como as compilações, colecções de imagens, volumes bibliográficos.
- * até agora a academia universitária foi lenta em reconhecer novas formas de investigação como a moderação dum lista, uma bibliografia electrónica actualizada ou a publicação dum artigo num diário electrónico. Isso melhorará o conteúdo da enciclopédia digital e o reconhecimento dos que a tornaram possível.
- * o desequilíbrio entre conhecimento armazenado e disponível. Estamos longe de poder tirar vantagens plenas da enciclopédia digital. O hiato entre a quantidade de informação e a velocidade a que podemos lá chegar.
- * desequilíbrio entre conhecimentos acessíveis e exploráveis. Destruição do princípio: “Melius abundare quam deficere”. Forma crítica de censura ou filtro¹⁴. Labirinto em que se entra e nos perdemos.
- * o parricídio digital. Destruição dos registos das livrarias substituídos por catálogos electrónicos.
- * eletismo. O acesso à rede deve ser universal para evitar uma nova elite tecnológica.
- * os rudimentos da cultura electrónica deverão ser integrados ao conceito de alfabetização.
- * lixeira em que o conhecimento racional se dilui, contamina e perde? Na era do livro havia filtros sociológicos, culturais e económicos. Na Internet o consumidor não tem qualquer protecção contra a informação corrompida. Necessidade de serviços intermediários fiáveis para filtrar a informação.
- * transferimos bocados cada vez maiores da enciclopédia humana para a rede global e deixamos a Internet num estado anárquico. Falta estruturar e controlar a Internet contra a fragmentação que leva à perda virtual de informação.

6. Qualquer estudo sobre a sorte da alma no ciberespaço tem de confrontar-se com aquilo a que Neil Postman chama “o deus da Tecnologia”. A Tecnologia tomou o lugar de deidade e as pessoas servem-na em vez de Deus¹⁵. Temos a obrigação de saber que a tele-tecnociência é expropriadora e deslocadora:

a) arranca-nos da radicalidade das raízes e a todas as formas de *physis* originária, a todos os recursos que tinham uma força geradora própria, sagrada, indemne: identidade étnica, filiação, família, nação, solo e sangue, nome próprio, idioma próprio, cultura e memória;

b) mas é também o contra-fetichismo do mesmo desejo invertido, a relação animista com a máquina tel-tecnocientífica, que se torna a partir daí máquina do mal e do mal radical, mas máquina de manipular e de exorcizar. Utilizamos cada vez mais artefactos e próteses de que se ignora tudo, numa desproporção crescente entre o saber e o saber-fazer, então o espaço desta experiência tecnicista tende a tornar-se mais animista, mágica, mística (Derrida, 1994: 74).

7. Com a entrada neste admirável novo mundo, as fronteiras entre virtual e real entraram em crise. E aí está, a meu ver, um dos perigos maiores a vigiar. Fala-se de “adultério virtual”, “ciberdivórcio”, “cibersexo”, “comunidades virtuais”¹⁶. Relações amorosas virtuais sempre houve. O que é novo é a interacção através de computador interposto, portanto uma certa maneira de dar corpo aos fantasmas. Ora nada melhor que as novas tecnologias para “darem vida” aos fantasmas. O virtual veio complicar a tarefa dos legisladores, dos moralistas, dos filósofos e dos teólogos, criando zonas de turbulência em todos os domínios. O virtual é um “produto” altamente simbólico porque elaborado a partir da linguagem numérica e de símbolos, mas também fabricado pelo imaginário do homem, para simular o real. O virtual é de certo modo um falso real, ou um real falsificável. Na realidade virtual a imagem não é a fotografia da coisa, mas uma linguagem. A sensação de real é gerada pelo facto que “as técnicas do virtual nos mergulham na imagem e permitem-nos deslocar, agir, trabalhar neste universo. Esta ilusão de mergulho na imagem vem essencialmente da interacção visual, auditiva, mas também gestual,

táctil e muscular entre o mundo virtual e nós”¹⁷. No virtual há o perigo de viver nele como se fosse real e portanto de o reduzir ao imaginário. O virtual dirige-se imediatamente aos sentidos, às emoções e aos afectos. Aqui confunde-se a imagem e a coisa e cada um torna-se actor virtual, pela virtude da *imersão*, da *interactividade* e da *navegação*. O virtual exerce um poder mágico que a palavra não tem. Podemos ficar afogados no fascínio da imagem que se torna então um ídolo. E o maior perigo do virtual é a desincarnação. Neste mundo sem contornos nítidos, o risco de desrealização e de desincarnação do real é grande: a representação toma o lugar da coisa, os referentes tornam-se imateriais. Aparecem desde logo os sintomas de desenraizamento, de isolamento e de incomunicabilidade. Ora o real tem uma função de valor. O real é relacional (P. Bourdieu). O princípio de realidade é um princípio regulador do funcionamento psíquico; é o referente que põe em causa a validade dos nossos fantasmas. Que acontecerá com a euforia do virtual? Que acontecerá quando, no ciberespaço, o virtual se substituirá ao real, como o novo ar que nele respiramos? Nós podemos modificar e manipular o virtual a nosso gosto, ao sabor dos nossos desejos e dos nossos fantasmas: como controlar o perigo de uma relação dual, imaginária e narcísica?

II - AS NOMEAÇÕES DE DEUS

«De modo que crea ésta (la cultura) para curar su miedo al aspecto primario de la vida, lo que llamo la selva, donde reina Pan - el dios del gran terror -, y luego experimenta ese mismo pavor pánico ante la cultura, que siente como una nueva selva que ha brotado de él, pero ha acabado por rodearlo, creciendo insumisa, y amenaza con estrangularlo. Entonces el hombre siente una primera reacción de nostalgia hacia la selva original: es el movimiento siempre reiterado en ciertas horas históricas de “retorno a la naturaleza”, a lo “primitivo”, a la sencillez de las épocas aurorales». (Ortega y Gasset: *Misión del Bibliotecario*, 1962: 141)

1. A nomeação, quando explicitada como problema, torna-se factor de crise. O facto de se pensar que seria possível dizer diferentemente o que diz politiza o problema da representação. Max Stirner (1842) escrevia que “como a nossa época anda à procura da palavra que exprima o espírito que a habita, são numerosos os nomes que invadem a cena e todos pretendem ser o bom” (Stirner, 1842: 29).

2. As expressões simples não podem ser usadas para fazer referência: a palavra /cão/ ou o nome /Pan/ não podem ser usados para fazer asserções a respeito de um estado do mundo. As referências podem ser realizadas apenas por expressões compostas que assumem a forma de juízos (/há um cão ali que ladra/, /Pan reina sobre o mundo/). Nomear é predicar. Que predicados se atribuem a Deus no ciberespaço? As grandes religiões institucionais dispõem de grandes “sites” facilmente reconhecíveis e onde Deus é nomeado conforme a tradição de cada religião. Mas há o resto que é muito: as seitas, os movimentos religiosos que muitas vezes nem sequer nomeiam Deus.

3. Um dia, acerca de 3 500 anos, no Próximo-Oriente na quase ilha do Sinai apareceu a ideia de um Deus único. O inventor deste Deus chamava-se Moisés. Quem é este Deus relativamente aos múltiplos deuses que o rodeiam? Porque não pronunciam os judeus o seu nome? Terão os cristãos “traído” este Deus único ao falarem de “Deus-trindade” e ao ensinarem que Jesus, um homem era Deus?¹⁸. A famosa passagem do Êxodo 3,14, provocou uma avalanche de interpretações de que ainda não saímos. A ontoteologia, que vive desse momento textual absoluto, define-se segundo critérios muito precisos, que Jean Luc Marion enumera assim: 1º “O deus” deve inscrever-se explicitamente no campo metafísico, quer dizer deixar determinar-se a partir de uma das determinações históricas do ser em quanto ente; 2º deve assegurar aí uma fundação causal (*begrundung*) de todos os entes comuns de que dá razão; 3º deve assumir sempre a função e eventualmente o nome de *causa sui* isto é de ente supremamente fundador porque fundado em si próprio¹⁹. Heidegger dirá: “diante deste Deus o homem não pode nem rezar nem oferecer sacrifícios”²⁰. Nenhuma *causa sui*, que faz entrar “Deus”

em filosofia (sob o nome de Zeus) nos fará dobrar o joelho e invocar o Deus de Abraão, de Jesus ou de Pascal.

Mas a ontoteologia transformou-se num jogo de linguagem. O Nome de Deus não é o do “ser”, unívoco ou analógico. Na teologia (ortodoxa) cristã é a teologia apofática do “Sobre-Ser” (assim no pseudo-Denis o Aeropagita). O Tetragrama (o Nome próprio de Deus) se deve ser efectivamente comunicado a Israel em resposta à questão e às suspeitas postas, não deve ser dado só: acrescenta-se-lhe, conforme à prescrição divina, a designação de “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”, tal como consta em Ex 3, 14 e 15 (Leibovits). São Tomás conserva a indeterminação absoluta sobre *o que Deus é*. O ser do ente que nos permite ultrapassar a ordem dos entes não nos dá um saber positivo sobre o que é deus em si mesmo. Esta indeterminação tem o mesmo papel que o apofatismo em Denis, ou melhor, são razões apofáticas que levam Tomás a colocar o carácter supremo do nome ser aplicado a Deus. Esta nomeação desemboca no desconhecimento que corresponde de facto, tanto em Tomás como nos Padres gregos, ao sentido profundo da revelação do nome divino no Êxodo: neste sentido, as duas interpretações de Ex 3,14, afirmando que Deus dá o seu nome como ser ou que recusa comunicar-se, vão uma ao encontro da outra. Encontro paradoxal. Paradoxal nomeação apofática que nomeia Deus sem significar aquilo que ele é. São Tomás dirá várias vezes que a nossa inteligência deve ultrapassar este nome de ser: se o nome próprio de Deus é por excelência o de ser, o Tetragrama sagrado é-lhe ainda mais próprio (*magis proprium*) enquanto significa a substância incomunicável²¹. E nas *Sentenças* ele dirá sem ambiguidade: “Quando vamos para Deus segundo a via de eliminação, começamos por negar nele o corporal; em segundo lugar negamos nele o intelectual tal como se encontra nas criaturas, tais a bondade e a sabedoria; fica apenas nas nossas inteligências isto: *Ele é e nada mais*. Mas, para terminar, eliminamos este mesmo ser, tal como está nas criaturas e o intelecto fica então numa certa obscuridade de ignorância segundo a qual, no estado da nossa vida presente, estamos excelentemente unidos a Deus,(...) e aí está essa espécie de nuvem na qual é dito que Deus habita”²².

4. O apelo do nome faz com que o homem não fique no *sem nome* de uma actividade pulsional girando repetitivamente no vazio e sobre si mesma, ao infinito, não sem objecto, mas coloca-o em procura de um Outro²³. Viver no *sem nome* é a vida do deserdado. Por todo o lado os homens se orientam nomeando aquilo que os rodeia. Os nomes legendam a Terra e como tais são já inteiramente relatos. O homem sabe que em cada nome se abriga uma verdade longínqua. O nome é simultaneamente ficção e vestígio: em cada nome, em cada nome *comum*, se divulga a história da linguagem. O apelo do nome é uma interpretação e uma intimação para residir como sujeito. “Quando se chama alguém pelo seu nome é já dizer uma palavra verdadeira” diz Françoise Dolto. Aquilo que procuramos na palavra é a resposta do outro e aquilo que nos constitui. Para encontrar o outro chamo-o por um nome que ele assume ou recusa para me responder. Resta saber se aquilo que faz viver a carne (pulsão) é distinto dela, e se a voz (suporte da palavra) que gera a castração leva ao sofrimento do testemunho²⁴. A questão maior é o olho (pulsão) poder impedir a visão, a escuta e o encontro que a expressão “Eis-me aqui” denota.

5. Em tempo de esoterismo pós-moderno e de sincretismos, não deveriam os teólogos cristãos, e não só eles, lutar contra a volatilização de Deus que se perde numa divindade indefinível e no paganismo que renasce? A criação deixou de ser uma primeira teofania na expectativa da Revelação e da graça. O perigo agora não é já a secularização, mas a “religião sem Deus” (J. B. Metz) e o interesse pelas religiões orientais que é, muito largamente, difuso e descomprometido. Uma vez mais, e também no campo das religiões, o fenómeno da globalização obriga a pensar as múltiplas faces do divino, primeiro no conjunto das religiões mundiais, e a seguir nas práticas da experiência religiosa de Deus²⁵. A emergência do mundo simbólico do inconsciente, em seu sentido individual e social, temas que E. Drewermann tem enfatizado, é determinante para perceber a “textualização” de Deus no ciberespaço. A proliferação de seitas e movimentos espirituais que povoam a Internet e que produzem constantemente “espaços para Deus” terá de ser perspectivada a

partir do ângulo de emergência deste “sagrado selvagem” à procura de um Nome.

6. Na obra visionária de Alvin Toffler, *Future Shock* (1970) há uma secção intitulada “The Cyborgs Among Us” em que se discute as possibilidades da integração humano/máquina e mesmo dos cérebros humanos que funcionam independentemente dos seus corpos. “The cyborg, or cybernetic organism, implies that the conscious mind steers - the meaning of the Greek *kybernetes* - our organic life...The more we mistake the cyberbodies for ourselves, the more the machines twists ourselves into the prostheses we are wearing”²⁶. O “cyborg” vive na fronteira do humano e do inumano, correspondendo ao velho sonho das criaturas artificiais. Este sonho vem de longe, estes fantasmas. Este tema é também o espelho em que o homem se confronta com a sua própria imagem. A promessa de uma Eva futura (A. Villiers de l’Isle-Adam) ou de criaturas virtuais que materializem os nossos fantasmas invadiu a nossa cultura pelo milagre das novas tecnologias. As visões de N. Wiener, de A. Turing ou de J. Von Neumannn inauguraram, cada uma a seu modo, uma nova visão do humano como ser transparente e racional, andrógino (homem-máquina), à primeira vista muito afastados já da nossa visão bíblica sobre o humano. Ph. Breton pensa encontrar pontos de contacto entre estas visões e o modelo bíblico: a criação de um golem (suporte do que vai ser um homem e que não passa num primeiro momento de uma criatura inanimada e sem linguagem), a seguir a transformação deste golem num Adão de sexo indiferenciado (macho e fêmea), finalmente a cisão deste Adão andrógino num homem e numa mulher com sexos claramente marcados. Paralelamente, a máquina pensante é também o produto do fim duma indiferenciação, vindo também do “lado” de um ser informacional, sendo o outro lado o homem²⁷. Veremos mais adiante a estreita interconexão entre o humano e a máquina que produz “cyborgs” (um ser compósito que é parte humano e parte computador), para uns uma fonte de ansiedade, para outros um mensageiro da possibilidade de relações mais sensíveis entre a humanidade e a cultura material. Stelarc, que é um artista - performer cuja obra propõe uma reflexão acerca da relação entre o

corpo e a tecnologia, é peremptório: o corpo humano é obsoleto e ultrapassado: “We have bits of technology now stuck to our skin, not only that, we guide technology inside the body. When technology invades the body this is the end of evolution as we know it.

7. Se para uns o ser humano é mais uma “feeling machine rather than a thinking animal” (Carl Mitcham), para outros, o humano confunde-se com o “espírito do mundo” (Bateson). A literatura e o cinema anteciparam essas “criaturas” mecânicas que povoam o nosso planeta, embora preservem as fronteiras entre o ser humano e a máquina. *Star Wars* é o tipo de filme que mistura as duas zonas, introduzindo a ambiguidade na relação humano/máquina. O profano ameaça absorver aquilo que dentro dos limites da ordem era sagrado. Os monstros nascem do apagamento das fronteiras: quando o humano se converte em andróide ou em robot. No âmbito da literatura, e sem tocarmos na literatura de ficção científica, Maria Gabriela Llansol dá-nos uma visão do humano algo perturbante, não já por causa da indistinção entre o humano e a máquina, mas por causa da indistinção entre o sujeito e o objecto, a natureza e os humanos:

“Pensa-se que há três posições face a Deus: a religiosa, a mística e a agnóstica. Os textos mostram que há ainda outra: há uma nova prática libidinal de grupo, a que chamas **gestalt criativa** incorporada em mulheres, homens, animais, plantas e paisagem, que toma a seu cargo a realização da boa nova anunciada à natureza e aos humanos.

Essa gente/ ou forma cujo primórdio é o texto de Job são os que verdadeiramente desejam e querem o **eterno retorno do mútuo**, tomando a seu cargo o que, na vertente judaico-cristã da nossa civilização, foi chamado o plano da criação.

Nesse plano, sempre houve uma cosmogonia.

A cosmogonia fundadora do homem ocidental, que se inicia num Deus temível e vem acabar (?) na criança que liberta o Deus nostálgico da sua incompreensão face à sua própria obra. E no teu breve texto, estão presentes quase todos os personagens dessa cosmogonia.

O primeiro é Deus que surge no final. Deus, na sua face mais arcaica, que nunca foi pessoa, misto de nuvem cinzenta e ameaçadora, portadora do vento abrasador, e da planta verde, jardim ou pomar cheio de frutos. É este misto que, da sopa cósmica, adâmica, formou o homem.

Os outros, são a mulher que dá à luz, e a criança sem rosto, que não é seu filho nem biológico, nem simbólico, mas seu filho ontológico. Também eles juntos - a figura e o seu filho - formam um misto, anunciador de outro espaço e de outra época. Não são, juntos, um outro ramo novo dos homens, mas o princípio de outros homens (daí, a sua relação ontológica) de cuja face nascerão pássaros furtivos, aves ligeiras como migratórias.

E aparece o quarto personagem dessa cosmogonia, o pássaro, precisamente, que, vindo da mente poderosa da criança-quimera, porque sem rosto e sem nome, fende a unidade do Deus primitivo (**a luz negra se rasga**). Será a pomba que a Tradição identifica com o espírito santo, e que a Igreja diz ser uma Pessoa, nunca dizendo que se trata de um Animal Divino?

A história desta cosmogonia é a narrativa de um grande plano que integra, na sua dramática, os elementos atmosféricos fundadores, as plantas, os animais, o homem e a mulher, e o jardim-paisagem. História ímpar e desarmónica, até que o Homem, como poderia imaginar Nietzsche, tudo integrando, se torne criança sem rosto e sem susto.

O teu texto é a narrativa da **batalha perdida**, mas também, da esperança (profunda de recuperar o tempo em todos os sentidos), de que essa criança sem face vença essa primeira figura cosmogónica sem no entanto a destruir ou a desvirtuar na sua potência. Dá a impressão de que fundas o texto sobre uma estética poderosa, e não sobre a razão, o que seria raro; mas, todo esse tipo de textos tem, no Génesis, a sua fundação figural, pois no Eden a tudo disse sim (não havendo nessa narrativa genésica uma só negativa), a tudo se chamou belo²⁸.

8. Esta é uma versão do Génesis, algo ou muito nitzscheana, mas há também uma outra versão, a ver de perto, a de Christian Huitema: *Et Dieu créa l'Internet*²⁹.

No campo religioso a hora é de todas as misturas: do ocultismo teosófico à Filosofia da Natureza de Goethe ou ao milenarismo sem dogmas, sem rituais nem cerimônias. A terapêutica mental proposta pela Dianética (cf. cientologia) transforma-se em filosofia religiosa aplicada, e depois em religião, embora aqui não se nomeie um Deus em especial. Que se passa com a santidade ou com a sacralidade? É ou não a mesma coisa? E a divindade de Deus? Que sentido se pode dar a *theion*? Que relação podemos nós estabelecer entre uma versão literária e uma outra, tecnológica do Génesis? Nenhuma, aparentemente. Mas, mais profundamente, as figuras que povoam o ciberespaço e uma certa literatura contemporânea partem de uma mesma isotopia: a imanência. Nietzsche é o grande inspirador destas paisagens sem nome e sem Deus. Neste espaço de navegação o cyborg é mais a figura do andrógono do que do Adão que se tornou Adão e Eva.

III - CONCLUSÃO

“DESPERATELY SEEKING SPIRITUALITY”

1. Passamos da *logosfera* à *videosfera*. Para dois monoteísmos sobre três, o Todo-Poderoso não tem rosto nem corpo. Ele é a pura palavra. Só para o cristianismo, na sua versão católica, a imagem física do divino é negociável. Na *videosfera* aquilo que não é visualizável não existe. Paradoxalmente, diz R. Debray, quanto mais os suportes de transmissão se desmaterializam, menos há lugar para as imaterialidades na vida social. São os nossos únicos imateriais autorizados de ordem técnica²³⁰. O resultado desta nossa passagem da *logosfera* à *videosfera* cifra-se em cinismo, conformismo e niilismo. Para sair desta asfixia é que regressam os invisíveis espaços da poesia, da leitura, da escrita, do sonho, ou da religião²³¹

2. Já lá vai o tempo em que a visão do mundo se resumia ao que era captado pelos sentidos. Hoje, a realidade pode ser construída como se de espaços imaginários se tratasse: sem deixar de estar em potência no real, mas, ao mesmo tempo, transformando a visão que se tem do mundo. “Os homens sempre desejaram acreditar mais nas

imagens que criavam do que naquilo que eles representavam”, escreve Claude Cadoz³². Pode esta nova tecnologia tornar-se na droga electrónica do 3º milénio? Mas não um perigo ainda maior: o do controlo universal?

3. Vivemos o predomínio do *multimedia on-line* (a Internet). Nos Estados Unidos a Internet ocupa 5% do *share* de audiências. Entrou no quotidiano de setenta milhões de pessoas³³. O sector da educação parece ser um dos mais atingidos pela transformação da comunicação. Entramos na indústria da *interactividade*, que tem outros nomes: é uma indústria do *sel-service*, traduzido no contexto da informática, da participação compulsória, inexorável; é uma indústria da selecção, da selectividade nas mãos do próprio utente. A interactividade é um pacote cultural, mercantil, de possibilidades de comportamentos e escolhas de acordo com os critérios e desejos pontuais dos indivíduos. De facto, a interactividade representa aquilo que se coloca como contexto de ponta de uma história da tecnologia e da técnica como religião. A interactividade permite ao utilizador abrir e fechar janelas, chamar menus, “pilotar” as sequências de imagem, som e texto contidas no disco através do rato, ou do telecomando. Porém, adverte Carlos Correia, “dado que este é um sistema finito de ligações dinâmicas que não tem, como a linguagem humana, capacidade para gerar um conjunto infinito de estruturas significantes de comunicação (...), ao fim de algum tempo esgota-se o catálogo limitado das possibilidades combinatórias que a arborescência oferece”³⁴. É que a interactividade possibilita que nos relacionemos não com as pessoas, mas com a máquina, com o produto cultural e também com os espectros das pessoas. Portanto, a interactividade é um pacote pago para que se possa interagir com a máquina e os seus fluxos. Interferimos no conteúdo de um programa, não nas estruturas do real. O que prova que o nosso real talvez não seja mais do que um conjunto de imagens, signos, espectros, abstracções, fluxos, que passam no ecrã da TV ou do computador, num recorte electrónico imaterial. Não há interactividade de massa, sim de indivíduo teleinteragente atomizado. O elogio da interactividade deve porém ser criticamente avaliado, a par da crítica

da informação tecnológica. Michael L. Dertouzos adverte contra aquilo que chama os cinco mitos na Idade da Informação, a saber:

a) a informação tecnológica preencherá o abismo entre ricos e pobres,

b) a informação tecnológica trará um capitalismo sem atrito em que compradores e vendedores negociarão uns com os outros directamente,

c) a informação tecnológica está a andar demasiado depressa para que a maior parte das pessoas a possa acompanhar,

d) a informação tecnológica imporá uma cultura universal a toda a gente,

e) a informação tecnológica cria a necessidade de novas leis³⁵.

4. A Internet é acusada de ser uma via para a difusão do Mal. Os governos têm tentado descobrir formas de censurar os conteúdos da Net, com os cibercidadãos indignados com os atentados à liberdade de expressão. Os Internet Service Providers, empresas que fornecem as ligações, não podem ser responsabilizados pelo material que circula nas redes, dado que o seu papel é manter activos os meios de circulação. Aparecerão os corpos de intervenção, “protectores da juventude”, civis que actuarão nos escritórios dos Service Providers alemães como supervisores³⁶. Dertouzos é mais realista: “Humain nature is immutable. The angels and the devils of info-collaborators o the good side and info-criminals on the bad side are not in the technology. They are in us. Technology acts as a lens”³⁷.

5. A religião ciberespacial é conectiva, imaterial, não hierárquica. S. O’Leary e B. Brashen mostraram como no ciberespaço tanto como no antigo forum se pode debater com devotos de muitos deuses, antigos e novos. Inúmeros forums electrónicos promovem o diálogo entre diferentes tradições de fé. DIFTX-L é uma relativamente LISTSERV que fornece um lugar em que “Different Christianities” podem encontrar-se e discutir as suas próprias experiências de fé. FEMREL-L é um site famoso pela sua prática de discussão e de troca entre praticantes das mais desencontradas religiões. As tecnologias do ciberespaço alteram

inevitavelmente as nossas formas de vida. A visão pós-moderna do eu e a sua relação com a identidade pessoal no ciberespaço não corresponde já à visão humanista de onde olhamos o humano. Este novo espaço desperta em muitos o desejo de se tornarem desencarnados e imortais. Paralelamente cresce a indústria do cibererotismo e dissemina-se uma espécie de ciberanimismo que encontra as suas deidades na digitalidade. O perigo maior para o “cyborg” religioso é o da desincarnação: “In the terms of Christian incarnational theology, traditional philosophical conceptions of the embodiment of the Logos in human form are profoundly challenged by the human-machine coupling”³⁸. Mas não estamos condenados a ser utópicos ou apocalípticos acerca do ciberespaço.

6. McLuhan, atribui à escrita e à literacia todas as características da visão Blakeana da queda original. Nos escritos de McLuhan, a humanidade “cai” na escrita, embora esta falta seja também metaforicamente a descoberta do conhecimento do bem e do mal. Só o moralista separa abruptamente os dois termos da nossa queda e do nosso re-nascimento. Porque tudo está ligado, diz o poeta (Ramos Rosa). O deus da Internet é um deus desconhecido, incorpóreo. A análise de Act 17, 16-23 ajudará decerto a discutir o problema e as possibilidades da comunicação religiosa contemporânea. Por duas razões: primeiro, o equivalente moderno do antigo fórum e da praça da cidade encontra-se hoje na rede da comunicação electrónica - aí todas as tradicionais formas de religião florescem sob forma de pregação, testemunho, oração, ritual, proselitismo, debates sobre a fé. Em segundo lugar, desde que a religião tradicional apareceu no fórum electrónico que está sujeita a uma profunda transformação³⁹.

7. A Modernidade aparece como o maior movimento antireligioso, o grande movimento de secularização racional que “matou” Deus. Para muitos, o verdadeiro nódulo da modernidade centra-se em torno do Espírito identificado como a grande Liberdade. Espírito e Gaia são as grandes figuras que dominam o pensamento ecológico, evolucionista, gnóstico. Neste ambiente se diz que os maiores problemas da Gaia não são a industrialização, o buraco do

ozono, a sobrepopulação ou o esgotamento dos recursos, sim a falta de compreensão mútua e o mútuo acordo na *noosfera* acerca de como proceder com estes problemas: “We neglect the Good, or the True, or the Beautiful, and send Spirit crashing into the fragments of our self-contracting ways”⁴⁰.

8. Paradoxalmente este é também o tempo dos anjos. Os anjos de M. Serres destronaram Hermes, o herói mitológico, pondo fim à epopeia comunicacional do seu companheiro de inteligência. Pantope e Pia, um inspector de Air France e uma médica são os protagonistas desta saga. A cena é um aeroporto, lugar de encontros, de cruzamentos de tempo e de mensagens. Aí se misturam os grupos e as línguas. Como em *As Asas do desejo* de Wenders, a banda-som constantemente mistura o inglês, o alemão e o francês. Quem são estes anjos? Michel Serres fez deles mensageiros, simultaneamente seres seráficos, um avião, um foguete, um fax, um computador, o sopro agitado de uma brisa. O mundo da informação, “complexo e volátil”, de mensagens, redes, interferências e parasitagens encontrou o seu mais subtil agente. A angelogia de Serres é a sua filosofia das relações amelhorada. A conexão, a multiplicidade tornou-se global: “Les Anges réussissent depuis toujours ce que depuis longtemps j’essaie de penser: un univers mêlé, flamboyant, rigoureux, hermétique et panique, serein et ouvert, une philosophie de la communication, traversée de systèmes en réseaux et de parasites, et demandant, pour se fonder, une théorie des multiplicités, du chaos, du chaut et du bruit, avant toute théorie” (p. 93). O anjo é um actor sincrético em que se resumem o dançarino multiforme e semáforo ou o Arlequim. Tal sincretismo convém ao nosso filósofo para prolongar a relação ao presente tecnologizado e racionalizado em crise, insuportável. A obra de Wenders ou a de M. Serres são uma feliz desmitologização dos seres complexos que são os anjos, operando o que os anjos fazem: fazer passar de um mundo de significação a um outro. Se a problemática de Wenders é política, já a de Serres é essencialmente ecológica. O angelismo de Wenders indica que não é na unidade natural que está a salvação, mas na felicidade como ligação absoluta (a figura das crianças ou do amor). M. Serres desenvolve uma tese similar: o fascínio da unidade é o Éros que

conduz à solução do problema do mal e da violência (Serres: 1993:294) - uma teodiceia implícita. Talvez que o desejo de traduzir a sua função em imanência acabe por trair a sua transcendência. Porque, por exemplo, se a linguagem aparece como o englobante total, é contudo a carne que, na sua fragilidade e na sua particularidade singular é, para Serres, a verdadeira linguagem divina⁴¹. A carne do homem é o *tertium datur* sem síntese, o indecível por excelência, a única síntese possível do conjunto das proposições de sentido que se comunicam, se cruzam e se transmitem na esfera da informação. O aparecimento de novos deuses (na política, no espectáculo, do dinheiro) desperta em Serres a nostalgia do homem. A tese linguística (a fala, o gesto expressivo) e a tese política (a praxis, lugar do sentido da história) são indissociáveis nos universos destes dois autores. É verdade que os anjos de Serres se parecem um tanto com as mónadas - esses "Autómatos incorporais", como lhes chama Leibniz em que todo o universo está contido.

9. J. Berger conta-nos que David Hockney acredita que Deus é o ar, o espaço entre as coisas. Tudo estaria assim enraizado e a mover-se em Deus. A analogia serve sobretudo para falar da percepção dos pintores que perseguem o espaço invisível porque só o espaço pode dar unidade aos seus traços e manchas⁴². O espaço, a "criatura-espaço" é que mantém todas as figuras ligadas entre si. Em último caso, o espaço estava antes de nós. Outrora os nómadas perseguiram através dos bosques os animais de que dependiam as suas vidas. A nossa sobrevivência depende da perseguição deste Nome.

"Eis-me aqui" significa *Eu ouço*, e não *Eu vejo*. Acusando-se, o sujeito identifica-se à voz que se enuncia e se entrega, na extrema tensão da linguagem e da sua matéria em que as palavras são captadas nas imagens corporais que cativam o sujeito (Lacan): "A identidade do sujeito acusa-se aqui numa exposição à dor do viver como sujeito nomeado e no sofrimento do Nome"⁴³. A Deus vai-se com palavras. Mas em regime cristão o homem fala a Deus porque Deus primeiramente lhe falou assumindo a infelicidade da linguagem, a inabilidade do homem para articular no tempo o seu desejo (de

Deus)⁴⁴. Mas a humildade (da linguagem) obriga a falar de Deus ao desabrigo dos códigos e do Nome mesmo.

10. “Miserable man that I am! I was fasting and then I began to read Cicero...If by chance, on recollecting my self, I started reading the Prophets, their unadorned style awoke in me feelings of revulsion. My eyes, blinded, non longer saw the light, and it was not on my eyes I laid the blame, it was on heaven...Suddenly I felt myself ravished away in ecstasy and transported before the tribunal of the Judge. Such a dazzling light emanated from those present that, crouched upon the ground, I dared not lift up my eyes. On being asked my profession, I replied, “I am a Christian.” Whereupon He who presided, thundered: “Thou dost lie - thou are not a Christian, but a Ciceronian. Where thy treasureis, there is thy heart also”⁴⁵.

Jerónimo é um dos exemplos de distância diante do prazer e do escrúpulo da literatura pagã. Que concordância é possível entre a Academia e a Igreja, ou entre heréticos e pagãos? - pergunta Tertuliano. Questão antiga e nova. A questão volta hoje pela mão das novas tecnologias, de forma particular pelos media electrónicos. O encontro entre a comunicação tecnológica e a religião tornou-se inevitável: “As Paul and other early Christian apologists had to adapt their discourse to the conceptions of reason that prevailed in the ancient agora, so, too, will modern religion be transformed as it encounters the technical conceptions of reason that predominate in the electronic forum. We should not be surprised if the propositional content and presentational form of religion in the electronic communities of the future differs as greatly from its contemporary incarnations as the teachings of Jesus differ from the dialectical theology of Aquinas or as the eucharistic ceremonies of the earliest Christians differ from the Latin high mass”⁴⁶.

Como em todo o encontro, há perdas (semânticas) e ganhos. Só a interacção, digamos a interlocução, permitirá sair desse encontro. Talvez feridos, mas quem sabe, recebendo a bênção.

11. Não há que combater, mas que encontrar o ponto fulgor: “onde há combate, as linhas de luz destroçam-se, e o homem procura a noite, onde a crença o espera” (M.G. Llansol). A vida no

ciberespaço, como na vida real, é feita de conflitos e de consensos. Como em todo o encontro, há perdas (semânticas) e ganhos. Só a interacção, digamos antes a interlocução, permitirá sair desse encontro. Para isso, há que colocar-se em posição de rede: “Vieste escutar-me na posição de *lobby*, à espera das soluções que ele imagina, em vez de te colocares numa posição de rede. Da rede que ouve e comunica para poder falar no corpo deles. Imagina uma grande e extensa rede de foragidos, de homens e mulheres prontos a partir, prontos a deixar o lugar que conhecem, ligados a todos os outros. Transmitem que estão de partida. E os outros ouvem que estão de chegada, e esperam que chegue nova mensagem sobre o que vivem. Inventam a ligação. A ligação é o refúgio do homem. Nada de mais quente, nada de mais luminoso, nada de mais veloz. Imagina que não discutem prioridades. Transmitam o vivo, o diferente que será sempre diferente, riam com o surpreendente, chorem quando um ponto de transmissão deixa de se ouvir. Mas transmitam”⁴⁷.

12. Não faltam os comentários ao “Pai Nosso” na Internet. Nem faltam “*prayer Digest*”⁴⁸. Cite-se um exemplo do novo folclore da idade electrónica, a *Cyberpunk’s Prayer* que podemos ler nos ecrãs dos nossos computadores. É um exemplo de transformação da espiritualidade tradicional nos termos da razão técnica.

*Our Sysop,
Who art On-Line,
High be thy clearance level.
Thy System up,
Thy Program executed
Off-line as it on-line.
Give us this logon our database,
And allow our rants,
As we allow those who flame against us.
And do not access us to garbage,
But deliver us from outage.
For thine is the System and the Software
and the password forever*⁴⁹.

13. O Deus desconhecido pode ser um “sysop” (sistema operador) ou um cyborg. Se o Espírito sopra onde quer, porque não nos ecrãs electrónicos? E não é o Inominável o mais alto Lume que o místico persegue, afinal a Sarça que simultaneamente atrai e distancia? *Nomina sunt numina* - esta máxima evoca a origem sagrada do Verbo. O Criador confiou a Adão o cuidado de nomear os seres da sua Criação. Mas dele subsiste apenas o indizível Tetragrama. O Nome impronunciável, o Tetragrama entreabre-nos a profundidade da vida divina, o seu nó secreto que é o amor infinito. Misteriosa feminidade no coração do Pai misericordioso. A face de Deus voltada para o mundo é a do Eloim, aquele que decreta a lei do cosmo, que coloca limites e dá a Torah que guia e protege. É no deserto da desolação que ressoa a Palavra da Sarça. Aí o homem colhe a flor da sua subsistência, tornando-se ele próprio deiforme. O mais infeliz homem é aquele que perdeu a sua sombra. Ou talvez não: o homem mais infeliz é aquele que ninguém nomeia, ninguém chama. Para caminhar, para nascer, o homem precisa que o chamem pelo nome. Para o cristão há um Nome que está acima de todo o nome: esse é o barco através do qual entra no mar que leva à Eternidade os filhos do Inominável.

José Augusto Mourão

BREVE BIBLIOGRAFIA

- S. Aronowitz, B. Martinsons, M. Menser, (ed.) *Technology and culture*, Routledge. N.Y. London, 1996.
- Benjamin Wooley, *Virtual Worlds*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.
- Cadoz, Claude, *Les Réalités virtuelles*, Paris, Flammarion, 1994.
- Claude Geffré, “les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne”, in *Laval Théologique et Philosophique*, juin 1996, pp. 565-581.
- David B. Whittle, *Cyberspace. The Humain Dimension*, W. H. Freeman and Company, NewYork. 1997.
- Douglas Groothuis, *The Soul in Cyberspace*, Baker House Company, 1997
- Gianni Vattimo (dir.), *La sécularisation de la pensée*, paris, Seuil, 1988.
- Jacques Derrida e Gianni Vattimo, (dir), *La religion*, Paris, Seuil, 1996.
- Jason D. Baker, *Christian Cyberspace Companion*, 2^a ed. Baker Book House, 1997.
- Ken Wilber, *A Brief History of Everthing*, Shambala, Boston & London, 1996.
- Jean François Lyotard, *Instructions paiennes*, Paris, Galilée, 1977

- José B. Terceiro, *sociedad digital*, Alianza, Madrid, 1996.
 Marc Augé, *Le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
 Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, 1993.
 Michael Strangelove, *The Electric Mystic's Guide to the Internet: A Complete Directory of Networked Electronic Documents, Online Conferences, Serials, Software, and Archives Relevant to Religious Studies*, Ottawa, 1993
 Neil Postman, *Tecnopolis. Quando a Cultura se Rende à Tecnologia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1993.
 Peter Howell, "Sacred, profane flourish on pop charts", in *The Toronto Star*, April 20, 1996 Section J.
 Pierre Chuvin, *Chronique des derniers paiens*, Les Belles Letres/Fayard, 1990.
 Raymond Polin, *La Création des Cultures*, Paris, PUF, 1993.
 Religious Communication from the Ancient Agora to the Virtual Forum", in *Computer Mediated Communication*, Charles Ess (ed), 1996, pp. 233-269.
 Stephen D. O'Leary e Brenda E. Brasher, "The Unknown God of the Internet: Tomás Maldonado, *Real y Virtual (org)*, Barcelona, Gedisa, 1994.
 William Mitchell, *City of Bits. Space, Place, and the Infobahn*, Mass., MIT, 1995.

NOTAS

- 1 G. Gadamer, "Diálogos de Capri", in *A Religião*, org. J. Derrida e G. Vattimo, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 239.
- 2 David Spangler, um dos mais conhecidos ideólogos da *New Age*, escreveu em 1984 um livro que evoca a ideia de renascimento do sagrado: *Emergencia. El renacimiento de lo sagrado*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- 3 Maria Gabriela Llsansol, "Está de volta o medo", in *JL*, 28 de Setembro de 1994, p. 25.
- 4 Veja-se "The Forest Internet Chapel of Seattle": <http://www.scn.org/people/mensa/forest/>
- 5 Ver o sítio oficial da cientologia: www.scientology.org/; alt.religion.scientology.org/; www.wired.com/wired/3.12/features/alt.scientology.war.html
- 6 Cf. <http://pages.prodigy.com/CA/church/firstchurch.html>; <http://www.norfolk.infi.net/~brianf/verses/preface.html>. Sobre a seita Baha'ie (Fé universal) e um conjunto de outras seitas, ver Jean Vernette, *As seitas*, Porto, RésEditora, s/d.
- 7 Cf. [http://www.yahoo.com/Society and Culture/Cyberculture/Religiuous/](http://www.yahoo.com/Society%20and%20Culture/Cyberculture/Religiuous/); para os Dominicanos: <http://www.op.org/op/>; para o Vaticano: <http://www.vatican.va/>.
- 8 Ver Jason D. Baker, *Christian Cyberspace Companion*, 2ª ed. Baker Book House, 1997.
- 9 David B. Whittle, *Cyberspace. Human Dimension*, Freeman, New York, 1997, p. 9.
- 10 William Gibson, *Neuromante*, Lisboa, Gradiva, 1988.
- 11 J. de Rosnay, *L'homme symbiotique*, Paris, Seuil, 1995, p. 134.
- 12 Cf. *Scientific American*, July 1997.
- 13 Para mais informações, consulte-se a bíblia dos infonautas: a revista "Wired". Em <http://www.hotwired.com>.

- ¹⁴ A Alemanha vai legalizar a Internet, com o argumento de que a Internet “deve continuar a ser um media aberto, mas não pode estar á margem da lei”. Em vez de censores haverá “policías” atrás dos criminosos. Como no mundo atómico.
- ¹⁵ Douglas Groothuis, *The Soul in Cyberspace*, Baker House Company, 1997. Cf. Excerto on line: <http://www.bakerbooks.com/soul.html>
- ¹⁶ Ver o meu texto “Virtualidades tecnológicas e comunidades virtuais”, in *Cadernos Ista*, nº 3, 1997, pp. 39-61.
- ¹⁷ Philippe Quéau, *Le virtuel, vertus et vertiges*, Paris, Champ Vallon, 1993, p. 51.
- ¹⁸ Ver Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin, Joseph Moing, *La plus belle histoire de Dieu*, Paris, Seuil, 1997.
- ¹⁹ Jean-Luc Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théologie” in *Revue Thomiste* nº 1, janeiro-março 1995, p. 36.
- ²⁰ M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 294.
- ²¹ Thomas de Aquino, *Sum. theol. I^a, q 13, a 11, in fine*.
- ²² Cf. Tomás de aquino, *Super Sent. I, d 22, q 1, a 2*: “Utrum aliquid nomen possit dici proprie de Deo.”
- ²³ Joel Clerget, “La lumière du nom ou le parcours subjectif dans un corps social”, in *Sémiotique et Bible*, nº 86, 1997, p. 33.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 35.
- ²⁵ Ver Revista *Concilium*, 258 - 1995/2 dedicada a este tema.
- ²⁶ Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, 1993, p. 100.
- ²⁷ Philippe Breton, *À l’image de l’Homme. Du Golem aux créatures virtuelles*, Paris, Seuil, 1995, p. 121; ver também Claudia Springer, *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, University of Texas Press, Austin, 1996.
- ²⁸ Maria Gabriela Llansol, *finita*, Lisboa, rolim, 1987, pp. 119-121.
- ²⁹ Christian Huitema, *Et Dieu créa l’Internet*, Eyrolles, 1996.
- ³⁰ R. Debray, *Vie et mort des images*, Paris, Gallimard, 1992, p. 393
- ³¹ “Há muito que (os escritores) são parte do mundo que esvazia da sua potência o corpo humano” (Maria G. Llansol, *texto cit.*).
- ³² Claude Cadoz, *Les Réalités Virtuelles*, Flammarion, 1994.
- ³³ Ver o mapa que mostra a população da Internet em *Scientific American*, July, 1997, p. 18.
- ³⁴ Carlos Correia, *Multimédia de A a Z*, Lisboa, Notícias editorial, 1997, p. 64.
- ³⁵ Michael Dertouzos, “*Profile”, in *Scientific American*, July 1997, p. 22.
- ³⁶ Eis uma boa questão para a teologia: como supervisionar os textos perigosos para a fé? Quem de direito? E como conciliar a “recta doutrina” com a prática da investigação, que há-de ser a paixão da verdade?
- ³⁷ M. Dertouzos, *art. cit.*, p. 22.
- ³⁸ Cf. S. D. O’Leary e B. Brasher, *art. cit.*, p. 256.
- ³⁹ Stephen D. O’Leary e Brenda E. Brasher, “The Unknown God of the Internet”, in *Computer Mediated Communication*, Charles Ess (ed), pp.233-269.
- ⁴⁰ Ken Wilber, *A Brief History of Everything*, Shambhala, Boston & London, 1996, p. 314.
- ⁴¹ Michel Serres, *La légende des Anges*, Flammarion, 1993, p. 284.
- ⁴² John Berger, *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*, Ardora, Madrid, 1997, p. 29.
- ⁴³ Joel Clerget, *art. cit.*, p. 36.

- ⁴⁴ José Augusto Mourão, "Dizer Deus, ao desabrigo dos códigos" in *Ler*, nº 17, inverno de 1992.
- ⁴⁵ Citado in Ellspermann 1949, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*. Catholic Univ. of America Patristic Studies, vol. 82. Washington, DC, Catholic Univ. of America, p 159-60.
- ⁴⁶ Stephen D. O'Leary e Brenda E. Brashser, "The Unknown God of the Internet: Religious Communication from the Ancient Agora to the Virtual Forum", in *Computer Mediated Communication*, Charles Ess (ed), 1996, p. 247.
- ⁴⁷ Maria G. Liansol, *texto cit.*, p. 26.
- ⁴⁸ Cf. V. Hoaland, The Lord's Prayer: <http://www.cptryon.org/prayer/teach.html>; <http://www2.inetdirect.net/~dburton>.
- ⁴⁹ Bill Scarborough of Austin, Texas.

A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES - EPIFANIA DE DEUS?

1. QUE EXPERIÊNCIA?

ALGUNS ESCLARECIMENTOS INTRODUTÓRIOS...

- a. Quando falamos de “experiência das mulheres”, de que experiência falamos? De experiências individuais ou colectivas? Tristes ou alegres? De opressão ou de libertação? - *Falamos de todas elas...* E falamos de todas elas, *como mulheres*, isto é, deixando que elas façam eco no nosso coração... Que despertem em nós a solidariedade, que acordem em nós a memória de experiências semelhantes e a compreensão resultante de experiências, talvez diferentes, mas que, pelo sofrimento ou alegria que nos causaram, abriram o nosso coração à sintonia com aquelas que sofrem e se alegram...
- b. *Mas, não pretendemos baptizar experiência nenhuma.* Identificar uma determinada experiência com uma intervenção directa de Deus pode provocar arrogância nos agraciados e revolta naqueles cuja prece nunca é ouvida... naqueles que, inclusivamente, sofrem em nome de Deus (mulheres na ex-Jugoslávia, por ex., ou nos países fundamentalistas, etc). Além disso, coloca Deus em maus lençóis: quais são os Seus critérios, para ser bom com uns e indiferente com outros? “Acordou” bem disposto para uns e mal disposto para outros? Como agradar ou aplacar um deus assim?

2. "NÃO HÁ GESTO MAIS REVOLUCIONÁRIO DO QUE DIZER EM VOZ ALTA AQUILO QUE SE PASSA" (ROSA LUXEMBURG)

a. JOB OU A EXPERIÊNCIA PESSOAL DE UMA GRANDE PARTE DAS MULHERES NO MUNDO INTEIRO...

Por trás das estatísticas que nos chegam, está o drama pessoal, individual, muitas vezes, tragicamente solitário, de uma mulher. É a soma deste drama pessoal que nos chega sob a forma de milhões de casos...

- *Aquilo que já todos sabemos:*

As mulheres constituem metade da população mundial, cumprem 2/3 das horas de trabalho, possuem apenas 1/10 dos rendimentos mundiais e possuem menos de 1/100 da riqueza mundial. (SEAGER, Joni/OLSON, Ann, *Daten, Fakten und Informationen zur Lage der Frauen auf unserer Erde*, S. Fischer, Frankfurt, 1986, p.102)

- *Aquilo que a UNICEF nos diz, este ano (1997) no seu relatório acerca do Progresso das Nações (UNICEF, Progress of the Nations - Women - Women Commentary):*

- "A violência contra as mulheres e as jovens é a violação dos direitos humanos mais frequente à escala mundial. As suas formas são simultaneamente subtis e gritantes e o seu impacto sobre o desenvolvimento é profundo. Mas, está de tal maneira impregnada nas culturas do mundo inteiro, que se torna quase invisível."
- "Imaginem um povo constantemente sujeito a ataques, violações, escravatura sexual, prisões arbitrarias, tortura, violência verbal, mutilação e até homicídio - apenas porque nasceu no contexto de um determinado grupo. Imaginem, além disso, que o seu sofrimento se combina com uma discriminação e humilhação sistemáticas, tanto em casa, como no lugar de trabalho, na escola, nos tribunais, etc. Quase toda a gente diria que este grupo está sujeito a uma violação maciça dos seus direitos. Este grupo existe. Os seus membros incluem metade da humanidade, apesar de ser raro reconhecer-se que a violência contra as mulheres e que a brutalidade a que muitas delas são

sujeitas, desde o berço, até à sepultura, pelo simples facto de serem mulheres, constitui a violação dos direitos humanos mais frequente à escala mundial.”

- Alguns factos concretos:
 - ⇒ Nos Estados Unidos, onde os crimes violentos contra as mulheres têm vindo a aumentar nos últimos 20 anos, em cada nove segundos, uma mulher é agredida fisicamente pelo seu companheiro.
 - ⇒ Na Índia, são assassinadas anualmente mais de 5 000 mulheres porque os seus sogros consideram que os seus dotes são insuficientes. A percentagem de assassinos que vai a tribunal é mínima.
 - ⇒ Em alguns países do Médio Oriente e da América Latina, os homens são frequentemente ilibados do assassinio da esposa desobediente, infiel ou voluntariosa. O comportamento destes maridos é considerado “uma questão de defesa da sua honra”.
 - ⇒ A violação como arma de guerra, por ex. na Bósnia e na Herzegovina, durante a guerra das Balcãs, atingiu números como estes: terão sido violadas mais de 20 000 mulheres muçulmanas. No Ruanda, foram violadas 15 000 mulheres no espaço de um ano. Existem também informações acerca de violações em massa no Camboja, na Libéria, no Perú, na Somália e no Uganda.
 - ⇒ No Bangadlesh, é frequente a prática de atirar ácido à cara de uma mulher, com o intuito de a desfigurar.
 - ⇒ Cerca de 2 milhões de meninas são sujeitas, anualmente, a mutilações sexuais.
 - ⇒ Mais de um milhão de crianças, a maioria do sexo feminino, são forçadas anualmente à prostituição, a maioria na Ásia. A SIDA atinge cada vez mais crianças.
- Repare-se que, frequentemente, esta violência não vem da parte de desconhecidos:
 - * para milhões de mulheres, o lar é o local onde são vítimas de abusos diários.
 - * os agressores são, frequentemente, os parentes mais próximos: o marido, o companheiro, ou amante, os amigos, os parentes.

- Além disso, é frequente uma certa condescendência sócio-cultural face a este tipo de violências:
- * nos países industrializados, a pornografia, o assédio sexual e as pressões sociais que estabelecem um certo modelo físico (“86-60-86”) escravizam muitas, mas passam, tantas vezes, despercebidas... ou são sancionadas culturalmente...
- * noutros países, bater na mulher é tido como uma prerrogativa masculina, sancionada cultural e familiarmente...
- * a mutilação genital, normalmente, é praticada na família, pela mãe, ou pela avó...

- E entre nós?

Um texto de Ana Maria Braga da Cruz (1989):

“Ao pensarmos nas mulheres, não pensemos só na nossa própria experiência, muitas vezes vivida sem grandes discriminações, ou com discriminações não consciencializadas. Pensemos sobretudo na pobreza, desenraizamento, solidão, dependência, repressão, silêncio forçado das mulheres que vivem neste país. Convidemos para esta paragem de reflexão as mulheres analfabetas. Levemos para as nossas reuniões as mulheres a quem não é ministrada uma formação profissional adequada; aquelas que, desde que nasceram, só porque são mulheres, se destinam aos empregos menos remunerados e menos interessantes da nossa sociedade. Lembremos as que vêm sendo despedidas em primeiro lugar. Lembremos aquele milhão de mulheres que as estatísticas apontam como único angariador de sustento de outros tantos agregados familiares. Lembremos as que, só porque são mulheres, não têm esperança em promoções profissionais e são vítimas de discriminações salariais (ainda que ocultas). Lembremos as mulheres do nosso país que dão à luz em corredores de hospital, que são transportadas, montanha abaixo, em trabalho de parto, ou que têm a assisti-las a vizinha mais experiente. Lembremos a falta de habitação, que a todos afecta, mas que as mulheres mais duramente suportam, dada a repartição de tarefas vigente na nossa sociedade. Lembremos as tensões sociais e familiares que daí decorrem.

Como foram ensinadas (autorizadas) as mulheres a viver a sua sexualidade? Como a vivem? Jovens apavoradas perante um

namoro ou um casamento próximo. Jovens que confessam a falta de à-vontade ou medo para pôr essas questões aos pais ou educadores. Mulheres adultas divididas entre as “exigências” de um marido e a imagem de “esposa digna” que lhes foi imposta por um determinado contexto cultural. Mulheres que referem a sua relação sexual dizendo “quando o meu homem se serve de mim”. Mulheres angustiadas por uma infertilidade ou fertilidade que julgam sem solução. Mulheres a confessarem a brutalidade de que vêm sendo vítimas, desde o dia do casamento. Mulheres violadas diariamente pelo marido ou companheiro, sob ameaça de facas, pistola, queimaduras de cigarro”.

A este texto podem acrescentar-se as misérias resultantes da droga, prostituição, SIDA, etc, etc, etc...

- O que eu gostaria de não ter que dizer - o esmagamento das mulheres no contexto das religiões:

(Gostaria de insistir no facto de não pretender que esta se torne o centro exclusivo das nossas atenções, apenas desejava que fosse mais um factor, mais um dado a acrescentar aos anteriores, talvez um dado de pretensa “legitimação” de alguns deles...)

- Uma grande parte dos países onde é praticada a mutilação genital, invoca motivos relacionados com o islamismo. O apagamento das mulheres por trás de um véu, pretensamente, também terá sido vontade do Profeta.
- Mas, pensemos também na pressão exercida sobre as mulheres pelas normas morais da Igreja Católica, nas mulheres que, em consequência destas, ficam divididas entre os maridos e o confessorário, na falta de misericórdia relativamente às mulheres divorciadas, no apagamento, a troco do sustento dos seus filhos, daquelas que mantêm uma relação com alguma figura da hierarquia, nas mulheres ordenadas na Checoslováquia (no tempo do comunismo) e agora totalmente ignoradas pelo Vaticano, nas mulheres afastadas do ensino por defenderem teses feministas, nas mulheres catequistas de diáconos, padres, bispos, papas, que nunca puderam ser diáconas, presbíteras, bispas ou papas, porque tiveram a pouca sorte de nascer com o sexo errado...

b. O GRITO DE JOB / O GRITO DAS MULHERES: "ONDE ESTÁ DEUS"? - EXPERIÊNCIA DAS MULHERES / ECLIPSE DE DEUS

- A experiência das mulheres, ainda que não evoque ou invoque Deus, directamente, levanta, mais uma vez, ainda que a partir de uma realidade própria, a questão do sofrimento no mundo. Porquê? Onde está Deus, afinal? Estas perguntas são inevitáveis. Só não são angustiantes para quem nunca sofreu, até ao ponto de sentir que as suas entranhas se dilaceram, até desejar a morte, talvez na esperança de um raio de luz ao fundo do túnel, talvez, simplesmente, pelo descanso...
- Esta experiência pode ser feita com outro(s), ou pode ser radical e tragicamente solitária. Mas, é sempre uma experiência-limite. Não há pretensão consolo que a cale, não há justificações éticas, filosóficas, teológicas, espirituais que a acalmem. Onde está Deus? Ou, pelo menos, onde está o sentido, ou, onde está a esperança num futuro melhor, a esperança de que o mal e o sofrimento não terão a última palavra na minha história?
- "Terei eu culpa de ser espancada, mal-tratada, subalternizada, inferiorizada por ser mulher? Talvez Deus não goste de mim como gosta dos homens" (Alice Walker, *Color Purple* - "A partir do momento em que me disseram que Deus era um homem, perdi o interesse por Ele...")!
- Ou será que a minha experiência se Lhe opõe? Lembremo-nos de toda a argumentação dos amigos de Job: "alguma coisa terás feito, para sofreres assim... Talvez se te submeteres, se reconheceres que fizeste mal, talvez, então, o futuro te sorria..."
- A experiência de sofrimento de cada mulher e de todas as mulheres é como o sangue de Abel, que clama da terra pelo Senhor. Ainda que, maior parte das vezes, as mulheres envolvidas nestas situações extremas nem sequer tenham possibilidade de articular a questão do sentido...
- Deus nos livre das respostas fáceis dos amigos de Job! Elas são mais uma pedra atirada às mulheres, mais um fardo às suas costas, mais uma mão que lhes tapa a boca. *As perguntas de Job* - "porquê? onde está Deus?" - não têm uma resposta directa:

mas, como diz Metz, talvez, hoje, diante do sofrimento de tantos, de tantas, a pergunta acerca de Deus, deva ser, precisamente, e antes de mais, não acerca da Sua identidade, mas acerca do *lugar onde Ele se encontra*. Não tanto no sentido de O identificar com qualquer instituição, ou gesto, mas sim no sentido de se perguntar de que lado é que Ele está. Afinal, no fim do Livro de Job, a única coisa que ele afirma é que Deus é o Seu libertador, o Seu consolo. Talvez o Deus que sentimos mais próximo seja Aquele que está ausente, quer dizer, que não é Aquele que nos querem impingir, ou apresentar como solução fácil, Aquele que teima em levar a sério o nosso percurso histórico, tão doloroso, por vezes, o Deus que sofre connosco, mas que não acaba com o nosso sofrimento através de um malabarismo fácil...

- *Mas, que fique bem claro que isto não é uma receita para ninguém. Ninguém tem o direito de dizer a outro que sofre o que eu acabei de dizer! Sobretudo, se o sofrimento do outro lhe foi imposto pela perversidade do mundo! De contrário, tornamo-nos traficantes de um ópio religioso. A indignação ética radical e a solidariedade que resiste a qualquer respeito humano são as únicas formas de apontar para a presença de Deus no teatro do mundo que sofre. "Palavras leva-as o vento", mas elas também podem doer como um tiro. Têm morto muita gente, muitas mulheres...*

Quem é o Deus que se torna presente nos nossos sofrimentos de mulheres, quer pela ausência, quer pela presença onde menos esperávamos, ou, sob a forma que não nos tinha sido dita, que até nos pode excluir das formas convencionais de falar e de ouvir falar de Deus? Será possível dizer alguma coisa sobre a "identidade" de Deus, a partir da Sua marcação no teatro da vida, no lugar (desconcertante) que Ele decide ocupar?

Gostaria, desde já, de recordar o que disse no início: não acredito em auto-colantes religiosos para experiência humana nenhuma. Do que já foi dito, pretendo apenas que fique a ideia de que o sofrimento das mulheres coloca a questão do sentido e que, para quem é crente, esta levanta a questão de Deus. Talvez, afinal, Deus nem sequer esteja em palco, talvez toda a acção se passe em torno de uma ausência de uma presença, de uma fala que recorda

um Ausente, que se torna, por isso mesmo, presente: na medida em que se sente a Sua falta. Ele está do lado daquele que sofre, disse eu também. Mas, talvez, e antes de mais, como uma nostalgia radical - não será a fé uma saudade infinita, um barco que não regressa mais ao cais, apenas a esperança de que a noite não acabe com a vida?

- Como não acredito em auto-colantes religiosos para experiência humana nenhuma, também não acredito em auto-colantes para Deus. Aviso desde já que penso que a teologia tem sido demasiado positiva e insuficientemente negativa. Dizia o grande S.Tomás que “de Deus, sabemos sobretudo o que Ele não é”. E isto já é saber muito. Talvez o decisivo para não fazer d’Ele algoz de ninguém, nem sequer de nós próprios.

Será, então, possível interpretar a minha experiência de mulher como experiência de entrevisão d’Aquele que vai à nossa frente?

C. A EXPERIÊNCIA PESSOAL POSITIVA DE UMA GRANDE PARTE DAS MULHERES NO MUNDO INTEIRO...

- Este título põe-me, desde já, problemas. As experiências trágicas de que falámos anteriormente são, de facto, as da maioria das mulheres. Poderei, agora, falar de experiências positivas, referindo-as, de novo, a uma grande parte das mulheres no mundo inteiro?
- Corro o risco de fazer um discurso burguês, inconsciente e ingénuo!
- Mas, também corro o risco assumido de dizer que não temos o direito de reduzir ninguém à sua experiência de sofrimento. Explico-me: talvez uma mulher que tenha feito uma experiência-limite, melhor, cuja vida seja uma experiência-limite, saiba mais do amor do que uma mulher burguesa do primeiro mundo com possibilidades económicas e instrumentos intelectuais para fazer discursos sobre o tema.

- “*Quem salva uma mulher, salva o mundo*”:

Eviquemos, aqui, os pequenos passos que resultam da indignação ética radical e da solidariedade que resiste a todos os respeitos humanos, de que eu falei anteriormente:

- Evoquemos as mulheres que se empenham em pequenos projectos para garantir a sua sobrevivência e a dos seus filhos.
- Evoquemos as mulheres que se empenham em pequenos projectos de solidariedade com as mulheres vítimas de violações e maus tratos, do turismo do sexo, da prostituição, da droga, da SIDA.
- Evoquemos as mulheres que se empenham na educação das suas irmãs excluídas de várias formas de saberes.
- Evoquemos as mães que se recusam a deixar que a sua filha seja sujeita à mutilação ritual de que falámos.
- Evoquemos as mulheres que se empenham em movimentos a favor da paz e da preservação ecológica do mundo em que vivemos.
- Evoquemos as mulheres que se empenham na transfiguração do rosto das religiões e das instituições religiosas, porque teimam em acreditar na possibilidade de as transformar por dentro.
- Evoquemo-nos a nós mesmas, aqui presentes, cada uma com a sua história, com as suas esperanças e as suas dificuldades, com a sua teia de relações humanas e com a sua constelação de valores.

No fundo, aquilo que queremos, que fazemos, que desejamos, talvez se aproxime daquilo que Alice Walker diz, num curto poema:

“Para o amor não é importante
com quem tu rezas
ou onde dormiste
na noite em que saíste
de casa
para o amor, o que é importante
é que o bater do teu coração
não mate ninguém.”

(*Love is not concerned*, in: *Blicke vom Tigerrücken. Gedichte Englisch-Deutsch*)

- Experiência das mulheres - epifania do Outro

- a. E é a este aspecto que me refiro, quando relaciono a experiência das mulheres com lugares de epifania de Deus. De que Deus? Deus pai, ou Deus mãe? Deus para além de todos os nomes e lugares. Deus mais que todos os nomes e lugares. Mas, um Deus que deve poder ser enunciado por todos aqueles que são imagem

Sua - homens e mulheres. Para, no fundo, se chegar a dizer que Ele passa por todos e não se detém em ninguém. Não existe nada no mundo que não O enuncie, pela presença, ou pela ausência. Mas, não existe nada no mundo a que Ele seja igual.

- b. Porque a nossa linguagem é sempre e apenas alusiva. Por isso, é humana. É metafórica, isto é, serve-se daquilo que conhece para falar daquilo que não conhece, procurando vencer a impossibilidade de dizer o diferente, mas sem o engolir no mesmo, no semelhante.
- c. Não é esta a linha que traça a diferença entre o narcisismo e o reconhecimento da alteridade do outro - homem e mulher - a alegria da semelhança e o respeito pela diferença? Não é a tentativa de negar a realidade das mulheres uma recusa da sua alteridade? E não é qualquer experiência verdadeira de amor o reconhecimento do outro, como Outro? E a alegria porque ele é diferente e não igual?
- d. Só podemos dizer Deus a partir daquilo que conhecemos. Por isso, ao dizê-Lo, dizemo-nos, sobretudo, a nós próprios - homens e mulheres - indícios da Sua presença, ponte que não termina em si mesma, mas que só existe na medida em que procura a outra margem. Mas, não somos nós que decidimos o que está do outro lado da margem - se pai, se mãe, irmão, irmã, vida, luz, fogo, etc., etc.
- e. O que Deus nos revelou é que é um Deus cujos pensamentos não são iguais aos nossos - liberdade radical, fonte radical de libertação.

Talvez pudéssemos terminar com Isaías:

“Os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, e os vossos caminhos não são os meus caminhos. Quanto os céus estão acima da terra, tanto os meus caminhos estão acima dos vossos caminhos, e os meus pensamentos acima dos vossos pensamentos.”
(Is 55,8-9)

Teresa Martinho Toldy