

CADERNOS

Nº 7 - 1999 - Ano IV



Instituto São Tomás de Aquino

**A pluralidade
dos mundos
- O Mundo
da Crença**

*Bento Domingues * Moisés Martins*

*Ana Luísa Janeira * José A. Mourão*

*João Mário Grilo * Abel Pena*

Mateus Peres



CADERNOS



A PLURALIDADE DOS MUNDOS - O MUNDO DA CRENÇA

CRENÇA, DESCRENÇA E FÉ CRISTÃ	5
<i>Bento Domingues</i>	
O REGIME DISCURSIVO DA CRENÇA	19
<i>Moisés Martins</i>	
CIÊNCIAS E CRENÇAS	29
<i>Ana Luísa Janeira</i>	
LINGUAGEM E CRENÇA	47
<i>José Augusto Mourão</i>	
OUVIR O CINEMA	67
<i>João Mário Grilo</i>	
APOSTASIA: O CASO JULIANO	73
<i>Abel Pena</i>	
VIVER COM OS OUTROS	93
<i>Mateus Peres</i>	

CADERNOS **ÚSTA**

Publicação: **ÚSTA** 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 **ÚSTA**

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

O crer foi sempre, para o homem, a grande viagem ao desabrigo dos códigos e uma prática da diferença. É verdade que a crença incide sobre as “coisas jamais vistas pelo homem” (I Cor, 2,9), mas é igualmente verdade que não veríamos nada se primeiro não acreditássemos. Sem a fé, não podemos ver; sem a vista, a fé é impossível. Só o possível se pode ver; é por isso que vemos utopias como realmente possíveis, num espaço coremático existencial (mesmo se, estritamente falando, não existem). A visão é a modalidade suprema da cognição, o que é confirmado pela intuição perfeita do Ser Supremo pelos místicos. As origens do crer relevam do auditivo, como lembra o Apóstolo: *fides ex auditu* (Rm 10, 17); contudo o acto modal do crer está ligado ao visual (Jacob Mey).

Permanentemente a crença oscila entre o seu momento *instituinte* (poético) e o seu momento *instituído* (pragmático, ideológico). Trata-se de definir, antes de mais, o espaço da crença, e disso trata Moisés Martins, ligando-se a crença à descrença e à fé (Bento Domingues). O que aproxima o crer do sacrifício - o lugar feito ao outro através do dom tem valor de convenção com o outro. Na ordem do reconhecimento, o crer seria o equivalente do que é o sacrifício na ordem das práticas. O crer funda as instituições e as linguagens, as contratualidades e os dogmas. “A crença e a razão estão empenhadas num corpo-a-corpo medonho - e fazem ferida” (M.G. Llansol). Como fazer face à eterna luta entre os “afectados” e os “indemnes”, os ortodoxos e os heréticos? Abel Pena ilustra perfeitamente essa situação aplicada ao caso Juliano. O destino

normal duma representação transmitida é transformar-se, não replicar-se (Sperber). Estudar a propagação duma representação mental privada como uma crença é estudar a circulação duma entidade que tem todos os traços duma ficção produzida para a interpretação. João Mário Grilo ensina-nos a ouvir o cinema, não como uma máquina de sonhos, mas como um acontecimento. “Cada crença tem necessidade de todo um mundo de outras crenças para ter um conteúdo e uma identidade” (Davidson). Uma crença tem uma estrutura holística. Ana Luísa Janeira introduz-nos no espaço em que a ciência e a crença partilham visões, decisões, estratégias. O textualismo (que é uma representação mental pública) é uma patologia da textualidade: como abordar uma ética da linguagem? J. A. Mourão demora-se na descrição daquilo que é a contratualidade e a violência da linguagem. As crenças partilham-se. Aqui tem o leitor a que reagir, a que responder. Na liberdade ecuménica da leitura.

fr. José Augusto Mourão, op

CRENÇA, DESCRENÇA E FÉ CRISTÃ

1. Que se pretende, afinal, com este tema? Não consegui perceber muito bem o que me era pedido. A indeterminação excessiva do tema não me ajuda a escolher uma perspectiva e a delimitar um campo de trabalho. Prefiro questões menos englobantes, especialmente num panorama religioso tão flutuante como é o actual. Como diria Ortega y Gasset, “lo que pasa es que no sabemos lo que nos pasa y esto es precisamente lo que nos pasa!”

2. Falar da morte de Deus, da secularização, do desencantamento e reencantamento do mundo, do retorno do religioso ou do sagrado, do rumor dos anjos, da deslocação da religião, da religião “a la carte”, da recomposição do religioso, etc., é uma forma de confessar que não existe nenhum modo de descrever, explicar e compreender o mundo actual que possa desfazer-se da crença e da descrença.

Talvez se possa dizer que para a fé cristã, há tantas oportunidades e obstáculos no mundo antigo, estruturado a partir da religião, como no mundo moderno organizado em nome do homem. Para a fé cristã, mundo encantado ou mundo desencantado, são apenas desafios diferentes. O desencanto que resulta do processo de racionalização, laicização, diferenciação e democratização também tem os seus encantos!

Paradoxalmente, a pós-modernidade é fruto, em parte, da descrença na ideologia do Progresso e na possibilidade de uma resposta racional a todos os enigmas da vida humana. Mas isto não significa uma oportunidade para a fé cristã melhor do que outras.

A dinâmica da ciência e das novas tecnologias impõe um tal ritmo de mudanças que engendra um clima geral de insegurança. Cada indivíduo, entregue a si próprio, sem outra instância reguladora que não seja a do próprio gosto e interesse está condenado a procurar na feira das crenças as salvaçãoes que o reino dos negócios ajuda a multiplicar.

Sobre este ponto, há imensas publicações que se repetem. Recomendo o estudo bem informado de Bernardo Fueyo Suarez (Cf. "Crisis de creencias y nuevas demandas religiosas", em "Ciencia Tomista", 125, 1998, 59-106"). Sobre o termo "crenças", veja-se a "nota final", n.º 17 desta exposição.

3. Os chamados "mestres da suspeita" (sobretudo Nietzsche, Marx e Freud) tornaram os seus propósitos de transparência universal uma pura ilusão. Se, como diz a Bíblia, não se pode ver a Deus sem morrer, também ninguém pode pretender sondar o fundo do coração humano sem tropeçar na noite.

Sem ficções, para indagar o mistério do mundo, a razão enlouquece. A crença e a fé cristã - no combate à descrença - procuraram ser, durante muito tempo, o tribunal da filosofia, da ciência, da política, da ética e da estética. Com a modernidade - isto é, com o direito e o dever do ser humano de pensar e julgar por si mesmo - a crença e a fé cristã passaram de acusadoras a acusadas. A descrença também percorreu esse caminho.

Paradoxalmente, a fé cristã, começou por ser, tanto para a religião judaica como para a sabedoria grega, um escândalo e uma loucura, uma fraqueza, uma debilidade, uma fé num salvador crucificado. Crucificado pelos interesses da crença, pela religião oficial e pela razão de Estado (I Cor 1-2; 2 Cor 12, 9-10).

S. Justino dizia que os cristãos eram ateus: não acreditavam nos deuses.

4. Mas, afinal, de que falamos, quando nos referimos a crença, descrença e fé cristã? Estabelecer um léxico para esta conferência seria pretensioso e ridículo. Para desilusões, podem consultar a reputada enciclopédia ENAUDI.

No contexto português, "crença"/"crenças" raramente pode servir para designar atitudes e convicções de fé ortodoxa, isto é, fé regulada por uma Igreja institucional, mediante doutrinas teológicas e normas canónicas.

Na maioria dos casos, quando se fala de crença ou crenças, evoca-se o mundo do irracional, das superstições, da magia.

Da fé cristã, da “verdadeira religião”, por infidelidade, pode-se voltar às crenças, às superstições.

Estamos, assim, perante atitudes, práticas e enunciados contrapostos. Esta oposição é feita pela Instituição reguladora do crer. É ela que diz o que está certo e o que está errado. Ela interessa-se pela verdade dos enunciados objectivos, pela verdade das crenças.

A situação mudou como já dissemos (Cf nº 2). Estamos na era do relativo, do fluido, do pluralismo, da individualização e da desinstitucionalização do crer. Cada um crê no que lhe apetece ou interessa e conforme lhe interessa (Cf Patrick Michel, “Les itinéraires de croire aujourd’hui”, in “Homo Religiosus”, Paris, Fayard, 619-624).

Mas não sejamos precipitados nesta oposição. Eu fui criado num contexto sincretista: cada pessoa, conforme as suas necessidades espirituais e materiais, escolhia o que precisava na religião ancestral, na religião popular - também objectivamente sincrética -, no rígido catolicismo oficial e nas diversas devoções que fossem aparecendo. Tudo isto se passava num universo religioso que contava com os seus libertinos e irreverentes.

5. Martinho de Dume, no séc. VI, estabelece na “Instrução Pastoral sobre Superstições Populares (*De correctione rusticorum*, 16, traduzida, anotada e editada por Aire A. Nascimento, Lisboa, Cosmos, 1997) a distinção entre crenças boas e crenças más e o bom método para se livrar do demónio e da magia, obra do diabo.

Porque se trata de um documento exemplar e de alcance muito mais vasto do que a situação da diocese de Braga - o que se pode ver pela ampla recepção textual - vou transcrever uma passagem onde é bem marcada a distinção entre crenças pagãs e a fé cristã expressa no Credo e no Pai Nosso:

“Como é que alguns de vós, que renunciaram ao demónio e aos seus anjos, e aos seus cultos e às suas obras más, agora voltam ao culto do diabo? Pois acender velinhas a pedras, a árvores e a fontes, e pelas encruzilhadas, o que é isso senão culto ao diabo? Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é senão cultuar o diabo?

“Observar Vulcanalias e Calendas, ornar mesas, pôr louros, fazer observâncias do pé e derramar grãos e vinho no fogo, sobre um tronco ou tirar com pão para a fonte, que outra coisa é senão culto do diabo? As mulheres invocarem Minerva no tear, e observarem o dia de Vénus para o casamento, e atenderem ao dia em que se sai para viajar, que outra coisa é senão culto do diabo? Fazer encantamentos de ervas para malefícios e invocar os nomes dos demónios com encantamentos, que outra coisa é senão culto ao diabo? E há muito mais que seria demorado enumerar.

“Eis que tudo isto fazeis depois da renúncia ao diabo, após o baptismo, e, tornando ao culto dos demónios, e às más acções da idolatria, já violastes a vossa fé e já rompeste com o pacto que fizestes com Deus.

“Deixaste de lado o sinal da cruz que recebeste no baptismo e apegais-vos a outros sinais do diabo, por aves e espirros e muitas outras coisas. Porque é que a mim, ou a qualquer outro cristão praticante, não faz mal um augúrio? Porque, onde tiver primazia o sinal da cruz, o sinal do diabo não é nada.

“Porque vos faz mal a vós? Porque desprezais o sinal da cruz e receais aquilo que vós próprios preparaste como sinal. Do mesmo modo pusestes de lado o encantamento sagrado que é o símbolo que no baptismo recebestes e que é Creio em Deus Pai onipotente e a oração dominical, isto é, Pai nosso que estais nos céus, atendes-vos a encantamentos e ensalmos do diabo.

“Quem quer que despreze o sinal da cruz de Cristo e volte a olhar para esses sinais, já perdeu o sinal que recebeu no baptismo.

“O mesmo se passa com aquele que se atém a outros sortilégios congeminados por magos e homens de mal; ao sortilégio do símbolo santo e da oração dominical que recebeu com a fé de Cristo, já perdeu e calçou aos pés a fé de Cristo, pois não se pode cultuar ao mesmo tempo a Deus e ao diabo”.

6. Não pretendo que se faça, só por este fragmento, um juízo acerca da obra, “De correctione rusticorum”, escrita a seguir a dois

concílios bracarenses. Martinho de Dume introduziu um modelo de vida cenobítica na Galécia. Promoveu a conversão do povo suevo, conseguiu um ambiente de paz para poder reorganizar e doutrinar a sua Igreja e transmitir aos seus clérigos normas de vida exemplares. Preocupou-se também em fornecer a sua Igreja de textos fundamentais, nomeadamente de textos conciliares da Igreja Oriental. Cuidou sobretudo de uma pastoral directa, atenta às situações, como se pode ver pelo resto do livro “De correctione rusticorum”.

7. A recolha e a classificação de alguns usos e costumes tradicionais que chegaram até aos nossos dias, vistos pela Igreja Católica como ligados a superstição, foi realizada, ao longo de todo o país, por Benedita Araújo (Cf “Superstições Populares Portuguesas”, Lisboa, Colibri, 1997).

8. O mundo retractado por S. Martinho de Dume, na oscilação entre paganismo e fé cristã, está situado dentro de um quadro religioso. Não entre crença e descrença. Seria, no entanto, errado supor que a oposição - crença/descrência - seja apenas uma questão do mundo moderno. Não sem provocações recíprocas, crença e descrença têm andado muitas vezes juntas (há quem diga, sempre juntas), embora raramente nas mesmas proporções.

9. Como observa Georges Minois - numa obra que veio a ajudar a preencher uma grande lacuna historiográfica (Cf “Histoire de l’athéisme”, Fayard, 1998) - diz-se que Deus morreu no século XIX, mas já no séc. IV antes da nossa era, Teodoro, o Ateu, proclamou que Deus não existia. E vai mais longe: talvez que desde as origens da humanidade, o ateísmo tenha sido uma das maneiras de ver o mundo, um mundo em que o homem está só em face de si mesmo.

Note-se que para G. Minois, a história do ateísmo não se reduz a negação das crenças religiosas. Para ele, são ateus todos os cépticos, livre-pensadores, libertinos, deístas, agnósticos, materialistas: todos os que ousaram dar um sentido à sua vida fora de qualquer fé religiosa. A partir desta opção, pode dizer-se: assim como a religião,

também o ateísmo é plural. Assumiu, através dos séculos, formas diferentes, sucessivas e simultâneas, por vezes antagónicas: ateísmo de revolta contra a existência do mal, contra os interditos morais ou contra a limitação da liberdade humana; ateísmo especulativo nos períodos de crise dos valores; ateísmo confiante de Marx; ateísmo voluntarista de Nietzsche; ateísmo pessimista e desesperado de Shopenhauer; ateísmo ambiente da nossa época onde a fronteira entre crentes e descrentes parece cada vez mais fluída.

10. Começa este historiador das mentalidades com um capítulo interrogativo: fé ou descrença? Passa depois aos ateísmos greco-romanos - uma colheita significativa -, descortina nos finais da Idade Média uma certa viragem ateia pelo recurso à astrologia.

Depois do ateísmo subversivo da Renascença, surge o ateísmo crítico do século XVI (1500-1600). Convém observar, no entanto, que nesta obra de 650 páginas, só gasta 176 na apresentação e caracterização do percurso do ateísmo até ao séc. XVI... Será porque antes não era fácil ser ateu ou porque os ateus, de facto, eram muito raros?

11. É com os cépticos libertinos (1600-1640) que surge a primeira crise da consciência europeia. A historiografia religiosa do século XVII em França fala de S. Vicente de Paulo, de Pascal, de Bossuet, de Margarida Maria, do dourado barroco e das missões dos jesuítas, do “Grande Século das almas” (Daniel-Rops). Mas foi também o século das aparências, do desfasamento entre cultura e religião, época em que se preparava o assalto à Igreja e às suas crenças.

Com o reverso do “Grande Século” (1640-1690), a fé passa a defensiva e vive-se a hesitação entre fé e ateísmo, “numa certa impossibilidade de acreditar e na impossibilidade de não acreditar em Deus”!

É tempo da angústia das grandes questões sem resposta.

12. Entre 1690 e 1730 desenvolve-se a época da segunda crise da consciência europeia, tempo de viragem e de uma apologética

incapaz de suster as pretensões de uma razão que parece atraída pelo ateísmo. Não era só uma questão com os intelectuais. Desde a metade do século XVII, a incredulidade começa a manifestar-se em camadas sociais que antes se consideravam muito fiéis.

O séc. XVIII ficou conhecido como o século das Luzes, o século dos incrédulos e, sobretudo, dos cépticos. Embora ainda de maneira semi-clandestina, trouxe consigo as primeiras afirmações do ateísmo integral, o materialismo ateu desde Meslier a Holbach.

Através do deísmo fazia-se uma espécie de vítima tentativa para salvar a Deus! Dizia-se que os deístas recusavam dar o passo decisivo da negação de Deus pelas razões mais diversas: medo do nada, medo do caos social, recusa da morte total, sentimento autêntico do divino através da natureza, etc..

Começaram também a ser postos em causa os próprios fundamentos de fé cristã. Johann Friedrích Ríchter (1763-1825), numa cena impressionante do romance “Síbenkãs”, apresenta Cristo num cemitério, pressionado pelos mortos e aos quais tem de revelar uma notícia terrível, em forma de pergunta-resposta: “Mas Cristo não é Deus? - Não, não é”. Jesus, desfeito em lágrimas, depois de ter percorrido o universo, tem de se render à evidência: “Somos todos órfãos. Nem vós nem eu temos Pai!”

É o século das hesitações, da apologética entre ateus, deístas e crentes. Estavam todos unidos no pessimismo.

13. O séc. XIX é conhecido como a era da morte de Deus.

Na França, com a Revolução, em dez anos (1790-1800), as relações de força entre crença e descrença mudaram, de forma brutal. E foram enormes as repercussões que a Revolução Francesa teve em toda a Europa.

A irrupção de uma descrença ou incredulidade agressiva e conquistadora na vida pública, por vezes com o apoio do Estado, é um dos fenómenos importantes da história contemporânea. Começou por adoptar a forma de anticlericalismo. Foi um movimento que, sob o termo genérico de “descristianização revolucionária”, se tornou o catalisador de todas as energias anti-religiosas apostadas

em eliminar o cristianismo. Vários ex-padres, padres renegados, entraram nessa missão ateia.

A descristianização foi sobretudo a manifestação de uma crise latente da própria fé em algumas camadas populares e que a liberdade religiosa apenas ajudou a revelar.

No entanto, o séc. XIX, dividido e oscilando entre a fé cristã e o ateísmo materialista, vai encontrar muita gente a procurar fórmulas de compromisso entre os que rejeitavam o dogmatismo estreito da Igreja Católica e os que não aceitavam as filosofias da morte de Deus. Mesmo no interior da Maçonaria desenvolveu-se um debate entre aqueles que desejavam impor a crença no Grande Arquitecto do Universo e os que defendiam a total liberdade de consciência.

Na confusão dos credos nasceram novas igrejas, até igrejas ateias.

Reacendeu-se a nostalgia de Deus e desenvolveu-se o panteísmo. A religião alojava-se cada vez mais no sentimento. Os românticos, que têm um grande sentido religioso, recusavam aderir aos dogmas secos das Igrejas, mas desenvolveram uma espiritualidade multiforme.

A Igreja Católica, por seu lado, reafirmou os seus dogmas e ainda os aumentou. Retomou e desenvolveu a religiosidade popular: procissões, coloridas celebrações, confrarias, aparições, milagres, peregrinações.

A restauração de algumas ordens religiosas, o surgimento de novas congregações e o despertar de alguns movimentos de leigos criaram novas aberturas.

A teologia, em declínio desde o séc. XVIII, está quase imobilizada no séc. XIX. E vai levar muito tempo a compreender a “alternativa” de Kierkegaard...

14. O progresso da descrença na sociedade europeia vem dar lugar a diversas formas de ateísmo sistemático: o ateísmo antropológico (Feuerbach); o socio-económico (Marx); o psicológico (Schopenhauer) até se chegar à morte de Deus (Nietzsche).

Nietzsche, no entanto, é muito subtil e cheio de contrastes, mesmo nas suas afirmações mais rotundas: “O crepúsculo da fé no Deus do cristianismo e o triunfo do ateísmo científico constituem um acontecimento que diz respeito ao conjunto da Europa e no qual todas as raças devem participar com mérito e honra. Pelo contrário, deve-se pôr na conta dos alemães - dos alemães contemporâneos de Schopenhauer - o facto de terem retardado esta vitória do ateísmo da maneira mais prolongada e mais perigosa. Hegel, em particular, foi o agente por excelência deste atraso pela tentativa grandiosa que fez de nos persuadir do carácter divino da existência, apelando, em último recurso, para o nosso sexto sentido, o “sentido histórico” (Cit. por G. Minois, O.cit. p.510).

Deu-se conta, por um lado, que mesmo quando toda a gente sabe que “um teólogo, um padre, um papa mentem, isso não adianta grande coisa, confessara no Anti-Cristo: “os valores morais e metafísicos, ligados ao cristianismo, subsistem”. E, para ele, “passou a não ter sentido que alguém se pusesse a imaginar que estava a escolher livremente a sua existência ou a sua maneira de ser”. Sabia que o niilismo e as dúvidas o levavam à loucura.

E chegamos assim a uma situação paradoxal: enquanto que Freud tentava mostrar a origem mórbida da religião, Nietzsche denunciará o “último homem” como uma doença mortal.

No séc. XIX aumentou a descrença em todas as suas formas práticas e teóricas; recuou a prática religiosa em todas as categorias sociais, a elaboração de vastas sínteses ateias. A filosofia, a ciência, a história, a sociologia, a medicina, a psicologia, a psicanálise proclamam, pela boca dos seus representantes mais autorizados, a morte de Deus, mesmo se subiste a consciência de que o seu enterro vai ser difícil.

15. O séc. XX, de que nos estamos a despedir, depois do século da morte de Deus, é o século da morte das certezas, em detrimento da fé e do ateísmo. O ateísmo de Estado dos países comunistas e a religião de Estado caíram em descrédito. Em nome da ciência ninguém é crente nem descrente.

André Godin lembra algo de essencial que pode servir de síntese ao rapidíssimo percurso histórico evocado nesta conferência: “Uma certa apologética cristã gosta de sublinhar a universalidade geográfica e temporal da crença no divino e a adesão unânime (mais ou menos consciente) a um pensamento teísta. Por razões de bom método, uma tal afirmação deveria ser completada por esta: a universalidade igualmente impressionante de um certo ateísmo, a presença (mais ou menos socialmente admitida) de um pensamento, segundo o qual não há nenhuma divindade na origem do mundo.

“A coexistência destas duas tendências, que se podem encontrar tanto entre os filósofos da Grécia antiga como nas culturas mais tradicionais - em certos adultos que deixaram de acreditar nos mitos e nos ritos antigos -, sugere a ideia da permanência, na humanidade, de um conflito ou de uma antinomia psicológica cuja resolução se prosseguirá quer na linha da crença religiosa, quer na descrença” (Cit. por Georges Minois, O. cit., p. 587).

Neste sentido, não deixa de ser sintomático que um inquérito feito em 1989 aos responsáveis por unidades de investigação do CNRS (França), no departamento de ciências exactas tenha dado o seguinte resultado: 110 investigadores declararam-se crentes; 106 não crentes e 23 agnósticos. 70 por cento desses investigadores pensam que a ciência nunca poderá excluir ou provar a existência de Deus.

Calculou-se, em 1993, que no ano 2000 haverá 1071 milhões de agnósticos e 262 milhões de ateus.

16. Não sei se o séc. XXI será crente, descrente ou cristão. A história continua aberta.

Não sei se haverá um interesse decisivo e acabar com a espécie humana. A manipulação genética pode fazer dela outra coisa.

A espécie que conhecemos concebeu a crença, a descrença e acolheu a fé cristã como uma graça.

A fé cristã é a convicção, testemunhada por Jesus de Nazaré, de que todos os seres humanos estão inscritos no coração de Deus.

Salvam-se, como seres humanos e filhos de Deus, quando consentem na graça de receber os outros no seu próprio coração.

Este é o universalismo cristão, isto é, aquele que nos foi proposto pelas atitudes e pela palavras de Jesus Cristo. Estas foram-nos entregues pela Igreja através dos textos do Novo Testamento e dizem: Deus ou é para todos, sem se impor a ninguém, ou não é o Deus de Jesus Cristo. O cristão, ou aceita a graça de acolher todos os seres humanos, mesmo os inimigos, ou deixa de ser cristão.

Esta fé assenta na força de uma debilidade radical (2 Cor 12, 10), na adesão à Ressurreição de um Cristo crucificado, um escândalo para a religião e uma loucura para a razão (1Cor 1-2).

A característica peculiar da mensagem do cristianismo concentra-se precisamente na afirmação de que este Jesus histórico, morto sob Pôncio Pilatos, não é nada menos do que o Cristo, o Filho de Deus, a testemunha e o portador do Amor absoluto. Não em forma de monopólio, mas de dom partilhado. Jesus Cristo é único, precisamente porque remete para o Deus de todos, crentes e não crentes, e para todos os seres humanos, sem excepção.

Acreditar nisto, como revelação divina, como palavra de vida eterna, é pura graça de Deus (Jo 6, 60-71). A fé cristã não tem o seu terminal nas crenças, nos enunciados, nos credos, mas no Emmmanuel.

A ruptura de Jesus com as concepções de João Baptista é um acontecimento de máxima importância para analisar a originalidade da proposta atribuída a Jesus e a originalidade da fé cristã: Lc 3, 20-22; 8, 28; 10,20; 16,16; Jo 1,16-18).

17. Nota final para ler no começo (Cf B.F. Suarez, ponto 2 e ponto 4).

O termo "crenças - que se impôs na actual investigação da sociologia e da psicologia da religião - acaba por prestar-se a bastantes confusões, sobretudo no caso do cristianismo. As crenças são sistemas de referência e interpretações - mais ou menos implícitas - da realidade. Vão muito para além do âmbito religioso. O cristianismo tem crenças, mas não se reduz às crenças. Contam-se

entre as componentes de uma atitude religiosa. É difícil tentar isolá-las de outras dimensões da religião que, por sua vez, também não se reduz às crenças.

A religião como atitude e vivência pessoal da religiosidade é integrada por várias dimensões, entre si relacionadas, em maior ou menor grau. Na vida de cada pessoa até podem acontecer de forma separada. Glock e Star classificaram as diferentes manifestações da religião pessoal em cinco categorias:

- A dimensão ideológica indica o compromisso com as crenças especificamente religiosas. Exprime o grau de adesão ou de assentimento aos conteúdos e às representações de uma religião ou de uma determinada fé. O que conta é a intensidade da convicção.

O termo escolhido por razões de neutralidade científica - ideológica - é infeliz e talvez fosse melhor abandoná-lo.

- A dimensão intelectual refere-se ao conteúdo das crenças. Fala-se, por isso, de conhecimento, de compreensão. Conhecer uma doutrina religiosa é normalmente a condição para a aceitar. Não basta, porém, o conhecimento para uma adesão crente.

- A dimensão ritual inclui os diferentes actos que uma pessoa executa por causa e como expressão da sua religiosidade: devoção privada - oração pessoal, meditação, contemplação - e pública estatuída pela igreja, denominação ou confissão: prática sacramental, assistência aos actos de culto.

- A dimensão experiência refere-se aos sentimentos, percepções e sensações que afectam um sujeito ou que são definidas por um grupo religioso como algo que implica uma determinada comunicação, por mais ténue que seja, com uma realidade divina, com Deus, com uma autoridade transcendente. É este elemento - uma determinada sensação de contacto com uma instância sobrenatural - que caracteriza uma experiência religiosa e que a distingue de qualquer outra experiência humana.

A experiência religiosa participa da apreensão imediata de toda a experiência-vivência e, apesar da sua grande diversidade, supõe sempre uma implicação da pessoa toda.

Esta condição envolvente abre a porta ao afectivo e compreende-se o duplo efeito de atracção e de suspeita que geralmente acompanha as experiências religiosas intensas.

- A dimensão das consequências situa-nos diante dos efeitos da religiosidade, das repercussões morais e práticas da fé. Aquilo que as pessoas fazem em razão da sua fé.

- Embora este modelo aspire a descrever qualquer tipo de religiosidade, é no âmbito da cultura cristã que esta perspectiva se mantém relativamente válida. Na discussão que esta descrição provocou, uma coisa ficou clara: o essencial na religião na relação é o empenhamento-compromisso com a transcendência e só em segundo plano incluí outros elementos: conhecimentos, práticas, repercussões morais, afectos.

Por outro lado, neste modelo, dito multidimensional, as crenças são o que há de mais nuclear.

Bento Domingues

O REGIME DISCURSIVO DA CRENÇA

1. CRER É DIZER

Embora a questão me tenha sido proposta e não resulte propriamente de uma escolha minha, a verdade é que a adoptei e a fiz ressoar em mim como um “fragmento de biografia”. Um fragmento de biografia, quero dizer, em sentido foucaultiano, não a narrativa, não a história de vida do crente que eu sou, mas um resultado da “minha própria experiência”. Diz assim Michel Foucault: “Sempre que tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos da minha própria experiência, sempre em relação com processos que eu via desenrolarem-se ao meu redor. Era por pensar reconhecer nas coisas que via, nas instituições com que tinha que ver, nas minhas relações com os outros, brechas, abalos surdos, disfunções, que empreendia um tal trabalho - um qualquer fragmento de biografia”¹.

Ora, é exactamente em razão de a crença nos ser dada como uma coisa ou um conjunto de coisas que nos desafia a ver, uma instituição que convoca um saber e uma relação que provoca um dizer, que vou tentar dilucidar algumas brechas do seu regime.

O meu primeiro confronto foi com o aforismo que abre o Evangelho de João: “No princípio era o Verbo”. Verifiquei então que a fé cristã não vai de uma primeira a uma segunda pessoa, de alguém que viu a alguém que não viu. Vai, sim, de uma segunda a uma terceira pessoa, nem uma nem outra tendo visto. A fé cristã anda sempre de dizer em dizer. Ou seja, nos termos em que a vejo, a fé cristã coloca-se como a *re/toma* de uma experiência em certo sentido já feita. É esse todo o sentido de *re/legere*: aquele que acredita lê o que já foi escrito, isto é, lê o que lhe é legado, lê aquilo que lhe é dado. Gianni Vattimo (1998: 8-9) generaliza a toda a experiência religiosa esta ideia de *re/toma*, presente no acto de *re/legere*.

A fé cristã é então uma palavra que vai de uma segunda a uma terceira pessoa, nem uma nem outra tendo visto. Explicitando melhor, o crente é aquele que ouve uma palavra e lhe faz confiança, seguindo-a e obedecendo-lhe. É nesse sentido que aponta, aliás, a etimologia de obedecer, *ob/audire*: ouvir uma palavra e tornar-se seu discípulo.

O acto de fé como experiência religiosa não remete pois, antes de mais nada, para *religare*. *Religare* configura o vínculo institucional que objectiva e oficializa a religião. Essa objectivação e oficialização passa, fundamentalmente, pelo estabelecimento de um corpo de clérigos, que administra a palavra e assim assegura a mediação entre nós e o Outro. Podemos também dizer que o que se joga no acto de fé não é, sobretudo, o horizonte de sentido figurado por *religere*. *Religere* figura a natureza subjectiva da experiência religiosa, dá-nos conta de uma disposição interior, alude a um sentimento íntimo (Bastide, 1935: 3; Benveniste, 1969: 270-272).

Relegere é a retoma de um dizer que nos foi legado e dado. O crer cristão retoma então um dizer, e fá-lo como o reconhecimento de uma alteridade. Ou seja, ao retomar uma palavra, o crer cristão estabelece uma relação com o diferente, uma relação com o Outro. Não podendo ver o outro face a face (e sendo esta a condição do crente, a de uma perda e a de uma impossibilidade), o crente garante, pela palavra recebida, pela retoma de um dizer, um outro que há-de vir. De maneira que, pela retoma de um dizer, o crente garante o outro em diferido: a insuficiência do presente é compensada por um futuro que não falha.

Retomar um dizer significa então fazer confiança a uma palavra que é dita, sendo esta legada e dada. E este reconhecimento, esta confiança numa palavra que é dita, figura a confiança que se deposita em alguém, ou seja, figura o reconhecimento que se faz de um outro. Retomando uma palavra, eu valho-me de um outro, que embora me falte no presente, não tarda estará aí.

O acto de acreditar é assim um conhecimento duplamente diferido. Por um lado, confia em alguém que radicalmente falta. Por outro lado, espera alguém que há-de chegar. Há de facto uma não coincidência entre o que nos é dado e o que é recebido. Daí

que eu fale de um diferimento. A palavra recebida, o dizer legado, preenche este intervalo.

Colocada assim a questão do acto de crer, verificamos que ele não é nem da ordem do ver, nem da ordem do saber. A ordem do saber caracteriza-se pelo valor de verdade que atribuímos a uma proposição, sendo esta a estrutura da frase que faz juízos de verdade e falsidade a propósito do mundo. A crença, entendida como ter crenças, entendida como valor de verdade atribuído a certas representações, é saber e é dogma. No entanto, assim caracterizada, a crença é uma realidade etnocêntrica. Com efeito, os regimes de verdade são históricos, têm condições históricas de possibilidade, de validade e de funcionamento. Esquecer o seu carácter cultural é convertê-los em dogmas. O etnocentrismo como regime dogmático de verdade distribui como posições antitéticas as representações verdadeiras, as nossas (que nos dão os bons objectivos da crença, os objectos dignos de ser obedecidos), e as representações falsas, as dos outros (que nos dão os maus objectos da crença, os objectos que devem ser repudiados). Hoje sabemos bem no que dá a crença que, por sucumbir ao etnocentrismo, se faz dogma: constitui a justificação de toda a espécie de fundamentalismo e de intolerância.

Também a ordem do ver se caracteriza pelo valor de verdade, que neste caso atribuímos, não a certas proposições, mas a certas coisas e a certos factos. A crença entendida como ver coisas, entendida como valor de verdade dado a certos factos, não se afasta da ordem do saber, integra-a mesmo como um saber feito de evidências. A ordem do ver elimina o compasso de espera de um tempo diferido e impõe-nos a coincidência imediata entre o dado e o recebido. A ordem do ver unifica o presente de um modo totalizante.

No entanto, assim caracterizada, a crença não abre a nenhuma alteridade, não reconhece nenhum outro. Uma vez que não imagina futuro algum, afoga-se no presente. Assim configurada, a crença integra o regime do mesmo e dos seus simulacros. Aliás, quanto mais uma sociedade se esforça por escapar à lei do tempo, menor atenção presta à crença. Passa-se isso hoje connosco, que sonhamos, por exemplo, com uma sociedade da informação

apostada em realizar no presente, embora de forma virtual, a biblioteca hipertextual de todos os saberes de todos os tempos.

Na relação sujeito a sujeito, o crer religioso caracteriza-se pela inscrição em nós do tempo do outro, pela inscrição de uma alteridade que não é nem para mim nem para ti, um outro que nem eu nem tu podemos dominar, e que todavia nos garante e estrutura a ambos². A abertura ao tempo do outro impede de facto a apropriação. Quando a relação sujeito a sujeito não é estruturada pelo tempo do outro, quando não é garantida por uma diferença inconvertível e inapropriável, acontece o seu estreitamento numa relação dominada entre sujeito (conhecedor) e objecto (conhecido). Caímos, deste modo, na ordem do saber, que é também, como o demonstrei, a ordem do ver. A ordem do saber é a ordem do *religare*; é objectivante. A ordem do ver pode ser a ordem do *religare*, e nesse caso ver é saber, ver é conhecimento evidente. Mas a ordem do ver pode ser ainda a ordem do *religere*. E neste caso, a ordem do ver é subjectivante, no sentido em que é intimista.

A ordem do crer, como vimos já, é a ordem do *relegere*, é a ordem da retoma de um-dizer-que-não-viu, mas que confia, de um-dizer-que-não-sabe, e que todavia conhece pois que espera. A ordem do crer é um dizer que é conhecimento diferido, um dizer que preenche o intervalo existente entre o dado e o recebido, um dizer que é um conhecimento que resiste ao saber.

A ordem do crer caracteriza-se assim por um diferimento essencial: anda sempre de dizer em dizer, valendo-se da confiança que faz a um outro. O crer conhece, não porque saiba ou veja, mas porque, aos olhos de quem crê, “o que não é tem ser”, como diria o P^e. António Vieira.

No entanto, o crer religioso furta-se ao simulacro intimista do *religere*. Embora subjectivante, é comunitário e faz comunidade. É comunitário, uma vez que o dizer de onde parte tem o valor de uma herança recebida, que é colectiva. Faz comunidade, porque consiste numa gestão colectiva da alteridade, ou seja, numa gestão do tempo do outro. Os modos de gestão são garantidos e controlados por regras de comunicação: um conjunto de códigos culturais e uma simbólica social.

É verdade que ao referir-me a uma gestão colectiva e a modos de gestão, não podem deixar de ser assinaladas as falcatruas que frequentemente acompanham esta actividade: as manipulações, distorções e abusos. Em todo o caso, ao fazer confiança a um outro, pela obediência a estas regras, o indivíduo tanto sacrifica algumas das suas pretensões, por exemplo a auto-suficiência e a autonomia, como tira proveito delas. As regras garantem-no, equilibram-no, integram-no. Quem faz confiança adquire pelo sacrifício o direito a estar garantido. Não esqueçamos que sacrificar é *sacer-facere*, o que quer dizer, fazer sentido. A confiança nas regras cauciona-nos, sem dúvida, o futuro.

Sintetizando e concluindo esta ideia de associar o crer a um dizer, direi o seguinte, com as palavras de Dumézil: a crença articula um actor, um real e um dizer. Neste circuito comunicativo da crença, a palavra preenche o intervalo (daí o deferimento) entre a perda presente (alguém ou alguma coisa que apenas temos presente porque confiamos nela) e uma chegada que se espera (claro que esperamos alguém ou alguma coisa porque lhe fazemos confiança). O mecanismo de partida é o mecanismo de chegada: a confiança que fazemos a um outro.

2. CRER É FAZER

A este primeiro andamento da minha reflexão, que associa o crer a um dizer, acrescento agora um segundo, assim entendido: o dizer em que radica todo o acto de crença supõe e visa necessariamente um fazer. É desta associação entre crer e fazer que eu passo a ocupar-me.

“Creio que virás”. Ao fazer esta profissão de fé, o crente situa-se entre dois mundos, no lugar suspenso que separa aquilo que ele faz daquilo que o outro fará. E que é que ele faz? - podemos perguntar. Muito simplesmente, crê. E que é que o outro fará? Há-de vir - é tudo o que temos para responder.

Um dizer ocupa então este espaço de não coincidência entre o que falta e o que se espera venha a chegar. Mas este dizer supõe e

visa sempre um fazer. É que se eu creio, comporto-me como um crente. Quem crê em alguém, põe as mãos no fogo por ele. Quem não crê, livra-se de o fazer.

A prática é assim a transparente objectividade de uma crença. Pode dizer-se que o dizer se inscreve no fazer pela expectativa, e também pelas práticas, ou seja, tanto pela esperança, como pelos comportamentos, atitudes e condutas a que dá origem. Pela expectativa: eu digo que acredito em alguém, porque o outro me garante e me vale, embora esta garantia e este valimento sejam uma prática expectante – é essa a minha esperança. Pelas práticas: eu vou mesmo meter as mãos no fogo por alguém, eu sacrifico-me a esse ponto, prescindindo da minha auto-suficiência e autonomia, porque não tarda um outro virá e preencherá esta insuficiência do presente. Também esta é uma prática expectante - na vinda de um outro reside a minha esperança.

Dizia Charles Sanders Peirce (1993: 398) que “a essência da crença é a criação de um hábito e que diferentes crenças se distinguem pelos diferentes modos de acção a que dão origem”. Modos de acção, hábitos, quero dizer, práticas (comportamentos, atitudes e condutas) que são regulares e duráveis. A crença cria práticas regulares e duráveis, porque é um compromisso de relação, é uma aliança social, é uma prática contratual.

Quando me pergunto, será que ainda acredito nisto, no céu, no inferno, no purgatório, no limbo, constituo a crença como um objecto intelectual independente do acto que a confirma como relação, como aliança, como compromisso. Fazendo-o, deserto do campo da crença. Com efeito, ao dissociar a crença da relação, do compromisso, da aliança, isolando-a, fixo-a num mero enunciado (no caso, um enunciado declarativo interrogativo), fixo-a num dizer. Sem compromisso relacional, a crença deixa de ser crença: é um dizer que nada faz.

A nossa modernidade, nascida da vitória do verdadeiro conhecimento sobre o falso, do conhecimento científico sobre as superstições, concorreu decisivamente para o isolamento do dizer, embora esta separação seja apanágio clássico do farisismo. Com a modernidade, no entanto, o dizer não pára de desertar de fazer.

Penso que esta deserção aconteceu pela dissociação das próprias práticas em duas metades: uma nobre e uma outra degradante. Digo degradante, porque constitui um real perigo de contaminação para a primeira. Refiro-me, por um lado, às práticas que se identificam com as expectativas mútuas, e que hoje são dadas como um vestígio do passado que compromete o presente. E penso, por outro lado, nas práticas dotadas da operatividade, que se constituem como objecto de uma racionalização técnica. Visando a eficácia, esta última metade das práticas pôr-se-ia a salvo da contaminação entrópica, pelo isolamento que se impõe de tudo o que não é tecno-instrumental.

Distribuem-se então as práticas por dois blocos incompatíveis. De um lado ficam as “crenças”, assim chamadas porque já não acreditamos nelas, já não as vemos funcionar como alianças sociais. Do outro lado, ficam as condutas objectivas, sejam elas médicas, comerciais, industriais, judiciais, educativas ou culinárias, que têm o estatuto de técnicas e se justifica serem tratadas como séries de gestos relativos a operações de fabricação.

É pois um facto que o dizer desertou do fazer e se isolou, embora de modo algum possa ser isolado. É o que procurarei demonstrar no terceiro e último andamento da minha reflexão.

3. O CRER COMO “ACTO COMPLETO DO DISCURSO”

Passo a analisar quatro enunciados, que me parecem esclarecer bem esta necessária interligação do dizer e do fazer no acto do crer. Os dois primeiros enunciados são referidos por Michel de Certeau num texto de 1981, intitulado “Croire: une pratique de la différence”, texto esse que me inspirou aliás noutros passos desta reflexão. O terceiro enunciado é-nos transmitido pela tradição bíblica neotestamentária. O último remete para o nosso quotidiano.

De Certeau (1981: 7) atribui a Benedetto Croce o seguinte enunciado sobre o mau olhado: “É falso, mas acredito nele”. E atribui a Madame Du Deffant (que viveu no fim do séc. XVIII) o enunciado seguinte: “Não acredito em fantasmas, mas tenho medo deles”. O

terceiro enunciado inspira-se na atitude reservada de S. Tomé, diante da notícia da ressurreição de Cristo: “ver para crer”. O último enunciado é um conhecido aforismo sobre as bruxas: “Não acredito em bruxas, mas lá que elas existem, disso não tenho dúvidas”.

Começemos pelo primeiro enunciado: “É falso que haja mau olhado, mas eu acredito nele”. Do que aqui se trata é de uma crença exilada do saber científico. O saber científico é que fala em termos de enunciados verdadeiros e de enunciados falsos. A hipótese do mau olhado não resiste à prova, pelo que é falso o enunciado que postula a sua existência.

“Mas eu acredito nele”. A crença, já o dissemos, articula um dizer e um fazer, ou por outra, a crença é um dizer que gera um conjunto de hábitos, um conjunto de práticas regulares e duráveis. No entanto, a crença de que aqui se fala é muito modesta, porque “o mau olhado” é um parente pobre, um parente deserdado do sistema oficial de crédito, é uma relíquia de uma cosmologia passada, uma sobrevivência, um vestígio.

Pouco importa, todavia, o anacronismo e também a heterodoxia cultural, a confiança feita no mau olhado permanece indissociável das coisas a não fazer: não se entra em campo com o pé esquerdo, dá azar entrar ou sair do campo, assim como chutar à baliza, mesmo que para fora, sem se benzer e sem beijar um dedo da mão. Permanece também indissociável das precauções a tomar não esquecer os amuletos, por exemplo.

Segundo enunciado: “Não creio em fantasmas, mas tenho medo deles”. É claro que as acções que o meu medo me proíbe de fazer, indicam aquilo em que ainda creio, diga eu o que disser, ou mesmo por muito que eu diga o contrário. E eu digo que não creio em fantasmas. Há de facto crença, uma vez que existe uma prática, ainda que ela seja inferida de um sentimento, o medo. Se eu digo “não creio em fantasmas”, digo-o porque no regime oficial de crédito que é o nosso, ou seja, no discurso “esclarecido” que é o nosso e que é suposto definir o acreditável, que o mesmo é dizer, o pensável, os vestígios de um crer clandestino e ilícito obrigam sempre a umas tantas práticas. No entanto, estas práticas excluídas

de regime oficial de crédito, limitam a crença e bloqueiam-na diante dos fantasmas.

Terceiro enunciado: “Ver para crer, como S. Tomé”. Dissemos na abertura desta reflexão que o acto de crer não coincidia com o acto de ver. O acto de ver unifica o presente de um modo totalizante, elimina o compasso de espera de um tempo diferido, em que toda a crença radica, e impõe-nos a coincidência imediata entre o dado e o recebido. A tradição cristã propõe-nos uma pedagogia da fé em que a figura de S. Tomé tem um carácter exemplar. Segundo a narrativa evangélica, este discípulo caiu na tentação de reduzir a crença a um saber feito de evidências: “Se eu não vir nas suas mãos o sinal dos cravos e não meter a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma acreditarei” (João, 20,25). A crença assim entendida não se furta ao regime do mesmo e dos seus simulacros, não abre a nenhuma alteridade. Crer é, no entanto, obedecer, é retomar um dizer que não viu, mas que espera, um dizer que apenas conhece porque confia. Daí que na narrativa evangélica S. Tomé acabe por fazer acto de obediência (“Meu Senhor e meu Deus” (João, 20,28), sem precisar de meter as mãos nas chagas de Cristo.

Finalmente o enunciado sobre as bruxas: “Não acredito em bruxas, mas lá que elas existem, disso não tenho dúvida”.

O regime oficial de crédito não admite a possibilidade de eu acreditar em bruxas. As bruxas são aqui também um parente pobre, um parente deserddado, enfim, a relíquia de uma cosmologia passada, uma sobrevivência, um vestígio. “Mas lá que elas existem, disso não tenho dúvida”.

Existem, é verdade que existem. Este conhecimento não me é dado pela ciência. Aí, fazem-me saber que não há lugar para as bruxas que eu digo existirem. E no entanto, as bruxas existem, porque eu vejo que elas existem. Juntei os pauzinhos todos, e não me sobrou outra conclusão. Na nossa modernidade, ver e o saber andam associados. Eu sei que não há bruxas, porque no regime do olhar que é o meu, esclarecido e civilizado, não há lugar para elas. Mas eu que saí de casa pela manhã cedo e escorreguei logo ali nas escadas e caí e me aleijei seriamente, eu que me arrastei para o carro mas dei com a bateria em baixo e que saí disparado no carro

da minha mulher, mas bati com ele logo na primeira rotunda, eu que deveria estar na Universidade às 10 horas porque tinha umas Provas académicas, cheguei apenas ao meio-dia, tendo as Provas sido adiadas, eu, nestas circunstâncias, só posso concluir que há bruxas.

E no entanto, não acredito nelas. Nada no meu comportamento e na minha conduta autoriza essa certeza. Não lhes faço qualquer confiança, não movo uma palha por via delas, nada há de regular e de durável no meu comportamento que sustente uma conclusão nesse sentido. Amanhã, sairei de casa como sempre saí, confiante num bom dia de trabalho: espero não cair nas escadas e que a bateria do meu carro esteja em ordem, espero não ter qualquer azar na estrada e tudo leva a crer que as Provas académicas marcadas para as dez horas terão mesmo lugar à hora fixada.

Moisés de Lemos Martins (Universidade do Minho)

BIBLIOGRAFIA

- Bastide, Roger, 1935, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Ed. Armand Colin.
- Benveniste, Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II – *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Ed. Minuit.
- Certeau, Michel, 1981, “Croire: une pratique de la différence”, in *Documents de travail et prépublications*, n. 106, Urbino, Università di Urbino.
- Eribon, Didier, 1991, *Michel Foucault*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Jacques, Francis, 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF.
- Jacques, Francis, 1987, “De la signifiante”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2.
- Peirce, Charles Sanders, 1993 (1878), *Como tornar as nossas ideias claras*, Covilhã, Universidade da Beira Interior (tradução de António Fidalgo).
- TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*), 1978, Nouveau Testament, Paris, Cerf (especificamente, *João*, cap. 1;).
- Vattimo, Gianni, 1998, *Espérer croire*, Paris, Seuil.

NOTAS

- ¹ M. Foucault, cit. por Didier Eribon (1991: 45).
- ² Sobre o primado da relação na construção do sentido, veja-se Francis Jacques (1985 e 1987).

CIÊNCIAS E CRENÇAS

Preparar o século XXI, em termos de ciências e crenças, implica, como em tantos outros casos, rever criticamente paradigmas e modelos

iniciados no século XV
padronizados no século XVIII
e continuados seguidamente
numa cadeia de mal-entendidos ou falácias
de que somos um elo.

CONFIGURAÇÕES EPISTÉMICAS

OUVIR E LER

Desde a Idade Média predominou um saber motivado pela expectância e uma transmissão centrada no ouvir. A acção de comentar e o produto resultante, o comentário, estavam juntos, sempre que se tratava de realizar a logística de querelas teológicas ou de *disputatio* universitárias. O pregador e o professor tendiam a controlar o que outros poderiam ouvir e ler, cabendo às autoridades religiosas e pedagógicas a função de propor aos demais o *ob-audire*. Se ler correspondia a captar sintaxes e interpretar semânticas escondidas, se o contemplar propunha a acção, as analogias, circuitos de semelhança entre visível e invisível, estavam para o cosmos, como as metáforas para o discurso textual. As homologias de essência especulativa abusavam do somatório de epítetos, seriação infinita de significantes articulada pela supremacia da escrita.

Contudo, a interpretação podia enfermar, por vezes, de conivências supérfluas e menos experienciadas. A multiplicação de hipóboles e redundâncias, a proliferação de metonímias e imagens eram figuras recorrentes do sistema, intervindo como elementos funda-

mentais de uma tática, enquanto formas de poder e formas de poder no estilo. Tática ao serviço de um programa que tinha como finalidade última uma moral espartilhada: apesar de diferenciarem a palestra académica da pregação, ambas eram meios auxiliares das tabelas de valores, visando comportamentos sociais precisos e condutas estipuladas. A argumentação, entendida como modo de despique intelectual e demonstração, baseava-se no mesmo espírito: urge treinar a mente para assentir e é preciso debater para julgar o bem fundado de uma tese. A arma verbal, o processo retórico e o testemunho dos clássicos integravam-se em ritos, onde a transmissão do saber apelava para a omnipresença de autoridades. Veiculado por argumentos, o saber estava ao serviço de uma lógica mantida por imperativos de adequação entre sujeito e objecto.

OLHAR E VER

O humanismo renascentista começa a separar o ler = comentar controlado do ler = interpretar marcas incontrolláveis. Nessa altura, o princípio da semelhança permitia uma estrutura cognitiva entre idênticos: justaposição de simpatias e antipatias, proximidades topológicas, parentescos nos efeitos.

O jogo gnosiológico começa a abrir-se: o ouvir e o ler, pertencentes a uma configuração de natureza empírica, vão permitir, através de uma organização menos intimista, discursos envolvendo uma fonte de conhecimentos baseada no olhar e ver. Apesar de terem em comum o facto de estarem associados ao empírico, o ouvir-ler pressupõe uma receptividade dogmatizada em face das autoridades, incluindo a tradição clássica, ao passo que o olhar-ver comporta uma percepção imediata do mundo sensível. Embora diferentes, porquanto este último faz actuar canais cognitivos orientados para a realidade exterior e envolvente, ambos fazem parte do mesmo sistema, pois são regulados por princípios aproximados e implicam-se mutuamente, como termos da relação espontânea, imediata, sensorial e perceptiva.

Com as Descobertas, surgiu o primeiro grande confronto com as geografias longínquas, os povos misteriosos, os costumes estranhos, as faunas exóticas e as floras desmesuradas. Insuspeitadas sensações e secretas vivências que o próprio poder político aproveita e maneja com acerto, como quando Dom Manuel maravilha a Europa, mandando animais, nunca vistos, na sua célebre Embaixada ao Papa. O vivido provoca uma disponibilidade completamente i(nova)dora, onde se nega o ensinado ou aprendido nos livros, por estarem os olhos a descobrir, sem rodeios, o outro e o diferente: «E digam lá os sábios da Escritura que segredos são estes da Natura» !!! Navegantes, naturalistas, missionários, viajantes e fatores questionam manuais e autor(idad)es, com base no que vêem: «O saber de experiência feito». Experiência, anote-se. Quase nunca ou raríssima experimentação. Quando voltam ao país de origem, os portugueses não tentam, ou se tentam desesperam, combater o poder instituído e o saber universitário, em prol da mudança. A Reforma Pombalina só virá muito tarde e a más horas (1772). Isso não significa que não passe por aqui, indiscutivelmente, o maior e mais surpreendente contributo ibérico, no sentido de criar condições necessárias à emergência das ciências modernas, por meio de gestos contra o saber livresco.

Depois, outros começam a manifestar interesse pela obra cartesiana, mais pela *Metafísica* do que pela *Física*: a evidência, sustentada por regras, serve para apoiar demonstrações dedutivas válidas; a dúvida metódica é vencida pela intuição clara e distinta, o *e-video*. Logo, é preciso saber distinguir e discriminar. Se essa manifestação significa um repúdio do aristotelismo, mundo sensual, quotidiano e de qualidades ocultas, não deixa de vir mesclada com muitos equívocos e hesitações, a tal ponto que continua a coabitar com teses do pensamento adversário, mesmo sem dar conta das distâncias.

Paralelamente, começam a aparecer prenúncios do desejo de nomear e ordenar através de quadros, visando uma realidade capaz de ser descrita, figurada e comparada. A urgência de encontrar

nome adequado para os seres vivos, a necessidade de identificar as propriedades curativas dos medicamentos, o imperativo de perceber como é o mundo natural, quotidiano ou exótico, supõem um olhar atento e prevenido, ou seja, o ver. A situação é sentida como nova.

Alguns principiam a dar-se conta de quanto esta atitude exige mecanismos de mudança. Vão socorrer-se das assembleias académicas como espaços propícios a saberes norteados, não pela capacidade especulativa de cada um, como acontecia desde os Antigos, mas nas potencialidades da razão, como é próprio dos Modernos. Neste sentido, o «olhar orientado» vai distanciar-se do «simples olhar», pois passa a reunir categorias de representação do visível, onde o movimento opera segundo um pensamento propenso para a observação e dirigido para as «semio-logias». O que requer actividades imperativamente sistemáticas, encenadas por teatros anatómicos, precisando de bom equipamento. Não se suponha, porém, que esta intenção de disponibilidade equivale a qualquer tipo de observação tecnicamente controlada, mas mais a um simples contentar-se com uma atitude propensa ao olhar, contentar-se com o que se olha, já por si, uma novidade.

OBSERVAR E EXPERIMENTAR

O discurso moderno enquadra-se num conjunto de desvalorizações, aquilo que nega (perspectiva negativa) e de valorizações, aquilo que propõe (perspectiva positiva): descrédito face à erudição livresca, expectativa prestigiante perante as ciências exactas. Para tal entusiasmo concorrem principalmente o lugar de destaque ocupado pela Física e Geometria e a importância atribuída aos novos aparelhos e técnicas. Iluminados pelo fulgor de Locke e Newton, interpretados segundo teses experimentalistas, os cientistas sobrevalorizam a prática, a experimentação. Esta estrutura mental funciona segundo conexões que determinam, por exemplo, a nível da educação, dois pólos privilegiados: a natureza educa-se, para se conseguir uma elite educada e ordenada é preciso capitalizar

esforços, dentro de um léxico disciplinar, que inclui o ensino das ciências e visa uma normatividade social. Assim, o substrato natural de cada indivíduo necessita de uma intervenção cultural, luz a iluminar a mocidade. A disciplina do entendimento pressupõe um aproveitamento do espaço e um investimento no tempo. Qual o contributo que se pode esperar das ciências? Organizam um país. Porquê? Porque se opõem ao ócio e à desordem. Porque defendem o método e os hábitos de trabalho. O exercício intelectual por meio das ciências pressupõe leis e impõe regras. Em suma, o rigor científico serve para organizar, controlar, gerir, capitalizar as exigências requeridas pelas Luzes.

Na sua globalidade, esta época acordou um lugar especial ao conceito de ordem. Na verdade, as figuras (filosóficas, científicas, artísticas) que emergem estão sempre associadas a ideias relacionadas com marcha ou combinatória, dado que: há necessidade de expressar a sucessão, o encadeamento e as hierarquias entre dados sensoriais ou imagens; é preciso exprimir o sistema, a subordinação e a classe entre seres vivos. Por isso, os enciclopedistas dão a conhecer as cadeias entre acontecimentos passados e os mecanismos perceptivos que condicionam o nosso relacionamento com o mundo exterior. Por isso, os Naturalistas enchem as suas descrições e análises com frequentes pormenores, visando estabelecer dependências entre estruturas lógicas e processos de conhecimento, no interior dos Três Reinos da História Natural.

Neste contexto, o primado da Metafísica dos factos e relações materiais (Bacon, Locke, Condillac) sobre a Metafísica do espírito e causas últimas (Descartes, Leibniz), por um lado, e o primado da Gnosiologia sensualista e empirista em desfavor do essencialismo e racionalismo, por outro, condicionam uma configuração sistema epistémica, onde a representação inclui regularidades precisas entre a ordem do conhecer (observação) e a ordem do ser (fenómeno), entre a ordem do sentir (sensação) e a ordem do pensar (indução).

Em seguida, aparecem condições para um novo palco, com cenários propulsionados por uma modernidade que não permite

nenhuma identidade entre o passado mais próximo e o dinamismo futuro. Combinatória de possíveis, esta nova lógica autodefine uma área de limites e proibições, logo implica inexoravelmente uma interface de escolhas e impossibilidades, com repercussões a nível das crenças, contestadas ou diminuídas. Lógica essa bem afastada da precedente: a configuração epistémica do ouvir-ler não inviabilizou o olhar-ver, e permitiu-lhe o advento, por transformação; por seu turno, o observar-experimentar nunca poderia ter emergido sem uma revolução no pensar. Os adquiridos vão preparar-se para ser consagrados como operatividades promissoras, socorridos pela precisão instrumental.

Pertencendo ao conjunto do conhecimento empírico, passivo e reactivo por essência, o ouvir e o ver opõem-se ao observar e ao experimentar, partes do universo teórico-experimental.

Lembre-se, a propósito, quanto a crítica dos *idola* proposta por Francis Bacon e quanto a dúvida metódica defendida por René Descartes foram importantes como exercícios preambulares requeridos pela atitude científica, ao arrepio das ilusões, erros e devaneios sensoriais. Na verdade, os primeiros acontecem numa sequência habitual, como mera expressão vital da normalidade psíquica, ao passo que os segundos implicam um processo articulado com momentos e fases. Além disso, recorde-se, as hipóteses representam instâncias onde actuam categorias de natureza intelectual, montadas muitas vezes na contracorrente do puro sentir.

Do abismo entre sistemas em confronto, da luta que divide gerações, vai resultar um empirismo extremo, um diálogo de surdos com a tradição especulativa e religiosa, a ponto de alguns abundarem em contrasensos, por confusão entre teoria e retórica: por esta ser combatida, o lugar daquela não é devidamente valorizado, no contexto de trabalhos cheios de descrições e sem rigor conceptual. O conhecimento científico da época associa dois grandes vectores em torno do observar: o nomear-classificar (ciências naturais e médicas); e o calcular-experimentar (ciências matemáticas e ciências físicas). Disso resulta uma detecção cuidada

de semelhanças e diferenças. A ordem e a *mathesis* primam sobre o demais.

A par disso, verifica-se um outro movimento desdobrado: a preocupação sistemática em desenvolver a capacidade das vias sensitivas, através de equipamento e de lugares singulares (termómetros, telescópios, balanças); a necessidade de construir condições privilegiadas para potencializar, avaliar e testar as informações espontâneas obtidas pelos sentidos, mediante espaços individualizados para a produção (Observatórios Astronómicos, Museus de História Natural, Gabinetes de Física, Laboratórios de Química). Todo este conjunto de actividades demonstra quanto o senso-comum, entendido como obstáculo epistemológico, está afastado na sua expressão de um olhar = fitar com os olhos, ou de um ver = conhecer e perceber pelo sentido da vista. Os gestos de repúdio serão imperativos e servidos pela normatividade soberana: o direito de abolir e de proibir. Assim sendo, os jesuítas são culpados do que fizeram, porque fizeram, e do que omitiram, porque omitiram. Assim sendo, o pensamento cartesiano aparece como entrave à divulgação das teses newtonianas, na medida em que se deve abandonar a Física dedutiva em favor de uma área prometedora e predominante, como é a área da Física matemática: os problemas da extensão e do movimento cedem perante a aquidade de outras prioridades; a investigação quantitativa dos fenómenos físicos sai dominante e vencedora.

Entretanto, os governos começam a perceber como é lucrativo intervir na concentração dos conhecimentos e na optimização dos recursos científicos, ao que as Academias correspondem perfeitamente. A par disso, a política do crescimento económico, o impacto dos ciclos de emigração e o investimento proveitoso nas missões feitas por naturalistas através do Novo Mundo ajudam a definir um projecto com repercussões nas ciências. Apesar de muitos destes aspectos, no todo ou na parte, terem merecido, de há muito, a atenção de inconformistas, face ao estado vigente, não resta dúvida que este discurso, dominador e até parcial, foi importante,

para que os anseios de uns tantos e os desejos de uma minoria esclarecida pudessem deixar o impossível para ocuparem o factual. Dentro dessas impossibilidades, porque a lógica do ouvir orientava a configuração preponderante nos espaços académicos existentes, será de incluir a impraticabilidade de algo semelhante a uma Royal Society ou de uma Académie Royale des Sciences de Paris, antes de se imporem as regras do observar, anulando a prepotência das normas anteriores. Geram-se, então, efectivamente as condições essenciais para a ciência moderna. Na verdade, usar-se a palavra anteriormente não significava, por si, entendê-la como sinónima do universo teórico-experimental que Copérnico e Galileu ajudaram a definir e que Newton consagrou. Uma coisa são os vocábulos-ideias, outra coisa os conteúdos (compreensão e extensão) atribuídos. Além disso, urge ainda integrar o texto no contexto, havendo casos onde as reservas prevaleciam sobre os entusiasmos, ou onde se exorcizavam contactos com a modernidade científica; todavia, isso não permite afirmar que a mesma não se encontrava mesclada, amalgamada e obscurecida entre contradições de retórica e muitos panejamentos de pura erudição.

O conjunto destas constatações indica que as elites avançadas da Inglaterra, França, Itália, Rússia, etc. começam a estar preparadas para o movimento geral tendente a acolher o pensamento e a ciência de Newton, nos seus quadros institucionais.

A CIÊNCIA-ESPECTÁCULO

O conhecimento equivale a uma relação entre sujeito e objecto do conhecimento, mediados pelas formas *a priori* do espaço e do tempo, e pelas categorias do entendimento, a partir de Emmanuel Kant.

Na sequência de um processo onde a razão e a ciência procuraram desde sempre formas de optimização, os percursos englobantes do avanço científico e industrial criam condições e requerem meios

para compreender o grau de maturação de certos discursos ou para legitimar a emergência de outros. Com efeito, seja porque as ciências exactas e experimentais atingiam características de previsão e aplicabilidade, seja porque as ciências sociais e humanas já balbuciavam dificuldades de existência, o imperativo de as fundamentar assumiu formas novas e peculiares, desde o século XIX. A circunstância geral era promissora de mais saber e poder no futuro. Todavia, os tempos comportavam sucessos e indecisões. Por um lado, adquiridos espectaculares e, por outro, complexidades cada vez maiores.

A globalização técnica - telégrafos, telefones, pontes, cabos submarinos, automóveis, aviões, cinema, fotografia - trazem para o género humano utopias optimizadas pelas Grandes Exposições: Londres (1851, 1862), Paris (1855, 1867, 1878, 1889, 1900), Porto (1865), Viena (1873), Filadélfia (1876), Barcelona (1888), Chicago (1893), Bruxelas (1897).

Pense-se na Europa como núcleo dinamizador, acrescente-se-lhe um continente americano que vai aderindo, juntem-se-lhe as colónias olhadas como fornecedoras de matérias primas e mercados potenciais, salpique-se o conjunto de orientalismos transformados em moda. Temos, assim, os horizontes geográficos mais densos, por onde fervilham os gabinetes governamentais, as associações industriais com peso, as academias com maior dinamismo, os grupos intelectuais ou artísticos e as tertúlias mundanas que fazem as grandes exposições do século XIX.

Países, muitas vezes em guerra, procurando formas de união, reais ou ilusórias, para exorcizar os conflitos. Porque assim é, festejavam a Igualdade, Liberdade e Fraternidade (Paris 1889) ou a chegada de Colombo às Américas (Chicago 1893). Símbolos contraditórios, é bom lembrar, de aproximações históricas, nem por isso menos relevantes.

Capitais dimensionadas pela 2ª revolução industrial, mantidas por urbanismos cheios de marcas tradicionais precisando de área para crescer. Razão, entre outras, porque os majestosos pavilhões, mesmo de encantar, sejam construídos nos limites de uma condenação quase imediata: a demolição ou o fogo. Elites enebrecidas pelas novidades que parecem sem termo, embora a grande maioria das gentes continue, no quotidiano, à margem das palmas efusivas das inaugurações. Daí que estes espaços mostrem à evidência como se podem montar, com grandiosidade, beleza e sucesso, as forças e fraquezas de um determinado esquema civilizacional. É bem verdade que estes eventos nascem de uma quantidade de conceitos fragilizados, passíveis de serem ligados a tantos outros, como fantasias efémeras, sonhos perecíveis, projectos megalómanos. Associações acontecendo com propriedade e rigor. Não obstante, passam por aqui, não se duvide, mostras efectivas do que de melhor se produziu em criatividade, à escala maior, entre 1851 e 1900. E também passam por aqui formas maiores do primado demagógico do ver.

Este mundo, repita-se, é uma circunstância global predominantemente europeia, com algumas saídas e entradas para o além-mar. A Europa está assombrada pelos adquiridos científicos e técnicos, na sua expressão industrial mais viva. Lado-a-lado, o engenho teórico-experimental, com os aparatos laboratoriais respectivos, sempre envolvidos por umas tantas engenharias. Lado-a-lado, sequências do sistema produtivo, no que ele tem de mais avançado, ou de produtos já acabados, especializados segundo modelos classificativos, onde prevalece o objecto distribuído por grupos e sectores.

Por toda a parte, o estigma maciço das máquinas, com especial relevo nos pavilhões que as acolhem com estatuto de presença privilegiada. Por toda a parte, a mensagem da produção, identificada com o lucro, sem esquecer certas preocupações de ordem social. Facto individualizado que possibilita uma visibilidade própria: o percurso expositivo está montado para que a energia produtiva, a

nível do emissor, transmita um dinamismo propulsivo e otimista ao receptor.

Por isso, o público - elite financeira, turista intelectual, cooperação operária, visitante lúdico, etc. - completa a visita com uma sensação muito especial: ser homem é pertencer a uma comunidade geradora de futuro, destinada a progredir na redundância do êxito. A visibilidade do sucesso futuro já pertence ao presente.

Paradoxalmente, ou talvez não, a mística do trabalho em posição de destaque. Este modo como o racionalismo investe na ocupação do tempo, quando o domestica pela disciplina normativa de horários rígidos ou sirenes, retira das grandes exposições, também chamadas «festas do trabalho», momentos de culto com ritmos especiais. O culto constrói-se no interior de pavilhões = catedrais, com comissários reais/ imperiais = oficiantes, embelezados por espaços veneráveis = estéticas religiosas, numa sequência periódica = ritos entre trabalhos e dias.

Os regulamentos e relatórios, catálogos, notícias, recortes publicitários ou panfletos, que abundam em qualquer circunstância, exprimem a contextualidade dos eventos e suas repercussões. Junte-se ao demais belas-artes sobranceiras, artesanatos sofisticados, vidros requintados, ourivesarias e porcelanas, mobiliários sugestivos, e ter-se-á uma outra vertente - o mundo artístico e decorativo, o conforto e o belo útil, entre a tela imensa de Delacroix e a jóia *art nouveau*.

Neste particular, o mundo das formas veículado pelas grandes exposições mostra facetas buriladas pela criatividade mais sublime, enquanto que a sucessão dos estilos é interpretada, um tanto distorcidamente, como nota de progresso. Se os Palácios de Cristal cintilam por fora, entre superfícies de vidro e estruturas férreas, por dentro cintilam os resultados máximos a que chegou o género humano. Não admirará, por certo, que se lembre quanto esta situação não é inteiramente pacífica, pois foi merecendo posicionamentos diferentes, por parte do espírito crítico, ao longo

dos anos. Na verdade e apesar da tendência contra só poder ser pensada nos limites impostos pelo sistema epistémico dominante, o espírito crítico do século XIX concretizou várias atitudes de discordância e cepticismo face a estes espectáculos. Apesar de tudo, Charles Baudelaire não deixa de se interrogar.

Justificações de carácter económico, razões de Estado, polémicas urbanísticas, querelas artísticas, denúncias da classe operária, sempre acompanharam os projectos arquitectónicos, as inaugurações faustosas, as recepções das representações estrangeiras, com discursos mordazes: bailes, congressos, reuniões culturais, espectáculos foram motivo de chacota. Soam assobios e pateados por parte de muitos. A ponto de não haver exposição que não tivesse sido desrespeitada e achincalhada. No entanto, lá continuaram a ser planeadas e executadas, mesmo quando o país de acolhimento vivia uma grande crise, a paz mundial estava em perigo ou o bom-senso comprovava o seu contrasenso. Porquê?

Porque o capitalismo emergente percebia quanto tratavam a mercadoria multiplicável como um meio de onde poderia retirar dividendos; percebia igualmente como o cenário concertado e controlado, logo diferente da espontaneidade popular, evoca emoção nas multidões, melhor ainda quando têm o cenário de comemorações e centenários. Percebia, finalmente, porque se jogavam ali atributos adequados à especificidade da memória colectiva, sempre que ela se servia do passado para justificar historicamente as leis do mercado a que obrigava o presente.

Do interior são sistemas de pensamento, interesses financeiros, estádios sociais, discursos empolgados, um conjunto de coisas e palavras que acabam por actuar como condicionantes, ou modelos, intervindo por força de planos associados ao ideário positivista. Deste ideário ressaltam orientações de princípio em torno do sempre invocado género humano. No abuso, a época expressa ou deturpa, com imensa frequência, a ideia alargada de próximo.

No meio de tudo isto, Lagrange, Rousselot, Teilhard de Chardin entre muitos mais. Move-os a coerência e autenticidade de quem se mete na crise modernista e luta afincadamente para encontrar argumentos de peso, no sentido de coroar todo este optimismo com a conciliação entre ciência e crença.

ÍDOLOS TOMBADOS

Entretanto, por diferenças entre objectos e métodos, o mundo científico e técnico passou a abrigar uma diversidade cada vez maior. Esta ausência de unidade e homogeneidade requer uma descrição e uma crítica interdisciplinar sobre lógicas intrínsecas e potencialidades extrínsecas, pois implica a urgência de as rever, quer pelo passado, quer pelo estatuto e instâncias de legitimação. Por outras palavras, o universo teórico comporta problemáticas de fundo implicando identidade epistemológica, responsabilidade ética e institucionalidade social.

Além disso, o trabalho em torno do impacto das ciências e técnicas/tecnologias implica uma reflexão sobre o modo como elas têm recebido, concretizado e transmitido determinados valores, de acordo com as circunstâncias materiais onde se constróem e os efeitos sociais que têm em vista, no decurso da sua evolução interna ou de mudanças para o exterior do seu universo teórico e experimental.

Aferir o progresso em termos exclusivamente económicos gera equívocos de bem-estar e efeitos de ilusão. Gera ainda mal-entendidos com as exigências da crença. Defender que cientistas e técnicos nada têm a ver com estas questões equivale a retirar-lhes liberdade e responsabilidade. Por isso, precisamos de fazer opções reflectidas, pois só assim contribuiremos de modo decisivo para um desenvolvimento com qualidade de vida e de onde os valores não se ausentem. A pertinência desta forma de enquadramento, importante para o melhor conhecimento do

presente, acentua problemáticas associadas a fins cognitivos e pragmáticos, interesses económicos e políticos, circunstâncias institucionais e grupais, com implicações no universo axiológico e ético.

Pede ainda que se integrem as várias expressões da produção no interior de estratégias responsáveis, montadas em prol das exigências de diálogo entre a comunidade científica e o público em geral, ou seja, maior participação e mais opções conscientes.

A TRAMA DO VER PARA CRER

Em Filosofia, importa conceptualizar as formas por que foram acontecendo relações diferentes quando se confrontam ciências e crenças. Para isso é preciso identificar as suas condições de existência, passadas e presentes. Ou seja, delimitar o modo de ser da instância perceptiva-cognitiva e modalidades respectivas; especificar a tática operatória actuando no exercício do acreditar ou do conhecer; dilucidar as estratégias nos actos de fé e nas provas.

Caso particular da maneira como o devir psicológico e o processo histórico contrariam a mesmidade, as nossas ligações ao natural e ao sobrenatural não têm tido a mesma identidade e expressão, ao longo dos tempos, colectivos ou individuais. Com efeito, elas não só apresentaram, desde sempre, mudanças nos comportamentos e no agir, como também representaram vários ritmos de estar-no-mundo.

A existência do universo teórico e experimental obriga a que lembrem as diferenças entre conhecimento empírico = percepção das aparências = universo dos fenómenos e conhecimento **científico = construção conceptual = universo fenomenológico = factos científicos**, bem como a distinção entre observação espontânea, observação dirigida e experimentação sistemática.

Por sua vez, a existência do mundo das crenças exige que se questionem a falsidade destas identidades: **crença = medo de saber = demissão do entendimento = fantasia?**

Ao longo deste texto, atenderam-se a alguns prolegómenos quando se procuram as configurações vigentes no sistema epistémico moderno. Sendo ele a matriz, percebe-se melhor, agora, como somos tributários deste sistema, pelo que remanesce dele, nas possibilidades e limites que nos permitem e proibem de pensar ou crer.

Com efeito, os jogos em questão do entendimento, abordados no interior da dialéctica entre sujeito e objecto do conhecimento, são passíveis desta sequência: transmissão centrada sobre o(a) autor(idade) e o comentário; conhecimento dependendo da via perceptiva e de certo formalismo conceptual; inteligibilidade inserida num dispositivo teórico e numa estrutura lógico-matemática. Por outras palavras e sob uma perspectiva «gnosiológica» e «cronológica», os prolegómenos às epistemologias modernas encontram-se com estas figuras paradigmáticas: ouvir e ler, olhar e ver, observar e experimentar.

Assim sendo, foi contra ou dentro destas figuras paradigmáticas, no todo ou em parte, que emergiram três tipos de relação entre ciência e crença: **relação de disputa - modernidade, defesa da complementaridade - crise modernista, reconhecimento da dualidade - postmodernidade.**

Seguidamente, indicam-se algumas afirmações que merecem ser reflectidas e, porque não?, levadas para o próximo milénio.

Ciências e crenças estabelecem entre si interrelações culturais, no meio de umas tantas formas de relativismo cultural. Apesar disso, convém distinguir: **a figura da crença-fé está relacionada com a figura do ouvir-escutar; a figura da razão-ciência relaciona-se com as figuras do olhar-ver e observar-experimentar.**

Emergindo dentro de ordens diferentes, parece não se justificar a necessidade, e utilidade, de qualquer esforço de uniformidade entre figuras fundamentadas e autônomas. Por isso, a postmodernidade tende a consignar o estigma do saber, a imagem, num lado, e o estigma da sabedoria, a palavra, no outro.

A crença não é um medo de saber, demissão do entendimento, fantasia. Sem anular procuras e inseguranças, resulta de um conhecer partilhado no interior de uma comunidade reconhecida de fieis, sua garante.

A ciência não é só audácia, racionalidade, crítica. Apesar da parcialidade e da possibilidade de erro, ela faz crer por via de uma argumentação tendendo para a persuasão, seja através de demonstrações ou provas. Prova absoluta é impossível.

Radicalizadas monoliticamente, quer a ciência - cientismo -, quer a crença - fideísmo - representam mundos fechados que tendem para ideologias ou apologéticas.

Em cada época, há áreas determinadas em que (não) se pode pensar. Também por isso, não podemos conhecer tudo. A consciência dos limites do conhecimento não equivale a uma paralesia mental, devendo, quando bem orientada, servir como acicate para a inteligibilidade.

Por isso, os sonhos que nos levarão para o século XXI vão passar pela consciência de que a parte como disciplina científica, o particular como especialidade profissional, a análise como atonicidade, a desarmonia como falta de qualidade, a viagem como excursão turística rodearam-nos de um mundo que só será diferente quando voltar a incluir a metamorfose de certos valores. Isso acontecerá, por certo, no contexto de **utopias onde a identidade-desejo-necessário-essencial-diverso concorra para superar a massa-produto-supérfluo-secundário-uniforme.**

Só assim reduziremos estas **perdas**: perda da analogia em favor da diferença, perda da harmonia em favor do domínio da natureza, perda da segurança ontológica em favor da instabilidade gnosiológica, perda do todo em favor da especialização absurda, perda do intocável em favor de tudo é possível, perda do fruto proibido em favor do acesso a tudo, perda do transcendente em favor do imanente, perda do limite, perda do próximo em favor do distante, perda do real em favor do virtual, perda de ser em favor do ter.

A primeira parte corresponde a uma reestruturação de ideias e textos retirados de:

- Ruptura epistemológica, corte epistemológico e ciência. "Análise Social", Lisboa, sér. 2, 9 (34) Abr.-Jun. 1972, 629-644.

- A propósito de modelos científicos. Notas de leitura. "Brotéria", Lisboa, 109 (1) Jul. 1979, 3-22.

- Humanismo. Logocentrismo. Etnocentrismo. "Revista Portuguesa de Filosofia", Braga, 38 (4) Out.-Dez. 1982, 221-240. Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia.

- Discursos dos saberes e das ciências na perspectiva de Michel Foucault. "Revista Portuguesa de Filosofia", Braga, 39 (1-2) Jan.-Jun. 1983, 92-109.

- O novo e o velho na Filosofia e nas ciências. "Filosofia", Lisboa, (1) Jun. 1985, 144-149.

- Transmissão, reprodução e inovação no conhecimento científico. Texto 49, Coimbra, Instituto de Antropologia, 1986, 9.

- O positivismo e o neo-positivismo em debandada. Texto 50, Coimbra, Instituto de Antropologia, 1986, 7.

- A modernidade na Filosofia e nas ciências. "Revista Portuguesa de Filosofia", Braga, 42 (3-4), Jul.-Dez. 1986, 325-344.

- O sujeito e o nome próprio no discurso científico. "Revista de Educação", Lisboa, 1 (2) 1987, 65-70.

- A Filosofia das Ciências e o poder. in Maria Eduarda Gonçalves (coord.), "Comunidade científica e poder", Lisboa, Edições 70, 1992.

- O filósofo perante a ciência. "Perspectiva Filosófica", Recife, 1 (2), Jan-Jun. 1993, 31-42.

- Ciências e técnicas entre o Bem e o Mal. “CTS. Revista de Ciência, Tecnologia e Sociedade”, Lisboa, (18), Abr. 1993, 7-13.
- Condições de possibilidade em História e Filosofia das Ciências. “Revista de Educação”, Lisboa, 3 (2), Dez. 1993, 3-8
- Uma arquitectónica do saber ao fazer em ciências. “CTS. Revista de Ciência, Tecnologia e Sociedade”, Lisboa, (21), Jan.-Fev. 1994, 52-53.
- JANEIRA, Ana Luísa; QUEIROZ, Clara - Ciências, técnicas e valores. in “Filosofia e Ciência na obra de Leonardo Coimbra”, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1994, 107-116.
- JANEIRA, Ana Luisa et alii - O Regresso do Sagrado. Lisboa, Livros e Leituras, 1998.

Ana Luísa Janeira ¹

NOTAS

¹ Professora Associada do Departamento de Química e Bioquímica da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa
Rua Ernesto de Vasconcelos, 1700 Lisboa
tel. 351.1.7573141, fax 351.1.7500088

Coordenadora Científica do Centro Interdisciplinar de Ciência,
Tecnologia e Sociedade da Universidade de Lisboa (CICTSUL)
Museu Nacional de História Natural
58, Rua da Escola Politécnica, 1200 Lisboa
tel 351.1.3921825, fax 351.1.3909352,
e-mail janeira@fc.ul.pt

LINGUAGEM E CRENÇA (A PALAVRA SOB SUSPEITA)

“O dizer-verdadeiro ou veridicção não existe enquanto acto solipsista, mas através de uma sanção que emana da comunidade intersubjectivante... se toda a comunicação assenta num acto fiduciário, tornar-se-á difícil distinguir entre verdade e certeza, entre saber e crer, entre saber verdadeiro e crer certo”.

H. PARRET

“A linguagem é um virus vindo do espaço”.

W. BURROUGHS

“A proposition that could be doubted at will is certainly not believed. “For belief, while it lasts, is a strong habit, and as such, forces the man to believe until some surprise breaks up the habit.”

C. S. PEIRCE

Sganarelle: Mas então é necessário acreditar em qualquer coisa neste mundo.

Em que acredita?

Don Juan: Em que acredito?

Sganarelle: Sim.

Don Juan: Acredito que dois mais dois são quatro, Sganarelle, e que quatro *mais quatro* são oito.

Sganarelle: Que rica crença e que ricos artigos de fé! Ao que vejo, a sua *Religião é então aritmética?*

MOLIÈRE

Dorme, no interior dos campos, das formas de vida, uma constelação de crenças, técnicas e valores, um fundo de evidências partilhadas por uma comunidade, fundo que assegura um consenso sobre o sentido do mundo. Começo pelo credo estruturalista: é o ponto de vista que cria o objecto. De que ponto de vista se pode falar da linguagem e da crença? A cada um dos campos corresponde um ponto de vista. Uma mesma “realidade” é passível de uma pluralidade de representações, havendo, *à la limite*, tantas crenças quantos os pontos de vista (as linguagens) sobre a “realidade”. A cena que evoca Molière é apenas uma das cenas em que se move um determinado tipo de crença, a crença aritmética. “Cada crença tem necessidade de todo um mundo de outras crenças para ter um conteúdo e uma identidade” (Davidson). Uma crença tem uma estrutura holística. Não vou falar da teoria psicológica da crença como uma forma de hábito, uma disposição para agir (era a definição de Hume e de Peirce)¹. Não vou entrar no domínio dos “universos de crença” na teoria semântica de que se ocupa a filosofia analítica². Não vou entrar na discussão do idealismo transcendental kantiano que tanto J. Habermas como Otto Apel transpõem, recorrendo, não a uma filosofia da consciência, mas a uma filosofia da linguagem de corte pragmático, em especial a semiótica de C. S. Peirce³. Não vou entrar no domínio do crer como dimensão religiosa da vida humana, no ponto em que qualquer homem ou mulher, falando, procura o sentido da sua vida. Falarei predominantemente da perspectiva semiótica sobre a crença na sua relação com a linguagem. Deter-me-ei na actual suspeita que pesa sobre a linguagem, interrogando-me finalmente sobre uma possível ética do Verbo.

CRER E SABER

Pelos seus desenvolvimentos, os seus recuos e as suas deslocações, o crer é um lugar estratégico da comunicação assente em dois postulados: a) *há um outro*; b) *deve haver sentido*. Com efeito, a crença apoia-se no *dizer dos outros*, marca um *diferido do saber* em

relação àquilo que se pode afirmar hoje, podendo definir-se como uma *metáfora* (M. de Certeau). O comércio com o Japão, por exemplo, não foi, em termos de comunicação, o admirável comércio que os místicos praticam “porque as crenças, quase todas elas, participaram na rapina, à conquista de mais almas, num ódio profundo à liberdade de consciência que, tê-la, é a única maneira de escolher” (M.G. Llansol). O que aproxima o crer do sacrifício - o lugar feito ao outro através do dom tem valor de convenção com o outro. Na ordem do reconhecimento, o crer seria o equivalente do que é o sacrifício na ordem das práticas. O crer funda as instituições e as linguagens, as contractualidades e os dogmas. “A crença e a razão estão empenhadas num corpo-a-corpo medonho - e fazem ferida” (M.G. Llansol). A razão é simples: um “logos” é essencialmente uma situação dinâmica de conflito entre actantes que têm de partilhar entre si um espaço abstracto que disputam. De acordo com a concepção heracliteana, segundo a qual toda a morfologia é o resultado dum conflito (R. Thom).

A etimologia ajuda a compreender em que consiste o acto de crer. Crer, *credere*, ajunta à palavra coração a palavra dar: *cred* e *dare*. Crer é dar o seu coração. No domínio da prática a crença revela para além disso a sua essência transferencial que a etimologia também indica. Para se ser (homem ou mulher) é preciso acreditar. O crer é o princípio da nossa vida de pessoa. Tornar-se o que se é em germe, crescer é a nossa vocação. Cresce! Crer é um acto que se situa no percurso da inteligência humana confrontada com o real na sua estrutura primordial que é ser *relação*, escreve M. - F. Lacan⁴.

Na linguagem corrente, crer evoca “crenças”, crer opõe-se a saber. Ter fé, é, nesta perspectiva, aderir a um sistema de ideias, aderir a crenças. A esta perspectiva, preferimos uma outra: crer é um acto que não é da ordem do saber, enquanto este se situa na ordem do ter. Crer é da ordem das relações interpessoais, um acto que implica o conhecimento e a confiança. Este acto inaugura uma comunicação, um diálogo apostado na procura da verdade a que não se chega através de um saber. A linguagem é, pois, inseparável da crença. Uma criança é, antes de mais, alguém que não fala

(*infans*). O acto de crer só é possível a partir do momento em que as palavras que lhe dirigimos despertam nela a confiança. É depois que vem o momento em que a sua confiança se virá a exprimir verbalmente. Facilmente esquecemos que a palavra é uma aquisição, em excesso sobre a nossa existência natural. A crença é uma representação mental privada, mas não existe algo como uma linguagem privada: a linguagem aprende-se em comunidade, supõe um acordo intersubjectivo, um contrato fiduciário. A relação entre sujeitos - e não só entre sujeito e objecto - exige como elemento *a priori* do saber o pressuposto de uma comunidade de comunicação e, conseqüentemente, de uma ética da comunicação, como mostra o trecho de H. Parret em exergo.

CRER, FALAR

Que é falar? “Falar é dizer alguma coisa a alguém”, era assim que o linguista E. Benveniste definia a linguagem num primeiro momento. Esta definição indica desde logo um movimento, uma relação transferencial. Em primeiro lugar, não se está só quando se fala, dirigimo-nos a alguém, estabelecemos com ele um contrato. Em segundo lugar é preciso saber que as palavras mudam a realidade, porque são actos. A fala é o acto de falar. Falar não é assim tão simples. Há aquilo que dizemos e o modo como o dizemos. É o modo que conta. Os sociólogos e antropólogos (nomeadamente Erwing Goffman e H. Garfinkel) contribuíram muito para o entendimento da linguagem como interacção e performatividade. O sentido não é separável das condições da sua produção. A singularidade da palavra produz discurso e acontecimentos linguísticos. Nós não falamos apenas por falar; falar é, algumas vezes, prometer, outras vezes é maldizer: “...A enunciação *eu juro* é o próprio acto que me compromete, não a descrição do acto que realizo. Ao dizer *eu prometo*, *eu garanto*, eu prometo e garanto efectivamente... A enunciação identifica-se com o próprio acto. Mas esta condição só é dada no sentido do verbo; é a ‘subjectividade’ do discurso que a torna possível⁵...” A natureza

fundamental da promessa consiste na “esperança” ou então na “crença”. Muito tempo os teólogos e juristas se interrogaram sobre as condições de realização dos actos de fala. Muita tinta correu desde a alta Idade Média até à Contra-Reforma a propósito das condições a que a fórmula “*ego te baptizo*” correspondia de facto para constituir um acto de baptismo (quem a pronuncia, onde e como?).

Escrever, falar, pintar, construir, etc. não é apenas, do ponto de vista do enunciador, transmitir um saber, não é unicamente um /fazer saber/, mas é também um /fazer crer/ que coloca em cena um sistema actorial e modal complexo. A manipulação e a sanção são operações que vivemos em todos os domínios (publicitário, económico, etc.) e sob as formas mais diversas nas nossas relações interpessoais (veja-se o jogo semiótico das manipulações numa família). O mal entendido diz isso: nós não entendemos as palavras no mesmo sentido que o outro, porque há contextos, não-ditos, implícitos, que não passam directamente naquilo que dizemos. Uma teoria da enunciação convoca simultaneamente as ideias de comunicação e de interacção, o estudo das dimensões cognitivas, epistémicas, patémicas e tímicas. Freud funda a psicanálise inscrevendo na enunciação o batimento da pulsão, na vizinhança da biologia e da filogénese. Nem o “crer” nem o “fazer-crer” são de ordem cognitiva puramente objectiva, determinados que são pela dimensão patémica, i.é., por um lado pela “emoção” e os estados de alma do sujeito que fala, e por outro lado pelo “ressentir” do auditor, seja este “ressentir” positivo (adesão, simpatia), negativo (oposição, desconfiança), ou neutro (indiferente, céptico). O sujeito de um acto discursivo caracteriza-se quer por uma competência semiótica, quer por uma competência e existência modais, um crer. A racionalidade e o crer condicionam respectivamente o poder e o querer-dizer. O conflito das interpretações é, aliás, uma das constantes do dialogismo inerente à nossa cultura. A situação de fundo das nossas sociedades pluralistas é que não podemos esperar uma unidade de convicção moral, política, religiosa.

CÁLCULO OU MEDIUM?

O litígio ciência *vs* crença é antigo. Scheler tinha razão ao afirmar, contra o positivismo de Comte, que as formas humanas de saber diferem segundo os impulsos cognoscitivos que levam a elas, havendo sempre na humanidade uma forma de saber técnica, uma metafísica e um saber de salvação⁶. A ciência partilha este espaço de maneira ambígua, quando o engenho, isto é, a engenhosidade e o espírito humano se volve em cientismo ou crença. A crença nem sempre foi vista como virtude: tanto aparece na história do pensamento como um estado de espírito próximo da obnubilação que resulta da paixão crédula, resistências nevróticas, denegação perversa, fanatismo ou superstição⁷. A verdade não é a opinião fundada no sentimento individual. A ciência é uma *opinião* mas uma opinião marcada pela punção da verdade. É então a opinião (*doxa*) redutível à crença (*pistis*) tal como ela é denunciada no *Górgias*?⁸. A noção estoíca de assentimento prepara a concepção moderna da crença e da dúvida marcada pela adesão do sujeito às suas representações⁹. A definição de Aristóteles (*De interpretatione*, 1-4) das palavras como símbolos, que designam algo de acordo com aquilo que se convencionou, abre as portas a uma concepção instrumental, convencional da linguagem que até hoje pretende ter uma validade inquestionável, particularmente sob a pressão de um interesse crescente para a sua utilização lógico-técnica. Quando o sistema linguístico é visto como um instrumento de comunicação, as palavras são puros signos que nos remetem para as nossas representações e para as próprias coisas. S. Agostinho trata desta questão em dois opúsculos¹⁰, fundando a crença na autoridade de um duplo testemunho que toca tanto o indivíduo como a sociedade. É a questão que suscita a crença cuja essência é procura da verdade. É este autor quem introduz uma interpretação teológico-filosófica da linguagem, instaurando a diferença entre linguagem do objecto e metalinguagem. Mas só no fim da Idade Média Nicolau de Cusa determinará de maneira original e historicamente nova a essência da linguagem¹¹.

“O meu mundo é a minha linguagem”, dizia Wittgenstein. É na linguagem que as pessoas concordam (*Tractatus*, par. 241-242). C. S. Peirce dirá ainda mais incisivamente: “...the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY without definitive limits, and capable of a definite increase of knowledge...the word or sign which man uses is the man himself...Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought...In this way, the existence of thought now depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community.” (Peirce 1931: 5.311, 5.314-316).

A linguagem é constitutiva da experiência humana: prisão ou mundo, quer dizer, vigília, encontro? Prisão, dirá McLuhan, de que só a tecnologia da electricidade nos libertará. A linguagem traça-nos os contornos de um mundo de onde não se pode sair, donde uma só cultura é visível. A nova cultura traz de volta a aura perdida na fase do alfabeto e da representação, ligando aquilo que estava separado, a sociedade de controlo em que éramos escravos, e prometendo uma condição de Pentecostes, de compreensão e de unidade universais¹². Milagre ou vírus (W. Burroughs)? A suspeita que pesa sobre a linguagem nasce da sua concepção retórico-instrumental: “Porque as palavras não são coisas, como o querem o sofrimento do psicótico e a brutalidade dos ditadores. Nem as palavras calculam as coisas, como pretende a dominação obsessiva da nova ordem mundial”, escreve J. Kristeva¹³. A linguagem surge por não haver uma imediatidade do homem relativamente ao mundo, ao fenoménico, para mediar a aproximação, estabelecer uma relação. Bragança de Miranda põe a nu a ligação implícita entre linguagem e violência, expressa no absolutismo que tende a fazer da linguagem uma resposta à negatividade da experiência (*Análítica da Actualidade*, p. 115). Habermas porá a questão noutros termos: como é que os actos comunicacionais assumem a função de coordenação da acção e contribuem para construir interacções? O seu desenvolvimento do conceito de intercompreensão (*Verständigung*) como o processo que se caracteriza por um

entendimento de pelo menos dois sujeitos com competência comunicacional (capazes de falar e de agir) está muito próximo do conceito de operação enunciativa a que já fizemos referência. O modelo funcional de Bühler estabelece as três funções do signo linguístico – enquanto símbolo (a função cognitiva de apresentação de um estado de coisas), sintoma (a função expressiva da comunicação de uma experiência vivida pelo locutor) e sinal (a função apelativa de compromissos dirigidos a um destinatário) tem de ser completado com a teoria pragmática do signo tal como Peirce e Morris a tinham apresentado. Para Carnap e Habermas são as frases, e não o signo isolado, que transportam as significações. De Frege a Davidson e Dummett estabelece-se uma teoria semântica que tem por objecto o estudo da relação entre a frase e os estados de coisas, a linguagem e o mundo. A significação de uma frase é determinada, segundo estes autores, pelas condições da sua verdade. Mas não saímos do domínio das frases assertóricas, modelo que para Habermas é claramente redutor e insuficiente. O ilocutório não é uma força irracional em oposição à componente proposicional que funda a validade. O uso da linguagem orientado para a intercompreensão é o modo original¹⁴. Só faz sentido falar de uma atitude orientada para a intercompreensão se a relacionarmos com os actos ilocutórios.

Para lá da linguagem da situação objectiva, que permite a comunicação das opiniões, existe uma *língua-sujeito* (língua da situação subjectiva) que permite a inscrição duma verdade. A língua matematizada da ciência não é a língua das opiniões, mesmo que seja das opiniões sobre a ciência. A língua duma declaração de amor pode ter uma aparência banal, o que não impede que o seu *poder* na situação está inteiramente subtraída ao uso comum das mesmas palavras. Mas o que é determinante aqui é que o poder duma verdade face às opiniões é de forçar as nomeações pragmáticas (a linguagem da situação objectiva) a inflectir-se e a deformar-se no contacto com a língua-sujeito (língua do militante, do investigador, do artista, do apaixonado). É apenas isso que muda os códigos estabelecidos da comunicação, sob o efeito duma verdade. Em

questão está o *modo* (estético) e o *método* (lógico), o sentimento e os princípios com que os co-sujeitos têm de conviver.

A SUSPEITA

“Não há terra da promessa fora do corpo ou da palavra”, escreve Eugénio de Andrade. Sabemos que a experiência da corporeidade e da linguagem são experiências que não se fazem fora do campo social, logo, fora da vida em comunidade: se não há um TU não há um EU. Que acontece quando a experiência da linguagem é ameaçada de banalização, de suspeita ou de morte? É que as palavras também se abatem (Orwell:57). A linguagem é um vírus (W. Burroughs) e a predação é também a linguagem que se produz no silêncio. W. Burroughs deu-se conta da ameaça: “O homem vendeu a alma por tempo, linguagem, ferramentas, armas e dominação”¹⁵. Se é impossível poder unir as duas metades do corpo humano (a inocência mágica intemporal e a linguagem, de onde provêm todos os “problemas” humanos, vamos fazer aquilo que Burroughs nos sugere: “Passem uma borracha na palavra” (Brion Gysin)?¹⁶

Partindo de Van Gogh e Rodin, o Mestre da Ordem dos Dominicanos retira algumas intuições pertinentes de onde destaco esta: uma perda de confiança no pensamento e na linguagem¹⁷. Na carta “Votados à Missão” o Geral, aqui, primeiro, a propósito dos votos, fala de novo na “profunda perda de confiança em fazer promessas” em que se encontra a nossa cultura, vindo depois na terrível solidão das nossas cidades “um sinal de uma cultura que por vezes deixa de acreditar na importância da linguagem e que pode construir comunidade através da linguagem partilhada” (pp. 4-5). O pensamento de G. Steiner e S. Beckett permite lobrigar aquilo que se avizinha de uma forma viral e surda. Que está vem aí? A maré do fundamentalismo - que desconfia daquilo que é histórico, encarnado e mutante ou diferente - e que é o maior sintoma de um mundo que deixou de acreditar; a maré do cepticismo profundo e do niilismo do pensamento - o pós-modernismo que acentua a relatividade de

qualquer discurso; o homem eléctrico, que é um “super-anjo”, o corpo pós-humano, que é uma tecnologia, um ecran.

O crer foi sempre, para o homem, a grande viagem ao desabrigo dos códigos e uma prática da diferença. É verdade que a crença incide sobre as “coisas jamais vistas pelo homem” (I Cor, 2,9), mas é igualmente verdade que não veríamos nada se primeiro não acreditássemos. Sem a fé, não podemos ver; sem a vista, a fé é impossível. Só o possível se pode ver; é por isso que vemos utopias como realmente possíveis, num espaço coremático existencial (mesmo se, estritamente falando, não existem). A visão é a modalidade suprema da cognição, o que é confirmado pela intuição perfeita do Ser Supremo pelos místicos. As origens do crer relevam do auditivo, como lembra o Apóstolo: *fides ex auditu* (Rm 10, 17); contudo o acto modal do crer está ligado ao visual (Jacob Mey). Entre a crença como “logical gap”, o fideísmo, a justificação racional da crença, que escolher? O princípio da indeterminação na Física, o teorema de Godel bastam para abrir brechas no edifício insuspeito da ciência. Não há uma ciência “eterna”. Se tudo é seguro, a religião (tapa-buracos) é segura? Wittgenstein é visto como um dos principais defensores do fideísmo moderno. O crente teria um estatuto especial: o que lhe dá a própria crença. A atenção à gramática de cada expressão, de cada forma de vida ou jogo linguístico tem aqui uma relevância notável. Não há linguagem, mas linguagens e nenhuma superior às outras. Mas continua de pé uma questão que R. Sublon põe desta forma: “Permite o processo dogmático de que a história nos dá o desenvolvimento ao crente sustentar a sua fé e justificá-la sem cair no fideísmo que agita o argumento do *credo quia absurdum*?”¹⁸

INDECISÕES

Permanentemente a crença oscila entre o seu momento *instituinte* (poético) e o seu momento *instituído* (pragmático, ideológico). O circuito do valor oscila continuamente entre dois sistemas de

valores: os valores constituintes (as figuras de Hjelmslev) e os valores constituídos que uma cultura categoriza: objectivos e mercantis, modais, estéticos. A crença é uma representação mental privada que se propaga em grupo para formar um conjunto de representações culturais. Ao contrário do gene ou do vírus, para os quais a reprodução é a regra e a mutação a excepção, as representações mentais têm uma estrutura instável. O destino normal duma representação transmitida é transformar-se, não replicar-se (Sperber). Estudar a propagação duma representação mental privada como uma crença é estudar a circulação duma entidade que tem todos os traços duma ficção produzida para a interpretação (o cinema, enquanto máquina de sonhos).

A experiência de uma vigência sem significado atravessa o pensamento contemporâneo. O prestígio da desconstrução está em ter concebido o texto da tradição como uma vigência sem significado (*Geltung ohne Bedeutung*), que, diz Agamben, “vale essencialmente na sua indecibilidade, e em ter mostrado que uma tal vigência é, como a porta da lei na parábola kafkiana, absolutamente intransponível” (p. 59). “O nosso tempo está, de facto, perante a linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da Lei. O risco para o pensamento é que ele esteja condenado a uma negociação infinita e sem solução com o guardado ou, pior ainda, que ele próprio acabe por assumir a função do guardado que, sem verdadeiramente impedir a entrada, protege o nada para onde abre a porta” (*ibidem*). Ai de vós que roubastes a chave do conhecimento: nem entrastes nem deixais entrar os outros!

As realidades são as realidades do *certum* e do *verum*. A primeira é regida por crenças inverificáveis e manifesta-se num universo intersubjectivo, sustentando-se da relação sujeito/sujeito. Refere-se ao que é do domínio do mito, da tese, da doutrina. Não é possível ir aqui além da certeza. A segunda realidade é a da verdade científica e técnica, a de um saber objectivo concretizado em leis, em demonstrações. É sustentada pela relação sujeito/objecto. O estudo das mediações na investigação técnico-científica serviu para desmistificar a transcendência do verdadeiro. As coisas complicam-

-se quando consideramos um enunciado teológico, v.g., como o faz Anne Fortin. Um enunciado é relativo ao acto de enunciação que o torna credível e este acto é construído na relação fiduciária de sujeitos em interrelação. A verdade do enunciado não se sustenta sem aquele que nesse enunciado se expõe e se arrisca. A verdade do enunciado não se limita à sua dimensão teórica, mas procede do acto que o transporta. A situação actual é esta: as crenças cristãs deixaram de ser partilhadas, não fundando já o acordo fiduciário entre os sujeitos. O discurso cristão deixou de ser socialmente credível. Como reconstituir o contrato de confiança? A vocação da Instituição consiste em *fazer crer* nas significações que a Tradição reteve sob o nome de “depósito da fé”. Bastará a fé na Instituição para salvar os enunciados de fé? Os enunciados não detêm a sua credibilidade de uma relação a objectos, dispondo apenas do acto de colocar o contrato fiduciário entre sujeitos como lugar de encontro. A lógica binária é então confrontada com a lógica da crença. A crença não é a fé. A fé remete tanto para o acto de fé como para os enunciados, acto indissociável do acto de esperança que permite ao cristão permanecer em tensão em relação ao acreditável disponível socialmente¹⁹.

ÉTICA E LINGUAGEM

Como abordar uma ética da linguagem? Em que se traduz uma *Suma contra Gentiles* e em que consiste a violência da linguagem? Em definitivo, o que força a desconstrução das coisas é o outro, a justiça, o peso do outro que me dá a mesma lei e me torna responsável, obrigando-me a responder-lhe. O eu salvo é aquele que sabe reconhecer o rosto dos seus irmãos no respeito, na responsabilidade, na promessa e no perdão. O zelo dos gestores das reformas (fiscais ou outras) esconde a vontade de submeter os corpos aos dispositivos do poder e à disciplina da verdade. Se somos os únicos a dizer a Verdade, empilhemos lenha, queimemos os heréticos, suprimamos os que não falam como nós. O construtor do “newspeak” orwelliano não visava outra coisa: a desambiguização

das palavras, reduzindo a sua polissemia “natural” a um sentido único, o aprovado, a diminuição de todas as palavras “desnecessárias”, a interpermutabilidade de todas as palavras, a sua positivação. Todas estas operações fazem parte, afinal, da estratégia logopolítica de impossibilitação de qualquer pensamento desviante (J. B. Miranda: 1998: 205).

Nós vivemos sujeitos à tirania da comunicabilidade. Mais: nós demonizamos a mínima divisão. À ética da discussão nós preferimos uma das formas mais perversas da comunicação - a acareação - que é uma forma de ordália. As relações humanas estão sujeitas ao conflito. É necessário defender a eliminação do conflito pelo consenso, embora este deva aparecer como resultado temporário de uma hegemonia provisória. A natureza fala a linguagem da causalidade que a bem dizer não é uma linguagem (porque não permite mentir, diria Eco), uma espécie de ideal epistémico para as linguagens codificadas, culturais, que exigem por sua vez a nossa fé, a fidúcia greimasiana, com a condição de remeter para um sujeito destinador-enunciador, digno de fé. Porque, de facto, a linguagem é suspeita. A pragmática neutralizou a ideia de um sentido literal, interessando-se pelo implícito e o subentendido, a implicatura e a conotação. A teoria dos actos de discurso reintroduziu o velho tema da *indirecção* dirigindo assim o seu método para o domínio de intencionalidades pouco veridictórias e dificilmente confessáveis, como a intenção de *manipulação*. A heterogeneidade discursiva existe: as telescopagens sintáxicas, as estruturas elípticas, os véus do silêncio, os falhanços. As quebras enunciativas (Parret 1990). Há os *acidentes* da “sinceridade”, por exemplo, sobre as violações da atitude de cooperação e das suas máximas, sobre o *perspectivismo* da compreensão. A ausência de sinceridade fundamental que preside ao espírito humano tem como consequência só aceitar a arte em função dum auditor submisso. Dar importância ao gesto da palavra, expressão que tomamos dessa musicacção do mundo de que falava Cage e Nietzsche, que nos permitirá cimentar livremente o exercício das combinações polifónicas a fim de criar novas hipóteses. Será, nesta perspectiva, possível produzir enunciados

imunes à problematização de aspectos como responsabilidade, intenção, contexto, referente, verdade?

Vivemos numa situação de bando relativamente a uma lei e a uma tradição: a lei é reduzida ao grau zero do seu significado, vigorando, todavia, como tal. Todos os colectivos entraram em crise de legitimidade, em que a lei (o texto da tradição no seu aspecto regulador) vigora como “nada da Revelação” (Sholem). “Eu falei por falar”. Vivemos como Swann, um homem que já não acreditava em nada. Deixámos de acreditar, apesar de sabermos que a linguagem é promessa, contrato (Geninasca) e ligadura (Panier). É preciso saber que a linguagem pode mentir, pode dizer a realidade quando esta não existe, afirmar algo quando não há nada. Daquele que mente pode dizer-se que enfraquece todo o sistema da linguagem assente na confiança, base de todos os sistemas de trocas económicas, jurídicas, políticas, religiosas, etc.²⁰ Donde o furor de Cristo contra os profissionais da linguagem, cuja profissão era a crítica e a análise dos textos até ao infinito – os escribas e os fariseus (MT 23, 1,36). À impotência juntam-se a mentira, a hipocrisia, o encobrimento da verdade, a má fé, a falsificação da realidade, a redução da realidade à linguagem. A linguagem é o mal na sua universalidade (Tiago 3,3)²¹.

Quando se perde a escuta da palavra, deixa-se de ser capaz de a reter. Sem o “sentimento da comunidade” que pré-existe à intencionalidade colectiva e mesmo à comunicação e aos actos de linguagem – “a intencionalidade colectiva pressupõe, como fundo, um sentimento da comunidade, um sentimento de ser um grupo, de “estar-em-conjunto” (Searle) -, nenhum “nós”, nenhuma solidariedade social é possível. Os fundamentos da pragmática são “políticos”, porque é da *polis* que se trata ou da comunidade dos co-sujeitos. O que está em causa é o processo que afecta a perda do universo “primitivo”, quando verbo e energia impregnavam a terra da palavra (Cf. Diogo, 1997): a transitividade e o fetichismo. O que está em causa são os nossos modelos de discurso que, tanto assentam na negociação (Roulet) como no princípio da protecção

da face (Goffman) ou muito simplesmente na noção de território que seria fundadora do fenómeno da linguagem.

A ética da palavra vai muito além da boa conversação dos antigos ou da palavra infinita dos modernos (rorteanos)²². Para compreender o outro somos forçados a considerá-lo como “justo”, na maioria das questões (Davidson). O princípio de cooperação, a que Grice atribui 12 máximas conversacionais (a sinceridade, a exaustividade, as implicaturas conversacionais) ensina-nos a separar aquilo que os enunciados dizem e aquilo que eles comunicam.

O meu relato expõe-me, não me justifica. É a minha contingência, sob forma de desejo. O relato encontra o seu fim quando encontra a quem se contar. Como Sherazade que cada noite conta para sobreviver ao dia seguinte. Ora o relato pede crédito: quer ser acreditado. O acreditar é a resposta que procura o relato e de que não está nunca seguro. Acreditar é assumir o apelo, é a aliança do conhecer e do desejar. O acto de fala funda-se na expectativa que há alguém que responde, e que o enunciado “dado” ao outro será, segundo o modo de uma equivalência e não de uma identidade, restituído ao doador-locutor. O lugar feito ao outro através do dom tem valor de convenção com o outro. Na ordem do (re)conhecimento, o acreditar seria o equivalente do que é o sacrifício na ordem das práticas. Aprofunda dentro de uma autonomia a marca do outro; perde um presente por um futuro; “sacrifica”, isto é “faz sentido” (*sacer-facere*), substituindo um devido a um ter. O crente diz: “eu creio que hás-de voltar”. Sustenta-se do outro. Um dizer ocupa este espaço: uma promessa, uma confissão de “fé”, etc. E este dizer visa um fazer. O crer liga o dizer ao fazer. É isso que converte o crer numa prática expectativa e o converte num projecto de hermenêutica e de estilística (como se diz “estilo de vida”), expectativa que regula a interpretação abductiva²³ do individual, que é sempre um “habitus” mais ou menos consensual. No dizer de Peirce: “An expectation is a habit of imagining. A habit is not an affection of consciousness; it is a general law of action, such that on a certain general kind of occasion a man will be more or less apt to act in a certain general way” (2.148). Na promessa, a interpretação torna-se o estabeleci-

mento das regras gerais chamadas *intellectual habits*. Porque as estruturas de esperança agem como *beliefs* ou *intellectual habits*, a interpretação estará sempre sujeita a uma certa *vagueness* dado que o “geral” representa unicamente as regras para um comportamento futuro. A esperança funciona na promessa como uma regra que não fala explicitamente de actos, de momentos, de nomes específicos etc., mas unicamente das nossas disposições mentais²⁴.

CONCLUINDO

Não falta quem fale do fim da crença e da morte da significação, por causa do aumento do iconográfico, da rotinização do rito e dos esforços para controlar a informação?²⁵ “A nota obtém o valor do crédito que nós lhe atribuímos” (Valéry). O juízo qualitativo da crença é que o valida como suporte, não é o juízo quantitativo do facto. A crença é o suporte da economia, da convivência social, da ordem política. Em nenhum outro domínio se torna mais evidente este axioma: *crer é fazer crer*. Como evolui a credulidade pública? Como se pôde crer e se crê ainda hoje na astrologia, na alquimia e na alma?²⁶ “Após o alfabeto o homem estava preparado para dessacralizar o seu modo de ser”, escreve McLuhan na sua *Gutenberg Galaxy*²⁷. O homem prepara-se agora para se apoderar do que é vivo. Desaparece a crença nas palavras como forças naturais, vivas, cresce-se num universo em que o som perde a significação. Assistimos à “erosão da riqueza da experiência”, dirá ainda este autor. Agora a divisa é: *ver para crer*. As relações espaço-temporais são formuladas visualmente. A destribalização começou a produzir os seus efeitos. Permitirá o paradigma electrónico o regresso da humanidade à primeira forma?²⁸

O problema maior da enunciação performativa é, segundo P. A. Brandt, o da sua “temperatura”: “a linguagem deve ser empregue ‘seriamente’ e com ‘sinceridade’ para produzir os seus efeitos performativos”²⁹. Questão da medida: aquilo que para Austin seria o cúmulo do sério é um estado que só se observa na forma de doença mental. O excesso de crença enlouquece. A linguagem é o nosso

Leviathan. As palavras não são as coisas. Donde a possibilidade de nos enganarmos e mentirmos. Mas não há apenas desacordo e traição no reino da linguagem: há o consenso (por segmentação) que é central numa “ética da discussão” (Habermas), há o desacordo razoável (Rawls) - nem todos os desacordos são actos de guerra ou recusa de se escutar. Há budistas com os quais podemos discutir, mesmo se não partilhemos a sua crença no nirvana. Podemos entender-nos para viver em conjunto sobre um determinado número de bases a que chamamos valores comuns (escrúpulo, v.g.). Aceitamos que haja dissenso no consenso, sabendo que nunca viveremos numa situação de consenso. Teremos de viver no entrelaçamento quiasmático entre a figuração primária da nossa experiência e a figuração crítica e reflexiva. Resta o espaço da palavra ferida, infigurável, indizível, que Celan ou Beckett, afinal a literatura e a mística desde sempre expõem, e que a linguagem do cálculo não redime. “Se se conseguisse eliminar o indizível, se estivéssemos à beira de o eliminar, encontrar-nos-íamos no lugar sem sombras, no ponto em que se vai começar a falar, conduzir aí ou a isso que é negado à palavra ou que a nossa palavra está sempre a negar ou não consegue evitar negar, então descobriríamos a unidade viva entre o dizer e o agir, descobriríamos o agir como dizer”, escreve Filomena Molder³⁰. O fundo do religioso, visto de uma perspectiva judaica, mas que eu adopto sem resistência, é o nome impronunciável. O religioso é uma utopia da palavra, e nós estamos todos no horizonte de uma palavra messiânica (W. Benjamin) sabendo cada um, ao falar a sua língua materna, que há outras línguas estrangeiras e que nenhuma é a linguagem. A questão da linguagem e da crença pode resumir-se, talvez, a uma questão de temperatura: “na vida quotidiana dos sujeitos falantes a enunciação muda de temperatura a cada momento” (*Ibidem*: 40). Falemos sério, directa, apática e friamente; falemos ou lúdica, irónica, pateticamente e a quente, é sempre o universo das nossas crenças que, consciente ou inconscientemente, nos repete, nos recria, nos confirma.

José Augusto Mourão (DCC-UNL)

NOTAS

- 1 A primeira definição explicitamente “pragmatista” é de Bain: uma crença é “sobre a base de que um homem está pronto para agir” (Cf. Peirce, *Collected papers*, V, 12).
- 2 Vd. Daniel C. Dennet, *Brainstorms*, Montgomery, Bradford books, 1978; vd. Andrew Woodfield, ed, *Thought and object*, Oxford, Clarendon Press, 1982; vd. R. Martin, *Langage et croyance*, Pierre Mardaga, Bruxelles, s/d.
- 3 Em jeito de nota, diga-se apenas que aqui a questão se coloca relativamente à possibilidade de um acordo intersubjectivo sobre o sentido e a verdade dos enunciados, dando o idealismo transcendental lugar a um realismo crítico do sentido e a lógica transcendental à pragmática transcendental que, como a semiótica de Peirce, tem em conta a tripla dimensão do signo. Peirce chamou a atenção para o seguinte: todo o conhecimento vem mediado por signos e nenhum signo pode exercer a sua função de representação para uma consciência sem um mundo real que tem de pensar-se como cognoscível. Não pode haver representação de algo sem interpretação: a crítica do sentido exige uma comunidade ilimitada de investigadores. O sujeito transcendental kantiano é substituído por uma comunidade ideal de comunicação, um “nós argumentamos”.
- 4 M. F. Lacan, “Structure Anthropologique du Croire”, in *Sémiotique et Bible*, n.º 66, Junho 1992, p. 15.
- 5 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, cap. XXI, “De la subjectivité dans le langage”, Paris, Gallimard, 1966, p. 265.
- 6 M. Sheler, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, pp. 76-81. Vd. Também a Cortina, *Critica y utopía: La escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 115-119.
- 7 Agostinho, *De l´utilité de croire*, BA t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, IX, 22 e XI, 25; Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 174,. Vd. R. Sublon, “Les conditions de la croyance”, in RSR 71 nº 4 (1997), p. 491-517.
- 8 Veja-se B. Cassin, *L´effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 415 e 430.
- 9 Vd. Ricoeur: “Croyance” in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, t. 5, 1968, p. 173 col b.
- 10 L´utilité de croire e La foi aux choses qu´on ne voit pas, BA t. 8, 1951, p. 3º5-341.
- 11 As espécies e os géneros são seres de razão (*entia rationis*) que não se sustentam quando são destruídas as coisas sensíveis. Este é o ponto de vista do nominalismo.
- 12 M. Macluhan, *Comprender los medios*, p. 98
- 13 Julia Kristeva, “La passion de dire” in *Le Monde de l´Éducation, de la Culture et de la Formation*, Junho 1997, p. 21.
- 14 Isabel Salema Morgado, “A Natureza da Linguagem e a Questão da Primazia das Formas Comunicativas no Discurso em Habermas”, in *Cadernos de Filosofia*, nº 3/1998, p. 78.
- 15 W. Burroughs, *O fantasma de uma oportunidade*, : 79.
- 16 Vd. Sobre o uso da linguagem distópica e a centralidade da evolução da linguagem nas distopias do século XX, começando com o *Brave New World* de Huxley e 1984 de Orwell.
- 17 “Uma formação Dominicana integral”: 2; cf. “Jurassic Park”, p. 6.
- 18 R. Sublon, “L´Institution de la Croyance”, *art. cit.*, p. 88.

- ¹⁹ Anne Fortin, "Salut chrétien, identité et authenticité", in *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 205, Junho 1998, p. 171.
- ²⁰ Paul Ricoeur, "L'éthique du Verbe" in *Le Monde de l'Éducation, de la Culture et de la Formation*, Junho 1997, p. 25.
- ²¹ Kant – a mentira transforma-se em *Sprachmaschine*. (Cf. Jean Luc Chrétien, *L'arche de la parole*, PUF, 1998; cf. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944; versão castelhana: *Ética y lenguaje*, Paidós, Madrid, 1984.
- ²² Sobre a ética do discurso como ética da responsabilidade, vd. Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995; vd. Também do mesmo autor, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; Vd. Também V. D. García-Marzá, *La ética discursiva*, Valencia, 1989 e A. Cortina, "Ética discursiva", em V. Camps (comp.), *Historia de la Ética, Barcelona, Crítica, III, pp. 533-577*.
- ²³ Abdução é uma profecia retrospectiva que tenta integrar de maneira indicial ou metonímica uma figura na trama prévia que a torna inteligível.
- ²⁴ Anne Marie Dinesen, "Tout signe est une promesse", in *Qu'est-ce qu'une promesse?*, Poetica et Analytica. Supplément 1, Aarhus University Press, 1991, p. 130.
- ²⁵ George V. Zito, *The death of meaning*, Praeger Publishers, 1994
- ²⁶ Régis Debray, *Cours de Médiologie Générale*, Paris, Gallimard, 1991, p. 39ss; vd. *Manifestes Médiologiques*, Paris, Paris, Gallimard, 1994.
- ²⁷ Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg face à l'ère électronique*, Paris, Mame, 1967, p. 67; vd. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 1996.
- ²⁸ M. McLuhan e Q. Fiore, *Guerra y paz en la Aldea Global*, J. AGEL (coord.), Barcelona, Martinez, 1971, p. 75.
- ²⁹ P. A Brandt, "Pour une sémiotique de la promesse", in *Qu'est-ce qu'une promesse?*, *op. cit.*, p. 35.
- ³⁰ Filomena Molder, *Semear na neve, Estudos sobre Walter Benjamin*, Relógio d'Água, 1998, pp. 170-171.

OUVIR O CINEMA

No princípio não esteve o Verbo.

Falar dos primeiros sons do cinema, é falar de quase tudo menos, quase sempre, de palavras: é falar, primeiramente, no ruído do projector, é falar, depois, na música - de piano ou de orquestra e, às vezes, mesmo cantada - que acompanha, em regra, cada sessão; é falar, por fim, nos múltiplos ruídos das salas, quase sempre recintos mal adaptados ao silêncio quase religioso que impera, hoje, nos nossos cinemas-estúdio.

Até 1927, ouvir um filme era, pois, escutar um universo desprovido do som da palavra e, sobretudo, partilhar o sentimento de comunicar para além dela. Ouvir um filme era assim, sobretudo, **vê-lo**, como o provam as múltiplas declarações a esse respeito, por exemplo, Louis Delluc, em 1917, a propósito de *Jeanne d'Arc* de Cecil B. deMille:

"Vi a cadência... tudo vive - e segundo um ritmo imposto. Como na sinfonia, onde cada nota procura a sua própria vitalidade. Mesmo quando submetidos a uma linha geral, todos os planos, todas as luzes e sombras se movem, se decompõem ou reconstituem, seguindo a necessidade de uma potente orquestração"

No mundo cinematográfico da altura, o som parece, sobretudo, residir no interior da própria imagem (daí, justamente, que não se possa falar de um cinema mudo, mas **surdo**). O som vê-se, através do ritmo, e através da sua PERCEPÇÃO.

VISIONAMENTO DE EXCERTOS DOS FILMES

O HOMEM DA CÂMARA DE FILMAR, DE DZIGA VERTOV E
NAPOLEON, DE ABEL GANCE

É, pois, esta paisagem extremamente particular e extremamente experimental na história da comunicação estética que se altera,

brutalmente, a partir de 1927, com a institucionalização industrial e comercial do chamado "cinema sonoro".

Esta história, no entanto, é bem mais complicada e menos definitiva do que à primeira vista - ao primeiro ouvido - poderia parecer. Não fosse assim e, em 1931, Chaplin não teria filmado da forma que iremos ver as primeiras palavras do seu cinema (num filme onde, aliás, ele próprio se manteria silencioso até ao fim - *City Lights* - tendo mantido este sarcasmo sobre a palavra cinematográfica bem pelos anos 40, com *The Great Dictator*).

VISIONAMENTO DE EXCERTOS DOS FILMES

CITY LIGHTS E

THE GREAT DICTATOR, DE CHARLES CHAPLIN

Da mesma forma, na Rússia soviética, Eisenstein, Pudovkin e Alexandrov escreveram, logo em 1928, no célebre manifesto sobre o sonoro:

"Só um uso contrapontual do som na sua relação com o fragmento de montagem visual potenciará novos desenvolvimentos e aperfeiçoamentos da montagem. O primeiro trabalho experimental com o som deve ser dirigido para a sua não-sincronização com as imagens visuais. E só uma abordagem deste tipo será capaz de dar a necessária palpabilidade que mais tarde tenderá para a criação de um contraponto orquestral entre as imagens visuais e auditivas"

VISIONAMENTO DE UM EXCERTO DO FILME

IVAN O TERRÍVEL, DE EISENSTEIN

Em suma, o contexto de surgimento do tal cinema sonoro - que talvez seja melhor chamar de cinema falado ou cinema síncrone - é tudo menos um contexto natural, uma data no irreversível caminho

para o progresso das técnicas de representação cinematográfica. O som cinematográfico do período clássico, o cânone que estrutura a banda sonora, obedece, pelo contrário, a uma ordenação precisa e implacável que não é, curiosamente, a da conjugação entre um som e uma imagem, mas a do terror pela sua irremediável separação. Ouvir um filme no período clássico é, sobretudo, seguir os complicados e laboriosos processos de sincronização material e labial entre a voz e o corpo, e à qual todo o universo sonoro do filme se escraviza.

VISIONAMENTO DE UM EXCERTO DO FILME

SINGIN' IN THE RAIN, DE STANLEY DONEN E GENE KELLY

O que estou a tentar mostrar, portanto, é que não é possível contar a história da relação entre o som e o cinema exclusivamente com base no formato clássico dessa relação, e que no próprio contexto de emergência do sonoro se abre uma **dupla perspectiva**: uma primeira linha, industrial e institucional, que se centra nos problemas da sincronização dos elementos da representação cinematográfica - do que se vê no ecrã -, estabilizando uma série de convenções tecnológicas e assegurando o princípio da sua repetição e generalização; uma segunda linha, muito mais rica na minha perspectiva e, principalmente, muito menos censurada, que se fixa, sobretudo, na **sincronização dos sentidos** de quem percebe essa representação. No primeiro caso, temos a melodia, a consonância, a sinfonia, a mistura; no segundo, a harmonia, a dissonância, o contraponto, a polifonia e a montagem.

Contra a obsessão vococentrista do cinema clássico e falado, perfila-se, então, a possibilidade de um verdadeiro cinema sonoro e moderno. Contra a sincronização, a composição, contra o naturalismo da representação, o realismo - por vezes brutal - da presença dos materiais que a possibilitam. É, de certa maneira, uma possibili-

dade de prolongar esse mal-entendido do cinema mudo - que nunca procurou disfarçar o seu mutismo, adaptando romances literários e, até, conhecidas peças de teatro - que Benjamin Fondane expressou nos seguintes termos:

“Cada vez que a palavra toma conta do real, pela sua própria existência e natureza, afirma; nenhuma dúvida é possível sobre o que ela quer e o que está ali a fazer, sobre os valores que ela procura impor-nos. Qualquer mal-entendido é suprimido... precisamente esse mal entendido que fazia a força e a originalidade do cinema mudo. A liberdade da montagem fica ameaçada, porque o diálogo está ali, inamovível, irredutível, suspenso sobre a imagem como uma ameaça”

O que há portanto a criticar ao filme sonoro convencional é o seu conformismo, a sua quase completa ausência de ideias genuinamente sonoras e uma falta total de qualquer vontade de risco e experimentação, dimensões que são habitualmente investidas pelos tecnólogos e pela sofisticação do apetrechamento técnico, em termos de **fidelidade sonora**. Pensado nestes termos, o cinema sonoro, o cinema síncrone, fez do som uma forma - entre outras - de realizar as suas **ambições naturalistas**. E daí que a palavra tenha tomado a dianteira sobre tudo o resto. Ouve-se o que se vê, num complexo audiovisual, sem qualquer complexidade ou concepção, registado à altura do homem. Em contrapartida, o verdadeiro cinema sonoro olhou o som não como uma forma de adicionar uma nova dimensão a uma imagem muda, de a libertar do seu mutismo, mas como um meio de problematizar a imagem, impondo entre coluna sonora e coluna visual um princípio de tensão fundamental. Em suma, a ideia de cinema sonoro implica a evidência de um **imaginário sonoro**. Um imaginário que - passe o paradoxo da afirmação - estava já realizado (e de que forma) no próprio cinema mudo.

Nesta relação de tensão problemática, instável, experimental entre som e imagem, a **música** desempenha o mesmo papel fundamental que já havia desempenhado nas décadas de 10 e 20,

quando uma grande parte dos cineastas e da crítica olhavam, justamente, a referência musical como um meio de libertar as formas do cinema dos constrangimentos romanescos do teatro e da literatura. Ainda há pouco vimos, por exemplo, como para Eisenstein as questões do contraponto e da polifonia foram sempre essenciais para pensar - para compôr e montar - a arquitectura orgânica de um cinema em ruptura total - e politicamente justificada - com o modelo americano da indústria de Hollywood. Aliás, nos seus métodos de montagem, a música é sempre o paradigma de referência: lembro aqui as cinco categorias dos *Métodos de 1938*: montagem métrica, rítmica, tonal, harmónica e intelectual. Nesta concepção, a música não é mais uma dimensão a acrescentar à coluna sonora, mas uma referência abstracta que permite pensar, verdadeiramente, a totalidade do filme. Montar não é ligar um plano a outro, é articular as várias linhas melódicas, tonais e atonais, dramáticas e plásticas que formam a unidade de cada plano com o percurso que essas linhas traçam no conjunto de todo o filme. O conceito de **montagem vertical**, por oposição ao de montagem horizontal, não faz mais que sublinhar esta proximidade entre o trabalho de montagem cinematográfica e o trabalho de composição musical.

Raríssimos cineastas tiveram a possibilidade de reivindicar o estatuto de cineastas sonoros. Poucos filmes, também, nos permitiram escutar essa modernidade cinematográfica. **Ouvir um filme moderno** seria, assim, nos termos desta exposição, presenciar a própria identidade do som, imaginar a sua partitura e a infinita diversidade das suas formas. Perceber, portanto, o som como novidade e até, por vezes, como uma dolorosa novidade. Falar de cineastas do sonoro acaba por ser falar de um conjunto reduzidíssimo de nomes onde pontificam - por razões muito diferentes, de um ponto de vista estético - autores como Dreyer, Bergman, Bresson, Straub, Rossellini, Antonioni, Rivette, Coppola e, seguramente, Tati e Godard.

Os dois segmentos que iremos ver, em seguida, e que concluirão esta exposição têm a vantagem de dar a perceber, simultaneamente,

o quão diferente pode ser o som de dois cineastas e, também, a imensa diferença que o som pode fazer nos respectivos cinemas.

No primeiro segmento - uma curta sequência de **Playtime** - estamos perante um cineasta que utiliza o som para um trabalho de descrição analítica do quotidiano. O projecto sonoro de Tati passa, de facto, por essa reconstituição de uma **partitura do quotidiano** em que som e imagem (sobretudo através do décor) se conjugam para dar conta da dimensão desumana desse mesmo quotidiano, que os homens preenchem, mas não estruturam.

O mundo sonoro de Godard - que iremos ouvir através do final de **Je vous salue, Marie** - é, pelo contrário, inteiramente invadido por uma total desconfiança face a esse mesmo quotidiano, uma desconfiança, digamos, conceptual e política face ao seu aspecto "organizado". O cinema de Godard é um espelho em que a realidade se reflecte para se desfazer e refazer segundo outros princípios. E será fácil perceber, no curto segmento a que iremos assistir, até que ponto a coluna sonora é responsável por este trabalho de desagregação trágica do real. Para todos os efeitos, e na depressiva situação actual, Godard é a referência fundamental no que diz respeito à montagem do som e à recusa em dissolver as angulações das diferentes colunas sonoras numa orquestração dominada pelos artificiosos e embriagantes recursos da mistura

Se alguém quiser no futuro saber o que foi o cinema sonoro, era bom que quem contasse essa história a comesçasse a contar por aqui. Porque, enfim, desde 1960 que Godard não pára de nos fazer ouvir, precisamente, o que o filme sonoro não foi, não foi capaz de ser ou não teve a força suficiente para ser.

João Mário Grilo

JULIANO, O APÓSTATA E O MUNDO DA CRENÇA NO SÉC. IV

Escasseou o tempo para preparar este tema tão vasto e grave e, como nas folhas que se seguem as ideias estão naturalmente dispersas, correrei o risco de me perder numa exposição que espera a vossa benevolência.

1. JULIANO E O SÉC. IV

Razões de sobra tinham Henri I. Marrou¹ quando, num gesto de redenção, tanto se empenhou em demonstrar o vigor e a originalidade do século IV, ele que antes tinha traçado aí os limites da cultura antiga.

O séc. IV é a época áurea dos grandes mestres da retórica e da eloquência cristã, o auge da patrística grega e do despertar de novos géneros literários. Fiquemo-nos por alguns nomes sonantes do lado grego: S. Basílio, os dois irmãos Gregório de Nazianzo e Gregório de Nisa, S. João Crisóstomo. Entre os oradores pagãos destacam-se Himério, Temístio, o imperador Juliano, enfim, Libânio o mais célebre e prestigiado mestre de retórica da época. Esta tertúlia de letrados estudou filosofia, retórica, literatura e medicina na universidade de Atenas onde então pontificava a eloquência dita asiática, isto é, a eloquência espectáculo, a facúndia política, a arenga, capaz de atrair as massas. Colegas, companheiros, amigos, todos eles discípulos de Libânio, esta plêiade de homens ilustres é a última grande representante da *paideia* grega.

Sobrinho de Constantino O Grande, Juliano nasceu a 6 de Novembro de 331 (é data controversa). Ainda criança, órfão de mãe, viu toda a sua família massacrada pelos herdeiros de Constantino, cujo principal responsável foi Constâncio. Juliano

escapou a custo. Foi proclamado César apenas com a idade de 24 anos a 6 de Novembro de 355 em Paris e em Milão. Após a morte de Constâncio, a 3 de Novembro de 361, entra em Constantinopla, sendo proclamado imperador a 11 de Dezembro de 361, depois da campanha triunfante do Reno contra Constâncio². Atingido mortalmente por uma flecha inimiga, morre a 26 de Junho de 363 no Oriente durante a campanha contra os Persas, apenas com a idade de trinta e dois anos. A carreira deste príncipe foi curta e dramática (de Dezembro de 361 a Junho de 363): cinco anos e meio comandante das tropas na Gália onde foi proclamado imperador (em Paris); confronto dramático com o seu primo e rival Constâncio (este morre durante o confronto), seis meses em Constantinopla, nove meses turbulentos em Antioquia, desfecho infeliz na campanha contra os Persas.

A obra literária, política, filosófico-moral, militar e religiosa de Juliano foi tão marcante e polémica que ele se tornou a mais controversa figura-símbolo³ do último período da história Romana⁴. De entre as figuras da Antiguidade, talvez só Alexandre Magno, a quem Juliano se igualava, terá exercido tanto fascínio por dramaturgos e novelistas, poetas, historiadores, pagãos e cristãos.

Personagem enigmático que atrai e repulsa, figura sofredora e trágica face à qual gostaríamos de ser indulgentes, homem de grande talento e de lúcida inteligência que aliou a vida activa à vida contemplativa, Juliano imperador caíu numa aberrante apostasia que a história jamais perdoou. A sua vida, o seu reinado e a sua política religiosa têm um lugar tão considerável na Antiguidade cristã que se tornam necessários alguns esclarecimentos prévios.

2. ASPECTOS DA SOCIEDADE NO SÉC. IV

A meados do séc. IV o paganismo greco-romano sofreu transformações profundas devido sobretudo à sua aliança com as religiões orientais. O culto do Sol e de Mitra, tão sublimemente cantado na mitologia grega, licencioso e bizarro nos seus rituais, entrou como

um furacão em todos os meios sociais, impondo-se imparável ao culto oficial romano⁵. Este culto era o mais perigoso rival do cristianismo.

Sob uma política de tolerância (tolerância é uma das armas mais eficazes de todas as novas políticas), Constantino e o filho Constâncio trabalham para a destruição legal do paganismo (édito de Milão em 313). Mas uma coisa são as leis, outra os costumes ancestrais. A aristocracia romana é pagã, e não está disposta a abdicar dos seus privilégios, dos seus *manes* e *numina* ancestrais, dos templos e festas. A situação é mais ou menos igual na maioria das províncias do Oriente e do Ocidente.

Ora o principal apoio do paganismo, sobretudo a Oriente, consiste nisto: o ensino superior público está nas mãos de grandes mestres pagãos. Mas estamos diante de um grande contraste de universos e de crenças, do seu modo de produção, recepção, expressão e difusão. Amiano Marcelino, esse «Grego e soldado» de Roma, relator das campanhas de Juliano, testemunha em pleno séc. IV de uma espécie de incoerência crescente de espaços, tempos e crenças, num mundo romano votado irremediavelmente à perdição⁶.

Grosso modo as populações urbanas aderem ao cristianismo nas duas partes do império. No Oriente também as populações rurais estão receptivas à nova religião cristã, enquanto que no Ocidente elas mantêm-se mais rebeldes, resistem a uma aculturação fácil, preservando a sua identidade semi-nómada e seus cultos ancestrais. O camponês da Itália, da Gália ou da Hispânia é pagão por excelência⁷.

Foi dito que o cristianismo é um fenómeno urbano, como urbano é o 'fenómeno' das heresias, sobretudo a Oriente. As cidades são microcosmos, pontos de referência, espaços de identificação, no interior das quais surgem os grandes heresiarcas do séc. IV e V. Mas é entre as populações rurais ou semi-nómadas que as heresias ganham raízes e profundos contornos culturais. Quando a política se torna favorável ao cristianismo, as heresias monofisitas, nestorianos, aftarto-docetistas, monotelistas e iconoclastas de diversas proveniências explodem e buscam protecção e refúgio nas províncias mais remotas do Ocidente, mesmo na Península Ibérica,

onde o cristianismo se instala tardiamente e penetra, não sem grandes dificuldades, nas cidades mais romanizadas do Sul. É assim que surgem no Ocidente os primeiros 'Arianos' professando uma teologia racionalista e produzindo uma literatura polêmica que o imperador Constâncio se apressa a condenar, exigindo para tal a ratificação dos bispos ocidentais. Entre esses arianos contam-se alguns bispos: Potâmio de Lisboa⁸ (346...), na Gália, Saturnino e Paterno, bispos de Perigueux e de Arles, na Itália, Zósimo, bispo de Nápoles, Epicteto, bispo de Civitavecchia, Félix de Roma, Auxêncio de Milão e muitos outros que se transformarão em verdadeiros auxiliares da política religiosa no Ocidente.

A Oriente fica o paraíso, esse «outro universo» que se situa mais além do *limes* do Eufrates, onde paisagens amenas e sonhadoras fazem evocar a Amiano Marcelino o *locus amoenus*, a Ocidente fica o exílio e a liberdade. Não é, pois, sem razão que certas regiões da Península, como a Galiza e Mérida, são procuradas por clérigos simpatizantes de heresias, uns vindos do Oriente ou do Norte de África, outros já residentes: Baquiário, na Galiza, Gregório de Elvira, bispo da Bética e uma das figuras mais emblemáticas da cultura hispânica antes de S. Isidoro, acusado de Novacianismo. Embora o fenómeno inverso também se dê com os monges itinerantes que vão a oriente aprender Grego ou visitar os *loca sacra*: a monja Egéria, João Biclarense ou de Santarém, Apríngio de Beja, Justino de Valença, Justo de Urgel, os irmãos Elpídio e Nebrídio, Montano de Toledo, Leandro de Sevilha etc...

Como é que o cristianismo consegue tão rápida e eficaz implantação? Esta questão nunca obterá provavelmente resposta satisfatória. Aqui vão alguns dados para o seu equacionamento. Por um lado, há um clero rural fortemente implantado entre as populações e que exerce uma autoridade a favor dos mais fracos (por ex. os violentos ataques de João Crisóstomo contra a escravatura que ele considera um comércio *contra natura*, as visões filantrópicas de Gregório de Nisa, as reflexões de S. Agostinho sobre o estado servil, na esteira de Séneca, a reabilitação do trabalho rural e servil...), impondo-se mesmo à consciência dos

magistrados pagãos e dos imperadores. Por outro lado, uma parte do clero provém da aristocracia, tem acesso à cultura, trata-se de oradores exímios, sobretudo no Oriente: Basílio, Gregório, Crisóstomo, - por alguma razão lhe chamaram 'Boca de Ouro' -. No Oriente, sobretudo, há um fascínio pela eloquência pública, pelo panegírico emoldurado com os mais sofisticados artifícios retóricos. Trata-se de espectáculo, drama, arte oratória. Há oradores profissionais que arrastam cidades inteiras. Os pregadores cristãos aprendem com esses homens as técnicas oratórias. O génio de S. João Crisóstomo destrona em Antioquia o seu mestre, Libânio, o mais famoso orador do seu tempo. As suas homilias são tecnicamente perfeitas, espectáculo de sons e imagens, já prenúncio do drama litúrgico bizantino e medieval.

As desigualdades mais revoltantes no séc. IV não desaparecem, é certo, mas tornam-se menos gritantes. A filantropia dos Padres da Igreja e o agápe cristão em geral põem em prática medidas que correspondiam a um novo estado político e social. Os bispos erguem hospícios, hospitais, organizam a luta contra calamidades naturais: pestes, tremores de terra, inundações. Por outro lado, estes homens não eram nada meigos quando tratavam de questões doutrinárias ou estava em causa o seu poder episcopal. Em geral esse poder era-lhes imposto. Aceitavam-no contra a vontade (*invicto animo* como dirá Gregório de Nazianzo), mas uma vez assumido, ai de quem se afastasse da 'sã ortodoxia'.

3. A CONVERSÃO DE JULIANO

A apostasia de Juliano é um processo lento, reflectido, interiorizado em três etapas principais. A primeira teve lugar em Nicomédia (Bitínia, Ásia Menor) onde o imperador teve contactos com os cultos pagãos. Desses contactos dá testemunho Libânio que os relata em termos sibilinos: «Este foi o começo dos maiores bens para ele (Juliano) e para a terra inteira, pois ainda havia ali uma centelha escondida da arte divinatória, que, com dificuldades, tinha escapado às mãos dos ímpios, graça à qual, seguindo a senda do oculto, conteve o seu

grande ódio contra os deuses, iluminado pelas predicções do oráculo».

A segunda etapa situa-se em Pérgamo, cidade onde manteve estreitas relações com os teósofos neoplatónicos. A terceira passa-se em Éfeso onde encontrou Máximo que havia de ser um dos seus principais mentores. Foi Máximo quem o iniciou nos rituais teúrgicos e nas práticas mágicas. Juliano diz de Máximo: «Foi ele que me ensinou a praticar a virtude acima de todas as coisas e a acreditar que os deuses são o princípio de todo o bem... e tranquilizou a minha exaltação e a minha ousadia tentando fazer-me mais sábio». Tudo se passa na Ásia menor, núcleo dos cultos orientais, geografia imaginária do romance grego e das primeiras narrativas hagiográficas.

4. FONTES DA SUA CONVERSÃO

Do processo que levou à apostasia de Juliano temos testemunhos literários, iconográficos e numismáticos. O próprio imperador escreveu várias obras sobre o complicado processo da sua conversão ao paganismo. O seu principal testemunho consiste em cinco hinos e discursos: *Contra o cínico Heraclio*; *A mãe dos deuses* (elogio de Cibele) *Ao rei Hélio*, o *Misopognon* ou o *Inimigo da Barba*, (é um discurso em Antioquia, berço do cristianismo; começa por fazer a autocritica do seu aspecto físico: a barba), e *O contra os galileus*

Em *O contra o cínico Heraclio*⁹, Juliano dá testemunho da sua conversão, contada à maneira de um mito iniciático autobiográfico. Para ele «*não é lícito desvelar aquilo que está vedado aos impuros*» ou seja aos não iniciados. Só os iniciados estão aptos a alcançar o sentido oculto «*através do qual podem aceder à sua essência abstracta e ao pensamento puro dos deuses, que está por cima de tudo o que existe*». Nesse sentido, a apostasia de Juliano é um acto místico mais do que racional. Assim, o seu poder, o seu *imperium* terá sido decretado pelos próprios deuses, pela dupla Hélio-Mitra, para restabelecer tudo o que os seus antepassados fizeram, isto é,

restaurar o paganismo e os valores do helenismo. O deus Hélio e Atena Pronoia (Providente) cuidaram dele desde a infância, altura em que se sentiu atraído pelos raios do Sol. Mais tarde dá-se a teofania de Hermes, uma espécie de mistagogo¹⁰ e finalmente Zeus que lhe mostra Hélio em pessoa. No final do discurso ficamos a saber o seguinte: Juliano é de origem divina, eleito pelos deuses para ser um *mystes* dos mistérios de Hélio e de Mitra; é eleito imperador na terra para participar da divindade como promessa de salvação e alcançar o estatuto de deus. No final da obra, conclui: «Esta narrativa é um *mythos* ou uma história verdadeira. Não sei ao certo». Neste sentido a apostasia de Juliano é um acto que transcende o foro individual, é um acto político.

Noutro passo do *Ao Rei Hélio* afirma que desde criança se sentiu atraído pelo astro solar e que a sua família esteve desde há três gerações ao serviço do Astro Rei. Portanto, ele próprio se reconhece um servidor do deus e como tal entrega-se a esse culto. Neste discurso Juliano articula a sua teologia ou a sua cosmogonia no sentido de um corpo doutrinário para explicar o homem e o mundo: concepção universalista da religião, monoteísmo solar envolvido de um sincretismo religioso, fusão da tradição grego-romana com o helenismo e os cultos orientais.

Nas religiões orientais, Hélio é um deus supremo, o *Sol-invictus*, criador do universo. Identificou-se com Baal, Zeus e Apolo e outras divindades solares. Hélio está estreitamente ligado ao culto de Mitra, acerca do qual Himério escreve o seguinte, a convite de Juliano: «O Sol de Mitra purificou a nossa alma, e eis-nos aqui reunidos, graças aos Deuses, a um príncipe, amigo dos Deuses. Um antigo costume ático prescreve que se deve oferecer a Eleusis um molho de trigo, penhor de uma vida civilizada. O nosso *mystes* deve uma oferenda à sua eloquência, se Apolo, tal como creio, é o Sol, e se a eloquência é filha de Apolo». O imperador Heliogábalo (como o próprio nome indica) proclamou-se filho de Hélio, mas este gesto não foi bem aceite. Aureliano consagrou o Sol-Invictus como um culto oficial em 274 dedicando-lhe um templo e um clero e instituindo os *ludi* de quatro em quatro anos em honra do *Sol Agon*.

5. A APOSTASIA DE JULIANO COMO EXPRESSÃO DE UMA NOVA RELIGIÃO

Opinião generalizada é a de que a *apostasia*, ou seja, a *conversão* de Juliano ao paganismo se deve ao triunfo do monoteísmo cristão sobre o politeísmo antigo. E nesse sentido a apostasia de Juliano não seria mais do que um fenómeno meramente histórico que entroncaria na velha polémica cristianismo-paganismo. A atitude de Juliano é, antes de mais, o resultado da sua dupla educação: cristã e pagã, romana e helénica. A sua conversão ao paganismo não deve ser vista como um mero acto de apostasia diletante e aristocrática, como quiseram os cristãos, nem um fenómeno isolado ou simples acto de opção individual sem transcendência do âmbito privado. Homem de grande sensibilidade, de uma infância atribulada e um forte pendor ascético-místico (a sua abstinência sexual era conhecida por todos), austero, simples, foi educado no cristianismo, fez a experiência de que os sentimentos e as crenças religiosas não são estáticas, transformam-se, e esta transformação dá origem à sua conversão entendida como um acto livre, pleno de misticismo e de religiosidade.

Parafraseando o lema que justifica a realização destes encontros sobre o Mundo da crença, eu diria que a apostasia incide sobre coisas jamais experimentadas, porque nunca vistas, pois quaisquer que sejam as motivações subjacentes ao acto apostático, ele é na sua essência um acto de crença em realidades diferentes, em mundos e sistemas diferentes.

No séc. IV vive-se numa *koiné* literária e cultural, é uma época de bilinguismo sem fronteiras definidas. Juliano falava e escrevia latim e grego, como todo o cidadão culto. As línguas não tinham fronteiras definidas, assim como as crenças, as culturas e os mitos. O processo de conversão de Juliano é um processo sincrético que funde em si raízes de matriz clássica e cristã. Esta atitude era frequente nos homens cultos do séc. IV. Tal bispo que adora o Sol, Apolinário e o poeta místico Sinésio de Cirene que continuam as suas práticas pagãs dos cultos místéricos mesmo depois de

convertidos ao cristianismo. Em princípio, crentes e não crentes, pagãos e cristãos estudavam com o mesmo afincio os grandes mestres da Antiguidade. Gregório o Taumaturgo, quando em 233-238 frequentava a escola de Orígenes em Cesareia, verificou admirado que os mestres encorajavam os alunos a ler os autores clássicos, sobretudo os filósofos.

Sabemos que Juliano, mesmo depois de convertido ao paganismo, pratica em segredo o culto aos deuses pagãos e em público participa no culto oficial cristão, imposto pelo primo Constâncio. Seria pura hipocrisia como o atestam as fontes cristãs?¹¹ Em todo o caso, o último acto público oficial cristão a que ele assistiu foi a 6 de Janeiro de 361. Logo que se pôs em marcha contra Constâncio assumiu publicamente a sua crença no paganismo.

A apostasia de Juliano é, na sua essência, uma luta titânica contra a descrença na sua manifestação mais primária: a indiferença. O seu génio inquieto, o seu espírito superior tentam tocar no fundo das consciências, mexer no homem, no imobilismo social que preconizava já o fim do império romano. A sociedade pagã do séc. IV carecia de ideias, de interesses, de projectos, de matéria que desse chama a uma nova eloquência, numa palavra, de universalismo. Vivia-se de rituais e numa indolência diletante e patética que provocava a náusea, o mal de viver, a *acedia* (o *demónio da acedia* como dirão os mestres do monaquismo Evágrio Pôntico e João Cassiano), que afectava as próprias comunidades religiosas. Ora a Igreja oferecia aos espíritos aquilo que faltava à sociedade civil. Alimentava a discussão com uma nova filosofia, letras e artes, numerosos géneros literários que celebravam em tom panegírico ou épico esses novos heróis da fé, e configuravam uma outra mundividência.

Juliano foi um sonhador e um visionário. Ele acreditava nos sonhos, nos oráculos e profecias. Foi um político e um cidadão do mundo. Por isso, cita triunfante as célebres palavras atribuídas a Péricles: "A minha cidade, a minha pátria é o mundo: tenho por amigos os deuses, os demónios, os homens de bem e tudo o que existe sobre a terra".

Esta conversão à cidadania, ao universalismo, leva-o a frequentar os filósofos clássicos. Ele vê na filosofia um meio de aceder ao mundo da ciência e na retórica um meio de se tornar um líder político, um guerreiro, um sábio ou um herói. Jâmblico, o seu mentor filosófico, e pelo qual Juliano tem uma grande veneração, a quem chama 'daimon', isto é, divino, inicia-o no platonismo. Jâmblico, um homem de espírito livre, cheio de *curiositas* à moda de Heródoto, isto é, apto à investigação e à compreensão científica do universo, mas também pleno de misticismo oriental, inicia-o também nos cultos místéricos e nos mitos teológicos que abrem aos iniciados o caminho da verdade.

6. CONSEQUÊNCIAS DA APOSTASIA DE JULIANO

Juliano segue a filosofia neoplatónica e a tradição do culto solar de forma rigorosa. É por natureza um *asceticus uir*, um *imperator asceticus*, intérprete das correntes mais rigoristas do neoplatonismo caracterizadas por certos comportamentos exteriores: o uso da barba, o porte austero e despojado dos característicos símbolos do poder Romano, enfim nada que agradasse às massas, nada que conquistasse as simpatias de uma aristocracia indolente habituada a não fazer sacrifícios. A sociedade vivia no luxo, a corte no tempo de Constâncio estava habituada ao teatro, às corridas de cavalos, a gastos exorbitantes provenientes dos impostos. O Império estava de rastos. Na muito cristã Antioquia o bem estar prosperava mesmo entre as autoridades eclesiásticas detentoras de grandes bens patrimoniais legalizados por Constantino e Constâncio. No seu epistolário, S. Jerónimo reage vivamente contra o falso ascetismo predominantemente mundano, partilhado em Roma e em Antioquia por mulheres e homens cristãos, que o solitário de Belém retrata como um ascetismo 'selvagem', sem ordem nem regra definida¹².

A filosofia política do imperador decorre, pois, da concepção monoteísta do poder soberano. Ele quer ser um rei-filósofo à moda de Platão, *pontifex maximus*, criador de uma nova *paideia*. Ele quer

juntar a glória das letras à do capitão e à do restaurador do helenismo. Para tal toma medidas radicais.

Funda uma igreja pagã com um clero especializado e rituais próprios. À frente dessa igreja coloca Teodoro, grande pontífice da Ásia, a quem Juliano trata por 'companheiro' (*hetairos*) e 'muito querido amigo' (*philtatos*). Dos confins do império manda vir os homens de letras mais conhecidos a quem confere o poder máximo para restaurar o ensino das letras helénicas nas escolas: Libânio, Jâmblico, Eustácio.

A Eustácio, velho filósofo neoplatónico, manda mesmo um salvo-conduto especial que lhe permitirá utilizar a pesada diligência do correio imperial. Vale a pena ler o texto pitoresco e bem humorado do velho filósofo: "...Que sorte a minha, o «salvo-conduto» chegou demasiado tarde! Assim, em vez de tremer de medo, encarrapitado na diligência imperial, em vez de cair nas mãos de almocreves bêbedos como cachos e com mulas «a abarrotar de cevada», como diz Homero, [...]; em vez de sofrer com a poeira dos caminhos e com o chinfrim de gritos discordantes misturados ao estalido dos chicotes, tive o prazer de poder caminhar à minha vontade por uma estrada coberta e umbrosa, provida de nascentes e de espaços relaxantes criados para a hora em que o repouso deve suceder ao cansaço; e descansar na frescura dos caminhos e à sombra de plátanos e ciprestes tendo à mão o *Fedro de Myrrhinosio* ou algum outro diálogo de Platão"¹³.

Todas estas medidas irritaram profundamente os cristãos e agudizaram o conflito entre paganismo e cristianismo. Mas o pior ainda estava para vir. Juliano conhece bem as Escrituras, ele próprio é exegeta, sabe os cânones, o catecismo, os mandamentos, as práticas eclesiásticas. Partindo destes conhecimentos desenvolve uma política hostil ao cristianismo, baseada numa nova hermenêutica das Escrituras.

Para ele "antes de amar, há que conhecer e para conhecer há que praticar", ou seja, há que travar a todo o custo a expansão e a força imparável do 'ateísmo', isto é, do cristianismo, adoptando para o efeito uma política religiosa que não caiu bem nos meios cristãos da época: a famosa lei escolar de 17 de Junho de 362. À

primeira vista o édito era inofensivo: «Docentes e professores deviam distinguir-se, primeiro pelo carácter (*mores*), segundo pela eloquência (*facundia, ars dicendi*)».

Nesta lei, Juliano negava aos cristãos o direito de exercer a profissão docente, sob o pretexto de que a hermenêutica dos autores clássicos só poderia ser exercitada por quem partilhasse da mesma fé pagã. Ora isto não era só um atestado de incompetência, era o reverso da medalha da política de Constantino. Era uma medida política. Outra medida foi a proibição de funerais durante o dia. Para o neoplatonismo mais rigorista, as práticas fúnebres era uma questão dos deuses infernais que só se manifestavam à noite... No *Contra os Galileus* escreve que os cristãos é que se afastaram da religião e das leis tradicionais, adoptando uma superstição de origem estrangeira. Segundo ele, os cristãos é que são os verdadeiros 'apóstatas'. E porque rejeitaram os deuses do helenismo e os trocaram por um deus único e estrangeiro merecem os epítetos de 'ímpio' e de 'ateu'. O livro do Génesis está cheio de fábulas sendo inferior à cosmogonia do Timeu de Platão. Abraão era um caldeu, um semi-pagão. Jesus não é mais do que um mágico extraordinário, e S. Paulo um prestigeador. O deus de Moisés é um Deus invejoso e cruel.

Como suportar tanta bárbarie quando comparada à doçura de Licurgo, às leis de Sólon, aos legisladores romanos e gregos? O cristianismo e o judaísmo não favorecem nenhuma ciência, são religiões inferiores à grega e romana. Não há herói bíblico que se possa comparar a Pitágoras, a Sócrates, à ciência revolucionária de Arquimedes. Para levar a cabo a sua reforma exorta o seu clero à prática da humildade e da filantropia. Ele próprio começa por dar o exemplo. Um dia distribuiu parte dos seus bens pelas legiões que há muito não recebiam o pré. Dizia ele que sempre fora generoso e magnânimo com familiares, amigos e indigentes¹⁴; opunha a sua filantropia pagã à misantropia dos cristãos que fugiam das cidades para os desertos como demónios em busca de salvação¹⁵. Filantropia é não só um exercício filosófico, um culto diletante e aristocrático, mas também o sonho de uma *paideia* onde 'virtude' e 'filosofia' estão indissociavelmente unidas. É que a 'virtude' é a preocupação

essencial, a razão de ser do rei-filósofo, isto é, do santo, ou daquele que questiona, mais do que equaciona, a mundividência.

No programa de regeneração do paganismo, manda abrir templos e hospícios, repartir os bens por todos os homens indistintamente, socorrer os pobres e necessitados, vestir os nus, amar os inimigos, visitar os doentes e os presos. É que, para o jovem príncipe, não há filantropia sem justiça, e a prática do dom visa o ser humano, não uma personalidade abstracta¹⁶. Por outro lado, o preceito evangélico 'amar os inimigos' não é, segundo ele, um traço único do cristianismo. É verdade que o filósofo cínico também se sente no dever de 'amar os que lhe batem, como se fosse pai ou irmão de todos'¹⁷. Mas se Juliano não suporta os cristãos, muito menos a doutrina cínica como o prova a refutação que dela faz na obra *Contra os cínicos incultos*. Quando escreve, adopta um tom protréptico e exortativo de larga tradição literária nos autores cristãos. A carta ao *pontifex* da sua igreja, Teodoro (Carta 89), é um verdadeiro 'catecismo' no qual pretende moralizar os costumes do clero pagão e chamar a si todos os 'homens de bem', filósofos e pensadores contemporâneos que professam a religião pagã e a causa do helenismo¹⁸.

Desde então a guerra está declarada. É o declínio do Astro-Rei. Os seus antigos companheiros de universidade que desde há muito o vinham chamando à razão, declaram-lhe guerra. É a época dos 'contra'. Não há panfleto, poema, sermão, discurso, homilia que não sejam contra Juliano. Nenhum outro imperador concitou contra si tanta raiva, tantos opúsculos, tantos *contra Juliano(s)* vindos de todas as baterias cristãs assestadas contra o jovem imperador. É um fenómeno raro de concertação de interesses intelectuais que acendeu a polémica da apostasia militante de Juliano. Até dos confins da Síria, da remota Edessa e Nisibe, o poeta Efrém Sírio compôs uns famosos hinos contra Juliano, os chamados *Carmina Nisibena*. Quando o cortejo fúnebre do imperador passou diante das muralhas de Nisibe, todos quiseram ver o corpo do apóstata, trespassado por uma flecha Persa.

A política de Juliano suscitou nomeadamente a cólera de Gregório de Nazianzo, seu contemporâneo e antigo colega na universidade de Atenas. Da sua pena saíram duas famosas e apaixonadas Inectivas contra Juliano (em 363/364) que em muito contribuíram para a lenda deste príncipe apóstata em toda a Idade Média e até ao séc. XVII. É interessante como um homem pode unir os inimigos. Cínicos e cristãos que se odiavam fazem agora causa comum contra o imperador. Os próprios Padres da Igreja acolhem com benevolência a doutrina de Diógenes e de Crates.

Por outro lado, a tentativa de reformar o clero pagão foi um fracasso. Nem as medidas repressivas sortiram efeito. No seu ascetismo radical, professa um mundo abstinente e sem *eros*. Leitor assíduo de Plutarco, alimenta-se dos *Moralia* mas repudia o *Erotikos*. Apaixonado pelos clássicos, nem uma palavra sobre o Eros, o amor agri-doce' cantado por Safo. E se alude à tradição dos scriptores erótici é para proibir a sua leitura aos sacerdotes da igreja que ele fundara, com o argumento de que certas obras de ficção (*plasmata*) despertam os sentidos e geram paixões incontroláveis. O drama de Juliano é este: censura tudo o que possa gerar paixão, amor, sentimentos íntimos. A sua biblioteca ideal é um «inferno» de literatura proibida e estigmatizada que ficará para a história como o primeiro *index* pontifício.

O édito sobre a interdição do ensino aos cristãos teve, ao contrário do que ele esperava, consequências políticas, sociais e literárias inéditas: extremou crenças, aguçou o engenho, o talento literário e artístico. É pela apologética que passa o combate. Na Laodiceia os dois Apolinários reagem a esta proibição e esboçam uma metáfrase dos Salmos enxertando o hexâmetro homérico em versos davídicos¹⁹. Nono de Panópolis, um poeta bem experimentado, autor do mega-poema as *Dionisíacas*, depois de convertido ao cristianismo, ensaia uma infeliz *Paráfrase do evangelho de S. João*, e o supra citado Sinésio de Cirene, bispo e poeta de raça dórica, arrebatava a lira antiga, para em metro grego cantar Téos e Lésbia ou suplicar a Cristo que dê «persuasão às nossas palavras, glória às

nossas acções, para que elas não envergonhem a fama antiga de Cirene e de Esparta»²⁰. Há também quem recuse lapidariamente toda e qualquer forma de cultura pagã. S. Basílio teve de pôr água na fervura, ao escrever um tratado pedagógico, a *Carta aos jovens*, onde ensina como se pode tirar proveito das letras gregas.

A morte trágica do jovem imperador e a ascensão ao poder do muito cristão Joviniano foi um alívio para os cristãos. A seguir à morte de Juliano produziram-se grandes sinais cósmicos e perturbadores. A descrição de alguns destes fenómenos celestes são narrados por Amiano Marcelino, relator das campanhas de Juliano, cuja experiência deixou impressa na sua impressionante história: tremores de terra, sismos (17, 7, 9,14) eclipses do sol na Síria e na Arménia (20,3, 1-12; 26,10,15 ss). Enquanto os cristãos celebravam esse simbolismo negativo como uma vitória sobre o paganismo de Juliano (exaltação de Atanásio, para quem a morte de Juliano 'foi coisa de somenos importância') e aproveitam para cristianizar as festas pagãs nilóticas, Libânio, um autêntico sobrevivente, explica que esses mesmos sinais eram a expressão de luto da natureza diante da morte do jovem imperador.

Se bem que Juliano fosse um espírito superior, no que concerne ao vigor do seu pensamento e à forma de vida, pouca influência exerceu sobre os autores cristãos, ao contrário de outros autores pagãos seus contemporâneos: Temístio, Eustácio, Libânio sobretudo. Mas o vocábulo 'apostasia' (afastamento, abandono, o apóstata é um renegado), até então de contornos mal definidos assumiu com ele novas conotações semasiológicas. Os cristãos adoptaram-no como um latinismo helenizado e transformou-se nas linguagens paleocristãs num tecnicismo para designar e descrever - os mais estranhos comportamentos humanos. Deuses e demónios, religião, mulheres, vinho, poder, podem ser agentes de apostasia. S. Basílio, num discurso sobre a ascese, correlaciona mulheres e vinho e, quanto a isso, põe de sobreaviso o monge: «*ante omnia tamen oportet monachum abstinere ab aspectibus feminarum et a potatione vini, quoniam vinum et mulieres faciunt apostatare prudentes*»²¹. E

todos sabemos como tal estigma feriu de morte cristãos, pagãos, herejes, ou simples cidadãos pertencentes a outro universo de crenças. O lema *'anathema sit'*, foi muitas vezes e apenas o resultado dramático de um *'apostata sum'*..

A historiografia cristã, a crítica e a arte foram demasiado severas para com aquele que foi considerado simultaneamente 'campeão da tolerância' e 'campeão do paganismo', e talvez demasiado complacentes com muitos dos seus contemporâneos que pregavam o amor cristão. Afinal, este príncipe, que até ao fim do mundo antigo os pagãos continuavam a chamar «Juliano o Grande», transformou-se na lenda viva do 'Apóstata' que um rico espólio iconográfico plasmou ao longo até ao séc. XVII. Certas moedas, cunhadas com a effigie do imperador, mostram ainda hoje a evolução que sofreu a figura de Juliano. Antes da apostasia: imberbe, cabeça descoberta, nariz longo e direito, cabelos curtos e abundantes, bem pentado. É a figura de um imperador atraente, apolíneo, jovem guerreiro, como César, como Augusto, como Alexandre Magno. Depois da apostasia e do *Misopognon*, a beleza de Juliano dilui-se, embora os contornos do rosto sejam os mesmos. Mas os traços são grosseiros, rudes, o aspecto selvagem e desfigurado, com uma barba longa e inculta. A barba pode estar ligada a uma velha lenda nascida nas campanhas da Gália: os soldados Celtas, que usavam barbas ferozes, tratavam Juliano por 'Cabra', não por homem (*capella, non homo*), expressão positiva através da qual manifestavam o seu apreço pela coragem e pelo carácter do jovem imperador.

ADENDA

Tentação, fraqueza ou cobardia, o fenómeno apostático é uma espécie de deus Janus, não já o *Iuanus bifrons* da arcaica mitologia romana, mas o *Ianus* de várias faces, que é esse mesmo o destino caprichoso dos deuses, o da metamorfose permanente sem nunca abdicarem da sua condição divina.

Prudêncio, poeta hispânico cortês, natural de Saragoça, (348-410) escreve em verso épico um *Um sacrifício do imperador Juliano*:

«De entre todos esses príncipes²², um só faz exceção. Eu era uma criança, lembro-me bem, era um chefe muito valente, um legislador, famoso pela palavra e pela acção, fervoroso sustentáculo da pátria, mas não da religião. Adorava trezentos mil deuses e faltou a Deus, mas não a Roma. Curvava a augusta cabeça diante da estátua de Minerva de argila, lambia as sandálias de Juno, rebolava-se diante de Hércules, carregava as tabuínhas de cera até aos joelhos de Diana. Dobrava mesmo a fronte sob um Apolo de gesso e oferecia ao cavalo de Pólux entranhas fumegantes.

Um dia ele sacrificava a Hécate com golfadas de sangue. Acolhendo as hachas consagradas dos pontífices, havia ali rebanhos de vacas e de vitelas com a fronte velada de franjas de ciprestes. Já o ancião, ornado com o diadema de 'bandelettes' rituais havia aberto com a sua faca as carnes da vítima; de mãos ensanguentadas, tocava as vísceras palpitantes pelo frémito da morte e, sapiente intérprete, contava as pulsações moribundas do coração ainda quente de onde a vida se esvaía, quando de repente, no meio do sacrifício, pálido, o sacerdote gritou: «Eh! Que se passa? Magnífico, excelente príncipe, maior que a nossa, não sei que divindade apareceu sobre os nossos altares, que nem se contenta com as taças espumantes de leite, nem com o sangue dos rebanhos, nem de 'vervena'²³, nem de coroas. As sombras que eu já invoquei, vejo-as dissipar-se ao longe. Apavorada, Proserpina (=Hécate) afasta-se, as suas tochas apagam-se, o chicote emudeceu. O murmúrio das fórmulas misteriosas não age, os encantamentos tessalianos são impotentes, as vítimas são incapazes de acalmar e chamar os manes. Não vês como o fogo baixa nos incensórios arrefecidos? como a brasa perde a força nas cinzas brancas? Eis que o servidor imperial já não tem forças para segurar a patena; da sua mão tremebunda caem gota a gota os perfumes; o próprio flâmine²⁴ olha estarrecido... Não sei quem se meteu entre nós: certamente um desses adoradores de Cristo. Diante dessa raça de homens tremem os nossos baluartes sagrados... Que esse baptizado, que esse unguído se afaste daqui,

para que a bela Proserpina volte a assistir ao sacrifício». Assim falou e caiu morto.

E o próprio príncipe, como se tivesse visto Cristo empunhando o raio ameaçador, empalidece, coloca o seu diadema, lançando o olhar sobre os assistentes, para ver se algum iniciado tinha marcado na fronte o sinal da cruz, perturbando assim os sussurros do deus Zoroastra. No grupo de jovens de cabelos louros, guardas do corpo imperial, descobre um homem de armas: este não nega, atira as lanças de hastes precisosas, guarnecidas de ferro duplo, e confessa estar marcado com o sinal de Cristo. Assutado, o príncipe pôs-se de pé, derruba o sacerdote e foge par longe do templo de mármore. E os guardas tremem, esquecem o imperador e levantam para o céus os rostos suplicantes invocando Jesus.

(Apotheosis, 5, 449-502)

Quando os Árabes invadiram a Península em 711, a população da Espanha cristã não tardou a dividir-se em duas partes: os que continuavam cristãos, os chamados Moçárabes, e os apóstatas ou renegados. Diz uma crónica da época: «Numerosos godos abraçaram a religião dos novos senhores; os escravos, na esperança de liberdade, os nobres porque desejavam ascender à mais alta hierarquia social». O abade Sansão, em plena Espanha Moçárabe conta um desses rituais de apostasia:

«Caindo na apostasia, um dos convertidos declarou que queria ser muçulmano, e logo começou a aderir às normas e aos costumes da seita. E desta forma, desnudando as partes púbicas e estendendo as mãos ao escravo que devia circuncidar as partes pudendas, o ancião impúdico viu desembaraçar-se com um esgar de dor a pele endurecida do prepúcio e recebeu na carne a ferida pela qual mostrava com toda a evidência que renegava Cristo. Esse velho foi um «burro pai da doença, ou seja um infame»²⁵.

Abel. N. Pena

NOTAS

- ¹ Cf. *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, Paris, 1958.
- ² A aclamação como imperador era nesta época um acto militar. São as legiões que aceitam ou proclamam os imperadores.
- ³ J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p.7.
- ⁴ Dados biográficos e caracterização geral em G.W. BOWERSOCK, *Julian the apostate*, Classical Life and Letters, London, 1978
- ⁵ Esta tendência desenha-se já desde o séc. I, desde o tempo de Augusto com o crescimento galopante da crença vinda do Oriente, a «penetração pacífica do Oriente pelo Ocidente» que assumiu contornos de verdadeira mística cultural, como assinala F. CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, (trad.) Madrid, Akal Universitaria, 1987, p. 18.
- ⁶ J. FONTAINE, «De l'universalisme antique», in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale* (Settimane Di Studio), Spoleto, 23-29 de Abril de 1981, p.28-29.
- ⁷ Veja-se a propósito a acção evangelizadora Martinho de Braga na Galécia do séc. V e VI, onde os Suevos, convertidos ao arianismo, mantinham vivas as suas crenças, os seus deuses e ritos germânicos (cf. Martinho de Braga, *De correctione rusticorum - Instrução pastoral sobre superstições populares* (ed. trad. e coment. de AIRES A. NASCIMENTO), Cosmos, 1997.
- ⁸ Dele possuímos quatro textos: *De Lazaro*, *De martyrio Esaii*, uma carta a Atanásio e uma outra *De Substantia patris et filii et spiritus sancti*.
- ⁹ Em 362 Heraclio deu uma conferência em Constantinopla à qual assistiu Juliano.
- ¹⁰ Hermes, além de muitos atributos, era um pedagogo dos mistérios iniciáticos.
- ¹¹ Cf. Sócrates, *Hist. eccl.* III, I; Amiano Marcelino, *Hist.* XVII, Gregório de Nazianzo, *Or.*, IV, 24; Sozómeno, *Hist. eccl.* V, 2,14.
- ¹² Cf. *Ep.* XXII, 16,27,28,32,38; XXXIII,5,6; XXXVIII,3,4; XLIII,3; XLV,4; LIII,7; LIV,7.
- ¹³ Carta 36. Toda a descrição se inspira no *Fedro* de Platão (230 B).
- ¹⁴ Carta 369 e Carta 4. Juliano ofereceu um dos seus domínios a Evágrio.
- ¹⁵ Provavelmente Juliano refere-se ao ascetismo e ao eremitismo cristãos que floresceram em pleno séc. IV. Se é verdade que o ascetismo constitui um aspecto essencial da vida cristã primitiva, essa prática não é totalmente desconhecida da tradição grega. Pensemos em Sócrates, nos cínicos, nos estóicos e nos neopitagóricos. Para o deserto vão os santos... e os militares (cf. Crasso, Catão...)
- ¹⁶ Carta 89, 291b.
- ¹⁷ Epicteto, III,22,54.
- ¹⁸ J. BOUFFARTIGUE, *op.cit.*, cap. III, faz a reconstituição do catálogo da literatura estigmatizada por Juliano.
- ¹⁹ Cf. Sócrates, *Hist. eccl.* III, 16.
- ²⁰ Considerado o mais pagão dos poetas cristãos, Sinésio de Cirene (finais do s. IV) foi bispo e autor de vários hinos místicos (Synésios de Cyrène, t.I, *Hymnes, texte établi et traduit* par C. LACOMBRADÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1978) e de um *Encomium calvitiae* (PG 66,1,38,1589). Depois de convertido continuou a seguir as práticas pagãs dos cultos místéricos. Sobre a arte poética de Sinésio, consulte-se J. H. BARKHUIZEN, «Synesius of Cyrene, Himn 8: A Perspective on His poetic art», in *Early Christian Poetry. A collection of Essays*. Edited by J.BEN BOEFT and A. HILHORST, Leiden, E. J. Brill, 1993.

²¹ A. WILMART (ed.), «Le discours se saint Basile sur l'ascèse en latin», *Rb*, 27 (1910) 226-233, p.30).

²² Refere-se a Constantino.

²³ Planta sagrada.

²⁴ Pontífice, um dos sacerdotes mais importantes.

²⁵ J. GIL (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum I-II*, Madrid, 1973, (47).

VIVER COM OS OUTROS

1. Começo com uma confissão.

A reflexão que me foi pedida não era provavelmente esta. No quadro de um ciclo dedicado à Pluralidade dos Mundos, ou mais exactamente, ao mundo da crença no contexto da pluralidade dos mundos, foi-me sugerido que me inspirasse na *Summa contra Gentiles*, não tanto na obra em si, mas na intencionalidade que lhe é atribuída, desde que transposta para o nosso tempo e suas coordenadas culturais. De modo algum seria capaz de o fazer, até por razões totalmente objectivas, como a vastidão do tema, mas julguei perceber que, depois de se terem abordado vários problemas de relação da crença, ou da fé, com a descrença, com a ciência, com a linguagem, com a realidade, etc., nesta última intervenção deveria ser tratada a relação dos crentes com os não-crentes: o mesmo problema, no fundo, mas entrevisto na sua componente humana de intersubjectividade.

As relações crentes/não-crentes são, porém, uma modalidade entre muitas -talvez com as cargas emotivas mais acentuadas e dramatizadas, pelo menos em certos contextos- da relação nós/outros. Ora foi precisamente a esse aspecto genérico, e não ao específico, que a minha atenção se deixou prender. Em conclusão, será sobre a relação nós/outros e não da crente/não-crentes que esboçaremos algumas considerações.

2. Partamos dos factos, mais exactamente, da realidade da globalização e da multiplicação das exclusões. Parece irrecusável que a globalização, o facto da interdependência de tudo e todos, tanto no plano económico como do universo das comunicações, tão característico desta nossa época, na sua afirmação crescente, vem acompanhado da multiplicação das exclusões. Constata-se, com efeito, que a unificação do mundo em curso não se faz na paz e na

concordia, mas na exclusão activa e na agressividade. Somos cada vez uma grande família, é certo, mas uma família desavinda e em autêntica batalha campal. Objecta-se, por vezes, que esta é uma leitura demasiado superficial, ou para nos exprimirmos com mais rigor, que essa é uma leitura excessivamente à superfície e que, no fundo não é assim, pois são muito mais as coisas que nos unem do que as que nos separam. É possível que a objecção tenha uma grande dose de razão, mas aquilo que encontramos nessa superfície é de tal maneira avassalador e preocupante que legitima deixar em suspenso a hipótese de uma leitura mais abrangente e menos negativa da realidade. É de tal forma incontornável o facto dos genocídios, das guerras civis, dos fundamentalismos religiosos, do racismo, da violência de uma etnia, de uma facção, de uma crença, de uma raça contra outra, o que nos últimos vinte anos se tem vindo a passar na Irlanda, na Argélia, na Jugoslávia, em Angola, na Índia, no Sudão, na Indonésia e noutros lugares é tão horrível e de tais proporções que não parece possível pretender minorá-lo com outras abordagens.

De facto, em todos os casos apontados -e quantos mais não se poderiam acrescentar numa lista actualizada- verifica-se que um grupo humano, consciente da sua identidade, quer ela lhe venha da raça ou da religião, da língua ou da cultura, combate contra os que considera exteriores a essa identidade e uma ameaça para ela. Será muito difícil, e no fundo nem interessa, saber em cada caso se a ameaça se concretiza ou se a luta começa por apenas se suspeitar que a ausência da nossa identidade nos outros é em si mesma perigosa. De todas as formas, tudo nasce sempre de não se conseguir gerir o confronto com a diferença. Numa palavra, a vida, neste final de século, aproxima irremediavelmente uns dos outros povos, grupos e pessoas, mas dessa aproximação dos diferentes resulta (irremediavelmente?) não a complementaridade e a entrelajada, mas a destruição. É a oposição destruidora de Nós aos Outros.

3. Fala-se por vezes das “linhas de fractura”¹ deste nosso mundo, globalmente unido é certo, mas mais do que nunca fragmentado e marcado pela violência. Essas linhas não seriam somente de tipo geográfico, mas também sociais, culturais, religiosas, económicas, entre Norte e Sul, entre Islão e Ocidente, entre países ricos e países pobres, entre grupos ricos e pobres nos países do Ocidente; linhas que separam os que detêm o poder dos que o não têm, das imensas massas que o não têm. Essas linhas de fractura são também elas muito frequentemente o palco da violência.

A imagem das fracturas tem necessariamente os seus limites. Pode sugerir, com efeito, que “antes” as coisas, a realidade social era una e que agora já o não é, porque precisamente se fraccionou. Como se “no princípio fosse o Uno”, como se a perfeição estivesse necessariamente nos primórdios... mas, depois, tivesse sobrevindo a quebra, a fracção. Há, com efeito, muitos que se inclinam sempre a pensar que a “idade de ouro” se deve situar nos primeiros momentos da História, ou até antes dela começar, e, que, a partir daí, o sentimento dominante deveria ser a “saudade” do paraíso perdido². Cremos, no entanto, mais conforme à visão cristã do tempo e da história, pensarmos em termos diferentes e até opostos. No princípio era o Caos e, se alguma idade de ouro houver, será mais fácil admiti-la no termo da caminhada histórica da humanidade. Sim, porque para quem crê que a Páscoa de Cristo derrama a sua luz e sentido sobre a história dos homens³, a sua vida colectiva não pode ser considerada uma mera “história contada por um louco, cheia de som e fúria, e sem qualquer sentido”⁴. A história tem sentido, diz-nos a esperança cristã, e a luz pascal, há pouco invocada, actua como garante de um desenlace luminoso e positivo.

Pomos, pois, de lado, a leitura catastrófica em que mesmo os cristãos tantas vezes se exprimem e, segundo a qual, tudo começou perfeitamente e a partir daí tem vindo a desagregar-se, numa progressão geométrica, acentuadamente marcada pela violência.

Também não nos parece possível que a esperança cristã nos imponha uma visão optimista e desdramatizada da realidade social e histórica: o futuro, sobretudo o futuro trans-histórico, pode e deve ser glorioso, mas isso de forma alguma significa que o presente seja menos problemático e angustiante do que a alusão feita no início destas linhas à violência desabrida, generalizada e constante, à guerra aberta de nós contra os outros, pretendia comunicar.

O que realmente se passa parece ser o facto da crescente aproximação de pessoas, grupos e povos, característica destas últimas décadas e que resulta da explosão demográfica, do aumento das relações, do crescimento da concorrência e da competição a tantos níveis; é esta aproximação, multiplicada e intensificada, que desperta e provoca a agressividade. Como dois lutadores que o gong faz abandonar o seu canto do ring e atira um contra o outro, assim os povos e os grupos aproximam-se uns dos outros para começar ou intensificar a luta. Foi sempre um pouco assim. Sempre se conheceram rivalidades de aldeia a aldeia, surgidas de proximidades locais ou antagonismos de classe, rivalidades que puderam ser canalizadas para a competitividade desportiva, onde se conseguiram minimamente sublimar. Na base de tudo isto está a percepção de que o mundo se divide em «nós», que somos os bons, porque somos nós e os «outros», que são os maus porque não são nós, porque precisamente são outros.

Aliás, definir a pobreza em termos de exclusão, como se tende hoje a fazer, vem corroborar a mesma ideia. Os pobres -e não esqueçamos que a pobreza dos pobres aumenta significativamente em todo o mundo- são os excluídos, aqueles que são postos fora do acesso aos bens materiais, de alimentação e saúde, como aos bens culturais, políticos, etc. Há os que não sendo como nós, são outros e, portanto, objecto de agressividade e há os que, tendo tudo para serem tratados como dos nossos, menos os bens, não sendo tratados como nós, acabam por ser outros...Cabe aqui mencionar, como pertinente, a negação dos outros enquanto tais, a negação do facto da alteridade, a partir do exercício do poder, tanto social como

político ou ideológico, tanto da parte do Estado como da Igreja, e que se traduz no imperialismo, na tentativa de redução unificadora, no desrespeito das minorias e que se insere, como detonador, na chamada espiral da violência. Por outras palavras, a agressividade tanto parte de uma suposta defesa da nossa identidade (cultural) como da defesa dos nossos interesses materiais, sendo qualquer das explicações, se exclusiva, manifestamente insuficiente.

4. Por que será isto assim, por que há-de o aumento de relações sociais de todo o tipo traduzir-se pela multiplicação dos conflitos?

É indiscutível que o assegurar da humanidade em cada um de nós se faz pelo contacto frequente, intenso e diversificado com a humanidade. Os homens fazem-se humanos na relação com os humanos e, se essa relação não existir ou for deficiente, não se consegue alcançar a plena condição humana⁵. É como se o contacto com “os outros” despertasse e desenvolvesse as nossas capacidades de auto-realização. A relação ao outro -e isto é tanto mais verdadeiro quanto mais o outro for outro, for diferente-, a inserção num novo meio social, sobretudo se diversificado e rico, devem ser vistas como a oportunidade insubstituível de crescimento. Só essa relação obriga a alcançar o que ainda se não tinha alcançado, a ser o que ainda se não era e, portanto, a deixar de ser o que já se era.

Concentremos a atenção nesta ambivalência: passar a ser o que não se era, deixar de ser o que já se era. Toda a possibilidade de crescimento, a nossa única “chance” de realização, de aproximação, melhor, de conquista da autenticidade passa pela agressão ao que se é já, assim como ao que se adquiriu, passa pela desestabilização e perda, no fundo -e a linguagem em nada nos parece abusiva- uma certa experiência de “morte” é necessária para crescer em vida. E sendo verdade que o mais profundo em todos os seres é a tendência -e nos conscientes o desejo- de permanecer na existência⁶, a vida, no seu dinamismo, nas suas possibilidades de crescimento e realização passa, e passa sempre, pelo abalo até aos fundamentos.

Daí o medo do futuro, da mudança, de viver. Daí a resistência e, mais, os bloqueios. Segundo os psicanalistas, aqueles acabam por provocar retrocessos. Pelo processo dos recalcamientos e pela tentativa de eliminação das próprias instâncias que nos desafiam ao passo seguinte da caminhada, tenta-se o recuo, o regresso atrás ao tempo em que ainda não se sentiam as pressões e os apelos a avançar. E tudo isto coexiste com o -também ele- profundíssimo e constitutivo desejo de viver, de plenitude, de felicidade, que não se satisfaz, que nunca se satisfaz com o presente, quanto mais com ilusórias fugas rumo ao passado. No fundo, o medo de viver é o medo de morrer, mas não parece possível viver, e mais plenamente, sem consentir na morte. Como não evocar a sabedoria evangélica: “Aquele que tiver encontrado a sua vida perdê-la-á; e aquele que tiver perdido a sua vida por minha causa há-de encontrá-la”⁷.

5. Mas não esqueçamos que é na confrontação com os outros que esta ambivalência é vivida. Os outros são a ameaça. E quanto mais diferentes e marcados pela alteridade, mais são instintivamente vistos como ameaçadores. E por isso, porque vistos como representando perigo, pretende-se negar e destruir o outro, pelo menos destruí-lo enquanto outro, desfazer a sua alteridade. Mas os outros são também a nossa única “chance” de sermos, vivermos, sofrermos e gozarmos, em plenitude.

Que se pense, a título de exemplo, no tempo da adolescência, a época da transição por excelência, em todo o processo de desenvolvimento. O distanciamento face ao mundo das crianças, mais, o desconforto da perda da infância, a confrontação com os adultos, com os quais não é por ora possível identificar-se, e que são “os outros”, o encontrar o único refúgio, tantas vezes, na solidariedade dos da mesma faixa etária, igualmente confrontados e inseguros, igualmente insatisfeitos, os “nós” que permitem enfrentar os “outros”, toda esta situação de desconforto, de insegurança e descoberta é muitas vezes vivida em registro trágico e leva a pensar na morte. O próprio afastamento em relação à infância é intuído

como a sua morte, na maioria dos casos, com algum exagero - mas não estão dramaticidade e exagero interligados? De forma habitual, não passa daí, mas nem sempre, e uma certa ameaça difusa é profundamente sentida. E, no entanto, a única possibilidade de atingir a constituição da própria personalidade, a singularidade e a responsabilidade, a capacidade de amar e de construir, passam por este desconforto e esta percepção de perigo, renascem desta morte.

Falámos de ameaça, mas quem diz ameaça diz provocação da nossa agressividade. Obviamente nem todas as relações representam a mesma ameaça de morte, como nem todas trazem em si o mesmo potencial de apelo à vida. Lugar muito especial deve ser reconhecido ao amor, à relação amorosa. E talvez por isso é necessário admitir que, aqui, mais do que em muitas outras experiências, nos deparamos com a maior das ambiguidades. O amor pode assumir formas tão possessivas que acaba por tentar, e por vezes, conseguir reduzir o outro a coisa minha ou a coisa nenhuma, quando na linha da oblatividade faz do outro um interlocutor, um co-responsável, um sujeito.

Há também que reconhecer uma imensa escala de realizações. Desde, na posição mais baixa de sucesso, as crianças autistas, fechadas nos seus gestos repetitivos, os esquizofrénicos, adultos ou adolescentes, nas sua recusa do real, os alunos que vandalizam as escolas da cintura industrial com que se não identificam e em que sistematicamente partem todos os vidros e todas as lâmpadas, as "máfias", as seitas, os grupos em guerra contra tudo e todos quer entregando-se a explosões ocasionais de violência racista contra ciganos ou pretos, quer não passando de um terrorismo meramente verbal, até num outro extremo da escala, encontrarmos figuras como São Domingos de quem o primeiro biógrafo testemunhou que era o mais dado e acolhedor de todos os homens, "*nemo communior*", e São Francisco, em fraternidade com todo o criado.

6. Como já disse mais de uma vez, é de admitir que essas sucessivas mortes, com maior ou menor intensidade, mais englobantes umas, mais pontuais outras, que todo este processo nos conduza um nascimento, ao nosso próprio nascimento, no sentido de realização e manifestação das potencialidades ocultas e não-assumidas, se não mesmo negadas. Mas esta perspectiva pode (e deve) alargar-se a uma dimensão muito mais ampla: e se o segredo da vida, se o segredo do próprio Universo for de tipo pascal? Se as convulsões, as desavenças, as guerras, os sofrimentos, se tudo isso for “as dores de parto” de que fala o Apóstolo^{8?}

A propósito, dizia há pouco que o ponto de partida da caminhada histórica não era o Uno, mas o Caos. Embora, não apenas esse ponto de partida mas toda a linha que a partir dele se desenha dependam no ser desse mesmo Uno. Colocando-nos no ponto de vista da fé cristã, como temos vindo a fazer, pode acrescentar-se que o ponto de chegada, o alvo visado pelo plano de Deus, também não é o Uno, mas a pluralidade, ou com mais exactidão, a comunhão. Uma comunhão que implica o afastamento da unicidade, mas não pode passar sem a alteridade, na harmonia. Verdade entrevista no mistério da Santíssima Trindade, a máxima unidade na plena diferença, ela é-nos também sugerida nos relatos bíblicos da criação: enquanto o relato sacerdotal apresenta a obra do Criador, como feita de distinguir, separar e multiplicar, o segundo relato apresenta, nesse quadro, a confrontação do Homem com os outros seres, com os animais, a quem põe o nome, e, num tempo posterior, na descoberta maravilhada e motivadora da Mulher, na sua alteridade..

Viver com os outros tem um dimensão pascal, que é mesmo a única viável, mas tem também, como sempre, como tudo, uma dimensão sacramental. Nas relações com os outros, preferencialmente na relação com o outro mais carregada de esperança e de risco, como é a do amor, está, quer se saiba quer não, quer se queira quer não, a relação com o Outro. As dimensões de humanidade, de confiança, de acolhimento e de respeito que

saibamos introduzir nessas relações e pelas quais saibamos lutar, desenham em profundidade um posicionamento que atinge os fundamentos, a nossa relação com a Causa da nossa existência, o Sentido para lá do sentido, o Alvo, a Meta, a Paz.

7. Para terminar, cabe perguntar: “qual é a moral da história?” Será de delinear uma ética da relação com os outros? Ou, mais modestamente, que poderemos nós fazer?

Em vez de uma resposta, três breves apontamentos.

Num primeiro, chamaria a atenção para a importância da relação conosco mesmos como base de toda e qualquer atitude mais correcta e construtiva para com os outros. A necessidade de nos assumirmos nós mesmos, com os nossos medos, travões, impaciências, sabendo que estão na origem de muito dos nossos juízos sobre os outros: “porque não prestam, porque não merecem confiança”.

Ad secundum, consideraria que por mais verdadeira e espontânea que seja a atitude de defesa e de rejeição do outro, no fundo de nós mesmos, e com muito mais verdade, há o desejo de comunhão com o outro, com os outros, com o Outro, porque para isso fomos feitos. Bem vistas as coisas, a recusa de relação, o repúdio do outro frustra-nos muito mais do que qualquer outra solução, positiva, da confrontação.

Em terceiro e último lugar, já que o valor base é a vida e a qualidade da vida, a primeira obrigação moral tem que ser vista na linha da abertura, do acolhimento, do amor e, formulando as mesmas verdades pela negativa, o maior erro humano o da recusa e da resistência a viver com os outros. Não seria mal se nos decidíssemos a repensar a moral, toda ela, a esta luz.

Mateus Cardoso Peres

NOTAS

- ¹ Cfr. o Documento *Libres pour la Mission* elaborado pela Comissão de *missione Ordinis* da Ordem Dominicana em preparação do Capítulo Geral de Bologna (1998) e publicado na suas *Acta*, 156ss. Nesse texto, essas linhas a identificar são as que apelam a uma presença apostólica de tipo evangélico.
- ² Não há mesmo quem veja nesta metafísica da saudade a essência da nossa identidade colectiva de portugueses e a perspectiva mais genuína do que se possa chamar a filosofia portuguesa?
- ³ Cfr. GS 10, 38 e 45.
- ⁴ Shakespeare, *Macbeth*, a.V, sc. V: "Life 's but a walking shadow; a poor player that struts and frets his hour upon the stage and then is heard no more; it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, and signifying nothing".
- ⁵ Se necessário fosse comprovar a afirmação, lembraria os bem documentados casos de meninos-lobos e a curiosa história referida ao Imperador Frederico II (1194-1250) que, para apurar qual seria a língua primitiva mandou fazer a experiência de isolar um grupo de recém-nascidos a quem proibiu que alguma vez fosse dirigida a palavra, em qualquer língua. A experiência, porém, não resultou: as crianças em vez de começarem a falar em grego ou hebreu ou em qualquer outra venerável linguagem, morreram todas com poucos anos.
- ⁶ São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (Ia-IIae, 94, 2): "*Inest enim prima inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*".
- ⁷ Mt 10:39.
- ⁸ Rm 8: 22.