CADERNOS

Nº 8 - 1999 - Ano IV

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

Natureza e Graça

*Francolino J. Gonçalves * Mateus Cardoso Peres*
*Mário Botas * José Nunes*
*José Augusto Mourão * Carlos Augusto Ribeiro*

CADERNOS ÍSTA

NATUREZA E GRAÇA

BÍBLIA E NATUREZA 7

Francolino J. Gonçalves

A NATUREZA NA ARGUMENTAÇÃO ÉTICA 41

Mateus Peres

EXPERIÊNCIA DA GRAÇA, PROVAÇÃO DO CRENTE
FRAGMENTOS PARA UM DEBATE 57

Mário Botas

NATUREZA: UM PARAÍSO PERDIDO ? 81

José Nunes

ANJOS E MUTANTES O HIBRIDISMO APOCALÍPTICO 111

José Augusto Mourão

MUTANTE: DO PLAY DOH AO DOWNLOAD ? 113

Carlos Augusto Ribeiro

Nº 8 - 1999 - ANO IV

CADERNOS ÍSTA

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

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima
Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

APOIO:

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:

CADERNOS ÍSTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: 217 273 636
Fax: 217 273 707

Número avulso - 1.000$00
Assinatura anual - 2.000$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

O tema da natureza é central no diálogo entre o modo de proceder científico e a teologia. O monstro, o *cyborg* questionam os nossos sistemas de diferenciação, a binaridade dos sexos e dos géneros, da imanência e da transcendência, da natureza e da graça. Como determinar as fronteiras que compõem a velha matriz antropológica em que nascemos, as duas ordens natura-cultura? As instituições e os "homens" condenam-nos à binaridade exclusiva. Os media, essas multinacionais do sentimento (D. Lecourt), condenam-nos ao conformismo.

Natureza *vs* cultura, corpo vs alma, imanência vs transcendência são responsáveis por algumas das más divisões com que distribuímos a percepção, as intensidades, o real (como relação) e as evidências que desaparecem: o invisível do visível.

Torna-se necessário questionar a história dos conceitos que dividem o mundo e o interpretam: desde a Bíblia, à filosofia, à teologia, à arte e à técnica.

Os textos que aqui se apresentam resultam da Semana de Teologia organizada este ano em Fátima pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA).

Este era um encontro que visava confrontar, a partir de pontos de vista diferentes (exegético, ético, teológico, cultural), um problema comum que a díada natura vs cultura ilustra.

José Nunes dá-nos uma primeira abordagem, lata, da Natureza como "ambiente". Ora tanto a natureza como a cultura participam

de um mesmo meio ambiente. Tudo está implicado: homem, transcendente e natureza. É daí que nasce a questão ética. Pode a ideia de criação teológica ajudar a criar uma 'civilização da re-ligação'?

No seu todo, este estudo vai ao encontro do texto de Francolino Gonçalves na sua ideia de que a criação é ordem e a ordem justiça. Devemos a este exegeta um estudo fundamental sobre as concepções da natureza que o AT expressa, e em particular sobre a primeira narrativa da criação (Gn 1,1-2,4ª). A partir deste, outros textos do AT são convocados. O autor analisa com muito pormenor o mito do "combate primordial" na sua relação com a ordem do mundo.

Ficamos a saber que o objectivo principal de Gn 1,1-2,4ª é mostrar que a instituição sabática e o calendário litúrgico fazem parte da natureza do mundo. Contrariar este objectivo é fazer obra de "des-criação". Que acontece quando o *ethos* de uma sociedade é posto em questão? Como convencer (e seduzir) do que se deve fazer? O texto de Mateus Peres, fazendo a história sumária do recurso à natureza na teologia moral, é uma resposta consistente e libertadora a esta questão difícil. A resposta não está na invocação da autoridade nem no fazer da noção de natureza o fundamento da ética. A natureza condiciona o esforço e a criatividade embora para eles incline.

No plano ético isso traduz-se assim: os seres humanos devem agir de acordo com o que são. O trabalho da elaboração racional da ética faz-se a partir da intuição do bem. Mário Botas dá-nos um belíssimo texto sobre a experiência da graça como provação do crente. Crítica da experiência, antes de mais, que só é compreensível dentro da estrutura de desdobramento de que saiu o homem moderno.

A existência cristã e a experiência cristã compreendem-se mutuamente na consciência que temos delas. Viver a sua fé sob o modo da experiência é vivê-la sob o modo do desdobramento: olhar-se a acreditar.

O autor fala das várias provações do crente introduzindo o problema da graça pelo lado da antropologia e da auto-comunica-

ção de Deus. Mas a graça, em definitivo, é a entrada na presença não-humana de Deus.

Permanece o seu segredo: o mistério de um amor sempre oferecido. José Augusto Mourão diz que os mutantes estão à porta e com eles uma nova forma de apocaliptismo. Este é o tempo das grandes devastações, mutações, hibridismos.

O *cyborg* recoloca a questão da identidade humana, como num contexto mitológico, o fizera o anjo (agora fax ou arlequim) ou o mutante. Deus era o equivalente geral em nome de quem tudo mudava e se trocava. O último texto deste encontro, assinado por um artista pintor de nome Carlos Augusto, abre diante de nós a mesa em que se expõe o mapa de seres em mutação. "O mutante é a figura extrema da incorporação do Outro, de todas as figuras do outro. O mutante tem a latência da nuvem e é a emanação de formas ou organização provisórias de corpos: um ser-poeira, um ser-universo.

Tal como os *cyborg* e os anjos, os mutantes são figuras que povoam cenários de apocalipse". Trata-se de refazer o corpo - obsoleto - e de sair da totalidade (essa perversão que Mateus Peres denuncia).

Ficamos com o panorama de uma problemática que é crucial para o entendimento dos desdobramentos da experiência e da identidade que a arte contemporânea - ciber-arte - mais radicalmente encena.

Fica o convite é para entrar neste admirável e estranho mundo que mal nomeamos porque mal conhecemos.

Está diante de nós uma transcendência sem contrário onde pululam anjos, máquinas, delegados. Um mundo a interpretar.

Fr. José Augusto Mourão, O.P.

BÍBLIA E NATUREZA

A VERSÃO SACERDOTAL DA CRIAÇÃO (GÉNESIS 1, 1-2,4A) NO SEU CONTEXTO BIBLICO E PRÓXIMO-ORIENTAL

INTRODUÇÃO

1. CONSIDERAÇÕES SEMÂNTICAS

Os termos natureza e derivados não têm equivalentes exactos em hebraico bíblico. Isso não significa, no entanto, que as gentes bíblicas desconhecessem completamente os conceitos que esses termos expressam. É óbvio que os autores bíblicos tinham a noção da totalidade do que existe, uma das acepções da palavra natureza. Expressam essa ideia mediante a palavra «tudo»[1] ou mediante a enumeração dos principais elementos do universo: «a terra»[2]; «o céu»[3] «o céu e a terra»[4]; «o céu e a terra, o mar e tudo o que neles existe»[5]; «a terra, o mundo habitado e o céu»[6]. Os autores bíblicos usam assim uma linguagem descritiva, sem conotação cosmológica[7]. De facto, eles não tinham um conhecimento científico da natureza e das suas leis. Sabiam da natureza o que a observação e a experiência lhes ensinavam. Sob certos aspectos, sabiam provavelmente mais do que muitos citadinos modernos. Conheciam os efeitos da maioria dos fenómenos naturais, assim como a regularidade do seu encadeamento. Graças a esse conhecimento, podiam servir-se de uns e evitar os efeitos nefastos de outros. Tinham por anormal ou extraordinário tudo o que se afastava da regularidade dos fenómenos naturais. Atribuiam a irregularidade à acção de realidades exteriores ao mundo, que identificavam com Deus e, às vezes, com as forças maléficas do caos.

2. Escassez dos estudos sobre o tema da natureza na Bíblia

O tema da natureza na Bíblia tem sido pouco estudado. A razão é simples. Pensava-se que a natureza teve muito pouca importância na religião bíblica. Segundo a opinião comum desde há cerca de um século, a religião de «Israel» foi durante muito tempo exclusivamente histórica. Via nos acontecimentos históricos o único lugar da manifestação de Iavé. Só bastante tarde, sob a influência da religião cananeia, «Israel» teria acabado por reconhecer também a acção de Iavé na natureza. No entanto, a natureza nunca teria igualado, nem de longe, a importância da história na sua religião. A maioria dos textos do AT que tratam da natureza fá-lo-iam só em função da história. Exegetas, historiadores e teólogos têm insistido à porfia no carácter único da autêntica religião de «Israel», essencialmente histórica, face às religiões dos povos vizinhos, mormente dos Cananeus, essencialmente naturistas. Essa diferença decorreria de concepções diferentes do tempo, ou pelo menos estar-lhes-ia ligada. Enquanto «Israel» teria tido desde o começo uma visão linear do tempo, na qual assenta o conceito de história, os povos vizinhos estariam encerrados na visão cíclica do tempo, sugerida pelo eterno retorno das estações do ano.

Tal concepção da religião de «Israel» traduziu-se na ideia da «História da Salvação», que tem sido a clave de leitura do AT desde meados do século XX[8]. Iniciada e promovida nos meios reformados germânicos[9], essa leitura tem provavelmente mais a ver com a desconfiança fundamental do luteranismo em relação à chamada «teologia natural» do que com o próprio AT. O apelo à natureza por parte das ideologias totalitaristas de «direita», nomeadamente o Nazismo, só podia reforçar a desconfiança em relação a ela[10]. Os traumatismos provocados pelos horrores das duas grandes guerras também devem ter contribuído para polarizar a atenção nos acontecimentos históricos e nas suas consequências. Por outro lado, a insistência no carácter absolutamente único e original da religião bíblica tem obedecido amiúde a preocupações apologéticas, ou até a preconceitos de tipo «racista»[11].

Os principais pressupostos desta leitura do AT foram rejeitados, ou pelo menos postos em causa, alguns deles há muito tempo. A meu ver, com razão. Com efeito, a leitura do AT que só tem em conta os acontecimentos históricos é parcial. Não faz caso de séculos de reflexão sobre o mundo, a condição humana e as instituições sociais. Os chamados escritos sapienciais são porventura os frutos mais evidentes dessa reflexão, que influenciou também profundamente outras partes da Bíblia, designadamente os Salmos, essas súmulas da fé do povo bíblico através dos tempos[12]. Uma leitura do AT mais atenta às características dos seus diversos componentes e um melhor conhecimento das civilizações do Próximo Oriente no primeiro milénio a. C. revelam cada dia mais claramente que a religião dos reinos de Israel e de Judá não era tão diferente das religiões das demais populações semitas de então, como se pensava. Exagerou-se concretamente a índole histórica da religião de «Israel» e a originalidade da sua concepção da história[13]. A primazia da história foi a característica de algumas das correntes que se expressam no AT. Mas essas correntes não foram as únicas que o modelaram. Houve outras, cuja atenção incidia sobre a natureza e os seus fenómenos, dos quais dependia em primeiro lugar a sobrevivência individual e colectiva. Essas correntes expressaram-se mediante a linguagem mítica. A oposição entre o carácter histórico da religião «israelita» e o carácter naturista da religião «cananeia» revela, de facto, a existência de tendências diferentes no seio do povo bíblico. Essas tendências foram ora concorrentes, ora complementares ou estiveram enleadas umas nas outras.

A contestação ou a rejeição do modelo de leitura do AT que reconhece praticamente aos acontecimentos históricos o exclusivo da acção divina levou os exegetas bíblicos a prestar mais atenção à natureza[14]. A tomada de consciência ecológica e a aparente supressão de algumas fronteiras «naturais» contribuiram para reforçar o interesse pelo estudo da concepção bíblica da natureza.

3. Propósito do estudo

O objectivo do estudo é tentar destrinçar as concepções da natureza que o AT expressa. Sendo o AT uma colectânea de textos muito variados, de todos os pontos de vista, é natural que expresse diversas concepções sobre a matéria. Na impossibilidade de fazer um estudo completo, centro a atenção na primeira narrativa da criação, que é também a primeira página da Bíblia (Gn 1,1-2,4a). Tomando essa narrativa como ponto de partida, referir-me-ei a outros textos do AT que expressam concepções do mundo idênticas ou afins. A leitura desses textos revelar-nos-á os principais traços das concepções bíblicas da natureza: dependência do mundo em relação a Deus; relação entre a ordem cósmica e a ordem social, a ordem cósmica e a cultura; lugar e papel dos seres humanos no mundo, suas relações entre si, nomeadamente entre homem e mulher; relações dos seres humanos com os astros, a terra, os animais. A par e passo, conferi-las-ei com as concepções dos outros povos do Próximo Oriente antigo.

A VERSÃO «SACERDOTAL» DA CRIAÇÃO (Génesis 1,1-2,4a)

I. Leitura cursiva de Gn 1,1-2,4a

O relato começa por uma espécie de prólogo (Gn 1,1-2). Gn 1,1 é susceptível de duas traduções diferentes: «No princípio, quando Deus criou o céu e a terra, (v. 2) a terra estava ...» ou «No princípio, Deus criou o céu e a terra.» A segunda tradução, a mais corrente, parece-me preferível. Gn 1,1 deve ser então o título da narrativa. Segundo esse título, a narrativa tem por tema a criação do céu e da terra. Gn 2,4a confirma que é, de facto, esse o tema[15]. Contrariamente aos versículos seguintes, Gn 1,2 não contém qualquer ordem, não relata qualquer acção, não regista o aparecimento de qualquer realidade. Por conseguinte, esse versículo não deve ainda fazer parte

do relato da obra criadora. Prepara o dito relato, evocando a situação existente antes da criação. «Ora, a terra estava vaga e vazia, a treva cobria o abismo e o sopro de Deus pairava sobre as águas». A expressão «vaga e vazia» com que se evoca o estado da terra traduz o hebraico *tohû wabohû*, expressão que conota a ideia de deserto inabitável pelos seres humanos[16]. É uma das antigas representações próximo-orientais do «mundo» antes da criação. A frase seguinte corresponde a outra representação. Com efeito, abismo traduz o hebraico *tᵉhôm*, termo que designa a massa informe das águas anterior à criação, ou as águas inferiores sobre as quais se pensava assentar o mundo[17]. A situação evocada corresponde ao que habitualmente se chama o caos[18]. A última frase de Gn 1,2 pode traduzir-se de duas maneiras diferentes: «... e um vendaval terrível fremia sobre as águas» ou «... e o espírito/sopro de Deus pairava sobre as águas». No primeiro caso, a frase prosseguiria a evocação do caos. No segundo, ela prepararia o relato da criação, assinalando a presença do espírito de Deus criador sobre o caos. No contexto da história sacerdotal (Gn 8,1), a segunda interpretação parece-me preferível. Seja como for, antes de Deus começar as obras criadoras, existia o caos. A criação consistirá precisamente na transformação do caos no cosmos. Essa concepção da criação era comum às diferentes civilizações do antigo Próximo Oriente, diferindo, no entanto, de mito para mito as modalidades da transformação do caos no cosmos[19]. Gn 1,1-2,4a não conhece ainda a ideia de criação no seu sentido estrito, isto é, a criação *ex nihilo*. A atestação bíblica mais antiga dessa ideia lê-se em 2 Mc 7,28, texto escrito em grego, em Alexandria, cerca de meados dos séc. II a. C.[20]

O relato reparte a obra da criação por sete dias e distingue nela oito obras. Deus faz duas obras respectivamente no 3° e no 6° dias. Não faz nenhuma no sétimo.

I – Luz. Separação da luz e da treva (Gn 1,3-5)

II – Firmamento. Separação das águas inferiores e superiores (Gn1,6-8)

IIIA – Terra seca. Separação dos mares e da terra seca (Gn 1,9-10)

IIIB – Vegetação. Sua produção (Gn 1,11-13)

IV – Luzeiros. Separação do dia e da noite, determinação do calendário (Gn 1,14-19)
V – Peixes e aves. Sua criação (Gn 1, 20-23)
VIA – Animais terrestres. Seu fabrico (Gn 1,24-25)
VIB – Humanidade. Sua criação (Gn 1,26-31)
VII – Acabamento da tarefa da criação. Repouso de Deus (Gn 2,1-3).

Sob a sua forma actual, Gn 1,1-2,4a é obra de um autor sacerdotal. No entanto, o relato deve ter tido uma pré-história mais ou menos complexa. O seu autor deitou mão de antigas tradições ou porventura de um ou mais verdadeiros relatos que reformulou. Não nos deteremos nessas questões relativas à pré-história da narrativa. Abordá-las-emos só quando for necessário para o nosso propósito.

II. Principais objectivos de Gn 1,1-2,4a

Gn 1,1-2,4a é por assim dizer uma construção com dois cumes, correspondentes aos dois centros de interesse principais da narrativa. Um deles é a observância do sábado e do calendário das festas religiosas. O outro é a primazia da humanidade no seio da criação[21].

1. Legitimação da instituição sabática e do calendário litúrgico.

Gn 1,1-2,4a situa a criação no quadro temporal de sete dias, isto é, de uma semana. Terminado o relato da obra de Deus no sexto dia, o autor comenta: «(Assim) foram concluídos o céu e a terra, com todo o seu exército» (Gn 2,1). A expressão «o céu e a terra» designa, como vimos, o objecto da narrativa no título (Gn 1,1). Retomando-a, Gn 2,1 parece encerrar o relato da obra criadora. Gn 2,1 explicita que «o céu e a terra» estão já «mobilados» e habitados, não lhes faltando nada. Gn 2,1 parece assim supor que a obra

criadora ficou concluída no sexto dia. O sétimo dia devia ser então só para descanso. É o que parecem confirmar Ex 20,11 e 31,17. Ora Gn 2,2 reza assim: «Deus concluiu no sétimo dia a obra que fez e descansou no sétimo dia de toda a obra que fez». A maioria dos exegetas vê uma contradição entre Gn 2,1 e Gn 2,2a. Era já a opinião dos antigos tradutores da Bíblia em grego (LXX). Eliminaram a contradição corrigindo a indicação temporal na primeira parte do versículo: «Deus concluiu no sexto dia as obras que fez e descansou no sétimo dia de todas as obras que fez»[22]. De uma maneira geral, os tradutores modernos tentam evitar a contradição, vertendo o verbo «concluir» em Gn 2,2a não no perfeito, mas no mais-que-perfeito. Glosando, dir-se-ia: Visto que, no sétimo dia, já tinha concluído/concluira a obra que fez/fizera, Deus descansou no sétimo dia de toda a obra que fez/fizera. Gn 2,2a não diria que Deus concluiu a obra criadora no sétimo dia. Diria, sim, que no sétimo dia já a tinha concluído. Por isso mesmo, Deus pôde então descansar[23]. Do ponto de vista gramatical, essa compreensão do texto é possível, mas não é a mais natural. A tradução do verbo «concluir» no perfeito é a mais normal. Por isso, deve tentar-se compreender a afirmação segundo a qual Deus concluiu a sua tarefa criadora no sétimo dia, tendo em conta a afirmação do versículo precedente. De facto, Gn 2,1 e Gn 2,2a não afirmam a mesma coisa. Gn 2,1 diz que Deus concluiu, no sexto dia, o céu e a terra, com tudo o que eles contêm. Por seu lado, Gn 2,2a afirma que Deus concluiu a sua obra (ou, a sua tarefa), no sétimo dia. Gn 2,2a supõe assim que a obra/tarefa criadora de Deus comporta algo que não faz parte do céu, da terra ou dos seus respectivos «apetrechos» e moradores. Que realidade será essa que ainda não existia no fim do sexto dia e com a qual Deus acabou a sua obra criadora no sétimo dia? Deve ser o próprio descanso. Até então ainda não tinha havido descanso. Ao descansar no sétimo dia, Deus criou o descanso. Só com a existência do descanso do sétimo dia é que a criação ficou realmente concluída[24].

Seja como for, uma coisa é certa: a narrativa culmina no sétimo dia. Deus pôs termo à sua obra criadora no sétimo dia. Fê-lo não por já estar cansado, mas por considerar a obra acabada. Dito por

outras palavras, o mundo saiu perfeito das mãos de Deus. Não lhe faltava nada. Tinha tudo e era tudo bom (Gn 1,10.12.18.21.25), quando não era muito bom (Gn 1,31).

Deus abençoa o sétimo dia como fizera aos animais aquáticos, às aves (Gn 1,22) e à humanidade (Gn 1,28). Mais ainda, Deus santifica o sétimo dia, isto é, põe-o à parte, separa-o dos outros dias (Gn 2,3). Embora não use o substantivo sábado *(chabbat)*, é óbvio que o autor se refere à instituição sabática. Para não deixar quaisquer dúvidas a esse respeito, expressa duas vezes a acção de Deus com verbo *chabat* (Gn 2,2-3)[25], do mesmo grupo etimológico que o substantivo *chabbat*. O autor evitou o substantivo sábado provavelmente por uma razão de coerência. Para a tradição sacerdotal, a lei da observância do sábado só foi promulgada mais tarde, no Sinai (Ex 20,8-11; 31,12-17; cf. já 16,22-30). Ex 21,11 e 31,17 fundam precisamente essa lei no comportamento de Deus no sétimo dia da criação. Gn 1, 1-2-2,4a ilustra esse comportamento primordial de Deus, do qual o sábado é a réplica.

Não há dúvida. O autor Gn 1,1-2,4a quer legitimar a divisão do tempo em semanas e, sobretudo, a instituição do repouso sabático, que lhe está ligada. É esse o objectivo mais aparente e, porventura, o mais importante da narrativa, pelo menos na sua forma final. Foi para isso que ele tomou a semana como moldura temporal da obra da criação. Segundo ele, a semana coroada pelo repouso sabático não é uma invenção humana nem uma qualquer contingência. Não só reproduz o comportamento de Deus aquando da criação, mas faz parte da própria criação, da ordem do mundo.

O relato da obra do quarto dia revela preocupações semelhantes. «Deus disse: "Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite; que eles sirvam de sinais, tanto para as festas como para os dias e os anos; que sejam luzeiros no firmamento do céu para iluminar a terra" e assim se fez. Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro para governar o dia e o pequeno luzeiro para governar a noite, e as estrelas. Deus os colocou no firmamento do céu para iluminarem a terra, para governarem o dia e a noite, para separarem a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom. Houve uma tarde e uma manhã: quarto dia» (Gn 1,14-19). Fora a

humanidade (Gn 1,26-31), o relato da criação dos astros é o mais longo de todos. A importância dos astros é ainda sublinhada pelo facto de a sua criação ter lugar no quarto dia, o centro da semana. Ora, uma das suas funções é serem «sinais para as festas[26], os dias e os anos», isto é, determinar o calendário, em particular, o calendário litúrgico. O autor sacerdotal pretende mostrar assim que as datas das festas não são uma invenção humana. Fazem parte da ordem do mundo estabelecida pelo criador[27].

De maneira mais discreta, Gn 1,1-2,4a sugere talvez que a criação do mundo é o arquétipo da construção do templo[28]. Tanto a criação (Gn 2,1-3) como a construção do santuário (Ex 31, 12-17) terminam com o sábado. Segundo a tradução mais provável, a última frase de Gn 1,2 assinalaria a presença do espírito de Deus acima do caos, antes de começar a criação. Essa menção do espírito de Deus alude porventura às circunstâncias da construção do santuário. Segundo Ex 31,3 e 35,31, Beseleel, o constructor do santuário, estava cheio do espírito de Deus[29].

Resumindo em termos modernos, um dos principais objectivos de Gn 1,1-2,4a é mostrar que a instituição sabática e o calendário litúrgico seguido pelo autor da narrativa – para nós, realidades culturais por excelência – fazem parte da natureza do mundo. Não os observar é atentar contra a ordem do mundo instaurada por Deus. É tentar descriar o mundo.

2. Legitimação da primazia da humanidade sobre a terra e os animais.

Gn 1,26-31 relata a criação da humanidade. «Deus disse: "Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança, de modo (ou para) que tenha poder sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todos os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra.

Deus criou então o ser humano à sua imagem,
à imagem de Deus ele o criou,
macho e fêmea ele os criou.

Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; tende poder sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra". Deus disse: "Eu vos dou todas as ervas que dêem semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dêem semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas" e assim se fez. Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã; sexto dia.»

Este relato destaca-se dos demais por vários traços formais que sublinham a importância particular da humanidade. A sua criação é contada de maneira mais extensa e em último lugar. Com ela a criação do céu e da terra atinge o auge. O relato da criação da humanidade reveste também uma maior solenidade. Em vez da simples ordem que abre os demais relatos, o relato da criação da humanidade começa com uma deliberação do conselho divino (Gn 1,26)[30]. A importância da humanidade é ainda sublinhada pelo estilo poético de Gn 1,27, pela sua lentidão e solenidade: o versículo usa três vezes o verbo «criou» (*bara'*) e duas o substantivo imagem (*selem*). O conteúdo de Gn 1,26-31 confirma as indicações formais relativas à importância ímpar da humanidade. Só ela é criada à imagem de Deus e recebe poder sobre a terra e os animais. Ao passo que as outras categorias de seres vivos – terrestres, aquáticos e aéreos – se dividem em inúmeras espécies, a humanidade é única. A própria alimentação marca a superioridade da humanidade em relação aos animais. Enquanto os animais comem a erva, a humanidade come o melhor dos vegetais, isto é, os frutos maduros e as sementes. Por fim, Deus aprecia a humanidade de maneira mais positiva que as outras criaturas: declara «boas» as obras dos cinco primeiros dias e «muito boa» a obra do sexto dia. Repare-se, no entanto, que a obra «muito boa» do sexto dia abarca também os animais terrestres. Examinemos os aspectos do relato da criação da humanidade mais pertinentes para o nosso propósito.

A. A HUMANIDADE É A «IMAGEM DE DEUS»

Gn 1,26-27 expressa a criação da humanidade em termos sem nenhum colorido: «Façamos» (*na?aseh)*, termo comum que pode designar uma grande variedade de acções humanas ou divinas (Gn 1,26); «criou» (*bara'*), o termo técnico para designar a acção criadora de Deus (Gn 1,27). Traduzo indistintamente por «ser humano» ou «humanidade» o hebraico *'adam*. Com efeito, em Gn 1,26-27, esse termo tem um sentido colectivo. Designa a humanidade, todos os seres humanos. Gn 1,27 explicita que a humanidade é diferenciada pelo sexo. Tem machos (*zakar*) e fêmeas (*neqebah*). Embora diferenciados, o homem e a mulher são a mesma obra de Deus. Foi essa humanidade, diferenciada em homens e mulheres, que Deus criou à sua imagem. O homem e a mulher são assim iguais em «humanidade».

Ao enunciar o projecto do fabrico da humanidade (Gn 1,26), Deus usa duas palavras: imagem (*selem*) e semelhança (*d^{e}mût*). O relato da execução (Gn 1,27) usa só a palavra imagem, mas repetida. A palavra imagem tem um sentido concreto. Designa um objecto que reproduz ou representa outra realidade, geralmente, uma estátua de madeira, de metal ou de pedra. Nos escritos mais recentes do AT, tomou o sentido de ídolo. A palavra semelhança é mais abstracta e sublinha a parecença. Em Gn 1,26, semelhança explicita o sentido de imagem, indicando que se trata de uma imagem parecida com a realidade representada. A humanidade é parecida com Deus de quem é a imagem.

Em quê ou sob que ponto de vista a humanidade é a imagem de Deus? Há quem explique a imagem em termos ônticos, pensando que os seres humanos são a imagem de Deus graças às suas qualidades espirituais. No entanto, a maioria chama a atenção para o carácter funcional da imagem no antigo Próximo Oriente. A função fundamental da imagem era «re-presentar», isto é, tornar presente. Assim, a estátua cultual era a «presença real» da divindade que representava. Servia-se-lhe comida, queimava-se-lhe incenso, dirigiam-se-lhe orações. Tudo indica que a imagem de Deus em Gn 1,26 deve entender-se nesse sentido funcional. De facto, Gn 1,26

associa a imagem de Deus ao domínio da humanidade sobre todos os outros seres vivos. Afasto-me ligeiramente das traduções habituais de Gn 1,26 ao verter "Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança, de modo (ou para) que tenha poder sobre os peixes do mar (...)». Esta tradução, que expressa uma relação entre o facto de os seres humanos serem imagem de Deus e o seu domínio sobre os outros seres vivos, parece-me preferível do ponto de vista gramatical. No entanto, a gramática não permite escolher entre uma relação de consequência (de modo a) e uma relação de finalidade (a fim de). Seja como for, o poder que os seres humanos têm sobre os animais vem-lhes do facto de eles serem imagem de Deus. Gn 1,26.28b expressam esse poder mediante o verbo *radah* («mandar, governar, dominar, subjugar, submeter»). O AT usa com frequência esse verbo para expressar a relação de um rei com o seu território (1 R 5,4; Sl 72,8), com nações em geral (Is 14,6), com os reis vassalos (Is 41,2), com os inimigos (Sl 110,2). Gn 1,26-31 apresenta assim os seres humanos como reis/raínhas dos animais. Ora, segundo a concepção então corrente, no Próximo Oriente, os reis humanos eram representantes ou vice-reis de uma divindade. No caso das realezas hebraicas, o rei era o representante de Iavé, o deus nacional. É nesse sentido que os seres humanos são imagem de Deus. Representam-no no domínio sobre os animais. Esta concepção da humanidade resulta provavelmente da transposição dos atributos régios para todos os seres humanos. Tal democratização deve ter sido feita numa altura em que já não existia em Judá a instituição monárquica. Se, de facto, ela ainda existia, o autor sacerdotal dos textos do Génesis não lhe reconhecia a grande importância que outras correntes lhe atribuiam.

Diga-se de passagem que esta visão do papel da humanidade contrasta com a visão mesopotâmica. Segundo as tradições mesopotâmicas, os deuses criaram a humanidade para servi-los, fornecendo-lhes alimento e bebida. A humanidade teria como única razão de ser libertar os deuses do trabalho servil[31].

B. O IDEAL DAS RELAÇÕES ENTRE A HUMANIDADE E AS DEMAIS CRIATURAS (HARMONIA E PAZ)

Deus abençoou os seres humanos dizendo-lhes: «Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; tende poder sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra» (Gn 1,28). Os seres humanos não são os únicos abençoados. O sábado (Gn 2,3), os peixes e as aves também o são (Gn 1,22). No caso dos seres vivos, a bênção está ligada à fecundidade. Abençoar é dar a força da vida. Animais aquáticos, aves e seres humanos recebem a bênção de serem fecundos[32], de se multiplicarem e de encherem cada grupo o seu habitat respectivo. Pelo contrário, os animais terrestres, os mais próximos dos seres humanos e, por isso mesmo, os seus principais concorrentes, não têm o privilégio da bênção.

A bênção em relação à terra expressa-se com o verbo submeter (*kabach*). Esse verbo é usado em relação com a terra noutros textos do AT[33]. A terra é nesses casos o país de Canaã. «Submeter» conota então a conquista militar do país, a sua tomada de posse e a faculdade de dispôr dos seus recursos. É nestes dois últimos sentidos que deve entender-se a bênção relativa à submissão da terra em Gn 1,28. A humanidade está para a terra em geral como o povo de Iavé está para a terra prometida.

Como vimos, os seres humanos são reis/raínhas das outras criaturas viventes. No mundo ideal imaginado pelo autor de Gn 1,26-30, os seres humanos exercem a sua realeza sobre os animais de maneira pacífica e harmoniosa, sem qualquer violência de parte a parte. Nem os seres humanos comem os animais nem estes comem os seres humanos. Nem os seres humanos nem os animais se comem entre si. Tanto os seres humanos como os animais são exclusivamente vegetarianos. Nem sequer há perigo de concorrência entre eles, pois não têm a mesma ementa. Ao passo que os animais comem a erva verde, os seres humanos comem as sementes (os cereais) e os frutos[34].

c. A REALIDADE DAS RELAÇÕES ENTRE A HUMANIDADE E OS ANIMAIS (VIOLÊNCIA)

O autor de Gn 1,26-31 sabe-o muito bem. O mundo que ele evoca não é real. No mundo real, os seres humanos alimentam-se, pelo menos em parte, com a carne de algumas espécies animais. Os seres humanos podem ser devorados pelas feras, as quais se alimentam normalmente com a carne de outros animais. Se era de facto sacerdote, como se admite geralmente, o autor de Gn1,26-31 pertencia a uma das classes que mais carne comia.

A evocação do mundo real tal como ele o conhecia lê-se em Gn 9,1-7. Os antigos próximo-orientais faziam um balanço da história da humanidade diametralmente oposto ao dos modernos ocidentais. Contrariamente à ideia moderna (ocidental) do progresso irreversível, os antigos próximo-orientais pensavam que o mundo começou perfeito, mas se degradou progressivamente. Os mitos mesopotâmicos das origens, por exemplo, o Atrahasis, expressam essa convicção. No mundo grego, Hesíodo (séc. VIII a. C.) esquematizou-a no mito das cinco idades da humanidade (ouro, prata, bronze, semi-deuses, ferro)[35]. Vários mitos próximo-orientais vêem no dilúvio a principal fronteira na história dos primórdios da humanidade. É o caso dos mitos bíblicos. O facto é particularmente claro na sua versão sacerdotal, que apresenta o dilúvio como uma «descriação»[36]. «No ano seiscentos da vida de Noé, no segundo mês, dia 17 do mês, nesse dia, todas as fontes do grande Abismo jorraram e abriram-se as comportas do céu» (Gn 7,11). O texto evoca o arrombamento do firmamento que Deus pusera para separar as águas superiores e as águas inferiores (Gn 1,7). Como consequência, as águas superiores e as águas inferiores voltam a confundir-se. O cosmos deixa assim de existir. Regressa ao caos anterior à criação. Correlativamente, o fim do dilúvio é uma recriação. «Fecharam-se as fontes do abismo e as comportas do céu» (Gn 8,2a). O firmamento volta a desempenhar a sua função de barreira entre as águas superiores e as águas inferiores. A recriação comporta a instauração de uma nova ordem do mundo, que substitui a ordem instaurada aquando da criação (Gn 9,1-17).

Segundo Gn 9,8-17, Deus estabelece uma aliança com os seres humanos, com os demais seres vivos e com a própria terra. Na realidade, trata-se de um compromisso assumido por Deus de maneira unilateral e incondicional. Não dependendo de modo algum dos seres humanos, esse compromisso é válido para sempre. Basta que Deus se lembre dele, o que acontecerá cada vez que ele vir o arco-íris. Concretamente, Deus garante que o dilúvio não voltará a destruir a terra e os seus habitantes, seres humanos e animais, cuja permanência, aos olhos do autor sacerdotal, está assim assegurada[37].

Gn 9,1-7 reitera, a favor dos filhos de Noé, a bênção que fora dirigida à humanidade em Gn 1,28. Relativamente à fecundidade, à multiplicação e ao povoamento da terra, a bênção de Gn 9,1.7 é idêntica à de Gn 1,28. Gn 9,7 insiste na ideia do crescimento demográfico: «Quanto a vós, sede fecundos, multiplicai-vos, enxameai[38] na terra e multiplicai-vos nela». Em todos os textos antigos se lê duas vezes o verbo «multiplicai-vos», não mencionando a submissão da terra aos seres humanos. Em geral, as traduções modernas da Bíblia introduzem a ideia de submissão, mediante a correção do segundo «multiplicai-vos» (*rᵉbû*) em «dominai» (*rᵉdû*).

Tanto Gn 1,28 como Gn 9,1.7 vêem no crescimento da população uma bênção de Deus[39]. A posteridade numerosa era uma das grandes aspirações dos autores destes textos e dos meios de que eles são os porta-vozes. Os filhos eram a única maneira que conheciam de sobreviver cada qual para além da sua morte pessoal. Do ponto de vista colectivo, a numerosa descendência assegurava a sobrevivência e a força do grupo. A insistência na fecundidade humana talvez se deva à situação do povo judaico no tempo em que foi escrita a «história sacerdotal». É opinião comum que se trata da época babilónica ou persa, numa altura em que os judeus estavam já dispersos. A maioria vivia na Judeia, mas havia judeus na Mesopotâmia, no Egipto e noutros países limítrofes da Palestina. O autor receava porventura pelo futuro do povo na Judeia, por causa do que ele considerava ser um défice demográfico[40]. Expressando não uma ordem, mas um bem desejável, os imperativos de Gn 1,26 e 9,1.7 não se podem

interpretar como se impusessem à humanidade o dever do crescimento demográfico contínuo e ilimitado. Os próprios textos parecem fixar um limite ao crescimento: «Enchei a terra». A questão será então saber quando a terra está cheia. Seja como for, seria descabido fundar em Gn 1,26 e 9,1.7 uma teoria ou uma doutrina sobre a natalidade.

A bênção respeitante à relação dos seres humanos com os animais em Gn 9,2-5 é completamente diferente da que se lê em Gn 1,28b. Enquanto que, em Gn 1,28b-31, essa relação estava marcada pela harmoniosa sujeição dos animais aos seres humanos, em Gn 9, 2-5, ela está marcada pela hostilidade, pelo terror e pela violência. «Sede o pavor e o terror de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos. Tudo o que se move e possui a vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas. Mas não comereis a carne com a sua alma, isto é, o sangue» (Gn 9,2-4). Deus dá os animais como alimento aos seres humanos. A única restrição imposta é a abstenção do sangue.

Quanto ao sangue dos seres humanos, Deus proibe em absoluto o seu derramamento, por eles serem imagem de Deus. Deus pedirá contas aos seres humanos e aos animais pelo derramamento do sangue humano.

«Quem derrama o sangue do ser humano,
pelo ser humano será seu sangue derramado,
pois à imagem de Deus
ele fez o ser humano.» (Gn 9,6).

A ordem pós-diluviana do mundo representa fundamentalmente o regresso ao estado original da criação, mas não é a sua restauração integral. Longe disso. Da nova ordem do mundo resultou o reforço da primazia da humanidade e do seu domínio sobre os animais. A bênção divina tornou-se o privilégio exclusivo da humanidade, a qual recebe o poder absoluto sobre os animais. Doravante os seres humanos terão o direito de matar os animais para com eles se alimentarem. Até poderão matar um ser humano para vingar a vida de outro ser humano. Gn 9,1-7 não só reconhece

o papel da violência no mundo, mas até lhe dá a legitimação divina. Segundo a versão sacerdotal, o dilúvio deveu-se à violência que encheu a terra e a corrompeu (Gn 6,11-13). Embora não especifique as formas que tomou a violência, a «história» sacerdotal não deixa dúvidas de que consistiu no derramamento do sangue tanto dos seres humanos como dos animais. O dilúvio destinava-se a extirpar a violência que enchia a terra, mas não resultou. Por isso, não há o regresso à harmonia primordial do mundo tal como Deus o criou. Doravante a violência faz parte do mundo. Dito por outras palavras, aos olhos do autor sacerdotal, o nosso mundo não é, nem por sombras, o melhor dos mundos. Sofre do mal fundamental que é a violência, tanto dos seres humanos entre eles como entre os seres humanos e os animais. Sendo Deus bom, a violência do mundo não pode ser obra dele. Tal é o sentido de Gn 1,2-2,4a ao atribuir a Deus a criação de um mundo harmonioso, que desconhecia a violência. Os seres humanos são responsáveis pela existência da violência no mundo. A violência não é um fenómeno passageiro. Tornou-se parte do mundo. É impossível suprimi-la. A única coisa que pode fazer-se é assumi-la, tentar contê-la, limitá-la, geri-la. Para isso existem os interditos da manducação do sangue animal e do derramamento do sangue humano. Sacrificam-se os animais para proteger a vida dos seres humanos.

O grande número de textos do AT que se refere à relação dos seres humanos com os animais selvagens, perigosos ou simplesmente nocivos, revela a importância que a questão revestia para as gentes que neles se expressam. Iavé ora ameça soltar as feras para devorarem seres humanos e gado (Lv 26,22), ora garante exterminá-las da terra prometida para que seu povo viva em segurança, tranquilo e em paz (Lv 26,6; Ez 34,25). Um dos chavões de que se servem os livros proféticos, sobretudo Isaías, para evocar a desolação de uma cidade, encarada como uma espécie de retorno à situação anterior à criação, consiste em anunciar-lhe que ela se tornará morada de várias espécies de animais reais ou imaginários[41]. Outros textos vislumbram soluções mais pacíficas para o conflito entre o povo bíblico e as feras (Os 2,20; Job 5,22-23; Is 11,6-9; 65,25)[42].

I. O MITO DO «COMBATE PRIMORDIAL» E A ORDEM DO MUNDO

1. GN 1,1-2,4 A VERSÃO EXPURGADA DO MITO DO «COMBATE PRIMORDIAL»

Gn 1,1-2,4a usa vários verbos para expressar a acção criadora de Deus. O mais frequente é «dizer», expressando uma ordem (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29)[43]. Deve mencionar-se também o verbo «chamar» ou «nomear» (Gn 1,5.8.10). O título da narrativa (Gn 1,1) expressa a criação do céu e da terra com o verbo criar (*bara'*). Reservado a Deus, esse verbo é o termo técnico para expressar a acção pela qual Deus faz existir as coisas. No corpo da narrativa, criar é usado uma vez em relação com as faunas aquática e aérea (Gn 1,21) e três vezes em relação com a humanidade (Gn 1,27). O verbo aparece ainda duas vezes no epílogo (Gn 2,3.4). Como no prólogo, tem como complemento directo a totalidade das coisas criadas. Ao todo, o verbo criar lê-se sete vezes na narrativa.

O relato usa também sete vezes o verbo «fazer» (*?asah*) para expressar a acção de Deus. O verbo fazer aparece no corpo da narrativa e no epílogo. Usa-se em relação com mais realidades do que criar: o firmamento (Gn 1,7), os dois luzeiros maiores do céu (Gn1,16), os animais (Gn 1,25) e a humanidade (Gn 1,26.31). No epílogo, refere-se a toda a obra criadora de Deus (Gn 2,2.3). O verbo fazer tem um sentido genérico. Pode expressar uma grande variedade de acções e ter como sujeito Deus ou uma criatura. O verbo fazer é muito frequente no contexto da criação[44].

A acção de Deus em relação à luz e às trevas (Gn 1,4) é expressa pelo verbo separar (*habdîl*). Esse verbo aparece mais quatro vezes na narrativa, mas para designar a função de um ou vários elementos do universo: o firmamento separa as águas que estão por cima e as águas que estão por baixo (Gn 1,6-7); os luzeiros do firmamento separam o dia e a noite, a luz e as trevas (Gn 1,14.18). Gn 1,1-2,4a é o único texto bíblico que usa o verbo separar no contexto da criação. Dos três verbos que assinalei,

separar é o mais característico. Embora Gn 1,9-10 não use o termo, a distinção entre os mares e a terra é fruto de uma separação. Para se reunirem num só lugar, as águas inferiores tiveram que separar-se da terra seca.

A ideia de separação é fundamental, pelo menos, nas cosmogonias mesopotâmicas. A separação do céu e da terra é o momento decisivo da transformação do caos no cosmos. As circunstâncias da separação variam segundo o mito. Às vezes o céu e a terra parecem separar-se eles próprios antes do aparecimento dos deuses. Outras vezes separa-os um deus. A tabuínha XII da epopeia de Guilgamech parece justapor as duas concepções:

«Nesses dias, nesses dias longínquos,
nessas noites, nessas noites passadas,
nesses anos, nesses anos longínquos,
(...)
quando os céus se separaram da terra,
quando a terra se apartou dos céus,
quando o nome da humanidade foi fixado,
quando (o deus) An arrebatou os céus,
quando (o deus) Enlil arrebatou a terra,
(...)[45].

Na versão babilónica da criação, dada pelo *Enuma Elich* («Quando no alto»)[46], a separação do céu e da terra é o desfecho do combate do deus Marduk contra Tiamat, a personificação do caos. Faz-se de maneira violenta. Após ter evocado o combate vitorioso de Marduk, o poema celebra o que o deus fez ao monstro derrotado nos seguintes termos:

«(...)
(Marduk) voltou a Tiamat que agrilhoara.
O senhor (Marduk) passeou sobre as pernas de Tiamat,
com a maça implacável esmagou-lhe o crânio.
Cortou-lhe as artérias do sangue
e deixou o Vento Norte levá-lo para lugares desconhecidos.
Ao ver isto, seus pais [de Marduk] ficaram alegres e jubilosos,
levaram-lhe presentes de homenagem, eles a ele.

Tendo-se acalmado, o senhor examina o seu [de Tiamat] cadáver.
Quer dividir o monstro, executar uma obra de engenho.
Rasgou-a em duas partes como um peixe para a secagem[47].
Pôs metade dela como céu sob a forma de tecto.
Esticou a pele, pôs guardas
e deu-lhes como missão não deixar sair as suas águas».

O caos tem o mesmo nome em Gn 1,2 e no *Enuma Elich*. Com efeito, o nome hebraico teom/abismo (Gn 1,2) é o correspondente exacto, etimológico e semântico, do nome acádico Tiamat. É opinião comum desde há muito que Gn 1,2-10 tem como pano de fundo um mito de criação semelhante ao do *Enuma Elich*. É, no entanto, óbvio que Gn 1,2-10 não é mais do que uma sombra do mito em questão, que o autor sacerdotal despojou dos seus traços concretos e, sobretudo, do seu carácter bélico. Não há gesticulações, desafios, ameaças, combate, violência. Deus transforma o caos no cosmos mediante simples ordens ou acções de separação que não conotam ou, pelo menos não sublinham, a ideia de violência[48]. Esta forma expurgada dos traços mais característicos do mito não é, no entanto, a única documentada na Bíblia.

2. Versões «realistas» do mito do «combate primordial» na Bíblia

São numerosos os textos bíblicos, sobretudo nos Salmos, em Job e nos livros proféticos, que apresentam a criação do mundo como o resultado de um combate entre Deus/Iavé e o caos, de maneira mais ou menos «realista». O caos toma diferentes formas e nomes: Teom/Abismo[49], como em Gn 1,2, o Mar (*yam*)[50] e as Águas imensas (*mayim rabbîm*)[51], *personi*ficados; ou ainda os monstros marinhos que dão pelos nomes de Raab (*rahab*)[52], Dragão (*tannîn*)[53], Leviatã (*liwyatan*), qualificado de Serpente Fugidia (Is 27,1; Job 26,13) e de Serpente Tortuosa (Is 27,1) tanto na Bíblia como nos documentos de Ugarit[54].

Alguns textos limitam-se a sugerir o combate. Podem fazê-lo de várias maneiras. Assinalo as duas mais frequentes. Uma delas consiste em apresentar a acção de Iavé/Deus como uma simples ameaça (*ga?ar*), perante a qual o caos se põe em fuga, em debandada. A outra consiste em evocar só o resultado do combate, isto é, a submissão do caos, a sua prisão, a sua expulsão e a sua exclusão do mundo habitado, com a interdição de a ele regressar. O Sl 104,5-9 usa estas duas alusões ao combate mítico, num contexto que trata claramente da criação.

«Assentaste a terra sobre as suas bases,
inabalável para sempre e eternamente;
cobriste-a com o teom/abismo, como um manto,
e as águas se postaram por cima das montanhas.
À tua ameaça, porém, elas fogem[55],
ao estrondo do teu trovão se precipitam,
subindo as montanhas, descendo pelos vales,
para o lugar que lhes tinhas fixado;
puseste-lhes uma fronteira que não podem transpor,
para não voltarem a cobrir a terra.»[56]

No entanto, outros textos evocam o combate de maneira «realista», em termos crus e violentos. Uns são de teor cosmogónico[57]. Outros servem-se do caos para evocar inimigos históricos e as ameaças que eles representam para o povo ou para um indivíduo. A vitória de Deus/Iavé contra o caos é então o arquétipo da sua vitória contra os inimigos. A travessia do mar dos Juncos é, de longe, o episódio mais frequentemente apresentado sob os traços da vitória de Deus/Iavé contra o caos. Os dois episódios estão de tal maneira fusionados nas tradições bíblicas que é muitas vezes quase impossível saber a qual deles os textos se referem. Is 51,9-11 é disso um excelente exemplo. Esse texto apresenta a acção de Iavé em relação ao mar dos Juncos como uma réplica da sua vitória contra o caos. Além disso, vê na travessia do mar dos Juncos o arquétipo e a garantia do futuro regresso do exílio babilónico, apresentado como um novo Êxodo.

«Desperta, desperta!
Mune-te de força, ó braço de Iavé!
Desperta como nos dias antigos,
nas gerações de outrora.
Porventura não foste tu que despedaçaste Raab,
que trespassaste o Dragão?
Porventura não foste tu que secaste o mar,
as águas do grande abismo?
que fizeste do fundo do mar um caminho
a fim de que os resgatados passassem?
Assim voltarão os que foram libertados por Iavé.
Eles irão a Sião com um canto de júbilo,
com o rosto transbordante de uma alegria infinda;
o gozo e a alegria os acompanharão,
o vexame e os gemidos deles fugirão.»[58]

A corrente apocalíptica serviu-se do mito do «combate contra o caos» para anunciar a vitória final de Iavé contra os inimigos do povo. Um dos textos do AT mais explícitos a esse respeito é Is 27,1.

«Naquele dia, castigará Iavé,
com a sua espada dura, grande e forte,
Leviatã, serpente fugidia,
Leviatã, serpente tortuosa,
e matará o Dragão marinho.»[59]

O livro do Apocalipse retoma, sobretudo nos caps. 12-20, as imagens do mito do combate contra o caos (o Dragão e os seus esbirros). Aplica-as ao tempo do fim, numa perspectiva cristológica e eclesial. No cap 21,1, o Vidente contempla a visão de um novo céu e de uma nova terra, finalmente livre da ameaça do mar (caos/mal). Como notou H. Gunkel há mais de cem anos, o fim corresponde ao começo. Os autores apocalípticos concebiam o fim à imagem do começo. Esperavam que o fim fosse uma réplica do começo[60].

3. A vitória de Iavé contra o caos e a sua realeza

Os Salmos, em particular os chamados Cânticos ou Hinos Reais (Sl 93 e 96-99), fundam a realeza de Iavé na criação[61]. Segundo esses textos, Iavé tornou-se o rei dos deuses e do mundo, isto é, o deus supremo, graças à criação. A maioria dos textos em questão evocam a criação em termos mais ou menos irénicos, com imagens da vida de todos os dias, designadamente do mundo das artes[62]. No entanto, outros textos apresentam explicitamente a criação como o resultado do combate vitorioso de Iavé contra o caos. O Sl 74,12-17 é porventura o que relaciona de maneira mais clara a realeza de Iavé com a sua vitória contra o caos.

«Tu porém, ó Deus, és meu rei desde a origem,
quem opera libertações pela terra.
Tu fendeste o Mar com o teu poder,
partiste as cabeças dos dragões sobre as águas.
Despedaçaste as cabeças do Leviatã,
dando-o como alimento às feras selvagens.
Tu abriste fontes e torrentes,
tu fizeste secar rios inesgotáveis.
O dia te pertence e a noite é tua,
tu firmaste a luz e o sol,
tu puseste todos os limites da terra,
tu formaste o verão e o inverno.»[63]

4. A realeza de Iavé caracterizada pela justiça

As características da realeza e do reinado de Iavé são a justiça, o direito e a rectidão. Embora estas ideias estejam omnipresentes no AT, os Salmos são os que mais insistem nelas. Expressam-nas sobretudo mediante os termos dos radicais *sdq*, *špt* e *yšr*, amiúde associados. Limito-me a citar, a título de exemplo, o Sl 89. Após ter confessado a realeza cósmica que mereceu a Iavé a sua vitória contra os montros do caos (vv. 10-13), o orante declara:

«Justiça e Direito são a base do teu trono,
Amor e Verdade precedem a tua face.» (v. 15)[64].

Sendo delegados e representantes de Deus, os reis humanos têm a justiça e o direito como ideal e programa. Os textos expressam essa ideia de múltiplas maneiras. O livro dos Provérbios serve-se, como os textos relativos a Deus que acabámos de ler, da metáfora da firmeza do trono.

«Abominação para os reis é praticar o mal,
porque o trono assenta na justiça.» (Pr 16,12)[65].

O conceito bíblico e o conceito moderno de justiça e de direito não coincidem. O conceito bíblico é muito mais amplo. Não se limita aos domínios social e jurídico ou judiciário. É um conceito englobante, que abarca até o domínio cósmico. É o que ressalta de vários textos do AT. Assim, no Sl 85,12-13, lê-se o seguinte:

«A verdade germinará da terra
e a justiça se inclinará do céu;
o próprio Iavé dará o bem
e a nossa terra dará o seu fruto».

O texto usa em paralelo os termos verdade, justiça, bem (isto é, os produtos do solo) e fruto da terra. Segundo as regras da estilística hebraica, os termos verdade, justiça[66], bem e fruto da terra devem ser mais ou menos sinónimos. Os frutos da terra têm assim a ver com a verdade e a justiça. Os frutos da terra são justos, isto é, são conformes com a justiça. Is 45,8 expressa uma ideia semelhante:

«Gotejai, ó céus, lá do alto,
derramem as nuvens a justiça,
abra-se a terra e produza a salvação,
ao mesmo tempo faça brotar a justiça!
Eu, Iavé, criei isto.»

A justiça designa tanto as chuvas como as colheitas, às quais se refere também o termo salvação. Vejamos, por fim, Jl 2,23:

«Filhos de Sião, exultai,
alegrai-vos em Iavé, vosso Deus!
Porque ele vos deu
a chuva de outono, conforme a justiça,

e fez cair sobre vós a chuva, a chuva de outono e a chuva da primavera, como outrora»[67].

As chuvas no tempo devido são algo que é conforme à justiça. É justo que as chuvas caiam na devida altura. Dito por outras palavras, é justa a sucessão regular das estações do ano cada qual com as suas características.

5. Justiça, sinónimo de ordem do mundo e de criação

Como mostrou H. H. Schmid, o conceito bíblico de justiça corresponde àquilo a que pode chamar-se a ordem do mundo[68], grosso modo a *maat* dos Egípcios e os *me* dos Sumérios[69]. A justiça abrange assim o cosmos e o mundo humano, a natureza e a cultura. A justiça é a ordem cósmica que se prolonga ou se manifesta também na cultura, nas instituições políticas[70] e sociais, particularmente no governo e nas decisões judiciais. São justos os comportamentos ou os acontecimentos conformes com a ordem do mundo nas suas vertentes cósmica e social. São justas as pessoas cujas acções se conformam com a ordem do mundo. Faz parte da ordem do mundo que os comportamentos que com ela se conformam tenham êxito e os seus autores sejam felizes. Faz igualmente parte da ordem do mundo que os comportamentos que não lhe são conformes fracassem e os seus autores sejam infelizes. Agir contra a ordem do mundo equivale a atentar contra a criação, a abrir as portas ao caos e, por conseguinte, a pôr a existência do mundo em perigo.

A ordem do mundo é o resultado da vitória de Deus contra o caos, a desordem primordial, absoluta. Dito por outras palavras, ordem do mundo e criação são sinónimos. A criação é ao mesmo tempo a instauração da ordem do mundo e a própria ordem do mundo: um mundo harmonioso, no qual cada coisa tem o seu lugar e a sua função. É então claro que, tendo sido obtida pela sua vitória contra o caos, a realeza de Iavé deve caracterizar-se pela justiça, isto é, pela ordem do mundo. Vencer o caos, isto é, instaurar a ordem do mundo e mantê-la são dois aspectos da criação, aos quais correspondem os dois títulos de Iavé criador e rei.

6. O mito do «combate primordial» no antigo Próximo Oriente

O mito do «combate primordial» era um dado comum às civilizações do antigo Próximo Oriente. Além do mundo bíblico, conhece-se a sua existência na Mesopotâmia, em Mari, entre os Hititas, em Ugarit. A esse respeito, o Egipto representa uma excepção. A existência do mito está provavelmente já documentada no séc. XXIV a. C., no Sul da Mesopotâmia[71]. Existia certamente na primeira metade do séc. XVIII a. C., em Mari[72]. O mito celebrava a vitória de um deus da tempestade contra o caos. Algumas das suas versões explicam a origem dos principais elementos do mundo (céu, terra e mar). É, como vimos, o caso do *Enuma Elich* e da maioria dos textos bíblicos. No entanto, não era aparentemente esse o objecto específico do mito. De facto, a origem dos elementos do mundo não consta nas outras versões conhecidas, nomeadamente nas versões ugaríticas. O objecto específico do mito é a ordem do mundo, directamente oposta ao caos, à desordem. Dito de outra maneira, a criação não tem a ver com a origem das coisas, mas com o seu objectivo e a sua finalidade.

O «combate primordial» era um mito régio. Destinava-se a legitimar a supremacia do seu herói divino, mostrando como ele a conquistou pela sua vitória contra o caos. Pela sua vitória contra o caos, o deus em questão torna-se o deus supremo do seu panteão, o rei dos deuses. É o que ressalta do *Enuma Elich*, cujo objectivo não é explicar a origem do mundo, mas fundar a supremacia de Marduk, deus da cidade de Babilónia sobre os outros deuses do panteão do Sul da Mesopotâmia. A supremacia de Marduk é o fruto da sua vitória contra Tiamat, vitória essa que também está na origem do mundo. É claro que a supremacia de Marduk sobre os outros deuses equivalia à reivindicação da supremacia política de Babilónia sobre as outras cidades do sul da Mesopotâmia.

Na realidade, o mito servia para legitimar a instituição política da realeza. Os reis reclamavam-se cada qual de uma divindade vencedora do caos. Enquanto representante dessa divindade, o rei recebia o encargo de manter a ordem do mundo que ela

conquistara com a sua vitória contra o caos. Eram dois os meios de que dispunha para esse efeito: assegurar o culto no templo da divindade em questão segundo os ritos prescritos e fazer reinar a justiça, no sentido moderno da expressão, entre os seus súbditos. A justiça é ao mesmo tempo uma das manifestações da ordem do mundo e um dos meios de mantê-la. Um texto de Mari da primeira metade do séc. XVIII a. C., recentemente publicado, é uma perfeita ilustração da função política do mito do «combate primordial» e das concepções a que anda associado. Trata-se de um relatório enviado por Nûr-Sin, administrador de Ahlatum, a Zimri-Lim, rei de Mari. Nûr-Sin comunica ao rei um oráculo de Addu, deus de Alepo.

«Diz ao meu senhor: assim (fala) Nûr-Sin, teu servidor. Abya, o "respondente" (*apilum*) de Addu, Senhor de Alepo, veio ver-me e disse-me o seguinte: Assim fala Addu: "Tinha dado todo o país a Yahdum-Lim[73] e, graças às minhas armas, não teve rival no combate. Abandonou o meu partido e (por isso) o país que lhe tinha dado, dei-o a Samsi-Addu[74]"».

Após uma lacuna, o texto continua contando uma reviravolta da situação. «Pus-te no trono do teu pai e dei-te as armas com as quais tinha combatido contra o Mar (*temtum*)[75]. Ungi-te com o óleo da minha luz e ninguém se aguentou diante de ti.

Escuta só esta minha palavra: Quando alguém com um pleito apelar para ti dizendo: Fizeram-me mal (fui vítima de uma injustiça), levanta-te e faz-lhe justiça; responde-lhe com rectidão. Eis o que desejo de ti"».

O oráculo refere-se a uma cerimónia de investidura real. A divindade investe o rei entregando-lhe, ritualmente, as armas com que venceu o caos. A divindade confia assim ao rei o seu poder sobre o caos. Por conseguinte, a acção do rei é concebida como sendo o prolongamento da vitória cósmica da divindade contra o caos. A primeira actividade do rei que a divindade menciona é a administração da justiça no sentido corrente do termo. É contra este pano de fundo que devem ler-se os textos bíblicos, sobretudo nos Salmos, que associam a evocação da criação e a celebração da realeza de Iavé. Este tornou-se o Deus supremo, o rei dos deuses, mediante a criação[76]. O mito do «combate primordial» supõe que

tanto a ordem cósmica como a ordem social são o resultado de um equilíbrio de forças favorável ao deus vencedor do caos.

CONCLUSÕES

Os textos bíblicos relativos à criação que abordámos têm por objecto explicar não a origem do mundo com os seus diferentes elementos, mas sim a realidade do mundo tal como a ressentiam e intuiam os autores e os primeiros leitores desses textos. Para eles, o mundo é fundamentalmente bom, mas não exclusivamente bom. À mistura com o bem, existem inúmeros males, naturais e sociais, susceptíveis de agravar-se a qualquer hora e de pôr em perigo o próprio mundo. Este mundo caracteriza-se assim por uma tensão constante entre a sua bondade fundamental e o mal endémico que o aflige. Os textos bíblicos abordados expressam esta visão do mundo mediante aquilo a que chamo o mito do «combate primordial». Segundo esse mito, a organização e o ordenamento do mundo, natural e social, resultam da vitória do Deus supremo contra o caos primordial, isto é, contra a desordem absoluta. No AT, o herói do «combate primordial» é Iavé, o Deus do povo que nele se expressa. Os textos parecem documentar um processo de desmitificação do «combate primordial». Alguns textos bíblicos evocam o combate de maneira «realista». Outros só aludem a ele. Outros ainda têm-no como pano de fundo, mas despojam-no do seu traço específico, isto é, do seu carácter bélico. É o caso de Gn 1,1-2,4a. Deus não vence o caos num duelo. Não o mata. Não destrói os seus elementos originais, o abismo e as trevas. Expulsa o caos do mundo e priva-o do seu poder absoluto, mediante simples ordens ou acções de separação, de ordenamento, de classificação e de arrumação.

Como acontecia nos povos vizinhos, o mito do «combate primordial» serviu para legitimar a monarquia judaica, encarada como a garante da permanência e da estabilidade do mundo natural e social. Tal não é já o caso em Gn 1,1-2,4a. A monarquia já não existia provavelmente quando esse texto foi escrito. Se

ainda existia, os autores de Gn 1,1-2,4a não fazem caso dela. Põem a humanidade no lugar da monarquia, promovendo a reis e rainhas todos os seres humanos.

Os relatos do dilúvio garantem que o caos foi vencido definitivamente e excluído do mundo para sempre. No entanto, nem todos os textos do AT testemunham do mesmo optimismo. Em muitos deles, o caos é uma metáfora do mal, cósmico e social, das catástrofes naturais e das desgraças sociais que ameaçam constantemente o mundo. O caos pode regressar ao mundo, tornando a vida humana impossível. O seu regresso depende dos seres humanos, que podem abrir-lhe as portas. Resultado do «combate primordial», o mundo é ao mesmo tempo um campo de batalha permanente.

Na perspectiva dos textos abordados, criação é sinónimo de ordem e de justiça, tanto na natureza como na sociedade. A ordem do mundo e a justiça abarcam o mundo natural e o mundo social. A natureza e a cultura não são realidades separadas e ainda menos opostas. São ambas regidas pela ordem instaurada por Iavé. A essa ordem e a essa justiça opõem-se o caos, isto é, a desordem, a injustiça, a anarquia.

Francolino J. Gonçalves
École Biblique et Archéologique Française
Jerusalém

NOTAS

1 Cf Is 44,24; Jr 10,16; 51,19; Sl 103,19.
2 Jr 27,5; Sl 24,2; 104,5; 119,90-91.
3 Sl 8,4; 19,2; 33,6; 96,5.
4 Cf Gn 1,1; 14,19; Is 44,24; Jr 32,17; Sl 102,26; 121,2; 124,8; 134,3; Pr 3,19; Za 12,2.
5 Ex 20,11; Sl 8,8-9; 69,35; 146,6.
6 Is 24,4; Jr 10,12; 51,15; Sl 89,12.
7 R. Brague, «L'expérience biblique du monde et l'idée de création», in A. Gesché e al., *Création et salut* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 47), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, pp. 105-120. A antiga versão grega, dita dos Setenta (LXX), traduz várias palavras hebraicas por *kósmos*. No entanto, este termo só tem o sentido de universo nos textos mais recentes do Antigo Testamento, escritos directamente em grego (Sb 7,17; 11,17; 2 Mc 7,23; 8,18; 13,14).

[8] A expressão alemã *Heilsgeschichte* (História da Salvação) foi cunhada por Johann C. K. von Hofmann, professor da Universidade de Erlangen, em meados do séc. XIX.

[9] Entre as obras que mais contribuiram para a sua propagação, destacam-se W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* (3 vol.), Leipzig, Hinrichs, 1933-1939 e, sobretudo, G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* (2 vol.), Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1957 e 1960.

[10] J. R. MIDDLETON, «Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann», *Harvard Theological Review* (HTR) 87 (1994), pp. 257-277; W. BRUEGGEMANN, «Response to J. Richard Middleton», *HTR* 87 (1994), pp. 279-289.

[11] Muitos estudos sobre a Palestina (antiga e moderna) foram profundamente influenciados pelos preconceitos – alguns de cariz racista – dos seus autores, ocidentais de tradição cristã ou judaica. O facto foi denunciado, entre outros, por K. W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London and New York, Routledge, 1996 e M. PRIOR (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, London, Melisende, 1998.

[12] L. DEROUSSEAUX (ed.), *La création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina, 127), Paris, Les Éditions du Cerf, 1987; R. J. CLIFFORD e J. J. COLLINS (ed.), *Creation in the Biblical Traditions* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 24), Washington, D.C., The Catholic Biblical Association of America, 1992.

[13] B. ALBREKTSON, *History and the Gods* (Conniectanea Biblica. Old Testament Series, 1), Lund, 1967, foi um dos primeiros autores a mostrar que a maioria dos povos do antigo Próximo Oriente atribuíam cada qual ao(s) seu(s) deus(es) a conduta da história.

[14] H. H. SCHMID, «Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. »Schöpfungstheologie« als Gesamthorizont biblischer Theologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), pp. 1-19; R. P. KNIERIM, «The Task of Old Testament Theology», *Horizons in Biblical Theology* 6 (1984), pp. 25-57; L. MONLOUBOU, «Pour une théologie biblique de la création», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 92 (1991), pp. 137-144; R. RENDTORFF, «Some Reflections on Creation as a Topic of Old Testament Theology», in U. ULRICH e al. (ed.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series [JSOT.Suppl. Ser.], 149), Sheffield, JSOT Press, 1992, pp. 204-212.

[15] A pertença de Gn 2,4a ao relato é uma questão discutida.

[16] Is 34,11; Jr 4,23; cf também Dt 32,10; 1 Sm 12,2; Is 24,10; 29;21; etc.

[17] É o correspondente etimológico e semântico do acádico Tiamat e Temtum. Em hebraico, o termo também é usado no plural e pode designar uma grande massa de água, as profundezas do mar ou da terra. B. ALSTER, *Tiamat*, in K. VAN DER TOORN e al. (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD), Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1995, cc. 1634-1639.

[18] A palavra grega *kháos*, da qual deriva caos, significa literalmente «fenda, abertura, abismo, voragem». É usada na LXX de Mq 1,6 e Za 14,4, com o sentido de «vale, fenda». A palavra veio, no entanto, a designar a realidade primordial que se pensava estar na origem de tudo o que existe. Embora houvesse várias representações do caos, a mais corrente parece ter sido a de uma massa aquosa informe. É uma das representações presentes em Gn 1,2. P. W. VAN DER HORST, «Chaos», in DDD, cc. 354-356.

[19] J. N. CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo* (Biblioteca Universitária, 67), Mem Martins, Europa-América, 1994, pp. 9-27.

[20] P. GIBERT, «2 M 7, 28 dans le "mythos" biblique de la création», in L. DEROUSSEAUX (ed.), *La création* (n. 12), pp. 463-476.

[21] Segundo J. VERMEYLEN, «Tradition et rédaction en Genèse 1», *Transeuphratène* 16 (1998), pp. 127-147, os dois centros de interesse correspondem a duas etapas na pré-história da narrativa.

[22] É também essa a leitura do Pentateuco Samaritano e da antiga tradução Siríaca.

[23] Proposta por U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol 1, Jerusalem, 1972, pp. 61-65, esta interpretação é frequente. É adoptada, por exemplo, no comentário de C. WESTERMANN, *Genesis. I. Teilband. Genesis 1-11* (BKAT, I/1), Neukirchen-Vluyn, 1974, pp. 233-234.

[24] Esta interpretação foi proposta pelo exegeta judaico Rashi (Salomão Ben Isaac), que viveu entre 1040-1105. Passados nove séculos, foi igualmente proposta, sem referência a Rashi, por G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Altes Testament Deutsch I/2-4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [9]1972, pp. 40-42. V. HUROWITZ, «When Did God Finish Creation?», *Bible Review* III/4 (1987), pp. 12-14.

[25] «Cessar, deixar de, acabar, terminar, folgar, descansar».

[26] O termo hebraico *mô?adîm* designa as assembleias litúrgicas.

[27] Uma das razões que levaram a comunidade de Qumran a separar-se dos outros judeus foi provavelmente uma disputa a respeito do calendário. J. C. VanderKam, Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time, London and New York, Routledge, 1998.

[28] Job 38,4-7 apresenta a criação do mundo sob a imagem da construção de um templo.

[29] E. E. ELNES, «Creation and Tabernacle: The Priestly Writer's "Environmentalism"», *Horizons in Biblical Theology* 16 (1994), pp. 144-155.

[30] Outros exemplos de deliberação do conselho divino 1 R 22, 19; Is 6,8-10; Sal 8,6; Job 1,6; 2,1; 38,7. O motivo da deliberação divina antes da criação da humanidade é geralmente sublinhada nos mitos mesopotâmicos.

[31] J. N. CARREIRA, *Mito, Mundo e Monoteísmo* (n. 19), pp. 73-86.

[32] No Sl 115,14-16, a bênção está igualmente associada à criação, mas parece reservada ao povo de Iavé.

[33] Nm 32,22.29; Jos 18,1 e Cr 22,18.

[34] Sl 104,14-15 parece supor também o vegetarismo dos animais e dos seres humanos.

[35] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 106-201.

[36] Gn 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17.

[37] Lê-se uma promessa semelhante, mas formulada em termos diferentes, na outra narrativa bíblica do dilúvio (Gn 8,20-22).

[38] Traduzo assim o verbo *charas, que* também poderia verter por «formigar, pulular».

[39] Corrente no conjunto do AT, essa ideia é sublinhada pelos textos sacerdotais (Gn 28,3; 35,11;48,4).

[40] O mito mesopotâmico de Atrahasis, em boa parte semelhante a Gn 1-11, parece debater-se com o problema oposto da superpopulação. Querendo acabar com o ruído do formigueiro humano que impedia o deus Enlil de dormir, os deuses decidiram reduzir a população mediante uma série de flagelos (peste, seca e

fome), que enviaram cada 1200 anos. Não tendo alcançado o seu objectivo com essas medidas malthusianas, os deuses decidiram enviar o dilúvio. Depois do dilúvio, tomaram uma série de medidas destinadas a impedir que a superpopulação voltasse a ocorrer: criaram a esterilidade feminina, a «demónia» da mortalidade infantil e «confrarias» de mulheres celibatárias e sem filhos. Veja-se J. N. CARREIRA, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, pp. 66-69.

41 Is 31,20-22; 14,23; 34,11-15. J. GARCÍA RECIO, «"La fauna de las ruinas", un *topos* literario en Isaías», *Estudios Bíblicos*, 53 (1995), pp. 55-96; J. B. GEYER, «Desolation and Cosmos» *Vetus Testamentum*, 49 (1999), pp. 49-64.

42 A. de PURY, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament* (Essais Bibliques, 25), Genève, Labor et Fides, 1993.

43 Segundo uma opinião corrente, Gn 1,1-2,4a resulta da fusão de dois relatos diferentes: um apresentaria a criação como uma série de ordens de Deus, imediatamente executadas; o outro apresentá-la-ia como uma série de acções de Deus. A afirmação de que o céu foi feito pela Palavra de Iavé lê-se no Sl 33,6.

44 Em relação com o céu (Sl 33,6; 96,6 [=1 Cr 16,26]; 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 135,6; 146,6); com a terra (Sl 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 135,6; 146,6); com o mar (Sl 95,5; 135,6; 146,6).

45 R. J. TOURNAY e A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh. Introduction, traduction et notes* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 15), Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 248.

46 Primeiras palavras do poema.

47 Segundo outra compreensão do texto, o seu autor usaria a imagem de uma concha que se abre.

48 O sentido fundamental do verbo *habdîl* parece ser «distinguir», oposto a «confundir». P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, pp. 235-239.

49 Gn 1,2; Ha 3,10; Sl 104,6; Pr 8, 27-29.

50 O nome está documentado em ugarítico (*yammu*), com o mesmo sentido (Is 51,10; Jr 5,22; 31,35; Sl 74,13; 89,10; Job 7,12; 9,8; 26,12; 38,8-11).

51 Sl 29,3; 32,6; 77,20; 93,4. Sem o qualificativo «imensas» (Sl 104,6-9).

52 Não se lhe conhecendo correspondentes etimológicos nas outras línguas semíticas, o nome Raab parece ser próprio ao hebraico. Pertence a uma raíz semítica que significa «agir de maneira violenta, tumultuosa, ruidosa, arrogante». Além do monstro marinho (Is 51,9; Sl 89,11; Job 9,12 e 26,12), também designa o Egipto (Is 30,7; Sl 87,4).

53 Is 27,1; 51,9-11; Ez 29,3; Job 7,12. O nome está documentado em ugarítico com o mesmo sentido. No plural (*tannînîm*) pode designar os monstros do caos derrotados por Deus aquando da criação (Sl 74,13) ou os grandes animais aquáticos considerados como criaturas de Deus (Gn 1,21; Sl 148,7).

54 Sl 74,14; Job 3,8. Segundo o Sl 104,26, Leviatã é uma simples criatura que Deus fez para ele próprio brincar com ela ou para que ela brincasse. O texto hebraico pode ter estes dois sentidos. Em Job 40,25 designa provavelmente o crocodilo. C. UEHLINGER, «Leviathan», in DDD, cc. 956-964. O Dragão do Ap 12,3ss, que encarna a resistência do poder do mal a Deus, reveste certos traços do Leviatã.

55 Perante a ameça de Iavé, as águas fogem (Is 17,13; cf. Sl 114,3.5). Com a sua ameaça, Iavé seca o mar (Is 50,2; Na 1,4; Sl 106,9; cf. 76,7), descobre o leito das águas ou os fundamentos da terra (Sl 18,16; 2 S 22,16).

[56] A ideia da submissão, da prisão ou da residência forçada do mar, do Dragão, das águas, de Raab, do(s) abismo(s) é frequente sobretudo no livro de Job (Jr 5,22; Sl 33,7; Job 7,12; 9,8.13; 26,10; 38,8-11; Pr 8, 27).

[57] Sl 74,13-14; 89,10-11; Job 3,8; 7,12; 9,8-13; 26,8-13; Ha 3,8-11.

[58] Ex 14,21; 15,8-10; Is 44,27; 50,2; Sl 74, 9-14; 77, 17-21; 106, 9; Na 1,4; Ha 3,8.

[59] A mitologia de Ugarit atribuia essa façanha, contada nos mesmos termos, ao deus Baal e à deusa Anat. A. CAQUOT e al. (ed.), *Textes ougaritiques. I. Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 7), Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, pp. 168, 239 e 243.

[60] H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap Joh 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

[61] Outros textos parecem fundá-la numa espécie de «golpe de estado» feito por Iavé na «assembleia dos deuses» (Sl 82,1-8; 89,6-8). S. B. PARKER, «The Beginning of the Reign of God – Psalm 82 as Myth and Liturgy», *Revue Biblique* 102 (1995), pp. 532-559.

[62] Sl 24,1-10; 95,1-11; 96,1-13 (= 1 Cr 16,23-33); 146,1-10. Deus monta o céu como uma tenda (Is 44,24; Job 9,8), firma-o (Pr 8,27); modela a terra como um oleiro (Sl 95,5), alicerça-a (Sl 24,2; 104,5) e firma-a (Sl 24,2), como um constructor, etc.

[63] Sl 29,1-11; 89,6-19; 93,1-5; 99,1-2.

[64] O Sl 97,2 expressa a mesma ideia com a mesma imagem: «Iavé é Rei! Que a terra exulte, / as ilhas numerosas fiquem alegres! / Envolvem-no trevas e nuvens, / Justiça e Direito são a base do seu trono». Traduzi o verbo malak por «é Rei», mas também poderia traduzir-se por «reina» ou ainda «tornou-se rei, começou a reinar» (Sl 96,10; 99,4; 146,1-10).

[65] Pr 25,5 e 29,14 expressam a mesma ideia com a mesma imagem. Cf. também Is 9,6; 11,3-4; Jr 22,1-3; Pr 8,15-16; Sl 45, 8; 72,1-4.

[66] Justiça e verdade são frequentemente sinónimos.

[67] Cf. Os 10,12-13.

[68] H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Beiträge zur Historischen Theologie, 40),Tubinga, J. C. B. Mohr, 1968; H. Graf REVENTLOW, «Righteousness as Order of the World: Some Remarks towards a Programme», in H. Graf REVENTLOW e Y. HOFFMAN (ed.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence* (JSOT. Suppl. Ser., 137), Sheffield, JSOT Press, 1992, pp. 163-172; H. NIEHR, «The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies with Special Reference to Ancient Israel and Judah», *Zeitschrift für Altorientalische un Biblische Rechtsgeschichte* 3 (1997), pp. 122-123 (pp. 112-130); C. LEVIN, «Altes Testament und Rechtfertigung», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), pp. 164-168 (161-176).

[69] Sobre esses conceitos, veja-se J. N. CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos* (Biblioteca Universitária, 71), Mem Martins, Europa América, 1994, pp. 152-154, 158-170, 237-239 e 83-87.

[70] As fronteiras entre as nações fazem parte da ordem do mundo (Dt 32,8-9). Suprimi-las é um atentado contra ela (Is 10,13).

[71] J.-M. DURAND, «Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie», *MARI* 7 (1993), 43 (41-61); N. WYATT, «Arms and the King. The

earliest allusions to the *Chaoskampf* motif and their implications for the interpretation of the Ugaritic and biblical traditions», in M. DIETRICH und I. KOTTSIEPER (ed.), *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz* (Alter Orient und Altes Testament, 250), Münster, Ugarit-Verlag, 1998, pp. 834-840 (833-882).

[72] J.-M. DURAND, *Op. cit.* (n. 71), pp. 41-61; N. WYATT, *Op. cit.* (n. 71), pp. 841-847.

[73] O pai de Zimri-Lim.

[74] Chamchi-Adad, rei da Assíria.

[75] O equivalente etimológico de Tiamat e de teom (abismo).

[76] Sl 24,1-10; 29,1-11; 74,12-17; 89,6-19; 93,1-5; 95,1-11; 96,1-13 (= 1 Cr 16,23-33); 97, 1-12 (?); 99, 1-2 (?); 103,19-20 e 146,1-10.

A NATUREZA NA ARGUMENTAÇÃO ÉTICA

1. A ética, como discurso, não é de tipo meramente descritivo, mas preceptivo ou normativo. Com matizes que vão da pura exortação à estrita imposição, não pretende dizer como as coisas são, mas como se deve agir ou, mais frequentemente, o que se não pode fazer. Como se dirige a agentes livres, isto é, que podem fazer ou não, e como, além disso, visa o resultado prático, ou seja, tem como objectivo que certas acções sejam asseguradas, sejam efectivamente executadas e que outras não o sejam, tem necessidade, como linguagem, de explicar e convencer, de manifestar razões para convencer, para seduzir, para arrastar à prática.

Daqui nasce o problema fundamental no qual se inserem as modestas considerações que seguem. Aceita-se geralmente que todas as sociedades humanas têm e sempre tiveram o seu *ethos*, o seu sistema de normas, de valores, de sanções. A questão nasce precisamente quando esse *ethos* é posto em questão, quando a simples coesão social e o peso da tradição já não são suficientes para o impor; como se vai reafirmar e reassegurar esse *ethos*? Ou ainda, em nome de que razões, valores, ideais se vai criticar o *ethos* existente e propor alterações para melhor, para mais justiça e mais humanidade? Se se tiver em conta que a ética é a reflexão, a elaboração racional, a argumentação e a justificação, o arrazoado em torno do *ethos*, vê-se bem como, de facto, esta é, nessa reflexão, a questão dos fundamentos.

Uma resposta, talvez a mais espontânea e portanto a mais frequente e tradicional, consiste em invocar a autoridade do dador da lei. A relação de submissão perante alguém traduz-se no acatamento (teórico) da sua vontade, a lei moral. A partir do clã, da família, matriarcal ou patriarcal, tanto faz, é fácil de ver como se terá chegado à origem divina das leis morais. Até porque quem manda

vê-se forçado a tornar palpável e indiscutível a sua autoridade, e nada mais natural do que fazer ver a própria autoridade, como manifestação e presença da divindade. Por outras palavras, encontra-se como fundamento do *ethos,* a religião, como ponto de partida da ética, o transcendente. É quando esse tipo de argumentação falha, quando não colhe, que se recorre à natureza das coisas em geral e, particularmente, à natureza dos seres humanos. A natureza a prescrever. A ética a construir-se a partir da antropologia.

2. É necessário reconhecer, porém, que encontrar na noção de natureza o fundamento da ética também se revela problemático.

O que é concretamente a natureza? Em primeiro lugar - todos os dicionários e enciclopédias o atestam -, ao conceito de natureza é atribuída uma grande variedade de significados, não sem relação entre si, evidentemente, mas, em última análise, distintos. A natureza é, além disso, frequentemente contraposta a várias noções-chave como graça, como cultura, como liberdade ou espírito, oposta ao que é artificial ou histórico, etc. Desses diversos contrastes, como das suas múltiplas aplicações, em relação analógica entre si, um certo sentido, muito genérico, de natureza emerge.

Natureza é aquilo com que se nasce, o que é "anterior" ao dom gratuito de Deus, ou ao que resulta do esforço colectivo dos seres humanos, da sua criatividade, tanto a nível individual como na sua secular caminhada colectiva. O que é anterior e condiciona. Assim, por exemplo, *Gaudium et Spes*[1] vai descrever a "cultura" como "todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas qualidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira

humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações". A partir desta concepção de cultura, o mesmo texto reconhece que "é próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e os valores da natureza para chegar a uma autêntica e plena realização. Por isso, sempre que se trata de vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas"[2].

Por outras palavras, a natureza, ontologicamente anterior - o que se é é anterior ao que se faz- condiciona o esforço e a criatividade, mas a eles inclina. Transpondo agora para o plano ético, isto significa que os seres humanos devem agir de acordo com o que são.

Daqui decorrem dois grandes grupos de questões. O primeiro tem a ver com a justificação deste raciocínio: por que motivo, e em que medida, aquilo que cada um de nós, seres humanos, é deve impor-se à sua liberdade de opção moral? Que resta então dessa liberdade? E ainda haverá espaço para a responsabilidade, para um certo protagonismo moral? Em que termos?[3] O segundo, bastante mais debatido que o primeiro, tem estado de facto constantemente presente na história cultural do Ocidente, e da riqueza desse debate, dimanam os vários significados, por vezes contraditórios, de natureza; é a interrogação: o que é ser humano, isto é, o que é viver como convém a um ser humano? o que é um ser humano? Com ele me vou aqui ocupar.

3. Não cabe aqui fazer, com rigor e em pormenor, a história do recurso à natureza na teologia moral e na filosofia jurídica dos tempos modernos[4]. Basta sublinhar o facto mesmo: há uma história, isto é, sempre presente, esse tipo de argumentação sofre com as épocas e os contextos, a sua evolução. Adapta-se e muda, não sem revelar insuspeitas potencialidades. E com esse facto, uns breves tópicos.

É costume dar como ponto de partida desse percurso o dramaturgo grego Sófocles (495-406) e o seu personagem, Antígona. Quando esta desobedece às ordens do Rei, seu tio Creonte, para cumprir o piedoso gesto de enterrar o irmão, justifica-se invocando uma lei de Zeus, que supera todas as leis reais. Formulada ainda numa roupagem religiosa, esta atitude exprime já, em germe, a insatisfação perante o *ethos* dominante, a afirmação do inconformismo face à injustiça: é até um elemento de luta contra ela. Mais: opondo às leis escritas e ao poder constituído a lei não-escrita, afirma-se implicitamente a capacidade humana de saber por si mesmo, sem as leis escritas, o que é bem e mal.

É decisiva, neste desenvolvimento, a crítica dos sofistas, no seu cepticismo radical, verdadeiramente revolucionário. Afirmando que o poder não tem mais justificação do que a posse efectiva dos meios para o exercer, a capacidade, a força de impor a sua vontade, que a origem divina de que os detentores do poder se arrogam é um mero disfarce, mas que, de facto, sob capa de obrigação moral e fidelidade religiosa, fazem apenas o que lhes agrada e os favorece, e que, inclusivamente, os deuses foram inventados para encobrir a opressão, com este conjunto de posições, os sofistas fazem nascer o verdadeiro debate em torno dos fundamentos da moral. Não deixa de ser curioso constatar que a já longa história da ética pode ser vista como a elaboração de uma resposta melhor, das várias respostas ao desafio aberto pelos sofistas.

Para Sócrates (470-399), a moral deverá construir-se a partir do homem, autónoma, mas universal. Ao contrário de Platão e do seu recurso ao "mundo das Ideias", Aristóteles adopta, na construção da sua moral, elaborada sobre o desejo de felicidade e a "excelência" humana da virtude, adopta, dizia, um percurso indutivo, com base na natureza das coisas e do ser humano, tal como a observação da realidade concreta, múltipla e contraditória a revela. O que o leva a admitir como natural o carácter racional e social dos seres humanos, naturais as desigualdades sociais que por todo o lado se encontram, como a escravatura e a dependência da mulher, como natural ainda

a posse em privado dos bens materiais, etc. Desta concepção decorre, em Direito Romano, a concepção do *ius gentium* definida pelo jurista Gaio.

A questão é relançada pela filosofia estóica. Sem entrar nas acentuadas diferenças entre o primeiro, o médio e o último estoicismo, tomamo-lo como um todo, como um sistema, em que física, antropologia e ética têm entre si estreitas relações de continuidade, numa visão com o seu quê de religioso, de uma religiosidade imanente, um panteísmo, um monismo, no fundo. Desde os primeiros mestres, se afirma como ideal o "viver segundo a natureza"[5]. Esta seria para eles, em primeiro lugar, um conceito englobante, único, abarcando toda a realidade, com carácter divino, o Logos, ao qual os próprios deuses se submetem. A ética da conformidade com a natureza faz também apelo a um conceito mais particular de natureza, em relação com os seres humanos, mas numa perspectiva mais ou menos comum aos animais, a um ideal, não realizado aqui ou ali, referido quando muito a um estado "histórico" primitivo, a uma idade de ouro antes da história, anterior, portanto, às desigualdades sociais, à escravatura, à propriedade, etc. Contrariamente à abordagem aristotélica, aqui a metodologia é dedutiva. No Direito Romano, esta noção de natureza é assumida no conceito de *ius naturale,* em que o jurista Ulpiano veiculou um certo ideal igualitário, meramente moral, sem relevância política.

4. É perfeitamente compreensível que esta noção e a argumentação que ela permite tivessem sido apropriadas pelos cristãos, mais concretamente, pelos Padres da Igreja. Por eles, entrou na teologia moral da Igreja Católica, para permanecer, até hoje. Para isso contribuiu o enorme sucesso do estoicismo; de facto, todas as pessoas com alguma cultura estavam influenciadas, ou mesmo mais ou menos identificadas, com as grandes coordenadas do estoicismo. Por isso, o recurso ao estoicismo, por parte dos Padres, não parece ter sido um cálculo, uma estratégia, mas algo

de muito mais natural, visto que eles, como todos, eram já estóicos, em maior ou menor grau. Poderá pensar-se, além disso, que o carácter, em última análise, religioso desta grande e nobre sabedoria teria contribuído para sua sedução generalizada. Isto foi particularmente acentuado nos primeiros séculos da era cristã. Assim, quando Clemente de Alexandria se viu face a heresias cristãs que desvalorizavam o Antigo Testamento, o que impossibilitava uma argumentação à base da Escritura, e propugnavam práticas sexuais reprováveis, não deve ter tido qualquer dificuldade, em contexto cultural dominado pelo estoicismo e sendo ele próprio um estóico até certo ponto, em se lhes opor com argumentos baseados no ideal da vida em conformidade com a natureza[6].

O elemento acima referido, da impossibilidade de recorrer à Escritura e à linguagem da fé, volta em força quando a argumentação ética a partir da referência à natureza, que nunca tinha desaparecido, se reafirma de novo, no contexto cultural do Humanismo e da Contra-Reforma. A descoberta das grandes civilizações e de povos inteiros sem contacto anterior algum com a Cristandade ou com a herança das civilizações clássicas em que o Cristianismo aparecera, o advento dos Estados modernos, numa lógica de autonomia face à Igreja, os primeiros passos da ciência moderna com o seu propósito de explicar a natureza pela natureza, sem recurso a causas superiores a ela, as próprias guerras de religião entre cristãos europeus que ensombraram o século XVI e em que a religião se revela factor de discórdia e não de paz, tudo enfim, converge para postular uma outra base de entendimento, uma outra luz que não a da fé, embora plenamente compatível com a fé, para a elaboração e justificação de uma ética aceitável a cristãos e não-cristãos.

Surgindo com a chamada Escola de Salamanca de teólogos e juristas, pela mão de Francisco de Vitoria e seus discípulos, desempenhou um papel significativo no esboçar de uma maneira humana e racional de entender as relações entre povos, assim como os seus direitos. Embora não tenha conseguido impedir

muitos dos maiores desmandos no relacionamento dos conquistadores europeus com os povos do continente americano e as suas culturas, contribuiu, sem sombra de dúvida, para o afinar da consciência colectiva e lançar as bases do "direito das gentes", além de abrir o caminho ao futuro movimento dos direitos humanos.

Já numa fase posterior, na época do idealismo filosófico e do direito absoluto dos Reis, Grócio, Puffendorf e outros, dão força ao jusnaturalismo: a natureza humana, entendida de forma essencialista, como um conceito único e abstracto, é assumida como ponto de partida e de referência de um processo dedutivo que pretende abarcar e regular toda a moral e todo o direito. Mais tarde, em torno da relação Indivíduo-Estado, quando se tenta explicar a existência da sociedade pela tese contratualista (Locke, Rousseau), evoca-se a existência de um direito anterior ao direito que o Estado faz, afirmam-se os direitos que os indivíduos em si mesmos possuem e que os Estados apenas devem respeitar e proteger: é o nascimento do movimento dos direitos humanos, embora não a sua génese na idade moderna, pois convém reconhecer a contribuição de Vitoria para a subjectivação do direito na base da noção cristã do homem, imagem de Deus.

A história do conceito de natureza, na sua acepção normativa, é efectivamente muito mais complexa do que aquilo que aqui dela poderíamos esboçar. Tem-se, porém, a impressão de que, generalizando muito, se poderia compreender as suas múltiplas oscilações, em termos de uma certa alternância pendular em torno de duas concepções primárias. Evidentemente, num caso ou noutro, entende-se garantir à ética um fundamento antropológico, na natureza do ser humano. Mas como entender o ser humano? Para uns, ele é visto concretamente, isto é, tal como se manifesta realmente no seu agir e nas suas motivações. Deste grupo a grande figura é, sem dúvida, Aristóteles e com ele o seu discípulo, S. Tomás de Aquino[7]; dele se aproximariam ainda os sofistas e alguns modernos. Para outros, porém, o ser humano é visto idealmente: considera-se a natureza ideal do Homem, melhor,

considera-se uma certa concepção filosófico-teológica do ser humano, um arquétipo ideal, a essência da humanidade, anterior e superior a cada um dos seres humanos realmente existentes e daí procura-se abstrair a norma do comportamento. Neste grupo figurariam Platão e os estóicos, os Padres da Igreja, o jusnaturalismo e os autores da Neo-escolástica. No caso parte-se do real, numa perspectiva histórica, e, por indução, busca-se a norma, cuja formulação por isso mesmo permanece aberta aos correctivos, ao progresso. No outro, parte-se do ideal, numa perspectiva metafísica, e procura-se a norma, por dedução, mas como o ponto de partida não está aberto a correcções, o sistema tem todo ele um carácter estático e fixista. Ainda se podia acrescentar, que a velha máxima heracliteana de "viver segundo a natureza" é entendida por esses últimos em termos da natureza genérica, aquilo que temos em comum com os animais, enquanto para os primeiros, ela significa o ideal de viver segundo o especificamente humano, viver segundo a razão. Estas considerações, embora pequem por falta de rigor, poderão ajudar-nos a compreender o que neste aspecto se passou em terreno católico.

5. Na teologia moral católica, na casuística, mas também, a partir dos fins do séc. XIX, na restauração neo-escolástica, o jusnaturalismo, com o seu dedutivismo e a sua rigidez, foi completamente dominante. O recurso à natureza como referência normativa torna-se verdadeiramente central em teologia moral, isto é, foi o instrumento decisivo para a sua elaboração, particularmente em três "regiões éticas"[8], seguidamente apresentadas em ordem decrescente de preocupação e de rigidez jusnaturalista.

A primeira região é incontestavelmente a da sexualidade, encarada à luz das suas "finalidades naturais", a família, vista primariamente na mesma perspectiva, e, por extensão mais recente, os problemas levantados pelas ciências biomédicas para solução dos quais se vai tentar prolongar os grandes princípios da moral sexual e familiar tradicional (dedutivismo). O segundo

domínio será o da economia, com o tratamento, à luz do direito natural, das questões da propriedade, do trabalho e da moral do dinheiro, esta última polarizada sobretudo em torno à moral da usura, isto é, do empréstimo com juros. Finalmente, também em domínio socio-político, a referência à natureza como norma é a chave do tratamento de temas como a palavra, as relações entre consciência e verdade, igualdade e desigualdade dos seres humanos[9], os direitos humanos, o direito das gentes e o direito natural, mencionando-se por último ainda o direito da guerra.

Várias causas devem ser referidas para se tentar explicar esta opção da teologia e do próprio magistério da Igreja[10] por construir toda a sua intervenção, em plano ético, sobre uma noção de natureza humana da qual depois, por dedução, se vai extrair as normas capazes de cobrir todo o real e todo o possível.

Em primeiro lugar, deve ser mencionado o silêncio da Palavra de Deus, da revelação bíblica, sobre tantas interrogações, assuntos e temas do foro ético. Que se pense na ausência de uma proposta clara de alternativa social e económica em todo o Novo Testamento. Nem a escravatura nem a situação de inferioridade das mulheres são seriamente abordadas e frontalmente contestadas; mesmo os direitos humanos, que a *Gaudium et Spes* põe em ligação directa com o Evangelho[11], são minimamente referidos. Há, é certo, a máxima "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus" (Mt 22, 21), que é só por si o esboço e o ponto de partida de toda uma teologia política. Mas é a excepção. Além disso, ao longo dos tempos da Igreja, quantos outros problemas e questões morais se vieram a levantar para exigir um tratamento, uma solução convincente. Tudo leva a crer que de facto a moral não é o objecto principal e prioritário da revelação. A moral, ou melhor, a solução das questões morais, também ela, virá "por acréscimo" (Mt 6, 33). Sem esquecer que, segundo ensina o sábio, "Deus criou o homem, e entregou-o ao poder das suas decisões" ou, como outros traduzem, "entregou-o ao seu conselho" (Ecl. 15,14). Poder-se-á pensar que entre os talentos (Mt 25, 14-30), os dons recebidos

para se pôr a render, está também este de descobrir, por nós mesmos, e aplicar a norma moral?

É evidente que este estado de coisas choca frontalmente com uma interpretação da fé cristã, que se não é claramente redutora em sentido moralizante, é, pelo menos, de uma grande atenção e interesse pelas coisas da moral, do comportamento. Uma tal interpretação, embora não muito reflectida, muito elaborada, é frequente, como tendência, se não é mesmo a mais frequente. Choca também com a necessidade de em tudo dizer qualquer coisa, de ter resposta a todas as perguntas, dominar todos os assuntos, impor um critério sobre todos os comportamentos, isto é, sobre toda a vida das pessoas[12]. De forma muito implícita, nada assumida, haveria aqui a expressão da dificuldade em reconhecer que muito escapa ao controle, à regulação eclesial. Não domina Deus tudo? Alguma realidade escapa ao seu poder? Não é a Igreja o instrumento do seu domínio?

Se conjugarmos este imperativo de intervenção, no qual alguns podem suspeitar uma tendência ao imperialismo ideológico, ou mesmo um certo saudosismo da cristandade, com a necessidade compulsiva de certezas no plano ético, e os confrontarmos com os silêncios da revelação, vemos que, de facto, o recurso à natureza humana como normativa foi a solução, e possivelmente a única possível, para toda esta aporia. Sobretudo se a completarmos pela reivindicação de uma especialíssima autoridade da Igreja nesse domínio da lei natural.

6. A grande crítica que se pode dirigir a este tipo de argumentação - sobretudo se utilizado de forma exclusiva (mas será possível que ele coexista com outros?) - é a de que se trata de um sistema único, fechado e fixo, um monismo. Os cristãos cedo aprenderam a rejeitar a sedução dos esquemas dualistas em que a realidade é toda ela enquadrada, arrumada e valorizada, positiva e negativamente: espírito e matéria, alma e corpo, etc. Não menos

sedutores são os esquemas monistas, em que se pretende abarcar a realidade toda numa interpretação, unitária e coesa, em que, nomeadamente, a ética é apenas o prolongamento da metafísica, da qual o mundo contingente e frágil do agir humano ganha certeza e necessidade. O perigo é obviamente de, na satisfação intelectual, deixar de fora e negar a realidade ou, pelo menos, aspectos essenciais dessa realidade que se queria entender e explicar. Nesta época pós-moderna, em que se aprendeu que "os grandes discursos" são ilusórios e que é preciso saber dispensá-los, resulta, por um lado mais fácil e por outro imperioso, o distanciamento crítico em relação ao reducionismo de qualquer monismo filosófico. Cabe aqui recordar Emmanuel Lévinas que, numa reflexão de grande rigor e profundidade, se demarcou daquilo que chamou por "filosofias da totalidade", e a que, com justeza, contrapôs o "infinito", o que, por definição, não cabe, não se pode encerrar num esquema, num sistema explicativo, e que o fez precisamente na afirmação do espaço e da verdade da ética.

Mais concretamente, o recurso à natureza humana, entendida de forma genérica e essencialista, para fundamentar a ética, acaba por não dar o devido valor ao específico da moral, tanto do ponto de vista objectivo do agir humano, recusando em larga medida a singularidade e a contingência dos actos humanos, como do ponto de vista subjectivo, a consciência, a responsabilidade. Parece-me possível demonstrar que em documentos recentes do magistério ordinário se podem detectar estas limitações, mas isso não cabe nestas reflexões. Parece-me, além disso, evidente que recusar a absorção da ética na esfera da metafísica ou numa qualquer antropologia essencialista, de duvidosa qualidade, que reclamar a atenção ao especificamente ético, não é o mesmo que excluir toda a referência aos princípios normativos e cair no "relativismo moral", na "moral de situação". Mas, mais do que opiniões pessoais, mesmo se tenta justificá-las, interessam os factos eclesiais.

Deve mencionar-se, neste contexto, a opção do Concílio Vaticano II, tomada no dia 20 de Novembro de 1962, de rejeitar os projectos

preparatórios de documentos conciliares (todos menos três), cuidadosamente preparados pelos dicastérios da Cúria romana. Nesse acto histórico, recusam-se dois projectos de "Constituição dogmática" (sic) que dizem directamente respeito ao tratamento católico da ética: *De ordine morali christiano* e *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. "Nestes projectos pré-conciliares," - escreve Pinto de Oliveira[13] - "as noções da natureza e lei natural são as ideias-chave, os conceitos que sustentam toda a argumentação. Numa perspectiva polémica de se opor ao 'relativismo moral' contemporâneo, estes textos visam estabelecer e explicar uma 'ordem moral, objectiva e de valor absoluto'. Esta ordem que revela a expressão concreta do desígnio divino de nos santificar em Cristo traduz-se na lei natural e na lei evangélica, ambas confiadas à interpretação do Magistério da Igreja. O projecto comporta um capítulo sobre a 'dignidade natural e sobrenatural da pessoa humana'. Esta dignidade do homem, feito à imagem de Deus, só resplandece plenamente na submissão a Deus e aos seus representantes (nº 23 *in finem*)".

Há, pois, um recurso à natureza e à lei natural, que o Concílio considerou inaceitável, por consubstanciar toda uma orientação polémica, anti-moderna, em nada ecuménica. Tornando todo o diálogo com o mundo muito mais difícil, sublinha apenas os aspectos objectivos da moral cristã, as dimensões normativas, deixando na sombra as dimensões subjectivas: o homem, a consciência, a liberdade, a responsabilidade, a autonomia na conformidade ao desígnio de amor de Deus.

7. Pôr de lado uma solução de uma problema é, porém, ficar com esse problema em aberto: como vamos então justificar a indicação de que A se deve fazer e B evitar? Como passar do *ethos* à ética, como vamos corrigir o *ethos*? Como fazer ética? Segundo os peritos do Concílio Vaticano II, a opção conciliar foi a de assumir como fundamento de toda a doutrina o conceito de dignidade do homem, imagem de Deus. É ainda, como se vê, a incontornável referência antropológica como base da ética, embora de forma

diferente. Encontramos na *Gaudium et Spes*, sobretudo na sua parte geral, uma esclarecedora aplicação deste princípio, mas deve reconhecer-se que as suas virtualidades não foram, no tempo pós-conciliar, suficientemente exploradas.

Há um aspecto essencial dessa dignidade intrínseca da criatura humana, imagem de Deus, que, penso, deve ser fortemente sublinhado. Refiro-me à experiência primordial mencionada a propósito de Antígona, o personagem de Sófocles, mas que, de facto, é constitutiva da espécie humana: o inconformismo perante a injustiça. Em qualquer ser humano normal, existe esta capacidade *natural* - e aqui a palavra aplica-se como sendo de facto a mais apropriada - de ter a percepção e de rejeitar o que é mau, de saber, por si mesmo, o que é bom, verdadeiramente humano, pelo menos em certos pontos essenciais, certas situações-chave[14].

O contexto social é decisivo para esta intuição do bem. Aliás, pode admitir-se que nem todos têm a mesma agudeza e prontidão nestas matérias. Há aqueles, pioneiros e profetas, que o vêem primeiro e o mostram e os outros que, quando se lhes mostra, passam a ver. Haverá também, possivelmente, aqueles outros que não conseguem (ou não querem?) ver, mas é forçoso considerar que, nesses casos de cegueira moral, a autenticidade humana está muito gravemente comprometida. A partir da intuição do bem, é preciso fazer tudo, porque tudo está por fazer. Só que, com ela, tudo se tornou possível. Há, pois, todo um trabalho não já intuitivo, mas racional e, é bem de ver, eminentemente social, a levar por diante. É aqui, nesta busca e construção, que a palavra de esperança e sabedoria de que a Igreja de Cristo é a humilde portadora, é bem-vinda e pode ser imensamente útil, se nelas, na busca e na construção, se inserir em clima de diálogo. Precisamente porque o seu fundamento é a intuição e esta é natural e verdadeira, e está, portanto, em condições normais ao alcance de todos, o diálogo, e o trabalho racional que ele veicula, "no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social"[15], sendo difícil, lento e sujeito a erros, é, no

entanto, possível e insubstituível. E se é verdade que há muitas questões em aberto, é também um facto que já vão existindo soluções adquiridas e consensuais, que se pode admitir um certo progresso não direi da prática, mas da consciência moral.

O trabalho da elaboração racional da ética faz-se a partir da intuição do bem, e não decorre propriamente de uma essência da qual se deduzem deveres, mas visa o ideal, a utopia, ou mais concretamente, os valores, entrevistos nessa intuição. Por isso, nunca se poderá dizer que o *ethos* está de tal maneira perfeito que já não é possível o movimento de insatisfação e inconformismo que leva a novos avanços.

Em conclusão, tudo se baseia, pois, na natureza humana, entendida como uma capacidade de sonhar a justiça, a justiça que não existe, mas, que não se conformando com isso, se prolonga em capacidade de a desejar e construir. Entre um inconformismo perante o que ofende os homens, na origem, e um ideal de autenticidade e plenitude nunca alcançado, como meta, tão naturais um como o outro, a ética faz-se, vai-se fazendo na lentidão do diálogo, na aventura colectiva.

Mateus Cardoso Peres

NOTAS

1 n. 53, § 2º.

2 ibid., § 1º.

3 Com esta justificação se prende também, em plano mais teórico, a questão básica da própria possibilidade do raciocínio, a questão da "falácia naturalista", isto é, a acusação de que, segundo uma lógica rigorosa, há falácia em passar do plano do ser ao do dever-ser, fundamentando este naquele.

4 Cf., por exemplo, o artigo Ley natural do Nuevo Diccionario de Teologia Moral (Ed. Paulinas, Madrid, 1992), de E. Chiavacci e a respectiva bibliografia, cuja primeira secção é precisamente relativa à exposição histórica do tema.

5 Provavelmente a partir de Heráclito, cf. frag. 112.

6 Cf., entre outros, Éric Fuchs, Le Désir et la Tendresse, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 86 ss.

7 Poderá contestar-se esta incorporação de S.Tomás no grupo. Pessoalmente, creio que uma tal atribuição está correcta, embora reconheça que ele tentou, e em

grande parte conseguiu, fazer uma síntese que integrasse o melhor da tradição estóica veiculada pelos Padres.

[8] Cf. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Éthique chrétienne et dignité de l'homme, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, Ed du Cerf Paris, pp.132-134.

[9] Julgo elucidativo, a este respeito, referir a que contra-sensos pode levar a rigidez da dedução jusnaturalista. Franz Böckle refere (Moral Fundamental, Ed. Cristiandad Madrid, 1980, p. 239, n. 32) como a Conferência Episcopal Alemã, em oposição ao Governo e ao Parlamento, que elaboravam a reforma do direito da família, veio invocar uma "ordem da criação estabelecida por Deus" e as "propriedades naturais do homem e da mulher" para defender a estrutura hierárquica do matrimónio, ou seja, a superioridade jurídica do marido, sem prejuízo da dignidade comum a todos os seres humanos. Julgo que, além do mais, há aqui um grave erro metodológico: aquilo que na Antiguidade clássica, nomeadamente em Aristóteles, é o resultado de uma abordagem empírica, de um método indutivo, como descrição do que existe, é incorporado, com o jusnaturalismo, num discurso dedutivo e preceptivo que, é caso para dizer, o desnatura completamente.

[10] O qual reivindicará com grande insistência a sua própria competência para ensinar e interpretar a lei natural.

[11] "... A Igreja, em virtude do Evangelho que lhe foi confiado, proclama os direitos do homem e reconhece e tem em grande apreço o dinamismo do nosso tempo que por toda a parte promove tais direitos" (GS 41, § 3°)

[12] Em sentido contrário, veja-se GS 16, 33, § 2° e 43, §2°.

[13] Cf. Op. cit., pp. 148. 149.

[14] Esta maneira de ver não será a única que se coaduna com Rm 2, 14-15?

[15] *Gaudium et Spes* 16.

EXPERIÊNCIA DA GRAÇA, PROVAÇÃO DO CRENTE

FRAGMENTOS PARA UM DEBATE

O interesse de uma reflexão sobre a experiência da graça que vem da fé é limitado desde o principio. Quem tem necessidade de dar um testemunho escrito sobre a sua experiência pessoal publica um *Ce que je crois* (*Aquilo em que acredito*) e é lido pelos curiosos em saber como é que se pode acreditar hoje. Não se trata disso aqui. Não darei um testemunho pessoal. E no entanto, como reflectir sobre a experiência da graça fazendo abstracção de como é vivida pelo crente que fala? Há que reconhecê-lo desde o princípio: esta tentativa de reflexão fundamenta-se necessariamente sobre uma situação particular, mesmo se não se refere a qualquer dado concreto. E o seu limite. Parece-me possível tirar partido do próprio limite tomando-o como fio condutor.

Para começar, a noção de experiência é criticada. Sob as suas aparências inocentes, esconde um poder tentador manifesto na actualidade (experiências atómicas, experiência da droga...) mas que, de maneira mais insidiosa ainda, atinge o coração da nossa existência. A seguir, na experiência da graça, a análise descobre os grandes momentos que constituem a consciência crente. Estes aparecem aqui como provações a ultrapassar. Depois de uma breve apresentação da teologia da graça e da justificação, um último olhar centra-se sobre alguns momentos exemplares em que a fé cristã afronta de face a experiência do homem moderno.

I. As tentações da experiência

O apelo à experiência tem qualquer coisa de suspeito. Se a confrontação com a acção política e com a criação do poeta deixam o crente desconcertado, se a sua relação com o conteúdo

dogmático do Cristianismo não o assegura, resta-lhe o terreno sólido da experiência e a defesa por detrás das certezas indiscutíveis daquilo que é concretamente vivido por indivíduos e colectividades. Desafiando a critica dos teóricos e das propagandas ideológicas, os factos não se impõem por si mesmos irrecusavelmente? Grupos de jovens de todos os países caminham para Taizé, cristãos "felizes em acreditar" publicam os seus testemunhos, um florescimento de comunidades espontâneas que se querem evangélicas anuncia um renovamento surpreendente. Estes exemplos retirados ao acaso das informações dos últimos meses não são as expressões visíveis de uma fé em acto? Não constituem um conjunto de índices favoráveis à seriedade da experiência contemporânea da fé? Que mais queremos?

Não discuto a autenticidade destas experiências. Faço silêncio sobre o facto de que se poderia apresentar uma outra colecção que destruiria a perfeita segurança produzida por estas narrativas. A minha questão é a seguinte: que pedimos uns aos outros? Que função nos queremos fazer assumir? Que sentido toma inevitavelmente toda e qualquer espécie de recurso à experiência para um sujeito ou um grupo dados?

1. A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Na história ocidental o primado da experiência impôs-se com o nascimento e o desenvolvimento das ciências. O método experimental sobre o qual se fundamentam provou largamente a sua eficácia. O segredo desta eficácia está essencialmente na utilização rigorosamente racional da experiência: ela é do princípio ao fim construída, controlada e interpretada a partir de medidas e normas muito precisas, sem as quais nenhum resultado utilizável seria atingido. "A experiência é o único meio que temos para nos instruir sobre a natureza das coisas que estão fora de nós": quando Claude Bernard escreveu isto, há mais de um século que os filósofos pensavam que ela poderia ser o caminho mais seguro, senão o único, para se chegar àquilo que presumivelmente está "dentro de nós". Com Kant

e sobretudo com Hegel, a existência humana é pensada antes de mais como uma experiência global que há que criticar e interpretar ao aplicar-lhe um método e uma conceptualidade capazes de entrar no seu movimento próprio. Se cientistas e literatos conseguiram investir a ideia de experiência de um valor emocional quase mágico na nossa cultura, os filósofos elevaram-na a um pináculo de onde não pode senão cair: ela é o começo, o fim e o espaço entre os dois, que os seus discursos nunca mais acabam de analisar. Ela é a totalidade na sua espécie concreta.

Tornando-se banal, a noção de experiência toma hoje a figura daquilo que fala por si, de um instrumento indispensável e familiar. Mas não reencontrou a sua inocência original. Tudo aquilo de que se encarregou ao longo da sua história está ainda escondido em si, desconhecido e perigoso. E necessário que o crente esteja consciente do que significa o recurso à experiência antes de nela procurar seja razões de esperar seja razões de duvidar.

A) Experiência e saber

Pelas sua raízes etimológicas o termo conota as ideias de tentativa, de ensaio e de prova. Quando o ensaio é provocado com vista a tirar um ensino, está-se perante a acepção científica do termo. Mas acontece também que na existência pessoal ou na história de um grupo humano, as mudanças nas situações, nas relações e nos usos apareçam, depois da transformação e com a sua nova coerência, como uma experiência que foi feita e que nunca mais se reproduzirá. Neste caso, ela não foi preparada nem seguida e não é reiterável à maneira de uma experimentação. É reconhecida ou pensada *a posteriori* como um episódio rico em conclusões que, segundo a interpretação escolhida, confirmará ou não tal tese ou lição. Numa ou noutra perspectiva, a ideia de experiência está estreitamente ligada à de um saber que se vai construindo: não de um conhecimento imediato, intuitivo, mas de um conhecimento empírico racionalmente elaborado e destinado à comunicação. Não existe uma experiência inocente, inconsciente de si mesma, ou então o termo é impróprio.

b) O distanciamento de si

Desde então descobre-se uma característica que lhe é essencial: a experiência não é compreensível fora da estrutura de *desdobramento* de que saiu o homem moderno. O processo pelo qual o homem se constituiu como o seu próprio fim, critério e medida últimos, implicava uma consciência de si capaz de fazer retorno sobre si mesma para se possuir antes de mais idealmente. O movimento que leva o homem a existir como criador de si mesmo e do mundo, entrega-o totalmente ao espectáculo que ele se dá a si próprio. É a inspiração daquilo a que se chama humanismo. O desdobramento - ou o colocar-se à distância de si próprio - é um aspecto do fenómeno geral que foi a "revolução antropológica", de que as raízes mais antigas remontam ao século XIII. Esta revolução caiu, ela também, num sono dogmático de que só há algumas décadas começou a acordar. A experiência nasceu desta transformação e enquanto esta se estratitificava sob as suas posições de conquista, aquela estabelecia o seu império.

c) A existência e a experiência

Não nos devemos surpreender que, nos nossos dias, o conceito de experiência se tenha estendido à totalidade do campo da existência: não apenas porque a ideia de ensaio, de lição a tirar dos acontecimentos, pode justamente aplicar-se a sectores importantes da realidade humana, mas fundamentalmente porque esta não atinge a sua verdade se não se presta como matéria ao exame critico, à construção teórica, como lugar de experimentação, como objecto de manipulação, como vector de uma história a construir. Às nossas existências são breves páginas religadas numa interminável lição.

Na medida em que o campo da experiência se identifica ao da existência, duas consequências se impõem: a experiência desaparece como comportamento determinado por um método e por um projecto por relação à existência e identifica-se pura e simplesmente com o vivido (a totalidade daquilo que é experimentado é o vivido); por outro lado, a existência define-se radicalmente

como experiência (a totalidade daquilo que é vivido é o que é experimentado). Não é possível desenvolver aqui os pressupôs teóricos e os prolongamentos práticos, morais e teológicos, da compreensão reciproca da existência e da experiência. Era necessário fazer-lhe alusão para situar a problemática que comanda a compreensão da experiência da graça que vem da fé.

2. Experiência e fé cristã

Quando se trata da fé cristã e de todas as formas de comportamento religioso, a maneira de reenviar à experiência inscreve-se neste contexto cultural e releva por consequência das mesmas instâncias críticas. Não penso antes de mais no recurso apologético à experiência como argumento último do crente que se sentiria perdido no quadro de uma confrontação ideológica. Há que pensar acima de tudo numa interpretação global do facto de acreditar, seja explicitamente reconhecida ou vivida implicitamente: ela assume o que representa a noção de experiência na tradição ocidental e explora esta herança na sua prática (a importância crescente das sondagens e das análises sociológicas dos organismos de governo e de concertação da Igreja) e na sua temática (revalorização do sujeito, das representações religiosas da "base" e predominância da ideia de investigação em teologia).

a) A experiência no interior do acto de fé

Portanto, longe de ser consubstancial à realidade histórica da fé cristã, a importância da experiência impôs-se recentemente, de resto em atraso por relação à aparição do método experimental nas ciências e nas suas tematizações filosóficas. Progressivamente, deixando as margens, a experiência introduziu-se no interior do acto de fé. Não contente do papel subordinado e acidental que lhe era deixado - o aspecto psicológico, subjectivo -, ela identicou-se com o próprio acto. Para o homem moderno não há outra realidade senão a de uma certa experiência, de tal modo que o conceito clássico de acto, aplicado à fé, já não é praticamente compreendido, assim

como o de virtude. A evolução geral acima descrita verifica-se neste sector particular: a existência cristã e a experiência cristã compreendem-se mutuamente na consciência que delas temos.

O que será viver a sua fé sob o modo da experiência? E vivê-la sob o modo do desdobramento? Olhar-se a acreditar. Assim que se introduz a distância entre o eu-crente e o eu-que-se-olha-a-acreditar produz-se um desdobramento, mesmo se este olhar não comporta qualquer dúvida ou cepticismo. No tempo em que esta distância era a da consciência de si que constituia formalmente o espírito, que era garantida pela existência de Deus e que a ela se abria, estava integrada num absoluto que a organizava. Desde que o homem conferiu outras tarefas ao absoluto, a distância transformou-se em desdobramento. A falha era suficiente para deixar penetrar um questionamento que já não suportava qualquer fronteira.

Estaria a fé em medida de aguentar o assalto? No ponto actual da crise que a revolve violentamente, o problema não se coloca em termos de resistência, nem de consolidação, nem sequer de permanência na sua própria identidade. O processo desenvolvido pela revolução antropológica é irreversível; ele até sustenta as rupturas actuais contra o humanismo. Somos tomados neste remoinho e já não nos podemos subtrair ao seu dinamismo, nem a essa espécie de ética estilhaçada que desenvolve. Por isso os cristãos que decidem ir até ao fim desta experiência histórica são fieis à verdade da sua fé e podem esperar manifestar-lhe o horizonte.

Deixar a sua torre de marfim não é abdicar. Se se reconhece a nossa solidariedade de facto com um movimento que se define pelo projecto de apropriação total do homem por si mesmo, há que aceitar também a exigência que está na raíz deste projecto: o exercício rigoroso da crítica. Como é que aquele que aceita o "deixar-se possuir" se colocara sobre o caminho de se possuir a si mesmo? É por isso que a compreensão recíproca da existência crente e da experiência crente - quer dizer, na realidade uma prioridade atribuída à experiência da fé - deve ser submetida a um exame crítico. Este empreendimento não procura propor outro conceito à noção de experiência, mas tenta elucidar a prática corrente.

B) O PERIGO DE VER A VIDA ESCAPAR-SE

Quem diz experiência diz olhar, leitura do que existe ou daquilo que é vivido para o organizar e por vezes para fazer advir aquilo que ainda não existe. A este título, a experiência participa do esforço prometaico através do qual o homem se quer apropriar da natureza e da história. Se participa deste esforço, ela adopta os seus pressupostos, os seus métodos e entra nas suas perspectivas, ao aplicá-los às condições particulares do campo que escolheu. Justificada e eficaz no domínio científico, uma tal dependência é perigosa quando a experiência concerne directamente a existência humana. Desde que um método toca no homem, a objectivadade científica de que se prevalia muda de sentido.

Convidar o homem a levar a sua existência à maneira de uma experiência seria a maneira mais segura de lhe retirar a sua vida, com a desculpa de lha restituir, e de o entregar sem defesa aos mestres do momento: um modelo sociológico, um esteriotipo publicitário, uma fórmula, uma moda concertam-se para lhe dar as imagens e as grelhas necessárias à sua leitura. Ele já não vive, faz uma experiência da vida, e não vai reter desta senão um pouco de poeira cinzenta, como uma borboleta agarrada pelas asas. É sobretudo esta impressão que se tira da frequentação de certos romancistas contemporâneos: estes fazem da vida uma pintura tanto mais terna quanto o seu dispositivo para a captar é engenhoso. E ainda se pode colocar na conta da arte a emoção que suscitam por vezes nos leitores para além dos seus preconceitos. Cabe a cada um apreciar... segundo a sua própria experiência.

E assim que aquilo que é vivido se transforma insensivelmente em coisa, lugar ou objecto da experiência. A esta transformação corresponde a do sujeito: torna-se actor e espectador. Ele tem um duplo papel: olha-se a jogar e joga para este olhar. O cristão olha-se para agir como cristão e age em função deste olhar, para saber de facto o que significa ser cristão. Uma vez integrado o círculo destes papeis que se comandam reciprocamente, o sujeito assiste impotente à diminuição do espaço em que a sua imaginação e a sua energia criadora poderiam receber a sua força para mudar a vida.

Ele vê a vida escapar-se; esta asfixia-se no pouco de ar das experiências a que é submetida. O querer-viver é vampirizado pela paixão que colocamos em examinar o seu funcionamento e os resultados a que conduz.

Se ao menos este funcionamento e estes resultados fossem passíveis de um recenseamento metódico e integrados numa totalização que contribuissem a fazer avançar, como é o caso das experiências científicas! Quando se mede o pouco que o homem recolhe, interpreta e utiliza da sua experiência pessoal, deseja-se que ele não se tenha esquecido de viver, ocupado como esta em viver este desdobramento. Por exemplo: que leitura foi feita, que lições foram tiradas de uma experiência tão densa como diversa da Igreja cristã na Europa durante os últimos trinta anos, para se chegar hoje às improvisações, aos abandonos e ao desespero a que assistimos? Isto não é uma denúncia, mas a prova de que a experiência ensina quase sempre tarde demais.

c) A necessidade de uma escolha anterior à experiência

No caso da fé, o erro consiste em reenviar à experiência para se ler como é que se pode crer através das linhas de uma espontaneidade que sobrou aparentemente das ruínas das antigas determinações dogmáticas e morais. Ora a experiência só por si é incapaz de definir um projecto ou uma regra de acção; tem de haver uma escolha anterior que fixe as condições do seu desenvolvimento e as leis da sua interpretação. Recorrer à experiência sem ter feito esta escolha é uma condição de fraqueza, a menos que não seja um alibi: o que resta quando já não se tem nada a dizer ou, mais gravemente ainda, quando já não se sabe o que fazer. Aceita-se a ausência de palavra na expectativa de a reencontrar através das lições da experiência. Provisoriamente já não se afirmam certezas, mesmo se se afirma a alegria anticipada de se ver impôr-se de si mesmas a partir da experiência. O crente da hoje cada vez mais a imagem de alguém que, tendo medo de ser apanhado na falta de nada dizer pela ausência de discurso reflectido e construtivo e de nada fazer pela ausência de vontade motivada, não tem outra

solução senão a de apelar para a paciência, a seriedade, a confiança que devem envolver a experiência, se se lhe querem dar condições de êxito.

Viver um compromisso como o da fé sem lhe integrar as duas coordenadas que são a razão e a vontade é equivalente de já não ter razões a dar e de nada querer. Assiste-se então ao espectáculo que a existência se dá a si mesma. Outra coisa acontece quando, num segundo tempo, a existência se projecta como experiência determinada, com o que o termo implica de objectivável e por isso de utilizável e de criticável. Um ou outro aspecto é retomado numa perspectiva particular. Desde então as possibilidades são inumeráveis e é-se colocado face à necessidade de escolher uma perspectiva, o que quer dizer: há que situar o uso que se quer dar à razão. Em caso algum o recurso à experiência nos dispensa de saber aquilo que queremos.

II. A EXPERIÊNCIA COMO PROVAÇÃO

A experiência que fazemos concretamente da graça gera quase sempre o exaspero. Com efeito ela coloca-nos directamente em presença da dificuldade do acto de fé: a impossibilidade de se fazer uma experiência suficiente enquanto ele não se tornar integralmente um acto próprio do sujeito. Ora parece que o homem é incapaz de se apropriar deste acto. O retorno à experiência toma inevitavelmente o sentido duma provação e o único beneficio que se pode esperar de uma reflexão sobre a experiência da graça é o recenseamento de algumas destas provações que obrigam o cristão a ver mais claro.

1. UMA LINGUAGEM SUSPEITA

A graça é o poder e o dever de retomar à sua conta palavras já ditas por outros: fazemo-las nossas na oração e nas diversas formas de testemunho. A experiência que fazemos em relação às palavras

da fé levanta a mais comum e a mais visível das nossas provações. Como herdamos de mais de dois séculos de crítica no que concerne ao uso dos termos e às possibilidades do conhecimento humano, nada é poupado. Será necessário evocar os diferentes termos importantes da revelação cristã como aliança, promessa, reino dos céus, salvação, vida eterna, que já não se podem enunciar ingenuamente num grupo de cristãos sem a obrigação de deles se fazer uma hermenêutica mais ou menos redutora?

Por exemplo, "Deus": não faltam teólogos - que não são necessariamente profetas da morte de Deus - para expressar o desejo utópico de que se deixe de utilizar este nome durante o tempo necessário à sua decantação, por consequência até que o tenhamos esquecido, para se poder reinventá-lo. Ele está tão carregado que não faz senão desfigurar aquilo que pretende designar: ou é muito suspeito para exprimir uma autêntica experiência da graça de Deus ou a experiência que traduz é suspeita em relação à fé cristã. Podem-se multiplicar os exemplos. Para muitos, chegamos ao ponto de já não se poder utilizar o vocabulário da Escritura se nos queremos fazer ouvir e compreender. Então, ou falamos de outra coisa ou nos calamos.

2. A INADEQUAÇÃO DO VIVIDO E DO DISCURSO

O mais grave não está aqui: por detrás destas dificuldades, será que não fazemos a experiência mais angustiante ainda de já não podermos dizer a nos próprios aquilo que vivemos? A confrontação do crente com as palavras da sua fé oscila entre duas formas de alienação: já não se reconhece nelas porque os termos querem dizer outra coisa ou muito mais do que aquilo que a sua modesta experiência contém; se os retoma, ele fala para além ou ao lado daquilo que vive, donde o seu desconforto nas celebrações litúrgicas em particular. Ele já não se reconhece aí porque a sua existência quotidiana lhe parece cheia de misérias e mistérios, que são densos de mais para poderem ser ditos pelas frases já feitas que, no entanto, são o seu único meio para se identificar como cristão.

Não é aqui o lugar de legitimar a necessidade e o bom uso dos enunciados da fé. Há que se limitar à experiência, ela revela a provação sem a resolver. Para o crente a integração e a superação das formulações são questões existenciais e não preocupações facultativas; aí se joga a possibilidade de acreditar dado que crer sem palavras ou sobre palavras falsas não é acreditar. E, no entanto, podem-se ter os termos justos sem se acreditar, isto porque não é por relação aos termos que o grau de integração se avalia e que o sentido da superação se percebe. A questão é existencialmente importante quando a experiência faz aparecer a inadequação do vivido e do discurso, mas é-o porque esta inadequação esconde outra que tormenta o crente mais profundamente.

3. O PERIGO DA MÁ CONSCIÊNCIA

Não é possível ao crente exprimir adequadamente aquilo em que acredita na medida em que ele vive pessoalmente um corte entre o que é vivido e o que deve ser vivido. O seu desconforto, quando tenta fazer uma análise da sua experiência, não tem nada de surpreendente, mesmo supondo que os termos não lhe façam dizer outra coisa: ou descreve como é que acredita efectivamente e enfrenta-se logo com a relatividade de uma experiência que informa mais sobre o sujeito crente do que sobre a fé de que este se afirma, ou então expõe como é que há que acreditar, como é que deveria ser uma fé autêntica, e a sua demonstração arrisca-se a não interessar ninguém dado que este ideal não tomou corpo. Está aqui uma raíz tenaz da má consciência desenvolvida por entre os cristãos desde que são interpelados sobre a verdade da sua fé pessoal.

Na realidade aquele que se fica pela má consciência é um homem de pouca fé. E que se acomodou num círculo entre o ideal e o real que mais não era do que um momento na constituição da consciência cristã. Há que o superar e reconhecer que a fixação num ideal inacessível destrói o sentido da palavra de graça recebida pelo crente, assim como uma espécie de resignação sobre as realizações modestas destrói o dinamismo de um homem em tensão face à

sua própria realização. Se não se fica pelo caminho, a experiência da graça torna-se experiência de um encontro: uma palavra que se dá sem termos, uma Presença que está aqui sem rosto e o homem descobre que nada o toca no mais íntimo que este silêncio e que esta ausência. O termo de encontro é forçosamente impróprio: em certos casos é um choque profundo, noutros uma lenta e surda maturação, ou uma longa convivialidade de que o princípio se perde no passado, ou ainda uma luta tenaz e dolorosa em que ninguém cede.

4. Uma impossível plenitude

Na história pessoal do crente, o colocar-se em presença da palavra de Deus é condicionado pelo meio imediato, pelos modelos individuais ou colectivos, por usos e costumes que não se distinguem sem mais das obrigações da vida em sociedade. Este conjunto acaba por constituir um pólo em função do qual uma experiência se elabora progressivamente. Mas para que o encontro se produza as mediações não são suficientes. O que foi vivido ameaça desmoronar-se se o sujeito não percebe em que é que isto lhe diz respeito e que se trata de outra coisa que de imitar algumas figuras cristãs, sejam elas santas, e de cumprir preceitos. A um dado momento deve produzir-se um encontro perfeito entre o que é desejado pelo homem e o que é doado na palavra de Deus.

Este momento é imediato: não se pode descrever porque não fazemos a sua experiência (na medida em que o processo do desdobramento é essencial a toda e qualquer forma de experiência). Nós vivemos algo de único, que não é nem um acontecimento, nem um pensamento, nem um estado, nem uma acção e de que toda a importância vem daquilo que se tornou possível a partir de então. Mesmo se o momento do imediato escapa ao domínio da experiência, sem ele não é possível uma autêntica experiência da graça.

E certamente fácil de se deixar tentar pelas miragens do imediato, sobretudo no domínio religioso: fixar o momento, concretizá-lo, dele fazer a experiência. Esta tentação labora no sentido oposto à fé.

Mas se a possibilidade do encontro entre o homem e Deus mais não fosse que o objecto de afirmações especulativas, se ela não fosse experimentada, pressentida, tocada implicitamente, a fé seria uma sucessão descontinua de experiências que nenhuma vontade seria capaz de religar, que nenhuma instância teria o direito de julgar. O crente espera toda a sua vida que a promessa de graça pressentida num instante imediato será mantida.

5. Uma fé que não suprime os limites

Ao esperar, o cristão faz a dura experiência de que não está no poder da graça de preencher completamente a esperança. Aqui está uma nova provação para o crente. A dificuldade de dar uma expressão exacta àquilo que vive concretamente, ao perigo da má consciência e à impossibilidade de responder plenamente ao convite da palavra de Deus, acrescenta-se a sua impotência em fazer outra coisa do que crer na promessa da salvação.

Quando se enfrenta com a multiplicidade das limitações, das frustrações, dos erros que condicionam a sua existência, o crente toma consciência de que a sua fé, mesmo vivida da maneira mais santa, não o protege de nada. Por vezes, longe de o proteger, ela desarma-o. É então que forja as suas próprias armas para conjurar a angústia desta pobreza: as seguranças em que se apoia, uma instituição sólida, um bom hábito, uma eficácia local. Tenta assim esquecer que está condenado a acreditar sem poder suprimir realmente qualquer dos limites da vida, qualquer das suas tragédias. A graça é em si mesma impotente em reconciliar e em transformar porque não oferece qualquer base prática, qualquer programa de acção; ela certifica apenas que a transformação e a reconciliação devem ser continuamente retomadas e prosseguidas.

6. A experiência do mal

A experiência do mal de que o homem é pessoalmente autor é outro limiar que introduz o crente numa nova provação. Com a

falta, a questão da sua possibilidade e da sua eventual destruição surge imediatamente: numa palavra, a questão da salvação. Questão das mais intempestivas hoje. Ela tornou-se tão exasperante que certas interpretações da fé me parecem meios para lhe escapar. Por exemplo, um interpretação que compreenda o conjunto da experiência da graça como manifestação do sentido último da existência não será a maneira de nivelar por uma afirmação geral as insuficiências de uma prática que se afronta constantemente com as aporias dos compromissos concretos, que se esvai diante do mal, que se quer libertadora sem libertar verdadeiramente?

Outro exemplo: quando o esforço dos cristãos se esgota em definir *a priori* como e porquê a sua fé se especifica, como e porquê ela integra os "valores naturais" ao mesmo tempo que os ultrapassa, etc., fica-se com a impressão de uma rendição honrada. Não estaremos em vias de perder tudo se procuramos as razões de acreditar e o sentido da nossa experiência da graça a partir daquilo que a relega inevitavelmente para a ordem do supérfluo, da despesa, de um luxo de ricos? "A maior parte do tempo a graça de Deus aparece-me como um *segundo sentido* a uma vida já vivida, já significativa em si mesma. De facto, hoje, constato que já não tenho necessidade deste segundo sentido. E no entanto, ainda *tenho prazer* em o procurar... O "segundo sentido" que a fé me dá é de certa maneira supérfulo."

Este testemunho radiofónico dispensa comentários. Ele apenas manifesta as razões da minha suspeita face às explicações que acabam de ser evocadas. Talvez não sejam falsas, mas funcionam como uma recuperação de última hora. Elas justificam os crentes, mas não convencem ninguém de que há que acreditar. E que têm medo de mais de entrar na espessura e na obscuridade de uma vida de homem para pretenderem atingir qualquer vivente.

Aqui também não há que ver uma condenação. São apenas os papeis que nos assignamos como crentes que são brutalmente desmascarados pela experiência do mal e do pecado. E verdade que podemos dificilmente fazer outra coisa do que apresentar a graça que vem da fé como revelação do sentido total da existência, como o protesto mais radical contra a miséria do homem. Mas há

que tomar consciência de que tudo isto é um domínio segundo: repetição inteligente de uma problemática dada, configuração à imagem que os outros se fazem de nós. No confronto vivido com o mal estas explicações não servem a mais nada senão a deixar aparecer a vontade que as anima: será uma vontade de fuga diante do mal, negando-o ilusoriamente, deixando-se esmagar por ele ou integrando-o no sistema? Será a vontade de conhecer o seu verdadeiro rosto e de começar a vencê-lo pelo bem?

Noutros termos: quando dizemos que acreditamos, queremos dizer que, enquanto antes estávamos a perder-nos, agora estamos a salvar-nos? Mas talvez não seja bom o tentar exprimir tudo o que é concretamente vivido numa experiência tão opaca como a da graça. Esta questão é suficiente para fazer estremecer as claridades enganadoras da linguagem e do dever. E não espera por uma resposta teórica que seria a recomposição do que foi desmantelado. É apenas uma provocação que não procura tanto fazer cair as máscaras - o jogo seria sem fim -, como o precipitar a hora do acordar. Isto porque nestes pontos decisivos dir-se-ia que , por vezes, aparecem rapidamente os índices do cansaço que precede o sono.

III. A TEOLOGIA DA GRAÇA

O ponto de partida de uma teologia da graça deve ser então constituído por uma perspectiva teológica em antropologia. Assim, a diferenciação entre a natureza e a graça e o conceito de graça podem ser desenvolvidos sob a forma de princípios que permitem compreender a graça. A teologia agostiniana fala habitualmente da graça como de uma actividade livre e não merecida de Deus em favor do pecador. Ela liberta da escravatura do pecado e restabelece no homem a vida que lhe era originalmente destinada. Mas uma outra tradição teológica cristã insiste no facto de que a graça não tem apenas como função a libertação do pecado. Deus quer o bem do homem enquanto homem. O homem é assim colocado numa relação com Deus, o que não é uma possibilidade inerente ao

próprio homem, mas que só se torna possível pela comunicação que Deus faz de si mesmo.

O crente deve ser considerado como chamado por Deus a esta relação que representa a participação na própria vida de Deus. É essencial notar que Deus não dá simplesmente ao homem uma qualquer medida de amor e de presença capazes de o salvarem. Ele convida o humano a uma relação consigo. A comunicação que Deus faz de si mesmo é, em si mesma e como dom, uma graça essencialmente livre, pessoal e não necessária. E um dom gratuito feito ao homem. Mas este mesmo homem é incluído na vontade salvadora de Deus porque a toda a humanidade é oferecida esta comunicação que Deus faz de si mesmo. Por outro lado, este dom é gratuito porque a revelação que Deus faz de si mesmo consiste num amor pessoal, no qual se é chamado a participar, mas que não é necessário. O homem experimenta-o num diálogo que pressupõe aquele a quem a mensagem é dirigida e que não pode por isso ser idêntico ao género de existência implicada no simples facto de ser uma criatura. Para que o dom que Deus faz de si mesmo não seja diluído pela aceitação do homem ou reduzido às dimensões de um acontecimento finito, esta aceitação deve ser assegurada por Deus da mesma maneira que o próprio dom. A hermenêutica teológica questiona-se então sobre as condições que tornam este processo possível e fornece-lhe os princípios necessários que permitem o desenvolvimento de uma teologia da graça.

Que condições serão necessárias para que seja possível uma tal comunicação? Uma constituição é pressuposta no homem e esta comporta dois aspectos. Para começar, a natureza humana precede a comunicação que Deus faz de si mesmo, de tal maneira que a auto-realização humana não é um principio *a priori*, mesmo se nela existe uma abertura a esta comunicação. A partir desta abertura é claro que a orientação para Deus não se pode identificar com o poder desta abertura. A realidade de Deus edifica-se sobre a natureza, mas é completamente diferente. Existe uma orientação (destinação) do homem para Deus, mas se a graça é gratuita, a sua recusa pode ser a frustração humana.

A graça é a realização completa do homem em todos os sentidos. A orientação humana para Deus é o que lhe permite ser o que lhe revela a sua experiência. O que o homem é, é afirmado em cada um dos seus actos.

Paradoxalmente, os estudos históricos em teologia cristã permitiram perceber que o conceito de "sobrenatural" se desenvolveu muito lentamente em teologia. Assim, para o conjunto da história da teologia cristã, a graça de Deus assegura a aceitação daquilo que propõe. Ela é a possibilidade e a realização da possibilidade, a aptidão e a realização, a palavra de Deus e a resposta do homem. Uma tal descoberta permitiu igualmente compreender que a graça tem um caracter público. Se se quer uma teologia de acordo com a Escritura, há que dizer que Deus prometeu esta graça ao conjunto da história humana. E a comunicação que Deus faz de si mesmo assegura esta aceitação. Assim nos aproximamos da existência sobrenatural. A graça da comunicação que Deus faz de si mesmo é sobrenatural. Ela não é exigida, mas oferecida a todos os homens, mesmo antes do pecado. Ela não é devida ao homem como um elemento daquilo que significa ser homem; não é um elemento constitutivo da natureza humana enquanto tal; não é doada "de si mesma" - de tal modo que mesmo se o homem não tivesse pecado na origem, ela continuaria a ser não necessária. Ela é inteiramente *sobre*-natural.

Há que notar que o homem está sempre colocado na dupla situação de criatura e de pecador. As duas situações condicionam-se e explicam-se uma à outra. A fraqueza da criatura não é um pecado em si mesma, mas não se pode conceber o pecado senão como expressão desta fraqueza. A culpabilidade do homem obriga-o a considerar-se como uma criatura absolutamente limitada para a qual o dom de Deus é sempre uma graça. Se temos isto em conta, assim como a história do desenvolvimento do conceito de *sobrenatural*, não é surpreendente que, ao falar da graça justificante, o concílio de Trento, mesmo tendo em vista o destino sobrenatural humano, não o tenha concebido como uma elevação do homem, mas como o dom da graça àquilo que estava perdido.

1. O desejo de Deus.

Quaisquer que sejam as diferentes maneiras de compreender a graça segundo as diferentes tradições teológicas, podemos tentar compreendê-la a partir de três perspectivas:

1. A graça é um dom de Deus em relação aos homens, uma livre decisão do seu amor no interesse humano.

2. A graça é também a comunicação desta decisão, seja quando se dá relevo aos acontecimentos históricos (como é o caso da teologia moderna); seja quando se pensa o escutar das palavras de que a revelação faz compreender o conteúdo, este último tornando-se assim o poder salvador de Deus.

3. Compreendida a partir do seu fim, a graça é considerada como o fundamento de uma nova relação entre o homem e Deus, e é o objectivo procurado pela decisão de Deus e pela sua comunicação ao homem. Na origem da questão está o problema crucial segundo o qual a graça abre uma possibilidade que não está ao nível das faculdades humanas e não está implicada no ser humano.

Na Idade Média o "desejo natural" de ver a Deus era uma questão importante. Este tema serve para pensar que a experiência na graça não é qualquer coisa de secundário, de fortuito. Temos geralmente a impressão que a teologia é mais convincente quando este desejo é apresentado como um "desejo pre-consciente da natureza", mais insistentente do que a vida consciente do homem. Pode-se ver neste desejo de Deus uma orientação do ser do homem, através do qual Deus chama o homem à visão beatífica. Mas este desejo pode também ser pensado como a fonte da inteligibilidade finita, da bondade finita, como o dinamismo do humano. O interesse existencial desta segunda perspectiva é chamar à atenção para a transcendência do homem e para o carácter insatisfatório da realidade finita. Mas nesta explicação assim tão simples, o problema reside no facto de que se pode considerar a graça como um socorro, uma assistência que permite atingir qualquer coisa que já está desejada no mais profundo do "eu", através da qual as virtualidades do homem se realizam plenamente,

e não a livre comunicação que Deus faz de si mesmo e que implica uma resposta humana. Considera-se então a resposta humana como motivada pelo que o homem é, mais do que pelo que Deus faz, pelo desejo natural do homem mais do que pela graça de Deus. Neste sentido, a doutrina do desejo natural representa uma espécie de triunfo do platonismo num dos princípios fundamentais do cristianismo.

Há que insistir no facto de que Deus é Deus, no carácter não necessário da graça e no facto de que a sua própria aceitação pelo homem é um dom de Deus. Temos três perspectivas para entrar no problema: 1) o homem não tem, diante da graça, senão uma potência obediencial; 2) o desejo de ver a Deus não é mais do que um desejo condicional; 3) o homem poderia ter sido deixado sem injustiça num "estado de natureza pura", que não comportasse o dom da graça. A grande questão consiste em mostrar como é que a graça pode ser um existencial do homem sem ser um existencial da sua natureza. O homem é *outro* por relação a Deus. A experiência da graça está longe de um "desejo natural": ela depende da acção livre de Deus e da resposta livre do homem, sendo esta assegurada pela graça.

Em muitos actos nós fazemos a experiência da eternidade, da realidade segundo a qual o espiritual é muito mais do que uma simples parcela do mundo. Deus está presente mas de uma maneira não temática, e nós podemos fazer a experiência na medida em que nos abandonamos à acção da sua graça.

Mas nós também podemos fazer, através de vários momentos fundamentais da existência, uma experiência da graça mais directa ainda. Deus anuncia-nos a sua verdade, sendo dado que age. O conceito correspondente à acção pela qual Deus se revela prova que, segundo a ordem real, mesmo a revelação, enquanto comunicação da verdade, não se realiza senão quando, pela comunicação da sua graça, Deus nos torna aptos a escutar a sua palavra que é ao mesmo tempo a realidade que ele comunica.

2. Da procura de reconhecimento ao dom da justificação.

Quem diz experiência diz também procura de reconhecimento. A procura de que seja reconhecido e aceite aquilo que se é no mais fundo de si mesmo, para se poder marcar uma identidade própria face a um outro, não se pode satisfazer de um certificado de bom comportamento conferido por qualquer autoridade humana, mesmo eclesial. Para o cristão, o que está em jogo a este nível tem a ver com a sua relação pessoal com Deus. O que cada um vive intimamente, a sua tomada de posição radical em relação ao seu destino singular, não tem a ver senão com um outro, aquele com quem se está numa relação única, de criação, de providência e de juízo último (três modulações de um único amor): aquele que é a origem de todos os dons e que tem por nome Pai. Ser-se reconhecido é reconhecer-se filho.

Na linha dos escritos de S. Paulo, a tradição cristã exprimiu o momento inaugural desta relação constitutiva sob o termo de "justificação". Só a palavra de Deus em que temos fé e na sua graça que nos converte realizam esta justificação; ser justificado é não ter outra prova a fornecer senão a experiência de acreditar, não ter qualquer outro mérito a demonstrar senão o de Cristo morto e ressuscitado por todos, não ter outra testemunha ou defensor a apresentar senão o Espírito Santo. Não é esgotando-se em obras e discursos para se aceitar e se fazer aceitar tal qual é que o cristão poderá enfim imaginar-se reconhecido como justo, quer dizer, restabelecido na sua dignidade e colocado diante das suas responsabilidades. É antes de mais porque ele é, pela graça que vem da fé, justificado no seu ser tal qual foi criado, na sua vida tal como a recebeu, que pode caminhar com segurança na sua existência e fazer a experiência que lhe indica a sua nova responsabilidade em relação a Deus e em relação aos outros.

Uma conversão se impõe aqui às nossas representações: passar da procura ansiosa da aprovação pelo olhar do outro para se manter de pé, ao reconhecimento confiante que o olhar do Pai que vê no segredo do coração já nos justificou, para que sejamos

viventes e demos fruto; deixar a pretensão de nos justificar a nós próprios para nos remetermos à palavra que, única, nos justifica. Justificar-se a si mesmo é um empreendimento sem fim, alienante do princípio ao fim; ser justificado é um ponto de partida, um descentramento, uma libertação para caminhar para a vida. É ter a coragem de se aceitar como aceite, apesar do facto de se saber inaceitável, podendo-se assim responder à questão bíblica, que precede e condiciona todas as outras: "Será que tu te deixaras abençoar por Deus?"

IV. Focos críticos

Ao recencear alguns dos pontos críticos, penso continuar a reflexão sobre a experiência da graça, no sentido em que esta experiência integra a vontade de se verificar justamente a si mesma. De outro modo o recurso à experiência é um expediente. Para ser ao mesmo tempo um ensino e um questionamento, há que respeitar a tensão imanente à graça e não ceder à tentação de a reduzir a um ou outro destes termos. A insatisfação que não deixa de provocar este equilíbrio perpetuamente instável é a melhor maneira de permanecer em estado de alerta. É nesta perspectiva que relembro a existência de alguns focos críticos.

1. A difícil aceitação de uma revelação

Aceitar uma revelação que transmite um novo conhecimento é para o homem moderno ultrapassar um limite. Tentou-se reduzir esta alteridade radical a uma variante histórica ou psicológica das produções humanas: um movimento religioso ou uma projecção. Pode-se verificá-la cientificamente. A dificuldade vem unicamente deste simples facto: mesmo supondo que as verdades da revelação são projecções imanentes ao crente, este representa-as como vindo de fora do seu mundo, ou então elas já não lhe são de qualquer utilidade.

O reconhecimento de uma alteridade total não seria paradoxalmente uma condição para que o homem possa sair da alienação? Quanto mais ele se olha a si mesmo através daquilo que pensa, produz, vive, tanto mais o seu olhar se confunde. O caminho para a sua autêntica apropriação passará talvez por uma passagem através de um outro olhar. A graça possibilita esta passagem; ela situa antes de mais o crente face a uma alteridade inalterável. A seguir a experiência mostra que o choque da alteridade, mesmo a que é contida na fé, pode desintegrar. Pode-se dizer que é por vezes um mal menor? Que aquele que sucumbe não foi até ao fim do reconhecimento deste outro?

2. A relação do cristão a Jesus Cristo

Outro tormento do cristão: Jesus Cristo. A relação a uma figura histórica do passado é sempre problemática; e é-o tanto mais quando não se guarda apenas a sua doutrina ou a sua memória, mas é tomada na sua função de fundação, de ponto zero de uma nova era. No caso de Jesus Cristo a dificuldade é dupla pelo facto de que ele é o começo e a realização da criação e da história, aquele em quem a salvação já está dada ao mundo.

Não retenho mais do que uma questão levantada pela experiência que os cristãos fazem da sua relação a Jesus Cristo: a da contingência. O escândalo do absoluto ligado a um ponto da história e do espaço tormenta desde sempre a consciência cristã. Sucedendo a muitas outras tentativas, a opção é hoje de banalizar a figura de Cristo. Psicologicamente suspeito, sociologicamente redutível ao papel assumido por numerosos leaders religiosos de todos os continentes e de todas as épocas, a relação perde os seus previlégios e o seu mistério. Ela oferece uma manifestação do funcionamento habitual de estruturas agora conhecidas. As suas particularidades diluem-se, a sua contingência é pouco a pouco eliminada. O absoluto, se dele resta alguma coisa, não pode de maneira alguma estar ligado a uma cruz entre outras sobre a colina do Crâneo. O cristão começa a fazer a experiência da dilatação infinita do seu horizonte. Simultaneamente começa a fazer a experiência de que já

não tem nada a dizer, de que já não tem nada a fazer. A razão é muito simples: é que começa a deixar de acreditar.

A contingência é um ponto cardeal da fé. Quando o crente suprime a tensão criada pela manutenção da contingência, cede à mesma reacção de fuga que a que lhe faz recusar a alteridade. Para se libertar de uma alienação posta na conta da sua relação à pessoa de Jesus Cristo, cai numa escravatura como aquele que enjoado do seu poder o vende aos poderes do momento. Uma fé que se recuse a integrar a contingência na sua forma mais radical - a identidade do absoluto e da vida de Jesus Cristo - não tem outro meio senão o de se entregar à multiplicação das experiências que a destroem pouco a pouco.

Quanto a este reconhecimento prático da contingência, assim como o da alteridade e o da fraqueza, é uma tarefa que nunca mais acaba. Fugir-lhe é deixar de tomar a graça de Deus como uma fonte de vida. Este trabalho não esta certamente ao abrigo dos enganos; o risco é inerente à condição histórica do homem. Seria surpreendente que o cristão dele fosse miraculosamente preservado.

3. A espessura do tempo que mantém a salvação à distância

O cristão também não é libertado da espessura do tempo. Esta questão da fé é das que mais problemas provoca na psicologia humana. Na é sem razão que a história da Igreja esta cheia de movimentos mais ou menos ortodoxos que fixam a data ou as circunstâncias do ultimo Juízo. O objectivo implícito de numerosos empreendimentos místicos é igualmente o de abolir a distância e a obscuridade na relação com Deus. É uma vez mais a significação da graça que está em jogo; aquele que recusa a distância não é livre. O crente não suporta como uma doença a obrigação de esperar a manifestação daquilo em que acredita; pelo contrário, esta é uma condição da sua acção. Dado que a última palavra não foi dita, que nada de definitivo foi colocado, tudo pode ser ainda destruído ou construído no mundo; dado que a escatologia não faz mais do que suscitar a esperança, todos os caminhos estão abertos. Felizes daqueles que não imaginam já ter visto o que quer que seja da

cidade de Deus nesta terra, porque estão livres para construir a cidade terrestre. A graça de Deus não é menos magnânima.

4. A ausência de Deus

Esta magnanimidade da graça significa que esta não faz mais do que dispensar uma liberdade que recebe de uma fonte inesgotável. A fonte da liberdade na fé é a ausência de Deus. Não estamos habituados a exprimir positivamente a nossa experiência da ausência de Deus. Sem duvida, os termos são impressionantes: a ausência evoca a solidão, o luto, a frustração. Mas aqui o caso é singular: falar da ausência de Deus é quase um pleonasmo. Aquilo a que chamamos ausência não será a única maneira para Deus de ser Deus e para o homem de ser livre? Pode-se dizer então que a graça é a entrada na presença não-humana de Deus; é aqui que ela recebe o seu fundamento, aquilo que a faz existir como liberdade. É aqui que se escondem as causas das provações e das crises da experiência cristã. Quem se surpreenderá que a passagem da tempestade destrua algumas árvores?

*****

"Cristo ressuscitou, mas é um segredo". Este hino pascal da tradição bizantina canta o extremo pudor que envolve o surgir do Crucificado na luz de Deus: não há nada para ver. Mais paradoxalmente ainda, o hino exprime uma mensagem que diz ser um segredo. Aqui se manifesta em plenitude o poder do segredo: como desenvolvimento na carne e no tempo de uma vida "que está escondida em Deus", como claridade de uma luz que dissipa mentira e ilusão, porque não há aqui nada para conhecer. O segredo da graça, é que não há segredo nenhum, nem sobre a origem, nem sobre o fim, apenas existe o mistério de um amor sempre oferecido. As feridas e provações das nossas vidas são também os poços em que esta luz se deixa apanhar.

Mário Botas

NATUREZA: UM PARAÍSO PERDIDO?

DAS CIÊNCIAS À ÉTICA

1. Ao abordarmos aqui o tema da natureza, estamos a referir-nos à questão ambiental, à questão 'ecológica', à realidade abrangente da Criação. Não estamos, pois, naquele paradigma que usava esta nomenclatura para equacionar o binómio graça-natureza, como duas realidades, uma divina outra terrena, que tanto se podiam opor como concorrer para o mesmo fim, o bem do homem. Por isso, «quando falamos de 'ambiente' não falamos da Natureza na acepção mais geral com que ela foi trabalhada pelos milénios que já somam a filosofia e a literatura europeias. O conceito de 'ambiente' está marcado pela história recente, ele é a Natureza-posta-em-perigo pelo agir tecnocientífico humano»[1]. E se podemos falar de um denominador comum da contestação ambientalista, ele é certamente o questionamento da 'religião' do progresso tecnocientífico[2]. Ou, por outras palavras, o reclamar da passagem da 'democracia' à 'biocracia': «junto com os cidadãos/ãs humanos estão outros concidadãos como as árvores, as aves, os animais, os microorganismos»[3].

2. Neste aspecto, convém ainda esclarecer outra possível confusão na linguagem: quando falamos em Natureza, como a obra da Criação, estamos a incluir nela o Homem. Por vezes, certos movimentos ecológicos parecem abordar a natureza apenas como objecto da acção do homem, esquecendo que este também há-de ser objecto das preocupações ambientais. Havemos de «submeter à crítica o *ambientalismo*, como se a ecologia se restringisse apenas ao meio ambiente natural, esquecendo o ser humano que é parte deste meio»[4]. Seria ruinoso esquecer-se esta 'centralidade' do Homem, fundadora de qualquer ética responsável: o referente comum em qualquer cultura há-de ser «o primado do

homem, uma determinada concepção da sua dignidade, do seu estatuto central e organizador da avaliação e da acção mundana (dentro e sobre o mundo)»[5].

3. No fundo, trata-se bem de uma questão cultural: a cultura não é a natureza em bruto nem o homem em abstracto; a cultura é um conjunto complexo de relações: do homem com o transcendente, dos homens entre si e do homem com a natureza. Quatro séculos de modernidade quiseram emancipar o homem de toda e qualquer tutela: o transcendente foi negado, a natureza foi esquecida ou manipulada. Ora a cultura é um todo complexo, onde homem, transcendente e natureza estão mutuamente implicados. Diz Hans Jonas[6] que «a filosofia sempre se preocupou com a acção humana enquanto ela foi uma acção do homem para com o homem, mas muito pouco com o homem como uma força actuante na natureza». Assim, se tememos pelo equilíbrio da natureza, é bem o equilíbrio dos homens que está em perigo. A questão da natureza põe a questão de todo o desenvolvimento harmonioso do próprio homem, nas suas vertentes política, económica, cultural, social, religiosa. Na sua relação com a natureza, da qual é parte integrante, a humanidade joga mesmo o seu futuro. Ora, «o ambiente constitui hoje uma esfera onde se cruzam discursos e acções, incertezas e esperanças. Perfila-se como um horizonte regulador de alcance longo e estratégico, modelando em seu torno, e na variedade das suas facetas, não apenas um novo paradigma dentro da cultura, mas sobretudo obrigando a(s) cultura(s) a repensar(em)-se à luz de um novo paradigma cuja identidade e estrutura estão ainda em formação»[7].

4. A preocupação com as questões da natureza, entendida esta como 'questão ambiental', é relativamente recente: data dos finais do século passado, quando surgiram as primeiras reservas naturais nos EUA e Inglaterra e as primeiras ONGs de protecção e luta contra a poluição. Não é de admirar que tenham sido estes países

a preocupar-se primeiramente com a questão, já que eles haviam sido «o berço da Revolução Industrial»[8].

5. E também não é de admirar que tenha acontecido este fenómeno naquela altura: trata-se do 'princípio do fim' duma era, a da modernidade, que acreditara piamente na capacidade do homem para construir a felicidade terrena, mediante o progresso das ciências e das técnicas. O desenvolvimento tecnológico, afinal, era ambíguo: trazia consigo a indiferença face à natureza, ao ambiente. E se hoje, sobretudo nas últimas 3 décadas, a problemática se agudizou, «o que mudou não foi tanto a importância das acções de conservação da natureza e de defesa fragmentar da qualidade de vida(...), mas o seu lugar, que deixou de ser exclusivo, para se tornar somente um dos elos de uma cadeia mais vasta, num elemento de uma estrutura mais complexa, portadora de um dinamismo que, para ser bem sucedido, tem de pretender atingir alvos mais extensos e profundos, comparativamente à simples conservação do património natural». É urgente «a formação de um novo paradigma ambiental, mais integrado e pluridisciplinar»[9].

6. Então se perceberá, facilmente, a superficialidade de certas respostas à crise ambiental. Por exemplo, a criação de parques ou reservas naturais[10], ainda que tenham uma imensa importância pelo bem que salvaguardam em si mesmos e pelo chamar de atenção para esta problemática, não deixam de ser soluções demasiado parcelares, isoladas e efectivamente marginais face à evolução das sociedades (que vai num sentido completamente diferente). Representam, pois, um rebate de consciência colectivo, mas estão muito longe de constituírem uma alternativa eficaz para o problema. São, provavelmente, fruto duma intenção post-moderna, culturalista e não-produtivista, tendente a converter a natureza num novo 'santuário sagrado'[11] . Outro exemplo de resposta insuficiente à questão ambiental é aquele que propõe um regresso ao passado das culturas locais, fixando-as no arcaísmo e

na tradição anteriores à *contaminação* do progresso[12] - aquilo a que alguns autores apelidam de 'exotismo' ou 'rusticofilia', nascidos em finais do sec.XVIII, não sem alguma influência romântica[13]. O que, para além de se revelar tarefa impossível (não há cultura que não evolua dinamicamente), é resposta também ela marginal à complexidade geral do problema ambiental e tão pouco corresponde aos anseios de progresso dos homens e mulheres sujeitos dessas culturas. Estamos em presença de uma estratégia folclórica e de dominação.

7. Assim, um programa global de preocupação com o ambiente, atravessa transversalmente todo o tecido social, e terá de ter em consideração muitos e variados aspectos da organização político-social: organização da administração pública face aos novos problemas; definição de estratégias nacionais e internacionais (questão das águas e secas entre Portugal e Espanha; conferências internacionais como a do Rio '92; etc); criação de novos instrumentos de intervenção política, quer no plano partidário quer no âmbito da sociedade civil; uma política de ordenamento do território, integrando as zonas rurais e urbanas e a conservação da natureza; a política energética no seu conjunto e a rede de transportes e comunicações; dispositivos de defesa, não só dos ecosistemas naturais mais ameaçados, mas das populações no seu conjunto – ameaçadas pelo actual modelo de desenvolvimento económico; protecção dos locais e condições de trabalho; defesa do consumidor; a questão dos resíduos e lixos, seu tratamento e deposição final; etc[14]. Além disso, na era da globalização em que nos encontramos, também os fenómenos de ameaça à natureza e ambiente são globais, produzindo a nível da opinião pública uma autêntica 'pedagogia da catástrofe', para a qual muito contribuem certos movimentos religiosos, por exemplo os *adventistas*[15]. Aí, não podemos esquecer o problema na camada de ozono, as chuvas ácidas (que vão destruindo grandes zonas florestais), o efeito estufa (pela concentração de dióxido de carbono na atmosfera), os desastres nucleares, etc. «Hoje busca-se cada vez mais uma *ecologia*

integral, capaz de articular todos estes elementos, na perspectiva de fundar uma nova aliança das sociedades com a natureza, da qual resulta a conservação do património terrestre, o bem comum socio-cósmico e a manutenção das condições que permitem ao processo de evolução seguir o seu curso iniciado há 15 milhões de anos»[16].

8. Assim, e no dizer de V.Soromenho-Marques[17], temos hoje o desafio duma grande política do futuro: «O séc. XXI, já não é profecia dizê-lo, será palco do mais gigantesco combate da história humana. Trata-se de uma luta em que se arrisca a própria destruição das condições que possibilitaram a existência duma civilização tecno-científica, altamente complexa e elaborada, à face do planeta.

Os desafios são de tal modo titânicos que a possibilidade de sucesso requer uma dura economia de esforços e iniciativas. Não existe tempo a perder, nem energias a desperdiçar. Na frente imensa das tarefas inadiáveis, o ambiente ocupa um lugar central.

Com efeito, depois de milénios de secundarização e esquecimento, a Humanidade, por via do imenso poder tecno-científico acumulado nos últimos dois séculos, 'regressou à Terra'. A grande política do futuro terá na protecção e promoção ambientais uma pedra de toque consensual e segura. Em torno dela, e do seu entendimento como núcleo vital de uma nova concepção de segurança global, se construirão as políticas culturais e educativas, se planeará o emprego, se discutirão as opções de desenvolvimento, se avaliará a contabilidade das empresas e das nações, se alterarão os mecanismos do comércio e dos preços, se calculará a jornada de trabalho e os novos sistemas de segurança social.

Ao séc. XXI resta a obrigação pesadíssima de responder ao maior enigma que a Humanidade jamais se colocou a si própria; será possível sobrevivermos em conjunto, apesar das nossas diferenças de cultura e valor, apesar das nossas ambições conflituais? Será possível manter o rio da Vida com o caudal suficiente para saciar os sonhos legítimos das gerações futuras? Será possível um pacto de paz activo e dinâmico, dos seres humanos entre si e

destes com a generosa abundância de criaturas que connosco partilham o mais precioso rincão conhecido do cosmo infinito?».

9. Eis porque a questão ambiental põe de relevo uma questão ética: «em resumo, a ética da terra modifica o papel do *homo sapiens*, de conquistador da comunidade-da-terra para simples membro e cidadão da mesma. Isso implica respeito pelos seus co-membros e igualmente respeito pela comunidade como tal»[18]. Sem esquecer (como o fazem certos movimentos ecológicos radicais, que igualitarizam todos os seres da natureza, vivos ou inanimados[19]) que o Homem é e será sempre o sujeito de toda a ética. «A tutela humana sobre os direitos do ambiente no âmbito de uma teoria dos deveres e das responsabilidades para com a Natureza implica uma reconstrução do equilíbrio entre as componentes teórica e prática da racionalidade humana, permitindo com isso uma identificação mais clara da nossa dupla condição de seres de-e-da Natureza, assim como cidadãos da Cultura, a qual só poderá sobreviver se compreender como as suas raízes mergulham vitalmente no solo da Natureza»[20]. «Nessa medida, a ética ambiental como ética da liberdade é inseparável de uma pedagogia ambiental, que é também portadora dos valores de uma cidadania renovada. Uma cidadania capaz de formar homens e mulheres capazes de estarem à altura dos desafios gigantescos, um misto de perigo e oportunidade, da crise ambiental global»[21].

UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA

1. Como facilmente se constata, as contribuições das ciências e da filosofia são importantes no situar da questão ambiental. Contudo, agora tratamos de fazer uma reflexão de caracter teológico sobre o tema, conscientes de que só com valores de ordem espiritual (ou religiosa) se poderão enfrentar os problemas relacionados com a natureza, falidas que estão as perspectivas exclusivamente científico-tecnológicas[22]. L. Boff diz, a este respeito, que urge criar uma 'civilização da re-ligação', a qual dará centralidade à religião

e à espiritualidade como instâncias que permitirão superar todas as desagregações destrutivas e, pelo contrário, conduzirão à «re-ligação de todas as coisas entre si, porque todas re-ligadas umbilicalmente com o seu Criador»[23]. De resto, tem-se assistido, nos últimos tempos, quer a uma conotação religiosa de muitos temas abordados pelos movimentos ecológicos, quer a um interesse crescente das instituições religiosas pelos temas ecológicos, sob a perspectiva da 'defesa da Criação'[24]. E mais do que um discurso muito estruturado, com uma lógica sequencial clara, será preferentemente um enunciar de tópicos relativos ao assunto, um apontar de pistas de compreensão que integrem a fé cristã no pensar de toda esta problemática. Não se pretende, pois, nem esboçar uma teoria acabada nem oferecer *a* solução da crise ecológica.

2. Uma primeira consideração poderia ser esta: a criação, entendida como evolução, tem um seguimento, tem um dinamismo e uma ordem - «o mundo conserva-se quando respeita a sua finalidade (...) conforme com o dinamismo com que Deus o dotou»[25]. A criação é, pois, algo em aberto, em devir. Neste sentido, há uma diferença entre as criações humanas e a criação divina. As criações humanas, para além de poderem ser imperfeitas, são limitadas, estão terminadas e fechadas em si mesmas; pelo contrário, os relatos bíblicos da criação descobrem-nos realidades concretas com um dinamismo que as abre a um outro nível de ser mais pleno.

«O dinamismo da matéria inorgânica é a energia. Hoje compreende-se o que durante muito tempo apenas se vislumbrou ou acreditou: que no princípio existiu a luz. (...) A terra também tem fogo nas suas entranhas. Todo o fragmento de matéria contem um imenso potencial energético. Através dum processo secular, este dinamismo energético conduziu a matéria inorgânica a um outro nível de existência, à matéria orgânica, à vida. A acção criadora de Deus, unida ao dinamismo primigénio da matéria, elevou-a a matéria viva. O dinamismo vital, através de organismos biológicos, cada vez mais complexos e perfeitos, guiou a criação

a um ponto capaz de acolher a acção criadora de Deus, que a transformou em vida livre e pessoal. A partir daí, impulsionarão também e sobretudo à criação, não só a energia material e a vida biológica, mas também o amor livre e consciente dos homens»[26].

3. A partir destas permissas é natural que nos perguntemos sobre o futuro da natureza, o futuro da criação: será que este dinamismo, esta ordem, esta finalidade presentes no mundo criado o conduzirão necessariamente à comunhão perfeita com o seu Criador? Ou isso é algo que não podemos dar como adquirido? Como compreender a Deus e ao Homem neste processo?

T. de Chardin, por exemplo, acreditava seguramente que a energia que habita o universo é uma energia divina, a 'energia crística', que vai conduzir a criação a níveis cada vez maiores de perfeição até atingir o 'ponto Omega'[27]. E. Morin, pelo contrário, a partir da consideração científica da degradação permanente da energia, assegura-nos que toda a natureza criada terá um fim e morrerá (ou por retorno implusivo às origens ou por dispersão generalizada...) – o que o leva a inventar a expressão '*o evangelho da perdição*' : «este cosmos formidável está votado à perdição (...) Não são só os indivíduos que estão perdidos, mas, mais cedo ou mais tarde, toda a humanidade, depois os últimos traços de vida, finalmente a terra»[28].

A este nível, vale a pena recordar que a afirmação científica e a afirmação da fé nunca se poderão chocar, já que se situam em planos diferentes. A fé, neste campo, não tem que dizer se aceita ou não as afirmações da ciência; acolhe-as como verdades, se provadas de facto, e procurará compreender de forma renovada a afirmação bíblica da recapitulação de tudo e todos em Deus (Col.1,15-20). Da mesma maneira, se olharmos para a evolução do universo e particularmente do nosso planeta, facilmente reconheceremos nessa história milenar uma tensão entre forças de harmonia/organização e forças caóticas e de destruição, aquilo a que L.Boff chama as realidades *simbólicas* e as realidades *diabólicas* (a partir da etimologia grega destas palavras)[29]. Na consideração do destino da criação não há, pois, lugar para optimismos infantis nem tão

pouco para pessimismos derrotistas. O que parece poder dizer-se, com algum realismo, é que «a lógica do universo e de todos os seres nele existentes é esta: organização – desorganização – interacção – restruturação – nova organização. Nunca há um equilíbrio estático, mas dinâmico e sempre por fazer. Sempre há a eco-evolução»[30].

Mas não há dúvida que esta noção de uma criação evolutiva nos desafia a uma compreensão do papel jogado por Deus e pelo Homem nesse processo.

4. De Deus talvez possamos dizer que «Ele não está *antes* de toda a criação, mas sim *com* toda a criação»[31]. Os relatos da criação não se referem, pois, a actos do passado, mas apontam para relações de dependência e renovação no presente. Deus não deve ser entendido como o artista que pintou uma flor e a abandonou, mas sim como o oleiro que continuamente molda o barro (Jer.18). Deus participa no ser de tudo o criado e cuida de toda a criação (através da sua misteriosa acção directa ou através do Homem). É a partir daí que C.Birch se permite falar duma *teologia do processo* e duma *ecologia de Deus*[32], que nos chama a atenção para a presença divina no universo, para a visibilidade (na fé) de «uma natureza imensamente sensível dentro da natureza», uma luz no meio da obscuridade que é justamente a Graça, o Seu Espírito, a Sua Palavra, e chegou à sua expressão máxima em Jesus Cristo. Rom.8, Col.1 e o prólogo de João apontariam mesmo nesse sentido.

Poderíamos assim reconhecer à natureza um carácter sacramental. Ela deixa ver ou aponta para o próprio Criador, para Deus. Não se trata de sacralizar a natureza, como o fizeram e fazem certas religiões: isso levar-nos-ia ou à escravidão humana face a algo criado e não criador ou à proibição religiosa de qualquer alteração da natureza divinizada. Trata-se de reconhecer a presença divina em todo o criado e a natureza como um sistema simbólico pelo qual Deus fala ao homem. E as perguntas de Job (capítulos 38-40) àcerca dos mistérios do universo e do mundo animal bem poderiam revelar ao homem a sua pequenez e ignorância face à grandeza

e sabedoria de Deus (Rom. 11,33-36), bem poderiam levar-nos a tomar consciência que algo nos escapa, algo não controlamos, Deus está muito para além do homem, e o Mundo é um sinal disso mesmo. Toda a natureza, de que o Homem também faz parte, é certo, tem beleza e valores intrínsecos, toda ela pode revelar a Deus. É, aliás, a afirmação de Rom 1,20: «depois da criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus – o seu eterno poder e divindade – tornaram-se visíveis à inteligência através das suas obras».

Neste sentido, podemos e devemos também compreender os sacramentos da Igreja : eles são a 'matéria', os elementos da natureza (água, pão, vinho, óleo, etc), na sua complexidade simbólica, a falarem-nos de Deus, a tornarem-nos Deus presente[33].

5. Quanto ao Homem, enquanto imagem e semelhança de Deus, última obra da Criação e seu cume[34], ele «recapitula como um microcosmos a rica variedade das coisas, actua como enlace natural entre todas elas e assume a responsabilidade de completar o dinamismo da criação. O Homem deve, pois, conservar a orientação deste dinamismo e consumá-lo pelo seu esforço»[35].

Nesta linha de pensamento, poderíamos compreender o pecado original como uma interrupção arbitrária deste dinamismo de elevação harmoniosa de todo o cosmos, de toda a natureza, até Deus. Na sua liberdade, o ser humano decidiu e decide muitas vezes não guardar nem respeitar a finalidade e ordem do mundo e, em vez de colaborar na sua criação progressiva, interrompeu-a e interrompe-a. Não responde, assim, ao desafio da responsabilidade ética no cuidar da natureza. Nesta medida é que será mais possível e correcto usar a expressão: natureza – um paraíso perdido. A natureza estará perdida sempre que o Homem não assume a responsabilidade de colaborar com Deus na sua progressão harmoniosa, ele que é o cume da criação e estava chamado a integrar-se nela como um catalizador de valores espirituais. «Rompendo com o sentido do universo e com o seu Criador, destrói-se a re-ligação fundamental com todas as coisas. É a

decadência querida e efectivada, fruto de uma liberdade que assim perversamente se autodeterminou»[36].

6. Mas há ainda uma questão inultrapassável relativa ao estatuto do ser humano no seio de toda a criação e suas relações com a natureza. Trata-se da afirmação de Gen.1, segundo a qual o Homem recebeu um mandato divino de '*dominar e submeter a terra*'. Esta afirmação, que por um lado conduz à libertação do homem face a concepções míticas, numinosas e divinizadas da natureza, levou a tradição judeo-cristã (de que as ciências modernas são herdeiras) ao «convencimento de que o Homem é radical e fundamentalmente superior face à natureza», como alguém que até parece dela não fazer parte, - dualismo este que possibilita a declaração explícita de que «é vontade de Deus que o Homem a explore em proveito próprio»[37]. O cristianismo, afinal, durante séculos declarado inimigo do progresso, é agora acusado de responsável pelo crescimento exponencial, pelo desenvolvimento produtivista e a qualquer preço...[38] Será que a fé cristã, baseada na afirmação bíblica, confere realmente ao Homem esse estatuto de dominador da natureza, esse direito e até dever de submissão do mundo e do universo aos seus interesses? E, em caso de resposta afirmativa, em que condições o faz?

Ora, sem negar o estatuto ímpar do Homem em toda a criação – ele é o seu cume, uma obra perfeitissima, ele é 'imagem e semelhança de Deus' -, a verdade é que a Bíblia sempre transmite uma forte convicção de que «Deus confia a terra ao homem mas nunca deixa de ser o seu proprietário (Jos.22,19; Os.9,3; Sal.85,2; Jer.16,18; Ez.36,5). Para o povo de Israel, este dado verifica-se na sua própria história de salvação, na promessa da terra prometida, na libertação do Egipto, na assistência divina para instalar-se na terra. Apela-se até a este direito de propriedade de Deus para fundamentar as prescrições do Ano Jubilar: a terra não pode vender-se para sempre, porque a terra é Minha e vós sois como forasteiros e hóspedes (Lev.25,23). E em virtude dessa mesma soberania de Deus, a lei religiosa fixa os limites do direito

de propriedade do homem (obrigações para com os pobres, os peregrinos, os levitas, obrigação para deixar os campos em descanso)»[39].

Notemos que muitos textos neo-testamentários lembram esta mesma soberania de Deus sobre toda a criação : o dono dos cabelos do homem é o Criador, é Ele que alimenta os lírios do campo e os passarinhos, muitas parábolas de Jesus falam de terrenos ou campos cujo proprietário é o Senhor...

De resto, os textos da Criação, nos primeiros capítulos do Génesis, estão longe de poder justificar uma egoísta exploração do mundo por parte do homem. A perspectiva sacerdotal (Ge.1) quer sublinhar a especial proximidade e intimidade do homem com Deus; a perspectiva javista (Gen.2) quer expressar claramente que o homem está em perfeita sintonia e comunhão com a matéria que o rodeia e que, inclusivamente, voltará ao pó da terra, de que foi formado.

Assim, sem negar um estatuto especial do ser humano no seio da natureza, a afirmação bíblica leva-nos a reconhecer que o homem é parte integrante dessa mesma criação e se está chamado a dominá-la, isso significa que Deus lhe deu capacidades para organizar toda a sua evolução, em colaboração com Deus, assumindo-se como um *administrador* e nunca um proprietário da realidade criada.

7. Esta responsabilidade ética, afinal comum à reflexão cristã e das próprias ciências e filosofias[40], leva-nos então a considerar uma última questão, aquela que diz respeito às relações entre a problemática ambiental e a justiça social.

Talvez não tão ingenuamente como pudesse parecer à primeira vista, a afirmação bíblica estabelece um nexo entre as preocupações de ordenamento da natureza, da criação, e a prática da justiça entre os homens: «porque não há verdade nem misericórdia, nem conhecimento de Deus na terra; juram falso, mentem, assassinam, roubam, cometem adultério, usam de violência e derramam sangue sobre sangue. Por isso a terra está cheia de luto e todos os seus habitantes desfalecem; os animais selvagens, as aves do céu e até

os peixes do mar perecem»(Os.4,1-3). E não se pense que este nexo causal é obra do acaso ou do azar, algo de mágico ou castigo de Deus... Os cristãos sabem muito bem que quando o homem se afasta do plano de Deus, em qualquer domínio que seja, é a desordem, a angústia e o sofrimento que aparecem e alastram: «quando o homem, com o seu trabalho, dirige mal este dinamismo (da criação), produz as injustiças, as descriminações e as guerras»[41]. Uma vez mais haveria que lembrar aqui a convicção das ciências humanas segundo a qual a ecologia é problemática que atravessa todo o tecido social.

«Toda a terra foi reduzida a ser capital natural, um conjunto de recursos para a acumulação e benefício, primeiro para os sectores que detinham a propriedade privada destes recursos e em segundo plano para os outros»[42]. A alienação é, assim, geral: os ricos consomem em demasia, com desperdício e sem solidariedade presente ou futura, defendem o seu status a todo o preço nem que para isso tenham de montar máquinas de morte química ou nucleares; os pobres, vítimas dos ricos, consomem de menos e como que são obrigados à deflorestação,à contaminação das águas e solos, à matança de espécies em vias de extinção, etc. Já é hora de «considerar que a libertação ecológica não é uma distração da tarefa de libertação dos pobres. Uma libertação não pode realizar-se sem a outra. O movimento de libertação é um só. Inclui a libertação das mulheres, dos homens, das ciências e das técnicas, dos animais e plantas, do ar e dos oceanos»[43]. E essa libertação faz um duplo apelo[44]: à recusa dum *antropocentrismo radical*, que levaria o homem a pensar unicamente em si, esquecendo os direitos da terra; à recusa duma *tirania ecológica*, que em nome da defesa da natureza esquecesse a actual marginalização dos pobres, como se eles não integrassem a própria criação e não fossem os primeiros a ter de ser atendidos nos seus clamores. A fé cristã reconhece como seu esse duplo apelo: Deus é Pai de toda a Criação, Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança como cume de toda a Criação.

José Nunes

NOTAS

1 V.Soromenho-Marques, O Futuro Frágil, ed.Europa-América, Lisboa 1998, pp.131-132.

2 Cfr J.Rodrigues Campos, También se puede inventar la naturaleza?, Etnográfica, vol.III,nº1/1999, pp.49-50; V.Soromenho-Marques, op.c., p.117.

3 L. Boff, O despertar da águia, Vozes, Petrópolis 1998, p.115.

4 L.Boff, Ecologia e pobreza: grito da terra, grito dos pobres, Concilium 261/1995,p.5.

5 V. Soromenho-Marques, op.c., p.128.

6 Citado por V.Soromenho-Marques, op.c., p.131.

7 V.Soromenho-Marques, op.c., p.109.

8 Ibidem, p.29.

9 Ibidem, p.31.

10 O 'preservacionismo' é por vezes denunciado como simples turismo ecológico... Cfr L.Boff, op.c., p.5.

11 Cfr. J.Rodrigues Campos, op.c., pp.52-56.

12 Cfr J.Vasconcelos, Tempos remotos: a presença do passado na objectivificação da cultura local, Etnográfica, vol.I, nº2/1997, pp.213-214. Poder-se-ia aqui estabelecer um paralelismo com as muitas declarações de missionários, no passado e no presente, que (embora considerando atrasados ou selvagens os autóctones – destinatários da sua evangelização) olham para as suas terras de missão como um paraíso, uma natureza selvagem livre ainda do pecado contaminador... Cfr. F.Champion, Religions, approches de la nature et écologies, Archives de Sciences Sociales des Religions, n.90/1995, p.42-43.

13 Cfr. J. Revel-M.Certeau-D.Julia, A invenção da sociedade, Difel, Lisboa 1990, pp.52ss.

14 Cfr. V.Soromenho-Marques, op.c., pp.33-35.

15 Cfr. F.Champion, op.c., p.41.

16 L.Boff, Ecologia..., op.c., pp.5-6.

17 V.Soromenho Marques, op.c., pp.68-69.

18 Aldo Leopold, cit. Por V.Soromenho-Marques, op.c.,p.132.

19 São os chamados movimentos da 'ecologia profunda', aparecidos pela primeira vez publicamente na Escandinávia, em 1972, e que, sacralizando a natureza, declaram a 'igualdade biosférica' do homem com «tudo o que vive na e com a biosfera» - cfr. F.Champion, op.c., p.49.

20 V.Soromenho-Marques, op.c., p.147.

21 Ibidem, p.149.

22 Cfr. G.Remmert, El encargo dado al hombre en la creación y la crisis ecologica, Selecciones de Teología, n.66/1978, p.129.

23 L.Boff, O despertar, op.c., p.37.

24 Cfr. F.Champion, op.c., p.39.

25 P.Nellas, Los cristianos en un mundo en creación, Selecciones de Teología, n.66/1978,p.132.

26 Ibidem, p.132. Cfr o que diz L.Boff, com outras palavras, in 'O despertar da águia', op.c., p.119: «Outrora, a partir da geosfera surgiu a litosfera (rochas), depois a hidrosfera (água), em seguida a atmosfera (ar), posteriormente a biosfera (vida) e por fim a antroposfera (ser humano). Agora está surgindo uma etapa mais avançada do processo evolutivo que é a *noosfera*».

[27] Cfr. T.de Chardin, Le Phénomène Humain, Seuil, Paris 1955, pp.299-300. O ponto Omega, terminus Divino, é compreendido como um polo de atracção de toda a criação mas também já presente nela mesma: «Expressa em termos de energia interna, a função cósmica de Omega consiste em começar e sustentar sob a sua irradiação a unanimidade das partículas reflectidas do mundo. Mas como poderá exercer essa acção se, amante e amável, não o fosse desde já de certa maneira? (...) Para se amar é essencial coexistir. Nunca, por conseguinte, por mais maravilhoso que seja o aspecto imaginado, nunca Omega poderia simplesmente equilibrar o jogo das atracções e das repulsas humanas se não agisse com igualdade de poder, isto é, com o mesmo tecido de proximidade... Para se ser sumamente atraente, Omega deve ser já supremamente presente».

[28] E.Morin, Terre-Patrie, Seuil, Paris 1993, p.194. De notar, entretanto, que esta teoria está longe de ser pacífica entre os cientistas: cfr. K.Hsu, A mortalidade do planeta, Concilium 277/1998, pp.71-83; C.Isham-A.Albrecht, O futuro do Universo, Concilium 277/1998,pp.84-94.

[29] L.Boff, O despertar..., op.c., pp.11ss.

[30] Ibidem, p.19.

[31] A.N.Whithead, citado por C.Birch, Supervivencia en la tierra, civilización tecnica y teología de la creación, Selecciones de Teología n.66/1978, p.125.

[32] Cfr. C.Birch, op.c., p.125.

[33] Cfr. S. Charalambidis, Cosmologie chrétienne, in Initiation a la pratique de la théologie-III, Cerf, Paris 1983, pp.36-41.

[34] Ibidem, pp.24-25.

[35] P.Nellas, op.c., p.133.

[36] L.Boff, O despertar..., op.c., p.159.

[37] G.Remmert, op.c., p.129.

[38] Cfr. F.Champion, op.c., p.45.

[39] Ibidem, p.130.

[40] Cfr. F.Champion, op.c., p.44.

[41] P.Nellas, op.c., p.134.

[42] L.Boff, Ecologia..., op.c., p.7.

[43] C.Birch, op.c., p.123.

[44] Cfr. C.Uehlinger, O clamor da terra, Concilium 261/1995, p.71.

ANJOS E MUTANTES
O HIBRIDISMO APOCALÍPTICO

Quel monde est-ce là qui nous oblige à prendre en compte, à la fois et dans le même souffle, la nature des choses, les techniques, les sciences, les êtres de fiction, les religions petites et grandes, la politique, les juridictions, les économies et les inconscients?

BRUNO LATOUR

Scientia mutationum quae accidunt corporibus dum eorum compositiones penetrantur chemia, chymia, Pyrotechnia, Ars Hermetic, Spargyria, Philosophia per ignem vocatur.

FRANCISCO DE LEMOS

Theses ex Universa Philosophia, Coimbra, 1778

Dentro do fenómeno geral do hibridismo falarei dos anjos e dos mutantes. E do apocaliptismo. O apocaliptismo surge como instância que necessariamente acompanha a emergência de fenómenos inquietantes, com ou sem Juízo final. Em último caso, ninguém escapa ao seu corpo e ninguém pode viver no ciberespaço. Por mais fractal que o indivíduo moderno pretenda ser. O *cyborg* recoloca, num ambiente tecnológico novo, a questão da identidade humana, a concepção do corpo, como, num contexto mitológico, o fizera o anjo ou o mutante. Esse lugar-não-lugar por excelência de "fuzzed identities" tornou-se para muitos a prefiguração daquilo a que Latour chama "quase-objectos", objectos híbridos produzidos pela colaboração entre natureza e cultura – plantas e animais geneticamente fabricados, humanos com implantações cibernéticas, sistemas agentes inteligentes com programas evolutivos que evoluíram ao ponto de poderem conversar de certo modo com humanos. O anjo era o nosso "outro", a nossa transcendência, o nosso enigma. São os anjos e mutantes do

género dos quasi-sujeitos ou quasi-objectos? Que anunciam as *Mutations* de Beck? Que alegoriza essa mescla homem-mulher-besta que é Marylin Manson? Que revela o jogo que Allegra desenvolveu, essa outra forma de procriação ligada à reprodução de si, essa espéce de clonagem? Salvar-nos-á o "sorrir dos anjos" da tentação de vivermos sem mediações nem asas?

Na realidade, só a técnica mudou. Desde sempre que os humanos produziram ambientes híbridos. O hibridismo não é um fenómeno inteiramente post-moderno – celebratório ou crítico – em que a divisão do mundo e as suas mais marcadadas oposições: natureza *vs* ultura, humano vs não-humano, natural *vs* artificial, masculino vs feminino, centro *vs* periferia, ciência *vs* arte oscilam (Bourdieu, 1989). Latour (1991) lembra, muito argutamente, que o mundo moderno produziu constantemente seres e objectos híbridos, transgrediu fronteiras expressas por dicotomias como as que foram evocadas, mas acompanhou-as sempre por processos de *purificação*, que permitiam restituir os seres e objectos ao seu lugar "próprio" nessas dicotomias, conter e normalizar uma transgressão que a própria existência de fronteiras e separações encorajava[1]. O post-humano permite-nos pensar acerca das interfaces homem-máquina, como o anjo nos permitia pensar o Eterno que nenhum mortal podia olhar de frente.

O problema da hibridação é-nos colocado pela comunidade desincarnada do ciberespaço em que pululam "fuzzed identities", replicantes, carne-natureza morta, corpos post-orgâncicos, post-humanos que anuncia o devir digital da humanidade. Diane Greco diz, a propósito do mundo que está a mudar:

"At the disappearing core of the matter is the issue of identity; according to what criteria does one locate oneself in social reality, and how does this location reflect the actual qualities of the person who chooses that location? ...For identity, which does not exist in a vacuum, is constructed as much by internalized norms and cultural expectations as it is by some unified and independent entity called the 'self'"[2].

Nitidamente, o nosso tempo apresenta um diagnóstico pesado: estrabismo do valor, o sexo já não está no sexo, o político já não está no político mas em toda a parte, a estética é como um virus flutuante, todas as categorias se esbatem em proveito de uma espécie de hipersincretismo, de homeostasia e de indistinção. "Privado de destino, o indivíduo moderno substitui-o através de uma experimentação fatal sobre si próprio" (Sloterdijk). Este é o tempo da desconstrução violenta do corpo e do pensamento, em que tudo muda e tudo se experimenta até à mutilação e à tortura. Tudo muda: os anjos já não são os anjos, o humano está a tornar-se post-humano. "Já não é o humano que pensa o mundo. Hoje é o inumano que nos pensa. E não já metaforicamente, mas por uma espécie de homologia viral, contaminadora, virtual, inumana"[3]. "*Ecce animot* – eis a nova apresentação de si. Nem uma espécie, nem um género, nem um indivíduo, é uma irredutível multiplicidade viva de mortais e mais do que um duplo clone ou um "mot-valise", uma espécie de híbrido monstruoso, uma quimera à espera de ser morta pelo caçador Bellerophon"[4]. A monstruosidade de Quimera (*Khimaira)* deve-se à sua multiplicidade, dos animais, do "animot" nela (cabeça e peito de leão, entranhas de cabra, rabo de dragão). Os monstros são objectos culturais diferenciados e universais. A sua compreensão e formação abarca todo o conjunto do social. Mais do que excrescência são uma outra manifestação da criatividade. O monstro reflecte sempre uma determinada ordenação do mundo, seja este natural ou cultural. Eles são a ruptura da ordem em que cristalizam valores sociais e formas de conhecimento. Produz sentimentos e reacções contraditórias: medo, temor, asco, mas também prazer e lubricidade. Parte às vezes de uma cultura demonológica, outras vezes representação do exótico, do desconhecido, do estranho. Ou se manifesta de forma lúdica (*lusus naturae*), carnavalesca, ou transporta consigo o estigma da admonição (*Deus Irae*). O monstro não é só o negativo de formas variadas, mas também de graus diferentes de civilidade. Ambíguo, portanto.

MUDANÇAS SUSPEITAS

A metamorfose era uma catástrofe feliz: a das ideias ao encontro das ideias, das palavras, das cores, o humano e o inumano tudo comunicava e se distribuía. A ideia de mudança de forma, de transformação remonta na literatura grega à Ilíada, à Odisseia e a Hesíodo, persistindo na poesia e na arte figurativa dos séculos V e VI[5]. Na época alexandrina esta ideia adquire uma nova dimensão por influência dos progressos realizados na biologia, geografia, astronomia. Então a ideia de metamorfose torna-se autónoma. Nas *Metamorfoses* de Ovídio um ser humano pode transformar-se em todo uma série de outros seres: mamífero, pássaro, réptil, peixe, ser fabuloso, pedra, metal. E também seres de qualquer outra natureza podem ser mudados em ser humano. Acrescente-se ainda as transformações de um género especial: a apoteose, a metensomatose, a mudança de sexo, o rejuvenescimento e a ressurreição. Há deuses que se metamorfoseiam e uma mesma personagem pode sofrer várias metamorfoses sucessivas. Não é a poesia a arte insidiosa de transmutação das palavras de que Platão suspeita? Porém, a mutação mais radical na Grécia antiga era a bisexualidade. Acreditava-se inclusivamente na bisexualidade da hiena[6]. O facto de ser dotado de dois sexos era uma ameaça para a reprodução sexual e era sinal de maldição dos deuses. Os termos "andrógino" ou "hermafrodita" eram considerados termos infamantes para designar aqueles que recusavam o papel tradicional de homem ou de mulher.

Na Antiguidade a aparição de um ser humano com dois sexos desencadeava paixões terríveis porque punha em causa a organização da sociedade e a sobrevivência da espécie. Esse fenómeno era interpretado como monstruoso, conforme à definição aristotélica do monstro (*téras*): "Aliás aquele que não se parece com os pais é já, de certa maneira, um monstro porque, neste caso, a natureza se afastou do tipo genérico"[7]. Um andrógino é um prodígio público que publicamente deve ser exposto como sinal maléfico que o Estado deve fazer desaparecer. *Na* época imperial ainda se afogavam as crianças anormais. Mas não tardam as reacções a esta

forma de crueldade reservada às crianças dotadas de dois sexos, nem as explicações mais racionalistas do fenómeno. Diodoro de Sicília utiliza a alegoria para tornar os mitos menos escandalosos e como um meio de combater a superstição. Interpreta o fenómeno como um simples erro da natureza, como uma má-formação anatómica rara, mas explicável[8]. Depois da época imperial os "hermafroditas deixam de ser considerados como prodígios aterradores. Os seres dotados dos dois sexos são vistos doravante como um jogo da natureza, como os anões, por exemplo, como explicitamente o diz Plínio o Velho (23/24-79 dc): "Nascem também seres que participam dos dois sexos: nós damos-lhes o nome de "hermafroditas". Outrora chamavam-lhes "andróginos" e consideravam-nos como prodígios. Hoje, pelo contrário, são tidos como fontes de prazer."[9] Como se vê, a bisexualidade será recebida, interpretada primeiro como monstruosidade, ameaça, depois como fenómeno, explicável, e finalmente tolerado, recuperado como um "bem" de consumo[10].

A ideia da mudança foi, porém, sempre ressentida como ameaçadora. Uma criança dotada de dois sexos é vista como um monstro (*teras*), devendo desaparecer do espaço público. Na época imperial essa monstruosidade deve passar pelo afogamento. Muito tempo decorre até que esta monstruosidade seja considerada erro da natureza. Mas a sua função é importante na mitologia. Os seres afectados pela bisexualidade desempenham a função de "arquétipo". Na origem todos os seres são dtados de dois sexos, como no caso da Phénix e de todos os seres primordiais que evoca a tradição platónica, o Orfismo, o Hermetismo e o Gnosticismo. Ovídio descreve um Hermafrodita (herma = monte de pedras) e Afrodite suplicando ao pai e à mãe que façam que todo o macho se efemine em contacto com águas da fonte, tornando-se um homossexual passivo. O "andrógino" designa na Atenas do século IV a. C. o homem que faz prova de cobardia. Uma comédia de Eupolis intitulada os *Astráteutoi* (os homens que não fizeram o serviço militar) tem por título os *Andrógunoi*. O homem que recusa as armas ou que é cobarde em combate desacredita a virilidade ligada

ao seu sexo e passa para o lado das mulheres. Veja-se o mito de Aristófanes no Banquete de Platão. Leiam-se os *Chants de Maldoror*. Vejam-se as evocações líricas da androginia que Abdelkebir Khatibi nos legou[11].

Eis como a nossa cultura se conta a história da sua "origem". Na origem, a humanidade era constituída por seres duplos dotados de dois órgãos sexuais: masculino/feminino, mas agrupados em casal. Recusar a divisão e a separação é manter-se no caos. A separação entre o céu e a terra, a diferença entre os sexos asseguram a manutenção de uma ordem antropológica, cosmológica e mesmo teológia que põem em causa os seres duplos do mito contado por Aristófanes querendo abolir a diferença entre o céu e a terra, os deuses e os homens. Eros é o único deus que permite a todo o ser humano realizar o seu desejo mais profundo: unir-se com a metade de si mesmo de que foi separado. Freud falará da mesma indistinção originária de tendências sexuais que ulteriormente se diferenciam (Cf. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade), aproximando o mito de Aristófanes do relato do Génesis 21-24 em que Eva é tirada da costela de Adão. Daí ele conclui que a heterosexualidade é anterior e que a homosexualidade masculina/feminina é uma perversão ulterior, a procura do mesmo e não da diferença.

Anjos e Mutantes

Os anjos não são do género da qualidade pura (a "primeiridade" de Peirce). A antropologia ensina que o "primeiro" de qualquer função semiótica é complexo, sincrético, impuro, e por natureza, relacional, reticular. O sincretismo é uma condição da categorização e da identificação das figuras do mundo natural. O sincretismo é, pois, o critério de autonomia das função simbólica humana. A semiótica tensiva postula, não a simplicidade, mas a complexidade das estruturas semióticas elementares[12]. Tal significa que a figura do "anjo" pode revestir posições sincréticas no interior de um

dispositivo figurativo complexo. No dizer do Apocaplise, os demónios foram criados em natureza em forma de anjos. Não encarnam Miguel e Gabriel, o primeiro a espada e o segundo a mensagem? Pelos mesmos anjos vem a paz e vem a guerra. Estranha máquina voltejante. Os anjos, ao colocarem o problema da identidade, da mediação e da clausura, tornaram-se na metáfora de todas as mutações. Os anjos aparecem-nos de facto como criaturas sem mãe e de sexo ambíguo, instável e metastável, monstros necessários ou fantasias rigorosas sem as quais o Incriado primordial não teria podido muito simplesmente fazer-se ouvir ou reconhecer pelas suas criaturas (Debray, 1999). Híbridos, portanto. "Ambiguum est", dizia S. Agostinho desta criatura subtil. É esta ambiguidade (Os Massive Attack cantam "Angel with Dirty Faces") que melhor os aproxima dos mutantes hoje, sejam eles do género Alice Cooper, Marylin Manson ("Deformography"), "Patchwork Girl" de Shelley Jackson, ou da espécie que as máquinas inteligentes produzem, e de falam Sherry Turkle ou Katherine Hayles.

As filosofias post-modernas são superficiais e fazem do mundo uma cena em que dançam, evanescentes, formas imprecisas. O ser tornou-se uma larva de subjectividade, um caos das novas formas. Brian Warner, ou melhor Marilyn Manson é hoje um dos emblemas dessa confusão de géneros, um dos últimos ícones da indústria cultural. Cúmplice do Anticristo (o seu segundo disco chama-se *Antichrist Superstar*), esta personagem sai como da escatologia judaica e das profecias de Daniel e habita o imaginário de milhares de fãs que consideram o grupo uma verdadeira religião. Veja-se a história da sua vida[13]. Aí se conta a metamorfose do rapazinho amedrontado da escola cristã à mais temida e reverenciada celebridade do mundo Rock americano. Outro exemplo: *eXistenz* de David Cronenberg. Trata-se de um jogo video conectado ao sistema nervoso. Aqui Allegra é a criadora mítica de jogos virtuais, conectados directamente ao sistema nervosos dos participantes. O autor de *Crash* conta-nos uma parábola sobre os perigos provocados pelas relações fusionais do homem no jogo. Por este jogo entra-se directamente no sistema nervoso, os jogadores podem alimentar e

modificar o universo virtual em que entraram, em função do seu psiquismo e dos seus fantasmas. A força de Cronenberg é de criar um ambiente com fronteiras indistintas em que terror e prazer coabitam. O virtual torna-se uma nova forma de droga. Fábula em torno do problema da dependência?

APOCALIPTISMO

A pulsão apocalíptica, o tom, o ritmo, a tensividade permanece, mas desvirtuada, sem força, sem virulência. Veio o Iluminismo e sublimou-a, convertendo-a em violência condutiva, autoritária, vontade de verdade. Veio a utopia e capturou-a. Vieram os políticos e adaptaram-na. Vieram os media e espectralizaram-na. O esplendor do falso, o simulacro, a proliferação de adventismos, as angelologias selvagens, os hermetismos de todas as cores, a volúpia da destruição, o cainismo assaltaram a sentinela que vigiava a passagem da noite e do dia. Os comunicadores produzem o acontecimento em que a distinção real vs fictício se tornou indiscernível. A linguagem apocalíptica cegou por efeito de uma mancha que contagia tudo: o niilismo. O anarquismo dos valores (Valadier) encarregou-se de fazer o resto. O mundo apocalíptico segurava-se entre duas pontas: o começo e o fim. Rompidas as pontas, ficamos no meio, *in media res*, entregues à atracção do vortex. A cegueira, como bem viu esse vidente que é Saramago, é a impossibilidade da figura. Se não dispomos desse recurso, se a insensibilidade nos tocou a todos com a sua doença de morte, que nos resta?

A linguagem apocalíptica era a linguagem do desejo, tensivo-fórica: "Vem!": "O esposo e a esposa dizem: vem!". Era também a linguagem do juízo, da catástrofe, da sanção, que obrigava a interpretar, a desocultar. Por causa do momento da decisão. Por causa da ética. Era a linguagem da vidência e da lógica da proximidade – a figura da sentinela de Isaías 21, 11 falava longe daquilo que o tocava perto, adivinhando os passos da

alegria, os tempos messiânicos em que no deserto reinará o direito e a justiça residirá no vergel (Isaías, 32, 16); o profeta falava daquilo que avistava perto e que se iria cumprir. Era uma linguagem da proximidade, da tactilidade e da verdade. Ninguém melhor do que Dante transpõe literariamente a hibridação do espaço e da experiência, do tópico e do tímico, da carta geográfica e da carta somática, da anatomia e da geonímia que marcam a *Divina Comédia*: a vida era um caminho para algo, nem que fosse só para a morte (Purg. XXXIII, v. 54); a vida era um caminho que levava da "selva oscura" à "cole" e daí à verdade, pressupondo um ideal de perfeição, um devir maravilhoso no além (*post mortem)*. As visões do além são fundamentalmente topofobologias do sujeito que, através da retórica do medo, se prepara para o Dia que é o Juízo: *Dies irae, dies illa... Quantus tremor est futurus, Quando judex est venturus*. Um autor do século II escreve: "Sabei que vai chegar o dia do juízo, ardente como uma fornalha, e desaparecerão as milícias dos céus e toda a terra será derretida como chumbo no fogo; então serão manifestadas todas as acções dos homens, mesmo as mais ocultas" (Cap. 15,1 – 17,2: Funk 1, 161-167). Juízo, desocultação, sanção, catástrofe.

A linguagem apocalíptica dispõe a imaginar o cenário de um teatro cósmico em que o plano divino inexoravelmente se realiza: o autor desta peça vem designado como o Alfa e o Omega, o princípio e o fim do Livro. O Apocalipse termina com a afirmação da atitude feminina da humanidade nova: "Vem, Senhor Jesus. Amen". É esta palavra que fecha toda a história da Revelação no Ocidente. A criança cresce e afirma-se dizendo não, e essa é a condição humana comum. Para sair dessa condição e chegar àquilo que se chama vigília, sabedoria, é preciso tornar-se feminino: abrir-se, deixar-se transformar, abandonar a lógica espacializante e binarizante – a lógica do terceiro excluído, que é a lógia do *polemos*, não a lógica *erotética*. "Estar-juntos no vazio", isto é, estar onde não há mais espaço, estar no Tempo, é estar fundido antes que haja difusão e confusão. A encarnação é, nesta lógica, o paradigma da fusão de horizontes. Sem confusão, sem oposição.

A vida obriga ao discernimento, à palavra da verdade. A linguagem apocalíptica, que não podemos reduzir à ideia de catástrofe eminente, e que não data apenas da modernidade como vontade de verdade ou da sua disseminação na experiência como uma figura mais do niilismo, brota dessa fonte. A verdade é o fim e a instância do juízo final (Derrida, 1981, 468). Mais simplesmente, a verdade é a colina onde respiramos a paz, após a fuga da selva obscura onde o medo é senhor e nós escravos. A necessidade do desvendamento deve-se não à dinâmica do mal, mas à dinâmica da verdade. A concentração presente que incide sobre a visibilidade do mal deve permitir a abertura para um espaço e um tempo novos. Ora, a novidade anunciada é o desvendamento definitivo do mal que nos repete, e, simultaneamente, o reconhecimento de um salvador. Todas as religiões opõem ao niilismo que tem a forma de uma vigência sem significado, o niilismo messiânico que torna nulo o nada (a ressurreição é, no cristianismo, a morte da morte). Aquele que vem, vem levantar o estado de excepção em que vivemos, denunciando a cegueira, a visibilidade do mal, a dramática da verdade em marcha num mundo de corruptos e predadores; uma denúncia que traz consigo a compaixão, expressa em deploração, não em maldição: "Jerusalém, Jerusalém, as vezes quantas que eu quis reunir os teus filhos" (Lucas, 13, 34).

O recurso ao Anjo

O apocaliptismo desertou. Ficou o seu centro como um vortex. O vazio do princípio e do fim ficou no meio. *In media res.* Aí estamos todos, no caminho da vida, na selva ou na colina. Esse é o lugar da decisão. A retórica do medo produziu já os seus lugares terríveis. A ecologia, uma certa ética apropriaram-se dela para pregarem o fim do planeta azul (H. Jonas). Esperar a morte. Mas a tecnologia promete a morte da morte, como outrora o Messias. Mortos-vivos, híbridos que a microfísica do poder contorna, domestica, clona. "O mal branco atinge-nos a todos". Cito o *Ensaio sobre a cegueira* de Saramago como a parábola, escrito sapiencial,

escatológica por excelência. Ficou o cronista que assegura a ética do rosto e insiste: visto isto, olhemos aquilo; fica o vidente que circula entre cegos, sem perder a esperança. Fica a literatura como uma das figuras que mantêm viva sobre a terra a veemência da justiça e da beleza. Ficam essas figuras da mediação que são os anjos, a denunciar as estratégias da comunicação, o entre-dois da linguagem e do casamento entre o céu e a terra. Ficaram os anjos que revestem várias formas de vida no imaginário social. "O nascimento de Deus" (Bottéro) tem o seu preço, escreve R. Debray, "é esse pulular de andróginos, de híbridos, de *metaxu*, nem completamente incarnados, nem completamente desincarnados[14].

Os anjos de M. Serres destronaram Hermes, o herói mitológico, pondo fim à epopeia comunicacional do seu companheiro de inteligência. Aí estão Pantope e Pia, um inspector de *Air France* e uma médica. A cena é um aeroporto, lugar de encontros, de cruzamentos de tempo e de mensagens. Aí se misturam os grupos e as línguas. Como em *As Asas do desejo* a banda-som constantemente mistura o inglês, o alemão e o francês. Quem são estes anjos? Michel Serres fez deles mensageiros, simultaneamente seres seráficos, um avião, um foguete, um fax, um computador, o sopro agitado de uma brisa. O mundo da informação, "complexo e volátil", de mensagens, redes, interferências e parasitagens encontrou o seu mais subtil agente. A angelologia de Serres é a sua filosofia das relações amelhorada. A conexão, a multiplicidade tornou-se global: "Os Anjos conseguem desde há muito aquilo que desde há muito eu tento pensar: um universo misturado, flamejante, rigoroso, hermético e pânico, sereno e aberto, uma filosofia da comunicação, atravessada por sistemas em redes e por parasites, exigindo, para se fundar, uma teoria das multiplicidades, do caos, do ruído, antes de qualquer teoria" (Serres: 1993: 93). O anjo é um actor sincrético em que se resumem o dançarino multiforme e semáforo ou o Arlequim. Tal sincretismo convém ao nosso filósofo para prolongar a relação ao presente tecnologizado e racionalizado em crise, insuportável.

A comunicação angélica é uma comunicação imediata, que não supõe qualquer signo, nem sensível nem mesmo espiritual, como o demonstrou Suarez (Suarez: 1856: 234). Linguagem da vontade, pura abertura de si ao outro, comunicaçâo instantânea que coincide com a própria vontade de comunicar. O espírito humano está velado pela espessura e opacidade do corpo mortal. O quadro que Jean-Louis Chrétien nos dá da linguagem angélica parece-nos de todo suficiente (Chrétien: 1990: 96s). Imediata, a linguagem angélica não apela à mediação do signo, ignorando tanto a mediação do espaço como do tempo. Proporcionando um conhecimento intuitivo cria uma audição que é também uma visão. Perfeitamente livre: depende apenas da vontade do anjo que é soberana: o que o anjo quer dizer, di-lo, sem perda nem excesso. Franca, quer dizer ou inteira ou não, e sem retenção: na sua nudez diz o que diz. O anjo não conhece nem a ambiguidade nem a reticência. Nem litote nem hipérbole, nem ironia nem sentido duplo. Por isso esta comunicação é segura e eficaz, universal e original. Esta linguagem inverte todas as propriedades da linguagem humana, sem signo, sem mediação, sem veridicção, sem discursividade. E contudo esta é a linguagem que o humano tem como horizonte ou como a sua ferida que a palavra cura. Acrescentemos à linguagem angélica o que lhe falta: a corporeidade, a espaço e o tempo, e da química da sua e da nossa linguagem esperemos o milagre de ter asas tendo um corpo (Chrétien: 1990: 86ss.).

A obra de Wenders ou a de M. Serres são uma feliz desmitologização dos seres complexos que são os anjos, operando o que os anjos fazem: fazer passar de um mundo de significação a um outro. Se a problemática de Wenders é política, já a de Serres é essencialmente ecológica. O angelismo de Wenders indica que não é na unidade natural que está a salvação, mas na felicidade como ligação absoluta (a figura das crianças ou do amor). M. Serres desenvolve uma tese similar: o fascínio da unidade é o Éros que conduz à solução do problema do mal e da violência (Serres: 1993:294) - teodiceia implícita. Talvez que o desejo de traduzir a sua função em imanência acabe por trair a sua transcendência. Porque,

por exemplo, se a linguagem aparece como o englobante total, é contudo a carne que, na sua fragilidade e na sua particularidade singular é, para Serres, a verdadeira linguagem divina. A carne do homem é o *tertium datur* sem síntese, o indecidível por excelência, a única síntese possível do conjunto das proposições de sentido que se comunicam, se cruzam e se transmitem na esfera da informação. O aparecimento de novos deuses (na política, no espectáculo, do dinheiro) desperta em Serres a nostalgia do homem. A tese linguística (a fala, o gesto expressivo) e a tese política (a praxis, lugar do sentido da história) são indissociáveis nos universos destes dois autores.

A AFECÇÃO APOCALÍPTICA

A afecção apocalíptica (Bragança de Miranda: 1998) ressente-se como efeito: é preciso fundar a palavra que julga ao existente em nome de uma ordem ideal, de uma transcendência que regressa como todo o recalcado. A retórica do medo tornou-se obsoleta. Perdemos a ideia de perfeição, da infinitização do desejo, que o discurso escatológico veiculava. A crítica tornou-se in-decisa, clinicamente morta. O ideal pode agora revestir as figuras da imperfeição e do mal. A dramática apocalíptica dissolveu-se de todo? Hoje há datas limite (*dead line*) sem catástrofes. Os políticos encarregam-se de capturar a forças das energias utópicas, temporalizando-as, distribuindo doseadamente o medo do amanhã sem reforma ou sem saúde. O apocalíptico ficou reduzido ao acidente, à catástrofe mole, ao empastelamento das sensações. O terror nuclear foi reduzido a um acidente, o buraco de ozono a um discurso escolástico. A catástrofe sem apocalipse redunda em terror mole, indefinível com que se alimentaram outrora as máquinas da dominação política, hoje determinadas pela máquina do controlo.

Não se pode fugir. Há que se determinar, que decidir, no interior da afecção apocalíptica. Há que sair da selva, da noite, do sono,

da ociosidade solitária para procurar a colina do sol, a esperança. Por aproximações, tactilidades. O ecologista não deseja que a terra seja sacrificada e que os homens se salvem. Para ele toda a criação se destrói ou se salva. A ecologia mantém a perspectiva da cooperação para o bem e para o mal entre a ordem humana e a ordem natural, evidente no capítulo 12 do Apocalipse. Na Bíblia, o vidente apocalíptico fala de coisas tal como são na realidade, quer dizer, tal como Deus as vê. A tentação apocalíptica medra entre os ociosos, como o niilismo entre os ricos. Não é o vidente que fala hoje do fim do mundo ou da morte da palavra: a sensibilidade apocalíptica (des)integrou-se nas redes tecno-eróticas que Ballard, entre outros, descreve, gerida por novos deuses, tão indiscerníveis como as mónadas, esses "autómatos incorporais", como lhes chama Leibniz, em que todo o universo está contido. Mas não são, afinal, o angelismo político e o angelismo ecológico, duas formas híbridas do género apocalíptico?

Deus era o equivalente geral em nome de quem tudo mudava a e se trocava. "Na ausência de Deus tudo pode acontecer e metamorfosear-se livremente. Neste sentido, toda esta história de moeda viva, de fetichismo radical e de devir integral é bem um ajustar de contas com Deus"[15]. Se nenhum deus salva, venha o desastre absoluto. O "alegre desespero" de M. Duras, as bodas de sangue que o *Crash* de Ballard celebra introduzem-nos afinal na banalidade que é o cataclismo-instituição das nossas sociedades que controlaram o trágico, a catástrofe, reduzindo-a ao acidente mole. Afinal, a regionalização nunca poderia seria a "catástrofe do século": todos os mecanismos de retenção, de proacção e de controlo se encarregariam de travar a catástrofe distribuindo os seus efeitos e a sua virulência. Estão aí a "nova carne", o cyborg, o pós-humano. É aqui que estamos. O não-lugar tornou-se o terreno de todos os estudos empíricos realizados sobre as redes. É aí que os quasi-objectos e os quasi-sujeitos proliferam traçando trajectórias hesitantes, formas de natureza e formas de sociedades. Para os modernos os híbridos são a figura do horror que evitam. Mas o híbrido está aí, local e globalmente conectados, meio-objectos, meio-sujeitos, corpos maquínicos, corpos post-humanos, cyborgs.

Uma transcendência sem contrário permanece, onde pululam os mediadores, delegados, fetiches, anjos, máquinas, porta-vozes, querubins. Este é o nosso mundo, ainda dificilmente reconhecível, mas que urge interpretar.

José Augusto Mourão (DCC-UNL)

NOTAS

1 Cf. João Arriscado Nunes, "Fronteiras, hibridismo e mediatização", Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 45, Maio 1996, p. 36.
2 Diane Greco, *Engineering The Body Electric*, Eastgate Systems.
3 Jean Baudrillard, le paroxyste indifférent, Entretiens avec Philippe Petit, Grasset, 1997, p. 185.
4 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 1999, p. 292.
5 Luc Bisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine,* Paris, les Belles lettres, 1997, p. 43ss.
6 Ovídio, *Métamorphoses XV 409 ss.* Plínio o Velho, *Histoire Naturelle* VIII 105, XXVIIII 92.
7 Aristóteles, *Génération des Animaux* IV 2, 767b.
8 Diodoro de Sicília, XXXII 12, 1-2, segundo Photius, *Bibliothèque*, codex 244, 379ª.
9 Plínio o Velho, *História Natural* VII 34.
10 Vd. Luc Bisson, *Le sexe incertain, Androgynie et hermaphrodisme dans l'Intiquité gréco*-romaine, Paris, Les belles lettres, 1997.
11 *Amour bilingue*, Ed. EDDIF, Casablanca, 1992.
12 Cf. Jacques Fontanille, "Modes du sensible et syntaxe figurative", in NAS 61-62-63, 1999, p. 14.
13 Neil Strauss, *The long hard road out of hell Marylyn Manson* Plexus, Londres, 1998; sobre a a relação da mulher e da máquina, vd. Pilar Pedraza, *Máquinas de Amar. Secretos del cuerpo artificial*, Valdemar, 1998.
14 Régis Debray, *Croire, Voir, Faire*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 16.
15 Jean Baudrillard, *L'echange impossible*, Paris, Galilée, 1999, p. 166.

MUTANTE: DO PLAY DOH[1] AO DOWNLOAD[2]?

"[...] nous avons commencé par être des mutants".

(SCHEFFER)

O mutante pertence ao imaginário de uma corporalidade nascente das novas tecnologias. Diversos fenómenos testemunham a dissolução e desconstrução de dualismos — corpo/mente, humano/máquina, natureza/cultura, activo/passivo, homem/mulher, total/parcial, público/privado, realidade/aparência, verdade/ilusão, eu/outro — o que levou a enfatizar noções como 'interfaces', 'combinações' e 'estados alterados'. O corpo remodelado pelas novas tecnologias é um fenómeno mediático na vida quotidiana (publicidade, jornais, TV, revistas, arte contemporânea, etc). O fascínio por seres híbridos como o *cyborg* não está limitado ao cinema mas se extende ao "cyberpunk comics", aos romances e ao jogos de computador. Alguns desses jogos dão a possibilidade, ao utilizador, de refazer a sua identidade (*MUD*). Na realidade, a possibilidade de transformação do corpo pela farmacologia, pela genética e pela cirurgia é contemporânea e homóloga da modelização e difusão das imagens pelos mass-media. A convergência das tecnologias biológicas e a de telecomunicações permite o *redesign* do corpo. O *cyborg* parece ser a realização tecnológica do sujeito pós-moderno[3] (descentrado, plural e fracturado) através da mistura do 'biológico' e do 'tecnológico'. O imaginário de metamorfose contínua implicando a reconstrução literal do humano expressa dois intentos: quer um plano-sonho de evasão do humano quer um desejo de que o humano não deixe de continuar a ser o domínio do mutante. A hipótese admitida é de que teremos começado por ser mutantes.

Naturalmente, os fascínios misturam-se com os medos pelos efeitos das tecnologias sobre os corpos.

Da fantasmagoria à interacção com as suas figuras; ou seja, do duplo (projectado e extraído) distribuído pelas máquinas do visível à sua encorporação ou absorção pelos corpos. Passagem ou transmutação dos corpos para o ciberespaço. Mimetismo. Hibridez.

O mutante como identidade flutuante, inconsistente. O seu imaginário é o da transformação proteica, da conexão e da não-totalidade. Diríamos: ao mutante não se pode atribuir nem a força do 'sim' nem a do 'não' mas, ao invés, a do 'talvez'.

I

A figura do mutante não está desligada de um leque de figuras tais como: duplo, fantasma, espectro, *robot*, *cyborgs*. Porque:

a) ambas são modos de se ser mutante;

b) ambas são sintomas de crise do humano e da sua metamorfose. Em qualquer uma delas e por seu intermédio retorna a questão daquilo que resta para se ser ou daquilo que é constitutivo do humano;

c) ambas são causadoras de afecções intensas. Afecções que estão associadas ao potencial perigo de mistura e de dissolução de fronteiras estabelecidas. O mutante é a entidade do *entre*, da dúvida e da suspeita. Figura da suspensão e do salto, entre uma coisa e outra sucessiva, o mutante é, por isso, a figura extrema da indiferenciação ou de um novo mimetismo *biotecnológico* para além de figura recente da metamorfose viral.

Esta entidade justifica o devir cinematográfico da humanidade; a humanidade terá assumido a sua forma como uma alternativa matéria moldável. Ao fim e ao cabo, a história do corpo não parece ser redutível nem à história do conhecimento científico sobre o corpo nem à história das ideologias que (des)representam o corpo mas sim à história dos diferentes modos de construção do corpo humano[4].

O CORPO OBSOLETO: CIBERCULTURA E O DESEJO DA MUTAÇÃO

A cibercultura é sacudida por debates e especulações, promessas e ameaças do pós-humanismo sobre o destino do corpo[5]. De um destino marcado pelos termos 'desaparição', 'desvanecimento' e 'obsolescência' os quais traduzem a perda de estatuto ontológico do corpo natural separado de vários aparatos de poder. O corpo na cibercultura adquiriu o estatuto de sombra espectral. Incómodo resíduo, é como se o corpo se tivesse tornado o estigma dos fantasmas[6].

Diferentes forças concorrem para desintegrar, literal e figurativamente, os nossos corpos e personalidades — configurando um horizonte anunciado de obsolescência do corpo:

a) próteses de alta tecnologia, farmacologia, engenharia genética, cirurgia plástica, transexualidade, debates sobre uma política do corpo ou sua redefinição como máquina[7] ou mercadoria que é homóloga de uma modelização e difusão das imagens pelos *mass media*;

b) o *ethos* construcionista: constrói e sê alguém; a ideia de que o que somos é determinável pelos nossos desejos[8];

c) a valorização pós-moderna da identidade múltipla; onde parece surgir um desdobramento no sujeito da dissonância cognitiva dos *mass media* — divididos entre a idolatria da beleza dos corpos esculpidos pela ginástica ou culturismo[9] e o fascínio do espectáculo da dissecação ou desintegração dos corpos;

d) o aqui-e-agora tornado maleável pelas tecnologias do presente extendido enquanto modo de transcender o horizonte do acontecimento local (RV, instalações interactivas de computador, nanotecnologias, endofísica, etc). A comunicação electrónica vem constituir um sujeito difuso, instável e múltiplo. Os utilizadores da Internet (participantes da 'comunidade virtual', WELL, MUD) afirmam, nos seus relatos, que a sua experiência está associada a uma certa fluidez da identidade.

O corpo é, na cibercultura, na e pela *mediascape*, destinado a transformar-se em *bodyscape*.

O tema da invasão do corpo (recorrente na literatura *cyberpunk*) — sob as formas de próteses, circuitos implantados[10], cirurgia cosmética e modificação genética — reforça a ideia de um corpo cada vez menos orgânico e mais artificial, tendencialmente determinado pela tecnologia (*cyborg*); a de um *corpo-acidentado*, figura da desconexão no limiar do estado de 'pura substância da mente' (Descartes). Afirma-se e celebra-se, ao mesmo tempo, a dicotomia cartesiana — mente/corpo — desejando-se a sua separação[11] entre uma carne mortal e pesada e o desejável corpo etéreo da informação (eu desincorporado). As consequências da interacção homem/máquina saldam-se, contemporaneamente, pela indiferenciação. Nessa indiferenciação deseja ver-se, por sinal, o questionamento da divisão binária cartesiana e dos binarismos do Ocidente. A perda do corpo é condição do *handicapé* ou do inválido imerso na tecnologia. Na cibercultura, os tempos longos de 'observação estática' exigida pela imersão no mundo simulado, o sentimento de incorporalidade são acompanhados de um *ódio* ao corpo que tende para a separação definitiva do corpo e da mente. Escape e desejo de rasura do corpo carnal (a eterna *prisão*? [12]).

O arquétipo do *mutante* foi tradicionalmente a mulher. Dois traços pretensamente femininos: a astúcia da dissimulação (para preservar os pensamentos e sentimentos mais íntimos) e do mimetismo (para se deixar moldar ou conformar). Com pouco mais, tem-se o quadro da mulher alienada e não existente como sujeito. Ou seja: da mulher oca – cuja aparência física se destina à atracção masculina – que é inteiramente constituída pelo desejo do homem. Sucessivamente, os cânones burgueses, a modernidade industrial e a sociedade de consumo foram modelando o 'corpo feminino' o qual se foi tornando uma prerrogativa económica. Stuart Ewen[13], nos anos vinte, refere a função ideológica da publicidade na sociedade americana ao ensinar as mulheres a considerarem-se como objectos de construção, auxiliadas pelo

mercado moderno, destinados à competição com outras mulheres. Esta imagem moderna da mulher favorece a ideia de esta ser um tipo de *Ready-made* assistido. Mais tarde, McLuhan refere-se à mulher da sociedade de consumo como a "noiva mecânica" ou a "deusa do Amor da linha de montagem". A 'noiva mecânica' é a réplica das estrelas (sósias) no mundo da réplica que é a sociedade de consumo. A noiva, uma máquina de simulacros do 'humano', seria como uma boneca ou uma marioneta de carne. Hoje, a moda perverteu a tendência de "gosto do ideal": as estrelas querem ser como a Barbie. A ironia está no facto de que, no tempo da sua criação, a Barbie, teve, como seus modelos, as estrelas de carne e osso.

O primeiro *cyborg* terá sido o astronauta.
A figura do *cyborg* assinala a fusão homem/máquina[14].

O *cyborg* é apresentado, muitas vezes, teorizado como a entidade que torna anacrónicos género, sexualidade e a própria humanidade. No entanto, os *cyborg films* manifestariam uma maior ambivalência e tensão face às polarizações binárias. Estereótipo e complexidade convergem para se enlearem. Quanto ao corpo, os mesmos confeririam maior ênfase ao corpo, — ao corpo hiper-masculino como condição de identidade pessoal e de humanidade — contra a consensual característica cibercultural do desvanecimento do corpo.

As carapaças tecnológicas dos *cyborgs* de Hollywood, *Robocop* ou *Terminator*, seriam os cenotáfios do corpo determinável pelo género e pela raça. Sobretudo, a *ruína* de uma certa concepção ou ontologia do humano que pode ser, inversamente, a base para a proposta de uma nova ontologia. Donna Haraway[15]: "O *cyborg* é a nossa ontologia; dita-nos a nossa política". O modelo de *cyborg* de Haraway é encarnação futura-presente de um ser ambíguo e polimorfo, filho da inversão das polaridades que estruturam os sistemas simbólicos do Ocidente. Quando Haraway afirma que, afinal, já somos *cyborgs*[16], recusando encarar essa entidade como

uma utopia, ela confronta uma inquietação contemporânea: a de que, na tecnocultura, as nossas máquinas estão vivas enquanto nós estamos mais inertes (petrificação), forçando-nos a abandonar as obsoletas e desnecessárias relações organismos/máquinas – as quais, ainda, permitem ver um termo como tradução do outro – e a considerar, na prática e na imaginação, as máquinas como podendo ser componentes íntimos e "friendly selves". Entretanto, sempre fomos uma espécie mutante[17]. Dessa perspectiva o *cyborg* pode ser a imagem condensada da imaginação e da realidade material para estruturar uma transformação histórica[18]. Do ponto de vista metafórico, tanto o *cyborg* pode ser a metáfora para os códigos discursivos que programam as nossas consciências quanto o mutante o é para a maleabilidade extrema da consciência e do corpo. É provável que o *cyborg* nada mais seja que o vírus actualizado para a (nova) espécie mutante. A política *cyborg* seria a resistência à comunicação perfeita, luta pela linguagem e contra o dogma central do falogocentrismo i.e. contra o código único que traduz todos os sentidos num.

O mutante, entidade celebradora da plasticidade da carne partilha a viral-idade das entidades digitais autónomas. *Terminator II*, meio-carne, meio cálculo é sobretudo o corpo digital que assimila o sistema biológico como pura cosmética (tal como os replicantes de *Blade Runner*?). Assim, o mutante não deixaria de ser a forma do cruzamento da biologia e da tele-tecnologia; devir digital de todos os seres, que conservaria a memória (a forma humana: objecto de mimetismo) da humanidade e de todos os outros seres (animados e inanimados) mas que, ao invés do que sucede com o *cyborg*, as marcas da hibridez desapareceriam assim como as possibilidades de distinção ontológica.

II

Alguns exemplos da Arte contemporânea: Stelarc, Orlan e Matthew Barney

Orlan e Stelarc trabalham na fronteira entre arte e tecnologia cujas propostas (extremas) nos interessam pela ficção/sonho do fim dos limites entre homem e máquina, entre corpo e imagem. Provenientes da *Body Art* compartilham, no retorno do género sob a forma cibernética, as características históricas: o distanciamento ao corpo próprio (ao falar sobre ele como terceiro, pelos processos etc) e despreendimento da carne usada como se fosse argila. Aos três artistas, o denominador comum é o corpo. As áreas por eles reunidas (tecnologia, medicina, desporto) sublinham a presença da tópica do corpo remodelado segundo a vontade humana.

Stelarc: é a encarnação do *Cyborg* e o profeta do corpo obsoleto[19] (pós-humano), da carne como natureza morta (*still life*). Enquanto *cyborg* ele é o retorno do astronauta incarnado em ciber-organismo ou cibernauta. O *cyborg*: cenotáfio do corpo. "Narcose de Narciso": o corpo amplificado e distribuído nas redes é também o símbolo do corpo parodiado, do corpo fisiológico como marioneta[20].

Orlan: a artista que aceita sacrificar-se (vítima) para mostrar a invasão do corpo pela tecnologia; de um corpo objecto de *design*, de um corpo que resulta do entrelaçamento da carne — implicando uma experiência de alguma dor senão física pelo menos psicológica — com as imagens e no qual a pele se torna depósito, contentor de implantes ou ecrân de imagens do museu imaginário. Ela é a proto-mutante.

Mathew Barney: a figura da reconstrução metafórica e da contaminação de todas as mitologias arcaicas e modernas; entre o monstro e o mutante. A mutabilidade é uma constante nas suas obras que estão na intersecção do desporto e da medicina.

Apresentação de Stelarc

Vários anos antes de se falar de RV, Stelarc (Stelios Arcadiou) experimentava com instrumentos de simulação rudimentares em Caulfied Institute of Tecnology e, posteriormente, em Royal Melbourne Institute of Tecnology (RMIT). Oriundo da *performance* e da *body art*, o artista australiano, de 1968 a 1970, construiu uma série de habitáculos, chamados 'compartimentos sensoriais', nos quais o espectador era agredido por luzes, movimentos e sons; fabricou capacetes providos de óculos que dividiam a visão binocular submergindo o espectador num labirinto de imagens sobrepostas. A compreensão do domínio da estrutura fisiológica do corpo sobre a percepção da realidade está na base dessas experiências que, afectando a referida estrutura, acarretam uma percepção alterada da realidade.

Entre 1976-88, realiza vinte e cinco "suspensões". Durante essas actuações, de filiação primitivista[21], o corpo é erguido por ganchos de aço inoxidável enterrados na sua pele[22]. *Sitting/Swaying: Event for Rock Suspension*, 1980, flutuava no ar, de pernas cruzadas, numa galeria em Tóquio, compensando o seu peso com uma coroa de pedras que oscilava lentamente. *Seaside Suspension: Event for Wind and Waves*, 1981, balançava sobre o oceano fustigado pelas ondas e pelo vento. *Street Suspension*, 1984, deslizava com ajuda de cabos e varas, desde o quarto piso de um edifício até outro edifício em East Village de Nova Iorque. Em *City Suspension*, 1985, deixou-se pendurar de uma grua a setenta metros sobre o Teatro Real da cidade de Copenhaga, desenhando círculos lentos sob o olhar das esfinges de pedra do edifício e sacudido pelo vento.

Stelarc, na linha macluhaniana, elabora uma estética protésica na qual o artista, conforme as suas palavras, é o "guia na evolução, que extrapola e imagina novas trajectórias ... um escultor genético, que restrutura e hipersensibiliza o corpo humano; um arquitecto dos espaços interiores do corpo; um cirurgião primigénio

que implanta sonhos e transplanta desejos; um alquimista da evolução, provocador de mutações e transformador de paisagem humana."[23]

Durante as suas actuações cibernéticas, com o seu corpo quase nú, preenchido de eléctrodos e cabos. Com o seu corpo amplificado, os seus olhos laser, a sua terceira mão, o seu braço automático e sombra vídeo, Stelarc encarna o *cyborg*[24]. Tornando-se mais um centro nervoso orgânico de um sistema cibernético do que um ser humano, o artista australiano expressaria literalmente a nossa impressão de sermos indivíduos terminais ligados à rede global de tele-comunicações. O corpo amplificado é um corpo esvaziado, despojado dos seus ritmos internos e reconfigurado pelo som e pela luz a partir de uma interacção entre controlo fisiológico e manipulação electrónica. A amplificação do corpo, dos seus ritmos internos, suprimem a distância entre audiência e performer. A audiência está no interior do corpo do performer em virtude de estar imersa nos ritmos deste.

Stelarc efectuou actuações com enormes braços de robots industriais esquivando-se das suas ameaçadoras investidas. Às vezes, as suas actuações desenrolam-se no meio de instalações constituídas por tubos de vidro atravessados por raios que se iluminam em resposta aos sinais emitidos pelo seu corpo. Uma espécie de jaula, suportada pelos seus ombros, emite pulsações laser. Os raios de luz, síncronos com o seu ritmo cardíaco, desenham arabescos em função do pestanejar dos seus olhos, das contracções da sua cara ou dos movimentos da sua cabeça. As imagens da sombra vídeo — tomadas das câmaras de vídeo em seu redor e projectadas sobre um ecrã gigante — são congeladas, sobrepostas ou justapostas formando assim imagens-ecrãs de ecrãs.

Diversos aparelhos são acoplados ao seu corpo para a captação e amplificação de sons cacofónicos que são difundidos durante a performance. Nomeadamente: o coração do artista é amplificado por intermédio de um monitor ECG (electrocardiográfico) que vai marcando um ritmo surdo e sincopado; os movimentos de sístole

e diástole e o afluxo de sangue são captados por convertidores Doppler ultrasónicos que possibilitam o jogo com o seu corpo; um transdutor de angulo cinético transforma o movimento do seu joelho direito numa avalanche de sons; um microfone, situado na laringe, capta a deglutição e outros ruídos provenientes da garganta; um medidor de tensão amplifica a pulsação do seu dedo. De vez em quando, sobe um som monótono até culminar num grito que é produzido por sintetizadores analógicos accionados por 'voltagens de controle', sinais eléctricos modulados pelos ritmo cardíaco, tensão muscular e ondas cerebrais do artista (transcritas em forma de ondas encefalográficas (EEG)).

A terceira mão, fixada a um tubo de acrílico sobre o braço direito do artista, é um sofisticado manipulador robótico accionável mediante sinais de um electrocardiograma originado nos músculos abdominais e nos músculos das pernas de Stelarc. Ela possui, além de outras potencialidades, um sistema de retroalimentação táctil que se aproxima de um sentido rudimentar do tacto mediante a estimulação de um electrodos fixados ao braço do artista.

Entretanto, o braço esquerdo de Stelarc está sob controlo remoto, sacudido por descargas eléctricas intermitentes geradas por estimuladores musculares. A corrente é aplicada aos músculos flexores e bíceps provocando o movimento de contracção dos dedos e a sacudidela involuntária do braço para cima e para baixo.

Em actuações mais recentes, o braço virtual de Stelarc – implicando uma sensação fantasma de um braço adicional – permitiu-lhe a ligação à RV e demonstrar a transdução do corpo em entidades fantasmas capazes de actuarem em espaços digitais e no interior da informação. O corpo liga-se para mobilização do seu fantasma (tal como em *ExistenZ* de Cronenberg?). O corpo virtual ou fantasma é dotado de capacidades semi-autónomas, funções realçadas e inteligência artificial. Fantasmas podem manipular informação e actuar com outros fantasmas no ciberespaço. Este braço, desenvolvido no Centro de Investigação Avançada de Gráficos por Computador do RMIT, é um «manipulador universal» criado por computador — um desenho animado digital de uma extremidade humanóide. O braço pode fazer o estiramento

dos dedos de maneira contínua, até ao infinito, fazer brotar novas mãos ou clonar-se, traçar linhas ou criar esferas com a ponta dos dedos. A gravação e *playback* permite o *sampling* e *looping* das sequências de movimentos.

Em Actuate/Rotate: Event For Virtual Body, 1993), Stelarc, por intermédio de um sistema magnético Polhemus, cujos sensores estavam fixados à sua cabeça, tronco e extremidades, interactuava com um duplo digital que imitava cada um dos seus gestos. No monitor de vídeo surgia o duplo, alternativamente com a forma de um esqueleto de arame ou como manequim esvaziado de carne. O corpo virtual não imita somente os movimentos do corpo. Uma coreografia complexa é determinada pela sujeição dos movimentos da câmara virtual à posição e orientação de um membro. Através dos movimentos respiratórios estabelece-se a conexão do corpo físico com o virtual. A interacção entre corpo físico e as suas formas fantasmas resulta numa combinação de uma coreografia cinestésica e cinemática.

A ressaltar é a sinergia cibernética de Stelarc em que a separação entre quem controla e quem é controlado é difusa: Stelarc é prolongado pelo sistema de alta tecnologia e constitui, por seu turno, o prolongamento do referido sistema.

Se as suas suspensões jogaram com os limites físicos e psicológicos do corpo terrestre, as suas acções cibernéticas seriam o ensaio prévio à evolução pós-humana. Próteses de alta tecnologia, tecnologia médica de controle e cartografia do corpo prometeriam uma evolução controlada e tecnicamente assistida — o resultado deixando de ser uma mutação progressiva durante muitas gerações. "A evolução acaba quando a tecnologia invade o corpo". Trata-se de tornar o corpo cada vez mais receptivo à tecnologia — no quadro teleológico da era espacial — e para tal exige-se a sua substituição, ao menos a substituição gradual dos seus componentes orgânicos por outros modulares de fácil reposição: a pele, o sistema imunológico, aumento de capacidade de cérebro até ao nível de um supercomputador, etc.

Estacionados nas redes cibernéticas e imortalizados mediante as tecnologias de reconstrução e substituição (do corpo orgânico), os operadores pós-humanos de Stelarc tele-atravessariam sistemas solares e os sofisticados aparelhos reproduziriam a realidade com uma fidelidade indiscernível da experiência sensorial. Contradizendo a biologia, o indivíduo pós-humano — neutralizado o sistema imunológico para que o corpo seja substituído por implantes; descartada a pele orgânica em troca de uma sintética; eliminados alguns orgãos e sistemas deficientes minimizando as toxinas no metabolismo; dotado de um exo-esqueleto — teria como meio de acção os próprios meios de informação. A evolução pós-humana desembocaria na tele-existência. O destino do corpo estaria assim desmentido nesta aparente apoteose do corpo já que a sua invasão pela tecnologia implicaria não somente a libertação do potencial humano (abolidas as limitações físicas) mas também uma desconexão das suas funções (um corpo que não tem senão a saída do interface e da simbiose)[25]. Stelarc, insiste que o preço a pagar é o de pacificar, silenciar o corpo. O corpo terá de ser anestesiado para que se efectue a simbiose híbrida. A concepção de corpo, de carne, de Stelarc é a da carne morta. O corpo como natureza morta. A de um corpo mumificado[26] assistido tecnologicamente na sua tele-existência.

Apresentação de Orlan[27]

Aos quinze anos, em 1962, mediante uma nova personalidade e um novo nome, aconteceu Orlan. Em 1971, canonizou-se "Santa Orlan". 1990, Newcastle, Inglaterra, iniciou a sua "re-incarnação".

Desde 1990-1996, o corpo de Orlan foi submetido a nove operações de cirurgia plástica[28]. Ela faz de cada operação a etapa de uma projectada metamorfose contínua e literal do seu corpo. Procedente da *Performance* e da *Body Art*, Orlan altera a sua prática: o seu corpo deixa de ser o meio de ficção e/ou de presentação de acções corporais ou de quadros vivos de santas da pintura barroca. As operações cirúrgicas pertencem a uma coreografia geral

que inclui as criações da alta costura, da literatura, da música e da dança. A cada uma delas corresponde um estilo determinado. As entrevistas, os registos vídeo e fotográfico do momento operatório e/ou pós-operatório suportam os custos desta mega-produção (mediática) tais como os desenhos e os relicários (com sangue e gordura da artista).

Tem mantido a predilecção por associar às suas anteriores *encenações* eróticas, uma iconografia cristã, uma mística do erotismo e do êxtase num traço claramente barroquizante e blasfemo. Isoladas ou em conjunto, estas operações são acontecimentos de conexão e recapitulação de símbolos e estilos (Kitsch, Hi-Tech, Barroco) mediadas pelas bio- e tele-tecnologias.

As salas de operação tornam-se lugares de rituais carnavalescos, um espaço simultaneamente des-infectado e de simulada transgressão, de auto-mutilação (cosmética) e têm como oficiantes principais, médicos especializados, reconhecidos pelo Estado, que com ela colaboram nestas cerimónias.

No final, pretende que uma companhia de publicidade a re-baptize *genericamente*; um nome artístico e um logotipo. Quando morrer quer ser mumificada. Doado à arte, ela quer que o seu corpo mumificado tenha como mausoléu um museu onde planeia instalar uma sala de operações.

Um novo corpo para Frankenstein: um auto-retrato assistido

Ao optar pela *remodelação* plástica do seu corpo, Orlan assume a irreversibilidade da metamorfose, — na medida em que esta deixa de se operar exclusivamente à superfície da pele, como a maquilhagem, — que se grava na carne *esculpindo-a*. A carne torna-se matéria de inscrição textual; o seu corpo, uma projecção do "museu imaginário". Os actos cirúrgicos são equivalentes a *actos de modelagem* de um corpo polémico. Eles são exibidos como uma sequência complexa de técnicas e gestos codificados cuja finalidade é a de materializar o corpo digital *encomendado*.

Dito de outra forma: o acto cirúrgico – ao invés do que sucede em *Retrato Oval* de E.A.Poe — actualiza na carne, insere no corpo biológico, o duplo digital constituído pelos diversos fragmentos de imagens pictóricas e religiosas do feminino. Num certo sentido, poder-se-ia qualificar este corpo de *corpo holográfico* (Baudrillard) para designar a indistinção máxima entre a imagem e o real, o fim da ilusão. Noutro sentido, é um *corpo palimpséstico*:

1) por nele se operar uma metamorfose sobreposta, uma re-escrita com rasura do que já lá estava escrito, à metamorfose que o tempo opera sobre o corpo individual (em conformidade com a etimologia de palimpsesto);

2) e porque sobre o corpo real se opera a dissimulação desta obra, desta *assemblage* sem costuras expostas. Orlan manifesta a naturalização do artificial. Expressa, ainda, a tecnologização crescente do corpo considerado, sobretudo, como objecto de *design* (mais do que como objecto de desejo). E, no plano de confusão de carne e tecnologia produz-se a espectacularização da carne, da carne como *efeito especial*.

ESPECTÁCULO DA CARNE E DA TECNOLOGIA: FIM DE 'ARTE / VIDA'

As fotografias, encenadas ou re-montadas, o registo em vídeo ou em filme, constituem, a par do seu corpo, suportes de reprodução do acontecimento (inclusivé da fase pós-operatória). O seu próprio corpo é, por ela, transformado em meio de reprodução da história de arte; em canal de circulação e de *mistura* de sinais e em superfície de actualização dos mesmos enquanto *imagens-implantes*.

Na mesa de operações e em seu redor dá-se o encontro entre a arte e a medicina; desse centro, habitualmente secreto, se difundem as imagens de um espaço asséptico invadido de signos de transgressão. Desse encontro provém a conexão de um corpo às máquinas e emerge o espectáculo de um corpo sob vigilância e visionamento constantes; espectáculo de um corpo que provem

da erosão das oposições privado/público, sujeito/objecto. Nesse centro espacial tem lugar a dissociação de duas instâncias diferenciáveis, embora geralmente condensadas no processo de representação que é um tradicional auto-retrato: isto é, a do sujeito que *se* retrata (apesar de ocupar a posição de *modelo vivo*) e a do sujeito retratado (imagem que tem como referencial o *real*, o *vivo*). A dissociação entre quem se sujeita a uma nova transformação enquanto paciente[29] — embora sabendo-se que não somente toma parte activa na sua concepção como até se torna espectadora na duração da metamorfose de si, — e quem está indigitado para ser o seu assistente executivo. A efectivação deste "auto-retrato *assistido* em devir" é da responsabilidade de cirurgiões plásticos, reconhecidos, que actuam ao lado de bailarinos, figurantes rodeados por adereços e imagens gigantes relativas à parte do corpo que é objecto de intervenção cirúrgica. A artista é espectadora, porque está anestesiada *localmente* e é, também, coreógrafa dirigindo e confrontando todos os diversos movimentos de auto-encenação (recitação de textos, diálogos com a assistência ou tele-espectadores, a ostentação de símbolos tais como cruzes brancas e pretas ou crâneos e a armazenagem audiovisual do acontecimento em tempo real) com as acções programadas e codificadas pela cirurgia médica.

Colocando a sua actividade quer na confluência de efeitos, ético-político-sociais e mediáticos, provenientes do impacto das tele-tecnologias e tecnociências, quer sob a égide de premissas 'heréticas', Orlan aposta no desafio. Confronto e negociação com a equipa médica visando o estatuto dos modelos estéticos que informam a prática da cirurgia plástica; subvertendo as condições de controlo clínico tais como a imobilidade cadavérica de um corpo-paciente submetido a uma intervenção, o silêncio e a passividade. Desafio às leis através da mutação de identidade. Orlan encena as potencialidades tecnológicas que se oferecem aos nossos corpos e que intensificam um tipo de relação operacional com os mesmos. No entanto, Orlan reproduz a dissociação moderna (na medicina ocidental) entre o homem e o corpo que é considerado como produto, mercadoria, máquina ou 'viveiro de orgãos', 'veículo'.

Dissociação que significa o modo de apagamento ritualizado do corpo e o de relevância de um corpo *transparente*, no limite, *descartável*. Sendo uma metáfora possível do mundo contemporâneo varrido por redes telemáticas, o seu corpo-ecran encontra as provas da sua existência (encarnação) nos acontecimentos insólitos onde é figurado um corpo esfolável, manipulável, desencarnável e, mesmo assim, falante. Este corpo, máquina entre máquinas, opera a exposição do olhar clínico/cirúrgico em exercício — no teatro do *acidentar* a vida e a morte — ao mesmo tempo que, através dos mass-media, a acção televisionada se difunde, em directo, a quase todo o globo forçando ao empolgamento tanto do público quanto dos oficiantes.

A arte e a medicina, enquanto *cosméticas* — modelos de ordem e de *design* — concorrem na mesa de operações apesar das eventuais diferenças no tipo de exigências, de princípios, de meios e fins. No entanto, o acto artístico, aqui, aparentemente de natureza transgressiva e dissipatória não deixa de ser um pouco diminuído quando se suspeita que ele parasita o facto de estes espaços serem *psicologicamente* associados a espaços de confronto entre a morte e a vida; quando se suspeita que a transgressão e os relativos perigos estão assegurados, certamente, em protocolo. A transgressão parece, neste caso particular, localizar-se na mediação e espectacularização do real, de um acidente *fora do comum*. Parece situar-se nessa ordem em que se confundem os efeitos de real e os da sua produção, na qual se *dis*-põe em simultaneidade temporal e espacial duas ordens de actuação bem distintas — a dos médicos e a dos artistas convidados.

A oposição vida/arte (reino da ilusão, garantia do distanciamento estético) desaparece; é absorvida. Se o ritual, o jogo definem os limites e as condições da sua ocorrência, neste caso, porém, parece-nos verificar-se a implosão da arte e da vida nas suas superfícies. A arte anulando-se em *demasiada vida* e a própria vida por um *excesso de arte*. Do mesmo modo se poderia estabelecer o paralelo de quanto *mais corpo* ou *mais real* se quer apropriar mais se revelam irreais, sem forma, mera matéria de transformação

perpétua. O desaparecimento, em certa medida, do seu corpo natural, provavelmente mesmo de uma ideia de corpo, como signo da sua metamorfose, esse desaparecimento ao ser espectacularizado, coloca-nos a questão da virtualização possível do *nosso*. No limite, o nosso corpo, mais precisamente a sua aparência, pode ser o lugar da confluência e da mistura reguladas de todos os estilhaços, errantes, de energia e de orgãos, de desejos, representações e instrumentos, assistido técnica e socialmente. Com o corpo ligado a um banco de imagens, a morte pode não ser esconjurada mas concerteza que as aparências sendo recicláveis a podem "iludir". Ou, pelo menos, a morte pode ser entendida não já enquanto o "fim", mas efeito de metamorfose.

Apresentação de Matthew Barney

Matthew Barney vem construindo, desde a sua apresentação pública na galeria Barbara Gladstone em 1991, uma obra críptica que pasma pela exuberância das suas coreografias e pela insistência numa série de variações do tema da mutação. É emblemático, nas suas peças, o uso frequente de próteses.

A sua obra realiza-se em diversos media e materiais – metal e plástico usados para implantes (aço inoxidável, teflon, titânio); geleia de petróleo, silicone e cera; açúcar. Sob o modelo de instalação, expõe vídeo, escultura e fotografia. O livro é outro dos seus *media* privilegiados.

Barney trai a admiração pela arte dos anos setenta, nomeadamente, pela *Performance Art*. À semelhança dos artistas desses anos, ele explora os limites da resistência física do corpo e revive a ideia do artista como herói isolado em performances secretas, sem a presença do público. Não foi perdida a sua experiência de atleta numa equipa universitária de Yale pois que ela contribuiu para estabelecer, com *Drawing Restraints* (1989-93), a sua orientação artística. Sobre *Drawing Restraints*: "When I started making sculpture, I was trying to draw from my experiences as an athlete."[30]

A metáfora do artista como atleta – sob a qual ele é frequentes vezes apresentado – aplica-se-lhe com justeza. A acutilância da metáfora persiste — numa interpretação mais literal – para o artista contemporâneo. O atleta de competição, produto da industrialização do desporto, está em paralelismo em muitos aspectos com o artista de carreira (não amador). Um e outro preparam-se para operarem sob a pressão da celebridade e da celeridade. Pressão que impõe constrangimentos, mobilizando energia, força e libido na urgência de uma decisão. A metáfora do artista como atleta reter-nos-á pelo facto de ambos serem construtores de formas, sobretudo, de esculturas de si próprios. E, pela razão, de ambos estarem familiarizados com processos de captura de energia (em objectos, esculturas, filmes). Na sua obra, a arte e a biologia reconhecem-se afins na manipulação e desenvolvimento da forma.

Do tempo universitário recorda o empenho na localização, no interior de si, de diferentes áreas que correspondessem a diferentes energias bem como na elaboração de diagramas correspondentes. Distingue três fases: situação, condição e produção. Estas três fases, decalques do sistema biológico humano, — por ordem: sistema reprodutivo; espaço visceral ('funnel') e sistema digestivo — estão relacionadas com o controlo de uma dinâmica energética que é sujeita a transferências e transformações.

Progressivamente, elimina a produção estabelecendo-se nas duas fases iniciais[31]. Instaura uma processualidade crescente.

Obra

Os objectos escultóricos fazem referência ao equipamento usado para reconstruir o corpo atlético e, em simultâneo, ao metabolismo da *performance* atlética. Sobrepondo equipamento a metabolismo, Barney constrói aparatos de substâncias bioquímicas – por exemplo, pesos moldados em cera e açucar – e esquisitas máquinas de ginásio revestidas de hidratos de carbono, tapioca ou glucose. Se a

sua escultura nos evoca o ginásio – para corpos mutantes – os seus vídeos são o laboratório da mutação controlada dos corpos.

A série Cremaster[32] constitui uma quase-narrativa retomada e que implica um desdobramento da obra em elementos e media diferentes. A ideia subjacente a cada um dos filmes da mencionada série: cada etapa partiria de um organismo diferente e concretizaria uma fase de um todo em gestação. São narrativas que se ramificam e se cristalizam em vários elementos — filmes em vídeo, esculturas e *stills* extraídos dos filmes, enquadrados em silicone ou plástico auto-lubrificante utilizado para as próteses. Narrativas abstractas que, na tentativa de localização de centros energéticos, correspondem ao espaço fisiológico e psicológico. Tratar-se-ia de contar uma história usando uma mesma ideia a partir de um "organismo", — seja este um estádio, ilha ou galeria ou parque de estacionamento, — e desenvolvê-la através da fractura em campos de conflito para uma posterior tentativa de os equilibrar nesse mesmo conflito. Não se encena um ritual mas um jogo pessoal – regido por regras estritas e constrangimentos auto-impostos – onde ressalta a ideia de um corpo maleável submetido ao controlo total da força de vontade. O que lhe interessa não é o debate sobre o género mas, sobretudo, as possibilidades inesgotáveis que o organismo pode assumir investindo-se, imparcialmente, numa esfera que pode ser feminina, masculina ou andrógina.

Desenvolve uma cosmologia complexa e estranha pertencente mais à magia da iconografia das estrelas de desporto e aos filmes de terror, à literatura de terror gótico (ideia do homem protésico), do que à arte contemporânea. Os seus heróis modernos – *drag-queens*, *body-builders* e outros seres híbridos – afirmam uma identidade incerta, sexualmente ambígua. Outros motivos fortes da sua obra: Harry Oudini (em *Mile High Threshold*) cujo corpo super-atlético exerceria o domínio do espaço externo ao ser capaz de se evadir de qualquer espaço e de livrar-se de qualquer algema ou buraco; Jim Otto (em *Ottoshaft*), o lendário desportista de *Oakland Raiders football team*, que jogou até ao fim da sua carreira com joelhos artificiais.

Na experiência desportiva detecta tipos de narrativa construídos na mente do atleta. O que está em causa é a transformação de espaços e de corpos. Ele interessa-se pela criação de um espaço intermediário; limiar entre o espaço de preparação, treino, e o espaço competitivo ou entre interior e exterior. As narrativas seriam mais ricas no momento do treino. Por isso, evita a competição e medita na prática incessante da preparação. A esfera da competição só seria interessante na medida em que se torna o reflexo onde nada acontece que não seja já a interpretação intuitiva da pressão do corpo daquele que está atrás. O que aprecia no futebol, além dos aspectos da preparação, são as estratégias que desenham coreografias (desenhos que se tornam formais na transmissão), percursos na perseguição de um buraco ou de uma abertura na defesa.

O ponto de partida é o sítio, o local. Um grupo de personagens ganha forma enquanto aspectos de uma construção psicológica ou facetas diferentes de um organismo. Contudo, nem são uma adopção de papéis sociais quotidianos nem são, em sentido próprio, personagens devido à sua densidade insuficiente. Tem-se a impressão de que ora nos deparamos com uma personagem actuante ora com uma coisa que opera sob um estado instável. Um conflito se produz acompanhado de uma tentativa de equilíbrio nesse conflito. As narrativas tendem a instaurar um circuito fechado, circular. Não se pode dizer que as histórias sejam acabadas e resolvidas. Além disso, passa a ideia de que o projecto é contínuo, prosseguindo de uma situação determinada a uma outra. De uma situação para a outra, de um projecto para outro, as personagens confirmar-se-iam enquanto híbridos de projectos prévios.

Cremaster 4, o primeiro filme da série, foi rodado na Ilha de Man. Jogos e referências folclóricas do sítio, emblemas, entidades mitológicas (fadas e um sátiro) e ao carneiro com dois pares de cornos (raça de Loughton) e referência às famosas corridas – *Tourist Trophy Motorbike Races* que se realiza na ilha desde 1960 – constitui a matéria deste vídeo. Barney, reportando-se à crença

insular em fadas, refere uma em particular que tem a ver com a travessia de uma ponte determinada. Segundo essa crença, para a atravessar, com sorte, há que parar e sondar as fadas. E adianta que esse contrato acontece no seu filme pois que o espectador tem de aceitar as fadas embora não tenha de submeter-se-lhes. Os seus vídeos são propostas, funcionando segundo o modelo da difusão de uma instalação *live*, para aquilo que pode ou não ter acontecido.

A ilha, em *Cremaster 4*, parece reiterar a metáfora do corpo cujos órgãos são subterrâneos, descobertos por um mutante, e cuja pele é percorrida por fadas andróginas ou outras entidades mitológicas e por motociclistas. O sátiro *tap-dancer*, o próprio artista sob a rubrica de "Candidato de Loughton", surge como a eventual mutação do carneiro de Loughton. Uma cena esclarecedora em que, manipulando um pente, Barney divide o escalpo para revelar um duplo par de possíveis cornos. Mais tarde, o carneiro aparece sobre a terra enquanto o sátiro se despega da profundeza aquática da ilha. Deparamo-nos com uma série de simetrias – em níveis distintos: vertical (sátiro), horizontal (trajectória simétrica dos motociclistas), rotativo (brasão) e complementar (cor dos fatos de cabedal / cor do brasão; os sapatos de dois tons do dançarino) – que parecem configurar um princípio de oscilação perpétua entre o mesmo e o outro, identidade e alteridade, movimento e imobilidade, homem e animal, homem e máquina, sexo e máquina, feminino e masculino. De um termo a outro, ou vice versa, designa-se a captura de energia, esculpida, transformada e reconvertida numa lógica de fluxos que pressupõem trajectórias. As ruas são uma espécie de linhas de força para a circulação de energia sob a forma motorizada da velocidade e do tempo acelerado. Os quatro elementos naturais são o cenário dessas transformações energéticas que se manifestam como dança, velocidade, competição e motores. As máquinas quase se tornam humanas. Uma de duas cenas possíveis para ilustrar o que dizemos: a tentativa de instalação num dos veículos da competição de uma roda cujo pneu ostenta uma bolsa alongada com testículos. O sátiro faz a sua passagem pelo ar e pela água para reaparecer à superfície da terra. Rasteja nas entranhas, horizontalmente num meio luminoso e seco e, depois,

verticalmente num meio que se torna hostil, escuro e pegajoso. Após os esforços dispendidos e antes de alcançar a superfície da terra, o sátiro está próximo do carneiro, no entanto, não há uma abertura que realize a junção possível.

Os elementos (imagens e objectos) expostos após a realização/ rodagem do vídeo são, preferencialmente, «formas secundárias» — e, não relíquias – na medida em que elas atestariam a resistência e a manutenção do 'escultórico' depois de ser sujeito a diferentes processos de destilação e formas.

As imagens – reportando-se a certas passagens do vídeo, fazendo a desaceleração da narrativa e cristalizando certos momentos do conflito – são, na maioria das vezes, emolduradas em plástico lubrificado usado em cirurgia. Justifica a sua preferência: "I started out using prosthetic plastic as frames for drawings. The drawings became an internal space that a prosthetic orifice opened up to reveal. After that I started making frames that had speculums made from the same prosthetic material with the possibility that the orifice constructed its own to open it wide so one could see deeper into this internal sapce. That same notion was carried out with the plastics as a prosthetic orifice to reveal an image."[33]

Os inúmeros buracos, na obra de Barney e em particular em *Cremaster 4*, conjugam-se em simetria: buracos no corpo e corpo nos buracos. A enumeração podia continuar: buracos nas próteses; no emblema das três pernas cujo eixo é um orifício; as aberturas simétricas nos fatos dos motociclistas para permitir a mobilidade de glândulas viscosas e transparentes. Os orifícios, boca ou ânus, são os pontos de escape (válvulas); pontos de entrada e saída de energia. Através deles se processa a transformação do corpo operada por uma imagem dotada de leque de possibilidades determinadas. A mutabilidade intrínseca dos homens depende desta coordenação.

III

De volta ao mutante: mutante e cinema

O mutante vem colocar a questão da humanidade ou do humano, das suas imagens provisórias (história) mas também (viria) lança(r) a questão da imagem humana que todo o cinema sustentou. A história do mutante estaria associada à história do cinema. Scheffer[34] vê no cinema uma espécie de laboratório de desfiguração da humanidade. A humanidade teria encontrado no cinema a ocasião dupla de se apresentar como imagem e de negar ser reduzida à imagem que lhe serviu para operar a mutação. Consequência: somos, mutantes, coisas do tempo, da natureza e da História. O mutante condensa a consciência de que ser-se humano não escapa à ordem da intermitência (da intermitência do humano). O mutante enquanto fonte da ficção científica e vivência de uma solidão poética ou profética na comunidade humana é, também, a parábola ou o símbolo do próprio mundo humano que é feito de criação e de destruição de ordens (visão da coisa humana através do modelo da história natural).

O mutante no cinema da Guerra Fria atinge uma situação tal em que o humano, a sua aparência exterior (física e social) — mutável — é usada como se fosse um simulacro de pele, cosmética ao serviço de uma operação de dissimulação (do inumano) (Scheffer; 1997: 71). Essa pele representa a superfície de contacto entre dois mundos, a tangência do mundo familiar com um espaço estranho; sinal de uma porosidade à alteridade (Scheffer; 1997: 76). Aí, o mutante é uma espécie de glutão de formas humanas para dissimular a sua extra-territorialidade ou a actividade de agente secreto. Dir-se-ia que o mutante anulando o Outro por contacto realiza, por inversão, a famosa cena da representação do Genesis de Miguel Angelo.

MUTANTE E VIRTUAL: TRANSHUMANISMO

Se há que procurar um mutante puro então ele é a imagem virtual — sem negativo e da ordem da simulação. A imagem virtual[35] — enquanto seu *habitat* — podia ser aquela que mais afim está desta entidade que escapa às limitações de forma, substância, matéria e aparência.

O mutante — subentende-se — implica um processo de figuração e desfiguração incessante. A técnica de animação computorizada, *morphing*, mostra bem o que pode ser a acção/manifestação de um mutante. As fronteiras entre uma forma e outra são apagadas, superadas; como se elas existissem apenas para espectacularizar esse movimento diluviano. Espectáculo de destruição suave da integridade das formas. Proteiforme, o mutante é o ser de todas as formas e de nenhuma específica. Ser para além da reprodução, o mutante invalida a pretensão de identificação e de identidade. É esquivo. A transformação actua não do exterior mas do interior ou por intermédio de uma sinergia entre interior e exterior. (Existe um princípio transformador, de metamorfose das coisas do mundo para além do controlo humano.) O mutante é o ser múltiplo de todas as formas. É regido por um princípio da incerteza permanente, afirmativa e reverbativa.

Mas, pode ser, em vez do *morphing*, a projecção de uma imagem sobre um rosto esculpido que vem animá-lo — como faz T. Oursler nas suas instalações cujas personagens-peças oscilam entre serem meras marionetas e imagens do videoprojector que nos fixam pela sua humana vivacidade. Ou: as tatuagens biomecânicas dos 'primitivos modernos' — que, manifestando, por vezes, uma adaptação à topografia do corpo se tornam quase desenhos animados[36].

Está em causa um devir digital da humanidade? Uma entusiástica descarga do nosso cérebro no computador tal como é preconizada por Hans Moravec? Uma réplica actualizada da *Invenção de*

Morel? Ou: viagem, transmigração ou mergulho no volume da imagem — uma imagem que é mundo – onde podemos colidir com o outro sob forma de holograma espectral, fantasmático (tal qual o filme *Matrix*)?

Ao mundo actual *wired*, acertado pela hora da velocidade da luz e encurtado, no espaço e no tempo, pela electrónica corresponde um outro, virtual, que surge de se escavar e fazer proliferar tecnicamente outros mundos com a dimensão de universos onde podemos ter a leveza e a consistência de anjos. Nesses trilhos electrónicos – análogos aos que Bruce Chatwin refere em *Song Lines* – 'nós', duplos ou espectros, com ou sem traços humanos e (re)nascidos do computador ficamos em órbita como satélites de nós próprios ou como satélites de uma (qualquer) pessoa 'fonte'. Espaço que atravessa o nosso corpo — um mundo paralelo criado pelo computador — cujos lugares não dependem de um sítio (site) mas de um meio inteiramente modelizado por uma memória electrónica. Um lugar sem lugar, um lugar em toda a parte.

Duas visões do ciberespaço: 1) enquanto possibilidade exploratória da bifurcação no/do real pela tecnologia ou, 2) enquanto destino de chegada da humanidade, metáfora e paródia das ilusões escatológicas associadas às viagens inter-planetárias ou inter-galácticas.

Com a aventura espacial é adquirida um ponto de extraterritorialidade que permitiria a globalização instantanea de todos os fenómenos. Esse ponto orbital é uma espécie de *régie* de todos os fenómenos que ocorram na Terra. O que fascina no virtual é este mesmo movimento de extracção para o qual se reclama, à partida, uma energia colossal para escapar à presença física do Outro. Gauthier (114-5): "Seria toda a presença enigmática do Outro que se trata de descurar, de ignorar, de evitar, de desafiar, não por meio de uma exterminação física, mas pela fuga, a escapada orbital que permite ausentar-se para melhor comunicar, i.e. endereçar signos enfraquecidos, extenuados, distantes de uma existência tornada circular. Doravante giramos sem parar em redor do Outro, embobinámo-lo com mensagens e imagens, circunscrevêmo-lo em lugar de o encontrarmos."

Com a imagem virtual e com a RV essa disjunção atinge o paroxismo: o duplo não será tanto extraído de si ou do outro mas, tendo sido ejectado, pode invadir o sujeito. Disjunção que se reflecte na experiência de RV, entre a sensação de um corpo que é abandonado, estacionado, e a de se estar, ao mesmo tempo, num mundo paralelo. Nesse universo vigoraria uma ordem maleável onde se exige a disponibilidade exclusiva para se mover como imagem e para receber outras imagens. Precisamente, o mutante é aquele que, não tendo reflexo ou, pelo contrário, tendo todos os reflexos, é superfície de reflexão de todas as coisas. É ele o ser de um mundo mole, adaptado à existência plástica. O escape ou o abandono do real promove a confusão com uma legião de duplos, os seus e os de outros, ligados pelas redes informáticas.

A imagem quase sempre foi pensada como reflexo perigoso, como alucinação, como ameaça de diluição de fronteiras entre real e virtual, com gosto/amor/erotismo narcísico (confusão do sujeito com o seu duplo). O mito de Narciso e um certo platonismo serviram para configurar a imagem como anjo ou demónio; como boa ou má imagem; como simulacro ou ideia. Todavia, o virtual traz a possibilidade de desdobramento, o jogo do desdobramento de si, pela imagem.

O mutante, então, não teria a «fase do espelho». Se Narciso significava o perigo de confusão (enamoramento) e era a figura da paixão narcísica contra a qual o remédio seria a aceitação da condição de separação do seu duplo – a de não se deixar assimilar pela zona oculta e complementar do sujeito – então, o mutante parece-nos representar o limiar no qual a diluição, a fragilização da integridade e da ideia de corpo próprio em favor de uma maior extensão e invasão do ser pelo espaço não constitui uma ameaça para o ser/sujeito. (De outro ponto de vista, o mutante é o sintoma do retorno do paganismo, de uma forma de animismo?)

Dissemos que o mutante é uma questão de *morphing*. Uma imagem e forma que é movimento; ser da transição constante que vai, por isso, destruindo a sua forma (provisória) ao longo do tempo.

Figura do tempo. Figura do espaço feito tempo. Para o mutante, a experiência do "eu próprio" não faz sentido. Pois, ele é o que permite toda e qualquer articulação: ser eu, ser tu, ser eu próprio, ser os outros. É aquele que rompe com o imperativo categórico da condição permanente — o de ser corpo, não ser outra coisa, permanecer corpo ou, paralelamente: o ser animal implica não ser outra coisa, permanecer animal. O É da identidade (atribuindo estatuto rígido e permanente) que foi sustentado por formas de controlo implementadas após a 1ª Guerra Mundial (alfândega, passaporte) que colocavam a exigência de "em qualquer altura" provarmos que somos o que não somos (um signo, uma imagem) é aligeirado, neutralizado[37]. Uma outra forma de velocidade de escape? Figura do fim de todas as resistências físicas, materiais, psicológicas, biológicas, de género?

O virtual operando o desdobramento de si pela imagem é um tipo mental de clonagem. E a colagem mental precede a manipulação genética.

Mutante e clonagem

A Clonagem ao tornar prescindível a reprodução sexuada abre a perspectiva de industrialização do ser humano como aconteceu aos objectos. O ser da metamorfose digital, numérica (clone) é paralelo ao ser vivo. Se é um vírus, o mutante é, então, um vírus benéfico (Borroughs) por não ser detectável? O mutante, vírus, tem um programa: a evaporação, volatilização da consistência do mundo. O ser humano que já conheceu o matadouro, campo de extermínio, 'conhece' agora o que é estar em reserva/conserva, ser criado em viveiros. A clonagem pode ser, também, a realização de um mutante da mesma figura — daquele que é só imagem viral – ou o extermínio da diversidade do mundo pela homogeneidade de um modelo (Scheffer sobre o *Joker*).

MUTANTE BIOLÓGICO

Mais recentemente, o mutante em *X-Files* assemelha-se ao modelo do vírus[38], de um vírus tecnologicamente produzido (nanotecnologia ou biotecnologia), possuindo o ciclo correspondente: o vírus aloja-se no hospedeiro (invasão) programando-lhe o momento da dissolução gradual e morte do sujeito ou do Estado — permeável a manobras secretas de uma guerra subterrânea (teoria da conspiração) supra-nacional. O mutante, em *X-Files*, apela, portanto, à teoria do nojo[39]. Parece existir um princípio de transformação das coisas do mundo que age para além do ou por extravio do controlo humano. Esta metamorfose inesperada cria pesadelos: as imagens revelam uma teoria da conspiração, sob a paixão do medo. Uma qualquer causa secreta, enigmática (de Estado) vem ameaçar a segurança dos seres e esta hemorragia ao ter de ser contida, abafada, controlada, modelada para que a verdade não destrua o aparelho estatal vem enfatizar o quanto este destino é também o dos corpos, o das redes construídas pelas multinacionais, de interesses supra-estatais, nacionais etc. O corpo estatal está doente tanto quanto o nosso. Associada a este medo e a esta metamorfose (do acontecimento-surpresa) está o medo de o ver proliferar, enraizar-se,... da duração dos seus efeitos. É o medo de uma metamorfose que pára algures, que estabiliza mas cujos princípios são estocásticos, canibalescos, virais. O problema prolonga-se devido à persistência de um estado de enigma: segredo sobre segredo; verdade sem provas, sem possibilidade de comprovação; o de invalidar o desejo de verdade... o ganhador, seja ele quem for, humano ou não, faz o jogo e as regras.

Há uma obsessão em *X-Files* da contenção de informação, de obstrução à verdade pela falsificada ou deformada informação, que é o contraponto exacto ao pânico da reprodução de qualquer forma indesejável ou tolerada pelos aparelhos do poder. Medo da reprodução mecânica das imagens e da arte. Tal como decorre do *Retrato Oval*[40]: a acção mortífera do modelo de reprodução ao efectuar o roubo/acidente do real.

MUTANTE VS. MONSTRO

O monstro é uma fonte de horror e de terror. Ele apela a uma teoria do nojo – sendo que, 'nojo' é uma categoria psicológica e antropológica. O mutante – que somos — é mais a fonte de uma suspeita que usa a palavra e a imagem como vírus (como deseja Burroughs?). Apesar de o mutante transgredir limites e, portanto, ser ameaça à integridade do sujeito – com a sintomalogia consequente – concebemos o mutante como a superação dos modelos de uma teoria do nojo. A metamorfose digital, *morphing*, produz o fascínio pela simulação dos limites e das formas. É o movimento a origem de todas as formas ou a passagem entre elas, enquanto acidentes, que marca o movimento? O que nos parece é que no mutante não há lugar para o jogo que se funda no pânico da dissolução.

O mutante é a figura extrema da incorporação do Outro, de todas as figuras do outro. O mutante tem a latência da nuvem e é a emanação de formas ou organização provisórias de corpos: um ser-poeira, um ser-universo. Tal como os *cyborg* e os anjos, os mutantes são figuras que povoam cenários de apocalípse. *The inevitable catastrophe is at hand* ... (Poe *Eureka*). O mutante usa o outro como vestuário, pele provisória porque ele é um ser da aceleração e um ser da produção de aceleração.

Relativamente ao mutante (em jeito de conclusão): o mutante não é somente a figura do Outro, absorvida, que retorna mas a figura da metamorfose ilimitada e, tendencialmente, irreversível. O mutante ultrapassa qualquer categoria de normalidade e/ou de anormalidade típica ou monstruosa. Pode alcançar características inquietantes e monstruosas mas não é necessariamente uma figura do excesso manifesto (físico ou morfológico). Nessa óptica, o mutante se fosse a extensão da teratologia, nesse movimento, ele seria a sua superação. É que ele é a permanência da instabilidade; combinatória e afastamento de uma figura estabilizada. Figura da mutação (virtual, biológica ou imunológica). Figura extrema da predação. Vírus. *Zelig*. O segredo do mutante é a ausência de forma. O seu enigma: ninguém é alguém.

Carlos Augusto Ribeiro

NOTAS

1 A omnipotência do pensamento – ordem da imaginação do poder e poder da imaginação – reúne a matéria maleável (termo-sensível) do *Play Doh* para infantil *faz-de-conta* e o mutante enquanto ser da metamorfose.

2 Hans Moravec aposta na estratégia de descarga da consciência humana no computador. Um cirurgião *robot*, abrindo o crâneo de um indivíduo, criaria a simulação digital da sua arquitectura neuronal. O processo: digitalização do cérebro e sua estimulação acompanhada de uma eliminação cirúrgica de tecido supérfluo. Esvaziamento do crâneo: condição final para a desconexão de todos os sistemas vitais do sujeito conduzente à morte do seu corpo. Imortalidade deriva da possibilidade de tresladação da mente de um computador para outro (*download*) através de cópias, *back-ups*. Exterminado o corpo — o indesejável obstáculo –, a mente poderia viajar na *matrix* electrónica entre informações.

3 Os tecno-ambientes, o ciberespaço e a realidade virtual (RV) — onde prevalece o "anything you can think of, dream of, hallucinate can be created" (Timothy Leary) –, são os laboratórios da identidade tecnologizada. Aí, dá-se a exploração lúdica de identidades alternativas desencorporadas e móveis. Eis uma tecnologia de Aladino, imaginário tecnológico de milagres e sonhos, que estaria *aí* para nos libertar, finalmente, dos constrangimentos e embates da realidade física, da desordem ecológica e do corpo físico.

4 "[The history of the body is] neither a history of scientific knowledge about the body nor a history of the ideologies that (mis)represent the body. Rather it is a history of 'body building', of different modes of construction of the human body. The body perceived in this way is not a reality to be uncovered in a positivistic description of an organism nor is it a transhistorical form of repression. This body is instead a reality constantly produced, an effect of techniques promoting specific gestures and postures, sensations and feelings." (Michel Feher citado por Anna Balsamo "Forms of Tecnological Embodiment" in Mike Featherstone and Roger Burrow *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk – Cultures of Technological Embodiment*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage, 1995.

5 O destino de um corpo exausto pela perseguição do desejo, exteriorizado, inscrito em excesso pela linguagem, dissolvido na *mediascape* e funcional como ecrã passivo de signos da indústria de moda.

6 Burroughs em *Refeição Nua* (25) tem esta frase lapidar proveniente de uma das suas personagens: "Sou um fantasma em busca do que todos os fantasmas desejam – um corpo [...]"

7 Máquina re-ajustável, já que a tecno-cultura amplifica a consciência corporal tanto quanto incentiva a uma fragmentação crescente do corpo em partes corporais as quais, por seu turno, podem ser tomadas como elementos para construção de identidades culturais. A análise obrigatória de toxicomania, a política de contratação em função da saúde, o recurso à cirurgia plástica por razões de competitividade constitui a tendência do capitalismo tardio. As novas tecnologias são apresentadas como promotoras de tecno-corpos, mais saudáveis e funcionais, os quais submetemos a um regime induzido de auto-vigilância. Toda uma tecnologia de visualização está ao serviço de instituições para nos criar membros fantasma, duplos digitais ou corpos reconstruídos a partir de informação oriunda das bases de dados (contas bancárias, arquivos policiais, etc.), sombras electrónicas a partir das quais pudemos ser manipuláveis e ser vendável a nossa privacidade.

A maior liberdade na vida quotidiana parece depender de uma infiltração no mundo virtual. Formas de resistência são elaboradas por *Critical Art Ensemble* — colectivo que explora a intersecção entre teoria crítica, tecnologia e arte —, com vista à restituição individual do controlo sobre os dados informáticos através de duas estratégias: 1ª) chamar a atenção sobre dados corrompidos e contaminar; 2ª) dar informação falsa.

8 "Tudo sobre a minha mãe", último filme de Almodovar, é uma homenagem ao transexual; sobretudo, ao seu desejo de metamorfose. Elogio da prática da tolerância à diferença, este filme constitui-se em justaposição ao cenário de instabilidade e reconversão actual das figuras da família. Num filme onde cada acto parece estar na encruzilhada de séries divergentes de efeitos (do) passado(s) — conhecidos e/ou desconhecidos pelo seu actor – é, significativamente, dito por uma das suas protagonistas, o transexual Agrado, que a autenticidade, enquanto compromisso político, exige a generosidade absoluta do acto e a conformidade deste aos desejos mais íntimos.

9 O culturismo numa época *cyber* é uma piada amarga. Face paródica de um corpo apostado no espectáculo da sua reunião; corpo que se refaz do *susto*, lançado pela engenharia genética e Projecto Genoma, imitando a performatividade da máquina.

10 Devido aos quais a fronteira entre o humano e o computador se torna difusa.

11 Tornámo-nos herdeiros de um puritanismo no que concerne ao corpo. O cadáver, o animal, a máquina e o manequim são "ideais negativos do corpo" (Baudrillard).

12 Continuidade com a visão cristã da carne como fonte de corrupção?

13 Stuart e Elizabeth Ewen, *Channels of Desire: Mass Images and the Shaping of the American Consciousness* (1992).

14 Há diversos casos para ilustrar os graus desta mistura: Stephen Hawkings, Stelarc, Orlan, David Bowie, Michael Jackson, Cindy Jackson, o transexual Toni Denise, Marilyn Mason, etc. Não somos, todos nós, já organismos cibernéticos à luz da teoria da informação de Wiener? Em ambos: processamento de informação (neuronal/electromecânico) e modificação do ambiente mediante *feed-back*.

15 Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women – The Reinvention of Nature*. Nova Iorque, Routledge, 1991.

16 "In so far as we know in both formal discourse (for example, Biology) and in daily practice (for example, the homework economy in the integrated circuit), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras." (Haraway; 1991: 177).

17 Suspeitamos que o *cyborg*, em algumas das suas formulações, seja mais um pretexto contraditório para cristalizar a nossa mutabilidade em formas definitivas. Mesmo Haraway (178) parece opor, estranhamente, "mutante" a "cyborg": "We don't need organism holism to give impermeable wholeness, the total woman and her feminist variants (mutants?)".

18 Joseph M. Rosen vê maior aplicação de *chips* neuronais nas tecnologias da comunicação do que na medicina biónica. Citado por M. Dery (in *Velocidad de Escape: La Cibercultura en el Final del Siglo*. Siruela, 1998 (1992): 318), Rosen afirma: "A ideia de implantar aparatos em pessoas para que possam comunicar com toda a rede, é disso que trata a cibercultura... O *chip* neuronal é a interface da realidade definitiva: em vez de pôr-se um capacete, como nos sistemas com os quais Scott Fisher ou Jaron Lanier trabalharam, o que se faz é tratar directamente com o sistema nervoso.

[...] Construir pessoas híbridas que sejam em parte humanos e em parte máquinas é mais um dilema ético que técnico. O problema é: vamos para além do humano? Encontramo-nos com o facto de que os humanos já foram desenhados. O problema se converte portanto nisto: devemos redesenharmo-nos? Estamos numa fase de transição em que é difícil conhecer a resposta."

19 Com o advento da cibercultura, o homem tem na nova tecnologia o meio de extender o seu cérebro e sistema nervoso, que, por sua vez, determinaria um novo homem. As estratégias extensivas ou autoamputativas seriam a resposta de um sistema nervoso sobrecarregado pela aceleração do ritmo e do volume de dados de origem tecnológica. A autoamputação produziria uma entorpecimento da zona cerebral conectada com a nova função traumática amplificada mediante a tecnologia. A exteriorização metafórica do sistema nervoso central sob a forma de redes globais de telecomunicações e tecnologias informáticas, representaria um mecanismo de sobrevivência desencadeado pela mecanização sucessiva dos orgãos físicos. Stelarc assume esta premissa a que o leva, logicamente, a argumentar a caducidade da humanidade, da estrutura biológica inadaptada à infoesfera já que, nas suas palavras, "a informação determina a natureza e a função do corpo pós-evolutivo." Teria sido o fluxo e a pressão de informação a destronar a gravidade que "moldou a forma e a estrutura do corpo na sua evolução e o conteve no planeta." A informação empurra o corpo para além de si mesmo e da sua biosfera.

20 A marioneta pertenceu ao teatro teológico. Nostalgia da marioneta — relacionável com a aura e coincidente com a ideia de um corpo desencorporado — está presente nas obras dos seguintes autores: Jeff Wall, Tony Oursler, C. Simmons.

21 O uso de ganchos estaria relacionado com perforações hindús, o yoga, a dança do sol dos índios... apesar do artista recusar esta filiação por lhe ser suspeita de nostalgia do místico.

22 Evocações de gravidez pré-natal, desejo de voar e sonho espacial de flutuar sem gravidade, estas actuações eram contraditóriamente a vitória da gravidade sobre o corpo terreno.

23 Stelarc, «Strategies and Trajectories», *Obsolete Body/ suspension/ Stelarc*, ed. James D. Paffrath com Stelarc (Davis, Calif.: JP Publications, 1984), p. 76.

24 Stelarc está preocupado com a tecnoevolução — com temas relacionados com *cyborgs* e com a transformação dos corpos mediante a engenharia genética. "Evolution ends when technology invades de body" (Excerto de Stelarc "Beyond the Body: Amplified Body, Laser Eyes and Third Hand" in Peter Selz e Kristine Stiles, *Theories and Documents of Contemporary Art*).

25 O trauma da auto-amputação foi chamada de "Narcose de Narciso" por McLuhan.

26 Stelarc careceria de uma teoria política do pós-humanismo que respondesse às questões de quem controla?, quem escreve os códigos da "ilusão de telepresença de alta fidelidade"? Por conseguinte é atacado pela crítica feminista sobre o corpo, pelo debate actual de bioética e pelas críticas ecologistas contra as litanias capitalistas sobre o progresso tecnológico e o crescimento desenfreado. Stelarc recusa-a porque afirma ter o direito da licença poética (mais do que ser politicamente convincente) embora reinvindique uma interpretação literal do sua obra (desqualificando as interpretações simbólicas por dependerem de um contexto social e psicológico; reclama uma objectividade científica despida de qualquer leitura social ou política; céptico das narrações subjectivas e hostil às visões românticas e nostalgicas.) Os ataques seriam justificáveis porque o conceito de

um discurso mental fora da influência de uma ideologia, de um espaço social em que a colisão dos corpos e máquinas ocorra fora de política de poder é ficção insustentável. A base de muitas críticas recentes é a ideia de que a verdade é algo construído a partir de um ponto de vista social como algo que se descobre, inclusivamente as metodologias não são neutras já que assumem certos preconceitos culturais.

[27] A parte deste texto referente a Orlan é, em grande medida, uma síntese do nosso texto publicado na Revista de Comunicação e Linguagens, *Real vs. Virtual*, 25-26 (1998), intitulado "Entreactos: mutantes fascinantes – Díptico como Koons e Orlan".

[28] Os títulos das suas operações-performance são os seguintes: "L'Art Charnel"; "Changement d'Identité"; "Rituel de Passage"; "Ceci est mon corps; ceci est mon logiciel"; "J'ai donnée mon Corps à l'Art"; "Opération(s) Réussie(s)"; "Corps/ Statut"; "Identité Alterité"; "Je est un Autre, Je suis au plus fort de la confrontation". As primeiras seis operações foram realizadas na Europa. A sétima operação "Omniprésence", a oitava e a nona foram realizadas em Nova Yorque. A sétima operação foi realizada em Novembro de 1993. Ela foi difundida em directo via satélite e o público estava em contacto com a artista por meio de transmissão interactiva. No banco de operações, Orlan respondia, em directo, a questões colocadas pelo público ou pelos seus convidados. Na próxima operação, Orlan pensa alterar o seu nariz, aumentando-o tanto quanto for possível anatomicamente e aceitável, deontologicamente, para o cirurgião. Hoje em dia, devido a implantes, duas bossas são visíveis nas suas têmporas.

[29] O termo não será o melhor. Em cirurgia plástica não-reconstrutiva não existe "paciente". Existe, isso sim, o "utente".

[30] *Art Press*, nº 204: 26.

[31] Eliminação que equivale, segundo as suas palavras (*Art Press*, nº 204): "(to) put the head inside the ass and kept kicking it back to "Situation" and "Condition" without paying attention to "Production".

[32] 'Cremaster': termo anatómico que designa os músculos que suspendem os testículos e se retraem num movimento reflexo, para o interior do corpo, face ao frio ou ao medo. Cremaster 1 (1995): estádio do Idaho suspenso, "na espera vã de um encontro desportivo". Cremaster 2: glaciar. Cremaster 3: torre Crysler em N.Y.. Cremaster 4: Ilha de Man, cenário de um entrecruzamento de correspondências entre a mitologia da ilha irlandesa e a do artista, unindo o brasão local constituído por três pernas couraçadas as quais rodam em torno de um eixo com o emblema da Ubris Pill recorrente na obra de Barney desde 1988. Cremaster 5: universo barroco e teatral de uma estância termal de Budapeste (cidade onde nasceu Harry Oudini).

[33] *Art Press*, nº 204.

[34] Jean Louis Schefer, *Du Monde et du Movement des Images*. Paris, Cahiers du Cinema, 1997.

[35] A imagem virtual não depende de um real que precede; não representa uma coisa anterior. A imagem virtual abandona a concepção anterior da imagem como forma de cópia afiliada a um modelo ao qual ela estaria submetida e por ele era autenticada/ratificada. Nenhum original lhe preexiste. A imagem virtual não é um simulacro porque ela se desprende de toda a intenção de simular seja invertendo ou falsificando perspectivas. A imagem virtual seria assim uma "criação de realidade", uma "produção inteiramente numérica que deixa de, por ela

própria, de ser indexada a um modelo independente da sua constituição. Nasce e habita no computador." Com a aparição de entidades numéricas (traduzidas sob o registo paradoxal de RV) ou imagem de síntese, em vez de se referir a uma existência prévia de que ela registaria o seu traço, define-se como uma produção auto-suficiente, totalmente imanente à sua própria constituição. Não reproduz a aparência exterior de um objecto pois ela encarna a carne, sem qualquer distância, visando não uma realidade estranha a si mas a um real interior à sua modelização numérica. A imagem virtual representaria a libertação da função representativa, sem exterior.

36 Marcus Pacheco (cit. em M. Dery, *VE*: 310): "Actualmente uma grande quantidade de trabalhos biomecânicos utilizam os músculos ou a estrutura óssea para criar a ilusão de um corpo feito tanto de componentes mecânicos como de materiais orgânicos, com um aspecto metálico ou de borracha." Para afirmar, depois: "Um efeito biomecânico deve fazer que algumas partes do corpo pareçam metálicas para que se assemelhem a um «equipamento orgânico» que não seja mecânico ou biológico, mas ambos."

37 Burroughs, *Revolução Electrónica* (Lisboa, Vega, 1994) pp. 89-90.
"O É da identidade é de facto um mecanismo viral. Se se pode deduzir a finalidade a partir da conduta, a finalidade então de um vírus é *sobreviver*. Sobreviver a qualquer preço ao hóspede invadido. Ser animal, ser corpo. Ser um corpo animal que o vírus pode invadir. Sermos animais, sermos corpos. Ser mais ainda corpos animais de tal modo que o vírus pode deslocar-se de um corpo a outro. Continuar presente enquanto corpo animal, continuar ausente enquanto anti-corpo ou resistência à invasão do corpo." (Burroughs: 91).

38 Os mutantes são diversos quanto distintos: tartarugas Ninja, vírus (Sida e Gripe)... Os vírus são activados sob a forma de mutações. Os vírus latentes acompanham-nos como uma sombra, um duplo. São seres da réplica perversa, dotados de uma técnica de sobrevivência que inspirou a analogia com o *cut-up* burroughsiano.

39 O nojo como afecção não prescinde de um arquivo de imagens relacionados com a decadência, a dissolução, a podridão. A sensação do sólido a derreter ou do líquido a solidificar, ambas são aberrantes. Oscilação, indeterminação de estados: o informe? Sartre referiu-se à substância adesiva — a resina, ou outras substâncias do mesmo estilo – como exemplificações de uma memória fantasma da metamorfose.
Nos exemplos que traduzem a influência da teoria da conspiração, o mimetismo é apresentado como um dos factores de incerteza cuja indiferenciação resultante produz afectos extremos: o medo e o terror. Haveria que investigar a relação entre a teoria da conspiração e o domínio das imagens diabólicas em que aquela se apoia — domínio que é o da 'invisibilidade diabólica' povoado de figuras teratológicas sob a potência do mal. Mondzain (1996: 208): "Les puissances du mal prennent tous les visages et n'en possèdent aucun en propre. Elles sont *aprosopon*, exilées de la face et du statut de personne."

40 Uma leitura deste conto de E. A. Poe integra o texto da nossa conferência (no Colóquio "Enigma", Palácio Fronteira, Lisboa, Novembro de 1999) intitulado "Acidentes Enigmáticos".