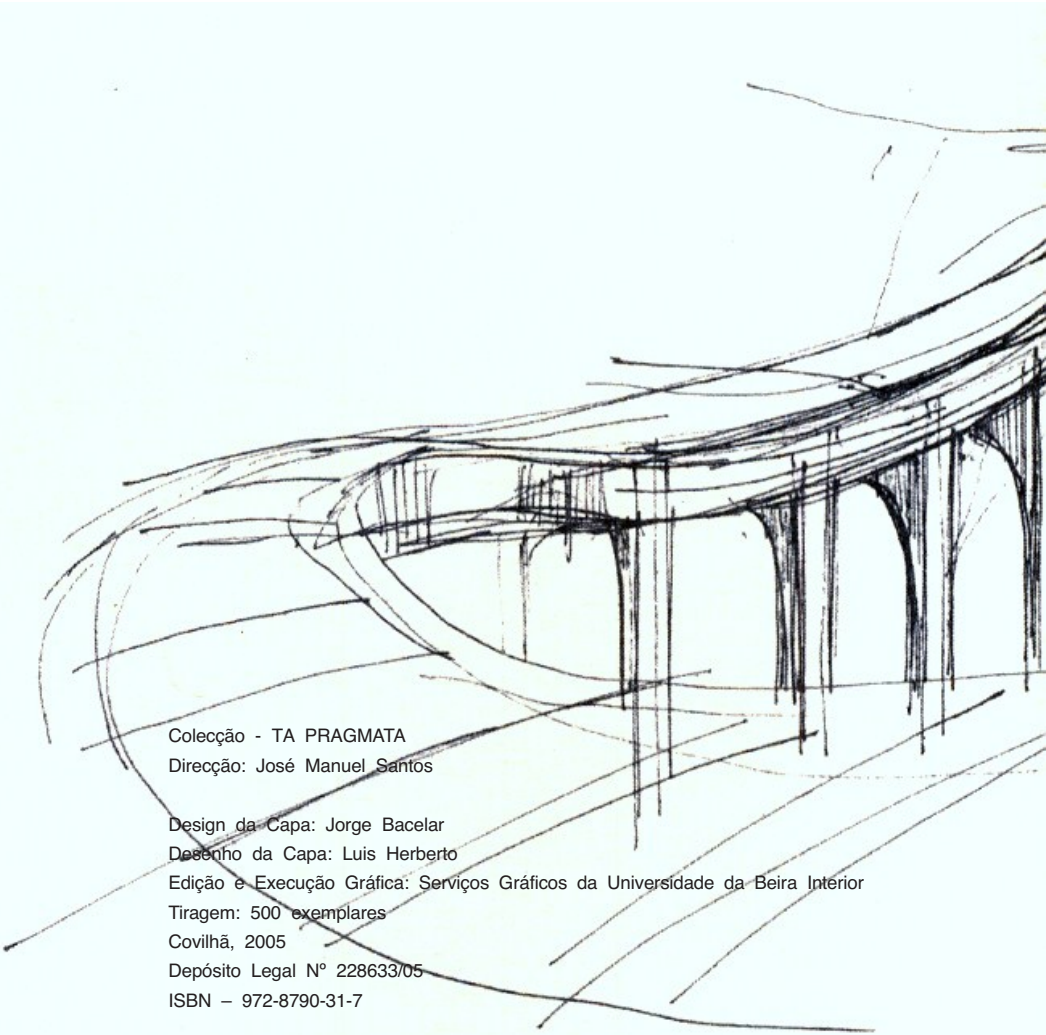
JOSÉ M. SILVA ROSA / J. PAULO SERRA
(Orgs.)

Da fé na Comunicação à comunicação da Fé

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR



Colecção - TA PRAGMATA
Direcção: José Manuel Santos

Design da Capa: Jorge Bacelar
Desenho da Capa: Luis Herberto
Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 500 exemplares
Covilhã, 2005
Depósito Legal Nº 228633/05
ISBN – 972-8790-31-7

Apoio:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR
Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação do III Quadro Comunitário de Apoio

Índice

Apresentação, José M. Silva Rosa (UBI), J. Paulo Serra (UBI) 7

Abertura das Jornadas, J. M. Silva. Rosa (UBI) 15

I. A estratégia do Anúncio
- Persuasão e Finalidade

Joaquim Cerqueira Gonçalves (FLUL), *Retórica, Religiões e Verdade, Hoje* 27

Tito Cardoso e Cunha (UNL), *O silêncio na comunicação* 43

Alfredo Teixeira (CERC/UCP), *Ver para crer. Notas antropológicas sobre a entronização mediática de João Paulo II* 69

II. A bondade da Promessa
- Salvação e Felicidade

Manuel Barbosa da Costa Freitas (UCP), *Da Comunicação humana à Revelação divina* 101

Paulo Serra (UBI), *Comunicação e utopia* 121

Carlos H. do C. Silva (UCP), *Libertação da* palavra. *Do* incrível *e do incomunicável* 145

III. A publicidade da Confissão - Subjectividade e Verdade

Artur Morão (UCP), *A Comunidade, lugar e horizonte da confissão e do testemunho* 265

João Carlos Correia (UBI), *Media, comunhão e interioridade* 315

Maria Leonor L. O. Xavier (FLUL), *Subjectividade e objectividade da fé. Uma reflexão augustiniana* 339

Apresentação

José M. Silva Rosa
J. Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

Nos dias 24 e 25 de Outubro de 2003 reuniram-se na UBI cerca de cinquenta pessoas, entre conferencistas e participantes, a fim de aprofundarem as relações entre a fé e a comunicação.

No que aos conferencistas se refere – mas esta observação pode ser generalizada aos participantes –, como se constata pelo índice, o que os caracteriza é, desde logo, a sua diversidade e pluralidade: em termos de formações e de especialidades – a teologia, a filosofia, as ciências da comunicação, as ciências da religião, a sociologia, a antropologia; em termos das Universidades de proveniência – a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a Universidade Nova de Lisboa, a Universidade Católica Portuguesa, a Universidade da Beira Interior; em termos, finalmente, dos seus pessoais percursos e experiências de vida.

Não é que sejamos pela diversidade e pela pluralidade em si mesmas – até porque elas são, muitas vezes,

confundidas ou com a mera ausência de princípios ou com uma "tolerância" que tolera as maiores barbaridades –, mas a diversidade e a pluralidade, assentes na defesa de posições firmes e reflectidas, revelam-se como condições indispensáveis à abordagem de uma realidade complexa e caleidoscópica, como é a das relações entre fé e comunicação.

O confronto de perspectivas, verificado nas Jornadas, exigiu de cada um dos conferencistas um confronto prévio, íntimo e silencioso, com a proposta de trabalho que os organizadores lhe apresentaram, e que a seguir se descreve de forma mais pormenorizada.

I. A QUESTÃO

Emergindo no espaço agonístico da democracia grega, onde a palavra é «a rainha e a condutora das almas», a retórica aparece, desde os seus inícios, como defesa de causas controversas. Daí concluíram os sofistas, não só pela retórica como um instrumento ao serviço de qualquer causa, como pela relatividade de todas as causas e, consequentemente, pela inexistência da Verdade. É precisamente sobre essa dupla conclusão que, como se sabe, incide a crítica de Platão à sofística.

Quanto ao cristianismo, se o testemunho (*martyros*) foi naturalmente a primeira forma de anúncio (*kerigma*) da experiência pascal, rapidamente a evangelização no ambiente cultural, filosófico e retórico do helenismo teve de recorrer à linguagem disponível – o grego da *koinê* e as suas categorias –, já para se universalizar e tornar compreensível aos gentios, já como incoativo espaço de formulação e auto-compreensão, processo que patenteia uma profunda confiança nas virtualidades da comunicação.

Ora, o que se torna problemático, nesta utilização que o cristianismo faz da retórica, é precisamente a ligação que estabelece, na pregação, entre palavra e verdade. Até que ponto é possível compatibilizar a relatividade do instrumento com o carácter absoluto do conteúdo, o meio com a mensagem? Este problema ganha hoje, em plena «sociedade da comunicação», a sua máxima acuidade: com efeito, esta é uma sociedade em que, por um lado, todos os discursos particulares reivindicam o seu direito à existência pública e a sua pretensão de verdade, mas, por outro lado, têm sempre no seu horizonte um desejo de universalização – e de poder – mais ou menos visível.

Pretende-se, assim, nestas Jornadas, cruzar investigações no âmbito do pensamento antigo e patrístico – ou também apostólico, visto que Paulo de Tarso é quem pela primeira vez inscreve o *kerigma* cristão no espaço da retórica grega, indo falar ao coração do helenismo, o Areópago ateniense –, com investigações no âmbito da actuais ciências da comunicação, tentando detectar confluências e analogias, mas também disparidades e diversidades, entre as abordagens de ambos os domínios de investigação.

II. OS TEMAS

1. A estratégia do Anúncio – Persuasão e Finalidade

O difícil equilíbrio entre cristianismo e retórica greco-latina, e uma vez que a verdade também tinha de ser bem e belamente anunciada, acabou por se alcançar em torno do tríplice cometimento da retórica: «*ut doceat, ut delectet, ut flectat*», / «que ensine, que deleite, que mova». Temos aqui a tríade retórica fundamental. «*Que ensine*» supõe uma relação com a verdade de um pleito, ou com aquela que Cristo afirmou de si mesmo: «Eu sou a

Verdade...»; «*que deleite*» supõe um relação com o agradável e, ultimamente, com o belo e o bem; e «*que mova*» supõe um *télos*, um fim, que oriente o desejo, identificado em última instância com a própria felicidade. De certa forma, a história da retórica ocidental poderia escrever-se em torno desta tríplice relação com os supostos *fins do homem* e da preponderância relativa de um deles, que pode mesmo tender para anular os outros. De um modo ou de outro, nunca mais 'o anúncio' abandonou a ocidental palavra, ganhando uma eficácia nova com os meios de comunicação de massa.

Porém, como bem sabemos hoje, uma linguagem não é um instrumento inerte, um recipiente inócuo, mas ao invés um organismo vivo, um mundo de sentido constituído por muitas ressonâncias. Pelo que não era possível uma apropriação que se limitasse a usar os *odres velhos* da retórica greco-latina para nela verter o *vinho novo* da fé cristã.

Assim, quais as transformações induzidas pela velha linguagem na fé cristã? E, reciprocamente, quais as transformações induzidas pela fé cristã na velha linguagem da retórica? Até que ponto é que uma e outra acabaram por ser algo de diferente - ou mesmo de outro? E sendo hoje o «anúncio», essencialmente, anúncio publicitário, promessa de felicidade sob a forma do consumo imediato, *télos* imanentizado, até que ponto tem ainda sentido anunciar uma «Verdade» ou o «amor de um *Lógos*» que escapa ou *renuncia*, de forma radical, a tais finalidades imediatas?

2. A bondade da Promessa – Salvação e Felicidade

Se é na Palavra que o homem alcança a sua humanidade, como diz Georges Gusdorf, importa atender a que a palavra humana não é unívoca. Nas narrativas míticas ela é uma força organizadora do mundo e, por isso, comunicar ritual e periodicamente é prolongar a eficácia

desse *mythos-logos* originário que mantém a ordem cósmica e social. Algumas das grandes religiões – o Judaísmo, o Cristianismo, o Islão – crêem que Deus comunica e se comunica pela Palavra, comunicação cuja finalidade é a salvação do homem. Assim, a relação com essa Palavra assume nas suas diferentes expressões humanas – narrativas, preces, cantos, hinos, preceitos, exortações, leis, profecias, alegorias, parábolas... – uma finalidade acima de tudo salvífica: revela ao homem a sua situação (respondendo às perguntas: «De onde vim? Onde estou? Para onde vou?») e apresenta-se como remédio para essa espécie de *perda* ontológica.

E não será que este modelo soteriológico presidiu e preside, afinal, a todas as palavras? Não foi e é ele o horizonte último da palavra, nas suas múltiplas metamorfoses: filosóficas, teológicas, jurídicas, políticas, ideológicas, científicas, tecnológicas, artísticas, audiovisuais? A comunicação da «Boa-Nova» não se transformou sempre, mais cedo ou mais tarde, na boa-nova da «comunicação»? A comunicação da salvação em salvação da (pela) comunicação? Não se poderá ver a «sociedade da comunicação» e as suas promessas como a expressão laica do mesmo desejo de salvação ou, pelo menos, a exacerbação dessa tendência? Será possível libertar a palavra dessa tentação ou quase-destino inscritos na sua génese *mítico-religiosa* sem, imediatamente, cair na tentação de a anexar a outra soteriologia substituta? Por detrás de todas as promessas de felicidade não se instila sempre uma subtil culpabilidade a redimir?

3. A publicidade da Confissão – Subjectividade e Verdade

Foi talvez Michel Foucault quem mais chamou a atenção para a importância dessa nova arte de dirigir os

homens, que seria a actividade pastoral. Mais do que em mandamentos, ela assenta em conselhos e não se dirige tanto a uma totalidade abstracta, a um auditório virtual, possível, mas visa cada um na sua singularidade, como o demonstra, precisamente, a preeminência que a prática da confissão acabou por assumir nessa pastoral. A confissão não é apenas uma forma de cada um exteriorizar uma interioridade – que, sem isso, supostamente permaneceria encerrada em si própria –, ela é, inicialmente, uma forma de construção da interioridade em comunidade: a *confissão* como *profissão* e *louvor*. Numa fase posterior, e sobretudo em ambiente monástico, os símbolos e os ritos penitenciais públicos do cristianismo primitivo foram dando lugar à confissão auricular e à direcção de consciência, aspectos decisivos para uma história da subjectividade ocidental.

Mas, em que medida pode esta construção discursiva ser vista como uma «libertação» ou, ao invés, como uma «opressão» do sujeito? Até que ponto as técnicas profanas da confissão, com destaque para a psicanálise, os *reality shows* ou o tele-evangelismo – e, porque não, o interrogatório policial ou a investigação jornalística – terão tornado obsoleta a confissão cristã? Até que ponto não podemos ver, no impulso confessional que marca hoje o espaço mediático, a transformação da «confissão» num poder do que confessa sobre o que o vê/ouve, numa estratégia promocional de sedução e de manipulação do outro? A existir, representará tal transformação uma perversão *patológica* da confissão pública da tradição cristã primitiva? Ou detectar-se-ão ainda continuidades?

* * *

Como uma obra, por mais pessoal que o seja, nunca o é exclusivamente, os organizadores não podem deixar

de aqui expressar os agradecimentos àqueles que, de forma mais directa, contribuíram para que as Jornadas, que estiveram na base do presente livro, se tornassem realidade. Em primeiro lugar, ao Presidente da Faculdade de Artes e Letras, Professor António Fidalgo, e ao Presidente do Departamento de Comunicação e Artes, Professor José Manuel Santos, pelo incentivo constante e pelo indispensável apoio financeiro. Em segundo lugar, à Secretária da Faculdade de Artes e Letras, Drª Mércia Cabral Pires, e à Secretária do Departamento de Comunicação e Artes, D. Sandra Mota, pelo precioso apoio logístico e administrativo. Em terceiro e último lugar, ao André Mealha e à D. Madalena Sena, pelo magnífico trabalho que realizaram em relação ao *design* utilizado para o *anúncio* e a *publicidade* das Jornadas – que, esperamos, tenham correspondido, para cada um dos conferencistas e dos participantes, à *promessa* feita.

Abertura das Jornadas

José M. Silva Rosa
Universidade da Beira Interior

Não queria começar a despropósito, fazendo a genealogia inútil das Jornadas, mas permitam-me confessar, ainda assim, que a ideia nasceu lentamente, no âmbito de um diálogo informal, mas recorrente, entre mim e o colega Paulo Serra. E como a vida tem os seus ritmos sincopados, também a nossa partilha foi interrompida, muitas vezes, e reatada, mais à frente, noutras circunstâncias. O diálogo começou por ser, em primeiro lugar, o exercício simples de tentar *pôr em comum* algo do dia a dia, do trabalho, das leituras, no descuido que o assento à volta de uma mesa permite. A conversa foi evoluindo, pouco a pouco, para o debate, começando então a entrelaçar-se saberes, razões, convicções, expectativas. E chegados aqui, a estas *Jornadas*, reiteramos o escopo inicial: apesar do momento da comunicação institucional e académica, não queremos perder aqueloutro lado prático e experimental, que nos prendeu à paciência das hipóteses, à escuta do outro, a gaguejar algumas vezes — experiência de desconforto de quem faz uma viagem sem saber ainda o porto que o irá acolher.

Mas, ao mesmo tempo, queremos testemunhar a nossa sorte e o nosso bom vento *opportunus*. Com efeito, começámos a dar expressão pública a este *entretien* — o futuro dirá se *fini* ou *infini* — convidando algumas pessoas sobejamente reconhecidas da Universidade portuguesa e capazes, não só de nos transmitirem o seu saber, mas também de nos desestabilizarem, de desfazerem lugares feitos, de nos iludir talvez, ou de adensar e devolver as interrogações, a fim de que o diálogo se enriqueça cada vez mais.

Com efeito, se estas Jornadas têm como título «Da fé na Comunicação à comunicação da Fé» — com um essencial deslize de sentido dos primeiros para os segundos termos —, estamos convictos contudo que importa desenvolver e aprofundar outras relações entre a comunicação e uma fenomenologia da crença ou da descrença, com a vida espiritual, com a filosofia da religião, com o agnosticismo e o cepticismo, com as retóricas teológicas[1] e a retórica dos novos movimentos religiosos, enfim, com o *marketing*, a publicidade, a teoria e a retórica da imagem...

Não foi, por exemplo, Pio XI quem, em 1936, dedicou a Encíclica *Vigilanti cura* ao Cinema? E não afirmava Leão Magno e, depois, um célebre cânone do Concílio de Niceia, em 787, que as imagens são «sermões silenciosos» e «livros para os iletrados»? Ao invés, recuando até ao Antigo Testamento, não se preceitua ali que «não farás imagens», e que «serão confundidos os que as adoram»? (cf. Ex 20, 4; Dt 27, 15; Sl 97, 7). Neste entrecruzamento de possibilidades e de discursos, eis à nossa frente um amplo projecto de trabalho, de natureza

[1] Cf. Benoit Girardin, *Rhétorique et théologique*, Paris, Beauchesne, 1979.

quase laboratorial, que tange com muitas outras coisas que estão a ser feitas nesta casa, e que importa acarinhar.

E, como se pode ver pelo programa (cf. *Índice*), alguns dos conferencistas quiseram começar já a alargar, deliberadamente, o âmbito mais restrito dos temas que inicialmente lhes propusemos como painéis. E ainda bem que o fizeram!

Nesse sentido, este tipo de diálogo experimental, em rede, mas sem rede, que procura debater e cruzar diferentes domínios — a retórica, a comunicação, o pensamento patrístico, a religião, etc. — corre por sua própria natureza os riscos inerentes a tudo aquilo que está no meio, que está entre, nem cá nem lá, mas algures a fazer-se, entre margens, nessa *faixa branca* soma de todas as cores — lugar dos possíveis e da mestiçagem, como gosta de dizer Michel Serres. É verdade que o híbrido, as variações compósitas, o anjo, o mestiço ou o hermafrodita tanto podem acordar em alguns o receio da monstruosidade e os atavismos básicos da identidade, como exercer em outros um indisfarçável fascínio (cf. Michel Serres, *La légende des anges*). Também por isso, quero regozijar-me pelo facto de, passados alguns pruridos mais ou menos jacobinos, a Universidade portuguesa assumir que a questão religiosa, a crença e a fé podem ser, para a dita *episthême* (que não apenas para os sociologismos serôdios) realidades de estudo tão dignas como quaisquer outras. E nem sempre foi assim, como bem sabem. Nesse sentido, embora conscientes da precariedade de todas as coisas humanas, foi com um gosto capitoso que há dias iniciámos a leccionação, pela primeira vez nesta casa, da disciplina de Filosofia da Religião, quando alguns viraram já as suas quilhas para rumos outros. *Se nos calarmos que gritem as pedras*...

E, depois desta irregular *captatio benevolentiae*, queria rapidamente problematizar a relação, ou melhor, o movimento presente no título que demos a estas Jornadas: «Da fé na Comunicação à comunicação da Fé». E queria fazê-lo começando por trazer para o nosso convívio, não o Hermes cego do nosso logótipo, levando na mão uma cruz e uma disquete, mas um texto de *De Doctrina christiana,* IV, II, 3, de Santo Agostinho. Reza assim:

«*Considerando que, graças à arte da retórica, se pode persuadir alguém quer das coisas verdadeiras quer das coisas falsas, quem é que teria a audácia de dizer que a verdade deve fazer frente à mentira, com defensores sem armas, e que, por conseguinte, aqueles que se esforçam por persuadir das coisas falsas devem saber tornar o auditor benevolente, atento ou dócil desde o exórdio, mas que os defensores do verdadeiro não o devem saber? Deveriam uns apresentar as coisas falsas com concisão, claridade, verosimilhança, os outros apresentar a verdade tornando-a fastidiosa, difícil de compreender e no fim desagradável de crer?* [ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere non libeat?] *Os primeiros, através de argumentos falaciosos, atacariam a verdade e defenderiam a mentira, os segundos seriam incapazes de defender o verdadeiro e de refutar o falso! Os primeiros arrastando e empurrando para o erro, com as suas palavras, o espírito dos auditores, deixá-los-iam aterrados com os seus discursos, entristecê-los-iam, alegrá-los-iam e exortá-los--iam com ardor; os outros, preguiçosos e indiferentes ao serviço da verdade, adormeceriam. Quem será tão irracional que assim raciocine? Uma vez, pois, que a arte da palavra está aí, à disposição, com um tão grande poder de persuasão, quer se trate do mal quer se trate do bem, por que razão é que os homens de bem não deveriam dedicar-se com ardor a adquiri-la, a fim de combater ao*

serviço da verdade, se os maldosos se servem dela para fazer triunfar causas perversas e mentirosas, no interesse da injustiça e do erro?»

Neste texto, simultaneamente crítico e laudatório da retórica, podemos encontrar uma súmula da retórica clássica. Agostinho conhece bem, por experiência própria, o poder e o fascínio da *bela palavra*. E, ainda quando critica a inutilidade da oratória ciceroniana, em razão da vanidade da sua causa — a fama e a glória —, não resiste a fazê-lo ainda de acordo com os cânones da *arte do bem dizer*, patentes na obra *De Oratore*, do mesmo Cícero: "*Ut doceat, ut delectet, ut flectat*"; «que ensine, que agrade, que comova.» (cf. *De Doctrina christiana*, IV, 26.34) Deste modo, não só a verdade deve ser assim anunciada; também o erro, a falsidade, o mal devem ser denunciados de forma agradável, necessária e convincente.

De um ponto de vista meramente histórico, somos levados a dizer que Agostinho foi assaz influenciado pela exegese crítica da retórica, feita pelos estóicos. Segundo Diógenes Laércio (*Vidas*..., VII, 47), a finalidade da retórica para os estóicos já não consistia em persuadir, mas em *dizer o verdadeiro*. A arte de argumentar, chamada dialéctica, constituía para eles uma virtude relacionada com outras: a circunspecção, a perspicácia, o rigor, a gravidade de vida. A arte de distinguir o verdadeiro do falso, ou de bem pensar, não se encontrava, pois, dissociada da arte de bem falar e adquiria — como mais tarde entre os lógicos de Port-Royal — uma extensão e uma dimensão éticas, e até teológica, uma vez que a racionalidade do pensamento e da vida humana se fundam sobre a racionalidade da natureza e do seu princípio divino, expresso na linguagem.

Assim, nesta espécie de *manual para o aprendiz de teólogo*, ou *de retórica ao serviço da verdade*, que é o *De Doctrina christiana*, oscilando entre o conteúdo e a

forma, entre *res* e *verba* — entre os «odres velhos» da retórica antiga e o «vinho novo» da Boa Nova —, Agostinho avança, tentando subverter retoricamente a retórica; abalá-la por dentro, mantendo-lhe o gesto e visando o mais difícil dos *transferts*: submeter ao jugo da *vera religio*, pôr ao serviço da *christiana veritas*, a advogada de todas as causas, o instrumento proteico por excelência: a arte de bem falar.

Mas será possível esta conversão da linguagem? Retoricamente formulada, não será a verdade ainda uma questão de retórica na sua relação com outras pretensas verdades e mentiras?

Se recuarmos uns séculos e formos até à Grécia do séc. V a.C., encontramos o célebre sofista Górgias a afirmar algo semelhante, no *Elogio de Helena*, mas a retirar consequências totalmente opostas. «O discurso é um mestre poderoso, sob as aparências mais ténues e mais invisíveis, produz as obras mais divinas» (82 B 11, 8, *Diels-Kranz*). Noutro texto, o *Tratado do Ser*, que parece uma paródia dos eleatas, acrescenta as célebres teses: 1) *Nada existe*; 2) *E se existe alguma coisa, é incognoscível*. 3) *E ainda que seja cognoscível é incomunicável*.

O que aqui encontramos é um divórcio radical entre a realidade e a linguagem, entre significado e signo, entre a verdade e a palavra. Em última instância, o discurso só pode referir-se ao discurso. A linguagem jamais diz o que é; limita-se a reenviar para si mesma, num outro lugar da teia que ela mesma tece e desfaz, qual Penélope à espera de um Ulisses que não chega; só ilude a relação que é incapaz de estabelecer. Assim, a lógica da linguagem outorga o domínio das representações da realidade, jamais porém da realidade — termo que até nem tem qualquer sentido, na perspectiva do Górgias. A questão da realidade, que a linguagem visaria, é um mero erro de paralaxe

linguística. Deste modo, se o discurso não tem nada que comunicar, qualquer comunicação real com o outro é uma pia ilusão. Com um outro falante só há relações de coexistência ou de poder: a persuasão, a ameaça, a súplica, a sugestão, o fingimento, a submissão, etc., mas nunca de verdadeira comunicação (*pôr em comum* / *partilha*).

Por isso, mais do que na expressão ou na comunicação, a força do discurso recai toda no convencimento. De tal modo que a *Persuasão* até foi deificada: Πειτῶ, a deusa capaz de fazer das pequenas grandes coisas (cf. *Fedro,* 267 a). Eis a *advogada das causas perdidas*, capaz de as tornar causas ganhas; ou, nos termos mais técnicos com que Aristóteles, na *Retórica* (1035b 25 ss), se lhe refere: eis o poder (δύναμις) de descobrir o que constitui, em cada caso, o elemento persuasivo (πιθανόν). Quem o descobrir reina.

Podemos dizer, portanto, que a força da sofística e dos seus sucedâneos reside na descoberta e na capacidade de impor o seu próprio terreno — o do discurso — ao adversário. Importa obrigá-lo à linguagem e, uma vez dentro da linguagem, será a percepção do outro que dá um sentido qualquer às nossas palavras, uma vez que elas jamais têm qualquer significação objectiva intrínseca. Se alguma vez chegamos realmente a comunicar, será por mero acaso. A comunicação resulta tão-só numa função probabilística — ou numa improbabilidade, diria Niklas Luhmann. O que podemos ir fazendo, entretanto, é embrulhar a palavra, adorná-la com imagens, contá-la, cantá-la, pôr-lhe visgo, produzir um feitiço ou encantamento. Diógenes, o Cínico, segundo a lenda, compreendeu bem a armadilha que lhe punham, quando o convidaram a pronunciar-se sobre se o movimento era ou não real. Reza a historieta que Diógenes levantou-se, deu uma volta à sala e voltou a sentar-se, sem dizer uma palavra.

É sabido que as comunidades cristãs primitivas, no anúncio da sua fé, privilegiavam o tipo de testemunho silencioso ou orante – *martyros*. Mas, por razões que não podemos desenvolver agora, não era possível aos apóstolos da Boa Nova ignorar a linguagem, de modo que foram constrangidos e obrigados a entrar em diálogo missionário. Interroga-se Paulo, a este propósito: «Como hão-de acreditar sem ouvir? E como hão-de ouvir se não houver quem lhes anuncie?» / «*Quomodo credent ei quem non audierunt quomodo autem audient sine praedicante?*» (Rm 10, 14-15). E continua: «Ai de mim se não anunciar a Boa Nova!» Num episódio curioso narrado nos *Actos dos Apóstolos* (deixamos de lado todas as questões que rodeiam a historicidade da narrativa), conta-se que Paulo, estando em Atenas, ardia de zelo religioso ao ver a cidade cheia de ídolos. Empurrado pela curiosidade dos filósofos estóicos e epicuristas, subiu ao Areópago para anunciar dali, à sabedoria grega, a nova religião que trazia. Vale a pena escutar uma pequena parte deste episódio: «*Enquanto esperava em Atenas por Silas e Timóteo, Paulo sentia-se preocupado ao ver a cidade tão cheia de ídolos. Por isso discutia na casa de oração com judeus e outros que acreditavam em Deus. E, na ágora, falava todos os dias com os que lá apareciam. Alguns filósofos epicuristas e estóicos trocavam impressões com ele. Uns diziam: "*Que é que este fala-barato quer dizer?*" Outros afirmavam: "*Parece que é propagandista de outros deuses.*" Diziam isto, porque Paulo lhes anunciava a Boa Nova acerca de Jesus e da ressurreição. Então levaram-no a uma reunião num lugar chamado Areópago e perguntaram-lhe: "*Poderemos saber que nova doutrina é essa que tu ensinas? O que nos dizes é muito estranho, e gostaríamos de saber o que isso quer dizer!*" De facto, tanto os atenienses, como os estrangeiros que viviam em Atenas,*

*passavam o tempo a ouvir e a contar as últimas novidades. Então Paulo pôs-se de pé diante da Assembleia do Areópago e disse: "*Atenienses, vejo que vós sois em tudo os mais religiosos dos homens. Com efeito, quando dei uma volta pela cidade e vi os vossos monumentos religiosos, reparei num altar que tinha estas palavras escritas: 'Ao Deus desconhecido'. Pois bem, esse Deus que adorais sem conhecer, é o Deus que eu vos venho anunciar."» (At 17, 16-34)

A apóstrofe e *captatio benevolentiae* são quase perfeitas. Sabemos que a pregação continua, segundo a técnica da empatia: Paulo coloca-se do lado dos filósofos gregos no que respeita à concepção do divino, à origem e natureza do cosmos, da alma, ao conhecimento de Deus, etc. Mas não era possível prosseguir até ao fim esta estratégia de anúncio. Quando chegou ao anúncio da Ressurreição de Cristo, a maioria dos ouvintes pôs-se a zombar e a troçar: «Para a próxima te ouviremos!» E foram-se embora. Apenas uns poucos acreditaram — Dionísio, o Areopagita e uma mulher chamada Dâmaris. Paulo retirou-se para Corinto, profundamente abalado e amargamente desiludido com o desaire. Lendo a *Primeira Carta aos Coríntios* sabemos o resultado: o Apóstolo dos gentios decidiu romper com todos os artifícios retóricos, com toda a humana comunicação e as suas estratégias. A pregação, a partir daqui, será apenas anunciar a salvação que vem do Crucificado, e só do Crucificado (1 Cor 2, 2), «escândalo para os judeus e loucura para os gentios». Diríamos que, nesta passagem, desapareceu a fé na Comunicação, tributária que era da retórica, dando lugar à pura comunicação da Fé *ex abrupto*. Foi esta orientação que o pensamento patrístico teve de inverter, determinando o que alguns, exagerando, chamam o diálogo transcendental da cultura ocidental, feito e refeito em todas as épocas, entre, entre a fé e a razão (*fides et ratio*), entre a fé e a comunicação.

Também hoje somos convidados, ou compelidos, a subir aos actuais Areópagos da adventícia *oikouméne* planetária. E ai de quem ficar calado! E também eu, porque ainda não aprendi nem a eloquência silenciosa de Diógenes, nem o testemunho de Estêvão, morto sob as pedradas de Paulo, fui levado a fazer a *Apresentação* das nossas Jornadas com tais *palavras ditas e tornadas*, quando o essencial seria sublinhar como a indigência do humano dizer abre o espaço de uma familiaridade ontológica: «— *Mestre, onde moras? — Vinde e vede!*»

I. A estratégia do Anúncio - Persuasão e Finalidade

Retórica, Religiões e Verdade, Hoje

Joaquim Cerqueira Gonçalves
Faculdade de Letras da UL / Universidade Católica Portuguesa

1. Introdução – O tema sobre que nos propomos reflectir parece ferido de uma contradição, ao menos de um paradoxo. Se há termos que repelem a determinação do tempo, a situação do momento, o hoje, e que reclamam a perenidade são certamente a verdade e as religiões. Não se diz que estas preparam para a eternidade, onde a verdade finalmente subsiste? Não foi por isso que Sócrates bebeu tão serenamente a cicuta?

No entanto, essa inconciliação com o tempo e a fixação na eternidade são possivelmente características culturais, já que nem todas as ideias e as vivências da verdade e das religiões rejeitam o valor da temporalidade. Para lá de tudo, o tempo é irrecusável. Não é por acaso que a verdade e as religiões estão emolduradas, no título desta colação, por a *retórica* e o *hoje,* coordenadas, para muitos, frágeis e, no entanto, condições e caminhos de verdade para todos os humanos.

Nunca será perdido de vista o temário geral das «Jornadas» - *Da Fé na Comunicação à Comunicação da Fé*

-, não obstante a especificidade do título da nossa abordagem.

A concretização desta, contudo, aponta numa dupla, porventura oposta, direcção: para a história do fenómeno da difusão da fé na cultura ocidental, a comunicação da religião cristã, sobretudo nos primeiros séculos do encontro desta com a cultura greco-romana e a de povos, de proveniência *bárbara*, isto é, não romana; para a consideração teórica do tema, a experiência e o sentido da fé e da comunicação, na articulação recíproca delas.

É sobretudo este segundo percurso que vamos trilhar, ressalvando, todavia e desde já, que a própria consideração teórica se encontra decisivamente marcada pelas conjunturas históricas, embora para estas procuremos a sua possibilidade racional, o seu entendimento. A incidência nos factos estará, assim, misturada com a distanciação relativamente ao mesmos, ampliando-os como possibilidades entre outras possibilidades ou, então, referenciando-os à possibilidade de todas as possibilidades.

É, por assim dizer, uma análise fenomenológica, captando o significado essencial dos factos, que, por isso mesmo, não se confina nestes, mas se abre, dentro desse âmbito regional, a todas as possibilidades. Mas, precisamente porque de todas as possibilidades se pretende tratar, quer a determinação regional quer o nível fenomenológico têm que ser alargados e aprofundados, até a uma radicalização ontológica.

2. Religião e verdade – A prioridade conferida ao histórico, aos factos, a vincar que a mente humana é também alimentada por eles, obriga-nos a começar pela religião, e não pela verdade, ao menos enquanto esta se entender circunscrita ao espírito humano, ao regime lógico

dela. Não obstante a religião, como foi referido há momentos, tender a lidar com o eterno, ela, melhor dito, as religiões apresentam-se sempre como factos, fenómenos que é possível de certo modo datar, registando-lhes um começo e um desenvolvimento temporal. A ideia de uma meta-religião, ou mesmo de uma religião natural, quase sempre afloradas por intelectuais, nunca têm uma concretização na vida dos povos.[1] Seria tarefa ingente organizar uma história da verdade, mas torna-se, porventura, viável ordenar um filme temporal das religiões. Talvez por isso é mais plausível falar de uma meta-verdade do que de uma meta-religião, se bem a dificuldade da segunda lance algumas dúvidas sobre a legitimidade e estatuto da primeira.

Em que consiste a religião? A resposta não pode ser óbvia, devido, precisamente, à multiplicidade factual das formas religiosas. Mas, respeitando a característica histórica das religiões, será, todavia, possível, ainda que sempre melindroso, captar o que é essencial em todas as religiões. Mesmo assim, para isso ser viável, há que fazer, à partida, uma triagem, obedecendo, embora, a critérios um tanto ou quanto voluntaristas. Considerando que a referência ao transcendente caracteriza as manifestações religiosas – o qual não é exigido pelo sagrado – e vendo a religião mais como expressão divina do que como anelo ou necessidade humanos do divino, pode assumir-se como religioso o que é revelado. Geralmente, interpreta-se o exercício de *religar,* próprio das religiões, insistindo mais no movimento do ser humano em direcção a Deus do que na acção divina eferente. A nossa reflexão, pelo contrário, dá primazia à religação divina em direcção ao humano,

[1] Cf. o nosso texto «Da Religião Revelada à Religião Natural – Pelos Caminhos da Razão», *Philosophica* 15 (2000), pp.5-15.

mais consentânea com a religião cristã.[2] A ser assim, o número de religiões fica logo enormemente reduzido, com a objecção possível de, nesse caso, não se tratar de religiões, mas somente de – mesmo assim apenas algumas – religiões reveladas. Poupando-nos intencionalmente a esta discussão, é dentro dos moldes de uma religião revelada que aqui nos movemos, tomando como paradigma de referência a religião cristã. Este poderia ser eventualmente alargado às chamadas *religiões do livro* – cultivadas por judeus, cristãos e islamitas –, mas, além de esta designação ajudar mais a esconder do que a esclarecer,[3] a análise da *fé na comunicação e da comunicação da fé* refere-se, ao menos como ponto de partida, à religião cristã.

Dando, todavia, prioridade à revelação, à acção do divino, a desfavor do que os humanos, eventualmente, procuram na religião, isto é, a solução das suas próprias deficiências,[4] estamos conscientes do volume de interroga-

---

[2] Esta inversão de ordem, colocando a prioridade da religação em Deus, e não nos seres humanos, transforma uma noção-chave das religiões, a do sacerdócio, cuja função é de religar. No cristianismo, o sacerdote é Jesus Cristo, sendo o sacerdócio humano uma participação do sacerdócio de Cristo. Deste modo, a função sacerdotal traduz mais o movimento de manifestação de Deus, em direcção à humanidade, do que a acção de alguns humanos, tendo por finalidade religar a humanidade decaída a Deus.

[3] A ênfase no livro é estimulada pelo modelo e importância da forma escrita, o que restringe o âmbito da revelação. O facto de o cristianismo de expressão católica estender a revelação à Tradição esbate essa dificuldade, embora, geralmente se privilegiem os elementos escritos da Tradição. No entanto, se se considerar que a grande revelação é a pessoa de Jesus Cristo, cuja história o Novo Testamento descreve, então tem menos sentido ainda falar do cristianismo como «religião do livro».

[4] A interpretação do fenómeno religioso associado à finitude e à fragilidade humana é muitas vezes levada a efeito pelas próprias religiões, inclusivamente pelo cristianismo. A tematização dessa questão, com a finalidade de minar o valor da religião, conhece algumas referências paradigmáticas: L. Feuerbach, S. Freud, K. Marx.

ções que provocamos: o que se entende por revelação? Donde procede a revelação? Que garantias podemos ter da veracidade da revelação? Qual o número e o momento das revelações? O que ou quem é fonte da revelação? Para que serve a revelação?

Mas, uma vez mais, não é este o nosso desígnio no momento. Pretendemos, antes, admitido o fenómeno da revelação, esclarecer, racionalmente, como ela é possível, bem como a sua recepção e comunicação.

3. Revelação cristã – Dir-se-ia que partimos de um *estudo de caso*, o da religião cristã, para logo erigirmos o exemplo em exemplar. Esta nossa opção obedece a um subentendido: vemos, à semelhança do que sucede com H. Bergson, em *Les deux sources de la morale et de la religion*, as religiões convergindo para a religião bíblica. Por outro lado, a formulação do tema destas «Jornadas» dificilmente encontraria mais oportuna aplicação do que na história da religião cristã.

A ênfase na revelação induz, espontaneamente, a categoria da fé. Não é, todavia, unicamente esta que nos ocupa, mas também a da comunicação, talvez porque uma e outra são inerentes ao exercício religioso suportado por uma revelação. Por isso, a fim de iluminar essas duas categorias, a da fé e a da comunicação, com o mesmo foco, interroguemo-nos sobre o conteúdo da revelação, no caso o da revelação cristã, mas sempre com o intuito de o alargar a toda a religião (revelada).

A resposta parece ser esta: o conteúdo da revelação é Deus, a sua natureza, o que, no cristianismo, equivale à revelação da Trindade. Mais do que um compêndio sobre a natureza divina, a revelação cristã é um acto da própria manifestação da vida trinitária, o que tem privilegiadamente lugar no mesmo exercício humano de relação com

a Divindade, processo que, na literatura teológica latina, é descrito, de forma ímpar, por Santo Agostinho, na sua obra *Acerca da Trindade*. Quer isto dizer, desde já, que é o próprio exercício de vida trinitária que confere entendimento à revelação (cristã).

Com efeito, a revelação, no caso cristão, especifica-se pela natureza do Deus que ela revela, o Deus-Trindade. Por outro lado, essa revelação do Deus trinitário, mantendo embora a sua nota de transcendência, só é, contudo, apreendida na dinâmica da experiência humana.[5]

4. Fé, comunicação e ontologia - É esta noção de ser, tanto a do Ser primeiro trinitário, para a qual remete a revelação cristã, como a do ente humano, no exercício da participação do Ser divino, que vai iluminar o movimento da fé e da comunicação, ambas inseridas na mesma acção ontológica. O aprofundamento de todo este processo, através da mediação do fenómeno cristão – a revelação do Deus trinitário –, conduz-nos à instância do próprio ser difusivo, no qual se insere a revelação.

Aliás, este encontro entre a teologia da revelação bíblica e a ontologia grega está bem documentado na história da especulação filosófica e teológica ocidental. Com efeito, os intelectuais cristãos interpretaram o nome que, de si mesmo, Deus revelou, no Antigo Testamento, a Moisés – «Eu sou Aquele que sou» (*Ex*. 3, 14) –, no registo do ser, ao mesmo tempo que alteraram o entendimento da noção de ser, substituindo a característica estática deste, preponderante nos pensadores gregos, pelo

[5] A imagem trinitária da vida da alma, sendo o grande tema de *Acerca da Trindade* de Santo Agostinho, generalizou-se na literatura teológica cristã. Por sua vez, S. Boaventura alarga esse modelo a todas as criaturas, ainda às não humanas, particularmente no seu opúsculo *Da Redução das Ciências à Teologia*.

dinamismo trinitário.[6] Como sucede em hermenêutica de horizonte cristão, é o posterior que esclarece o anterior, pelo que o ser da ontologia grega e o do *Êxodo* passaram a ser clarificados pela vida difusiva trinitária, revelada sobretudo no Novo Testamento.

Tal como a noção de revelação foi integrada na de difusão ontológica, de idêntico modo a noção de comunicação nela encontrará o seu modelo radical.[7] Comunicar significa aí expansão ontológica, movimento que, em muitos aspectos, se confunde com a própria revelação.

5. Comunicação e apostolocidade – Radicalizando, no ser, a comunicação, afigura-se-nos útil uma complementar reflexão, de carácter mais factual e cultural, sobre a consciência que o cristianismo tomou da importância da comunicação. A fé na comunicação é simétrica do movimento de comunicação da fé, entendida esta, agora, menos como experiência e mais como conteúdo da revelação a transmitir.

Sendo certo que todas as grandes expressões de vida tendem a manifestar-se, a difundir-se, a expandir-se, se elas são de cariz ontológico e, além disso, impulsionadas por um ser dinâmico, tal como o que é revelado na Escritura, o Ser trinitário, então essa manifestação é ainda mais abrangente e intensa. Reside aqui a razão do fenómeno apostólico – missionário – do cristianismo, que é

---

[6] Foi particularmente sensível a esta metamorfose filosófica o medievalista E. Gilson, numa das suas mais significativas obras, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948.

[7] Se se quiser procurar, na tradição filosófica ocidental, um dos desenvolvimentos mais significativos da dinâmica metafísica, ele encontra-se, certamente, na doutrina dos transcendentais, com particular relevo para o quadro constituído pela *unidade*, *verdade*, *bondade* e *beleza*.

muito mais do que uma manifestação religiosa e ética de amor ao próximo.

Deve, porém, notar-se que não se trata da transmissão – informação – de um conteúdo definitivamente constituído, de um texto escrito ou falado, de uma mensagem, mas, sim, de uma corrente de vida, haurida nessa participação ontológica, privilegiadamente experienciada no exercício eclesial, isto é, comunitário.

É verdade que o cristianismo formalizou, por vezes, demasiadamente, a apostolicidade, cifrando-a no modelo de mensagem, entrega de uma carta enviada por Deus à humanidade, para conhecimento desta, esbatendo-se, desse modo, a acção ontológica de revelação, a ser constantemente renovada na vida comunitária, da qual fazem parte todos os entes, não apenas os humanos.

Aliás, as tendências dessa formalização explicam-se ora pelo valor que se confere, na cultura ocidental sobretudo, à linguagem verbal – *homo peritus decendi* , ora, talvez principalmente, pelas características soteriológicas que o cristianismo costuma assumir. Neste último contexto, os sedimentos ontológicos são eclipsados, a favor de uma forma, um tanto ou quanto exteriorista, ético-religiosa, de expediente de salvação. Mas a leitura soteriológica, sendo embora essencial para o entendimento da religião cristã, não é nem a única nem talvez a mais importante e essencial. O cristianismo foi também interpretado como manifestação de Deus, em que Jesus Cristo, antes de ser o Redentor, é o Filho de Deus, tendo desempenhado a missão redentora em consequência do pecado, que representa um acidente do percurso humano. Aliás, quem mais acentuou os traços soteriológicos da revelação cristã foram as igrejas reformadas, sendo também no ambiente em que elas se implantaram que sobretudo germinou o cepticismo relativamente ao alcance

ontológico do conhecimento humano.[8] Deve reconhecer-se que, dum modo geral, a urgência da teologia da salvação se sobrepôs à vivência e à especulação serenas da teologia da criação, muito embora os documentos da igreja católica acentuem que a revelação se iniciou com a criação.[9]

6. Ser, fé e verdade – Encontrando-se a comunicação inserida no processo ontológico de manifestação do ser, realcemos também como a participação no ser constitui uma experiência de fé, cruzando-se, então, as duas categorias, fé/comunicação. Trata-se de uma operação que não está facilitada na história da especulação filosófica ocidental. A tradição parmenidiana, aquela que abriu o caminho à consideração do ser, repeliria esta espécie de quadratura do círculo – ser/fé.

Mas se as noções habituais de saber, alimentadas por essa tradição, tendem a opor fé e razão, a experiência humana do ser não pode, todavia, eximir-se à referência da fé.

Porque a verdade não parte de nós, humanos, mas acompanha a manifestação do ser, ela, cujo sentido não pode ser dissociado desse processo, não é susceptível de ser reduzida ao objecto de um sujeito, cifrada numa verdade simplesmente lógica, determinada pela medida do pensamento humano. A verdade, que faz parte do movimento de difusão do ser, nunca se esgota, na apreensão humana, pelo que esta vive, constitutivamente, da fé na capacidade de uma fonte de comunicação ontológica. Recorrendo ao quadro das chamadas virtudes teologais do cristianismo

---

[8] A filosofia crítica de Kant traduz o estatuto epistemológico dessa atmosfera cultural.

[9] Cf., por exemplo, Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática «Dei Verbum»*, nº 3.

– *fé*, *esperança* e *caridade* –, dir-se-ia que o ser é amor, orientando-se a fé para as virtualidades deste e a esperança para a continuação da sua manifestação. Fé na comunicação significa a aposta, só artificialmente recusável, na vida do ser ou, para usar uma terminologia espinosista, no *conatus essendi*, uma vez que o ser é perene e faz parte da sua vida comunicar-se, de que é, aliás, exemplo a própria experiência humana da acção.O exercício da fé confunde-se com a experiência da transcendência, o Ser primeiro, não sendo uma dádiva exterior, representando, antes, a participação parcial, finita, mas sempre inesgotável, do ente humano no ser. Por outro lado, a fé traduz menos a insuficiência humana, perante o *abismo* do ser, do que a presença excedente, em constante e histórica difusão, do Ser primeiro na diversidade dos entes. É a fé ontológica que possibilita, isto é, que dá sentido e torna possível a fé religiosa, supondo que esta é a experiência do Ser divino, em processo constitutivo de manifestação.

O processo linguístico, do qual tanto a verdade como a religião são em boa medida indissociáveis, pode constituir um bom caminho de elucidação da experiência ontológica da fé. Não se trata da linguagem humana, mas da linguagem do ser, sendo esta o fundamento daquela, embora correndo sempre o risco de a linguagem ontológica se cristalizar em um das suas formas, por exemplo, numa das expressões da linguagem verbal. H.-G. Gadamer, também ele muito fiel ao encontro do histórico com o especulativo, reconhece que a teoria da linguagem muito beneficiou do contributo da doutrina do *Logos* cristão, mais ainda do *Logos* encarnado.[10] Mas onde radica a vida da linguagem é no Ser trinitário, de que a linguagem humana

[10] Utiliza mesmo a expressão *verbum dei* (*Wahrheit und Methode*, III,13,2).

é uma manifestação. Posta, todavia, a questão a esse nível ontológico, ficam muito esbatidas as discussões à volta das prioridades entre linguagem e ser. No entanto, a melhor forma de compreender, em acto, a relação entre a ontologia e a linguagem humana é a passagem pela retórica e pela hermenêutica, o que vamos fazer seguidamente.

6. Verdade e retórica – A cultura greco-romana cultivou com especial predilecção a retórica. Esta teve sempre um lugar proeminente nos quadros do saber. Ela é, como a define Aristóteles, logo início do tratado *Retórica*, a arte de persuadir e dos modos de o conseguir.[11] A sua pertinência na acção política e no âmbito forense é óbvia. Com certas reservas e profundas adaptações, o cristianismo encontrou na retórica um instrumento providencial para disseminar – comunicar – a mensagem revelada. A obra de Santo Agostinho, *Acerca da Doutrina Cristã*, sendo um texto de hermenêutica cristã, assume também o saber da retórica. Mas o mesmo Santo Agostinho, acolhendo as funções da retórica – *ensinar*, *agradar* e *persuadir* –, exige dela a verdade, não ficando nem no plausível nem na eficácia em convencer.[12]

De qualquer modo, a retórica indica que a verdade não tem uma dimensão puramente lógica – a retórica não pode ser reduzida à lógica – e que, além de mostrar as virtualidades da linguagem, acaba por remeter esta para

---

[11] 1354a;1355a.

[12] Agostinho refere-se à retórica, sobretudo no Livro IV. Adopta o perfil do orador ciceroniano: ensinar, agradar e persuadir (IV,12). As palavras, contudo, devem ter a verdade como suporte: «Veritati potius quam verbis studendum» (IV,28).No entanto, a retórica deve utilizar-se com prudência (IV,10). Até porque a retórica serve mais para expor o que entendemos do que para entender o que ignoramos (II,37).

um patamar ontológico, manifestando, então, as virtualidades do ser. Com efeito, a arte de convencer recorre muito especialmente às pontencialidades da linguagem, a chamada linguagem natural, combinando o sentido figurado com o sentido literal. Por isso mesmo têm aí papel relevante os tropos, os processos metafóricos.

Aristóteles volta a ocupar-se desta questão na *Poética*, onde define a metáfora, que « (...) é a aplicação dum nome impróprio, por desvio, seja do género para a espécie, seja da espécie para o género, seja da espécie para a espécie, seja segundo uma relação de analogia.»[13]

Com alguma surpresa, dada a aparência de jogo decorativo da linguagem metafórica, aliás como tantas vezes foi interpretada a função da metáfora, vamo-nos aproximando, todavia, dos fundamentos ontológicos da linguagem, que o mesmo Aristóteles confirma na sua *Metafísica*, ao afirmar que o ser se diz de muitos modos.[14] Da retórica, que tem a ver com o discurso, passamos para a acção, as personagens em acção, de que se ocupa a *Poética*.[15] Situados no âmbito da acção, *Du Texte à l'Action*, como sintetiza, em título duma obra sua, P. Ricoeur,[16] o horizonte ontológico apresenta-se irrecusável, ainda para a linguagem, que é fundamentalmente acção. O núcleo do processo reside na virtude ontogenética da metáfora,[17] como iremos mostrar.

---

[13] *Poética* 57b. A metáfora distancia-se do uso corrente 58a23; fazer boas metáforas é ver a semelhança 59a7.

[14] *Metafísica* 1003b5.

[15] 48a1.

[16] *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II*, Paris, 1986. P. Ricoeur desenvolve, todavia, a metáfora numa outra obra sua, *La Métaphore Vive*, Paris, 1975, sendo o *Estudo Oitavo* particularmente dedicado ao movimento metafísico da metáfora, designadamente na articulação desta com a analogia.

[17] M. Guérin, *Qu'est-ce qu'une Ouevre*, Paris, 1986, p. 123.

Nos alvores da idade moderna, a luta entre ciência e retórica tornou-se antonomástica. Verdadeiramente, era o talento da segunda que impunha os benefícios da primeira. Contudo, a história registou a vitória da ciência. No entanto, a retórica, a «nova retórica» está hoje de volta e com ela a recuperação da metáfora, cuja interminável ductilidade só pode ser garantida pela força e universalidade do ser, como se verifica no movimento da frase, cujos termos o verbo – ser – alimenta e articula.

Em momentos de generalizada eclosão retórica, a comunicação situar-se-ia na esfera dela, parecendo ser essa a própria função do discurso retórico, cuja pertinência desapareceria sem o destino de um público a persuadir, isto é, a conquistar. Mas essa seria a retórica da ornamentação do discurso, não aquela que tem a metáfora, de alcance ontológico, por pilar fundamental. Neste último caso, a comunicação tem mais a ver com a difusão do ser do que com a transmissão de uma mensagem previamente constituída ou com a transformação psicológica dos ouvintes ou leitores.

Retomemos a questão da verdade que, explícita ou implicitamente, está na intencionalidade do movimento da fé e da comunicação. O que importa salientar, uma vez mais, é que não estamos já no âmbito de uma verdade nem lógica, nem científica, nem de uma construção hipotética, mas, antes, no de uma verdade experienciada, que não deixa, no entanto, de ter denso conteúdo.

A ciência informa, não comunica, isto é, transmite proposições e produtos previamente determinados. Ao contrário, a verdade ontológica interpreta, desenvolve e difunde a realidade. É por isso que o seu estatuto não é metodológico, mas hermenêutico, como amplamente M. Heidegger inculcou, aproximando hermenêutica e ontologia.

Nessa instância, nunca há um conteúdo manufacturado para entrega, mas um mundo infindável para viver e desvelar.

Se a constituição do saber hermenêutico contemporâneo não se deve à teologia, foram, contudo, as religiões e os teólogos que mais sentiram e estimularam a necessidade da hermenêutica, designadamente as religiões de origem bíblica.[18]

Retomando a definição aristotélica de metáfora e complementando-a com os desígnios da sua *Metafísica*, que se ocupa do ser, mas do ser que se diz de muitos modos, como já foi referido, não é difícil ver como é ainda pela via da metaforização que a hermenêutica se implanta na ontologia, uma vez que a interpretação equivale a dizer – a ser – de muitos modos.

Neste contexto, porém, a função primordial da linguagem não é, ao contrário do que é hábito afirmar, a comunicação, mas, precisamente, a manifestação, o desvelamento. No entanto, se a comunicação for, como vimos sugerindo, identificada com a característica difusiva do ser, que a linguagem também manifesta, então, nesse caso, a comunicação acompanha necessariamente toda a vida da realidade.

Por outro lado, se a vivência ontológica supõe sempre uma experiência de fé e de esperança, orientadas para a continuação da manifestação da realidade, faz parte desta a comunicação do que já foi manifestado, que continua sempre presente, embora hermeneuticamente transformado. É constitutivo do processo a comunicação da fé, quer

---

[18] No que concerne a Idade Média, cf. H. de Lubac, *Exegèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Paris, 4 Vols. (II e II,1959; III,1960; idem IV,1964). Não obstante a pretensão de F. Schleiermacher de elaborar uma hermenêutica geral, que não se circunscrevesse apenas aos textos religiosos, não se pode esquecer a sua formação teológica.

dizer, do que se foi manifestando, que é interminável e sempre irredutivel a uma objectivação, até porque está sempre a ser alimentado pela Fonte transcendente. Nem os resultados da acção de manifestação se podem autonomizar, nem, em sentido contrário, eles são redutíveis à sua Fonte. Sendo a diferença constitutiva da unidade trinitária, tornar-se-ia uma contradição anular as diferenças produzidas por ela, mesmo que tenham um estatuto de contingência. É por isso que a comunicação da fé não é apenas a manifestação da Fonte, mas também de tudo aquilo que da Fonte brotou, no decurso da história. É esta também a razão por que o catolicismo, ao contrário das igrejas reformadas, não vive somente da Escritura – *sola Scriptura* –, mas também da Tradição, isto é, da espessura temporal do que se foi revelando.

Em síntese e retomando algumas considerações introduzidas no decurso da nossa reflexão, são recíprocos os movimentos de *fé na comunicação* e de *comunicação da fé*, mas o que verdadeiramente os aproxima é o lastro ontológico em que os apoiámos. Graças a este também um conjunto de noções, tanto do foro cultural como da instância religiosa se metamorfoseiam e aproximam, designadamente *revelação*, *fé*, *verdade*, *comunicação* e *retórica*.

O silêncio na comunicação

Tito Cardoso e Cunha
Universidade Nova de Lisboa

A filosofia contemporânea, como é sabido, tem-se desenvolvido na esteira de duas grandes tradições clássicas, continental e insular.

Mais recentemente, na primeira metade do séc. XX, delineou-se, se não um ponto de encontro, pelo menos um cruzamento de duas linhas do pensamento que até aí se ignoravam. Esse ponto é a linguagem.

Dois nomes avultam nessa dupla tradição contemporânea: Heidegger e Wittgenstein. Em duas frases célebres ambos afirmam a centralidade filosófica da linguagem: "a linguagem é a casa do ser» diz Heidegger[1] como que fazendo eco à frase de Wittgenstein que de algum modo subsume o essencial do seu pensamento: "os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo."[2]

---

[1] "Die Sprach ist das Haus des Seins" in *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Ed., 1973, p. 37. Trad. Arnaldo Stein.

[2] L. Wittgenstein, T*ratado Lógico-Filosófico*, F. C. Gulbenkian, 1987, § 5.6 "Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt". Trad. M. S. Lourenço.

No primeiro caso, Heidegger, o que se afirma é a dimensão fundadora da linguagem, a sua densidade ontológica. É a linguagem que faz as coisas advirem ontologicamente. É na linguagem que o ser habita.

Não muito diferentemente afirma Wittgenstein a mesma capacidade da linguagem em delimitar o campo daquilo que é, a sua dimensão ontológica. O que a linguagem não alcança, não faz parte da minha realidade, ou melhor, a minha realidade tem por delimitação aquilo que a linguagem me permite dizer.

De ambas estas atitudes se pode inferir uma mesma consequência quanto ao silêncio: é que ele denota o não-ser. Isto se se entende o silêncio como ausência de linguagem ou mesmo o seu contrário.

Calar, será uma forma do silêncio ou da linguagem? Cala-se aquilo que se tem para dizer, não se cala o que não há para dizer.

Será o silêncio o contrário da linguagem? O seu oposto? A resposta talvez esteja numa outra pergunta: poderia o silêncio existir num mundo sem linguagem? Ao que se terá aqui de responder pela negativa. Sem a linguagem, o silêncio, que seria tudo, deixaria de existir. Neste contexto só o que é em parte (não o todo) pode existir.

A Escola de Palo Alto, assim chamada, afirmou não ser possível não comunicar. Sem pretender aqui identificar totalmente linguagem e comunicação, vale no entanto a pena notar como esta asserção faz do silêncio, não o contrário da linguagem na sua ausência, mas o seu reverso ou o seu fundo no qual ela se torna possível, em suma a sua condição mesma de possibilidade.

A frase dos homens de Palo Alto pode-se entender como englobando um dito corrente, um topos retórico segundo o qual se diz de um certo silêncio que ele é

eloquente, isto é que "fala bem". Sendo que "falar bem", aqui, significa, não apenas exprimir um sentido mas também consegui-lo com alguma eficácia persuasiva.

Ao que a expressão (*silêncio eloquente*) se refere é à eficácia retórica do não dito ou do indizível.

O silêncio que é dito eloquente denota toda uma retórica do não dito ou do indizível. Porque é na sua indizibilidade que o sentido se oculta ou mesmo, como é manifestamente o caso no "silêncio eloquente», que ele se manifesta não só com toda a clareza mas sobretudo em toda a sua intencionalidade que tanto pode ser a da hostilidade como a do sofrimento.

Hostilidade como quando se diz que se deixou de falar a alguém, sendo aí o silêncio veículo de uma mensagem de intenção hostil, ou sofrimento como quando se diz não haver palavras para exprimir uma dor. Toda a intencionalidade comunicativa, neste caso, é pelo silêncio que se manifesta ou transmite.

O silêncio não está, portanto, para o não-ser como a linguagem, nos atrás citados filósofos, está para o ser.

Parafraseando o dito célebre de Aristóteles, citado por Heidegger e por ele meditado, se em vez de tudo não existisse nada, também o silêncio não poderia ser.

Ontologicamente há portanto uma dimensão para o silêncio que não é nada. Será talvez a expectativa do Ser como quando é o silêncio que anuncia a essencial radicalidade da música. Anunciando-a, faz-nos esperar por ela. A densidade da sua presença é como um prenúncio do que de essencial vai acontecer.

O silêncio é portanto essencial ao Ser. Mesmo na heideggeriana "habitação do Ser» o silêncio não deixa de ser a condição de possibilidade da sua fala.

No entanto, não é apenas a fala que se opõe ao silêncio. Não é apenas ele que constitui uma negação do

silêncio. A fala é apenas o não-silêncio com sentido. Todo o ruído e o som "rompe" o silêncio como se este fosse um véu que servisse para ocultar. Mas no caso da fala, poder-se-á dizer que o silêncio é também a sua condição de possibilidade porque a fala é dita para a escuta e sem silêncio não há escuta.

Será o silêncio algo de realmente existente ou apenas a falta daquilo que não existe? Em suma, ente o Ser e o Nada, de que lado fica o silêncio?

Do silêncio não se pode dizer que tenha sido um dos temas mais visitados pela reflexão filosófica. Haverá porventura antigas razões para isso. Os filósofos ter-se-ão desde sempre sentido mais propensos a meditar o que é dito do que o que se cala, nisso diferindo do psicanalista freudiano.

Mais ainda num tempo em que a reflexão filosófica se tenha convertido a uma universal mediação pela linguagem de toda a problemática possível de ser filosoficamente pensada.

É o que se diz que dá que pensar, não o que se cala. E no entanto, pensando a linguagem torna-se inevitável pensar também o silêncio que lhe é integrante.

Do antigo sofista que concluía pela única possibilidade de um mudo apontar do dedo até ao famoso silêncio de Wittgenstein, cobrindo aquilo de que se não pode falar, muito do pensamento filosófico só implicitamente se dedicou a interrogar o papel do silêncio seja no mundo da vida seja no mundo das ideias, se é que eles se podem enunciar separadamente.

Será a dialéctica entre a palavra e o silêncio o equivalente comunicacional da oposição ontológica entre o ser e o nada?

Será o silêncio da ordem do não-ser, do nada, ou, mais geralmente, da negatividade?

Mas a oposição acima exposta, em que o silêncio se opõe à palavra, será ela própria válida? Opor-se-á o silêncio realmente à palavra ou será a palavra mesma, no seu *tacere*, que o fará nascer ou advir?

Não é necessariamente à palavra que o silêncio se opõe. O ruído, nem sempre linguisticamente articulado, é ainda o que mais se lhe oporá. Aí é que a grande oposição mutuamente exclusiva se delineia uma vez que nenhum deles intrinsecamente participa do outro.

Contrariamente, na dicotomia silêncio-palavra, ou talvez ainda mais na que distingue a música do silêncio, em ambos os casos o silêncio acaba sempre por ser inseparável, enquanto condição necessária, do seu contraponto.

Se usarmos, como também o fará Jacques Lacan no seu contexto analítico, os dois termos latinos *tacere* e *silere* na sua distinção, podemos dar-nos conta de uma diferença fundamental que Max Picard também nota, muito embora sem recurso aos termos latinos.[3]

A distinção está fundamentalmente em que o *taceo*, o calar-se enquanto interrupção da fala com o que isso pressupõe de negativo e privação não é o mesmo que o *silere* do silêncio que se afirma por si e em si longe de qualquer negatividade ou ausência.

O silêncio, faz notar Picard[4], longe de se reduzir à privação súbita a que se refere o *taceo*, tem uma dimensão ontológica positiva, é uma realidade e sobre isso a linguagem tem também o seu poder onde a capacidade de nomear e descrever se exerce: "a linguagem tem o poder de fazer asserções acerca de toda a realidade."[5]

---

[3] M. Picard, *The World of Silence*, Henry Regnery Company, 1952. Ed. or. *Die Welt des Schweigens,* Eugen Rentsch Verlag, 1948.

[4] Idem, p. 14.

[5] Idem, p. 16.

Mas essa formação denota também uma certa supremacia da palavra sobre o silêncio.

O que há de datado na fenomenologia ontológica de Picard é a sua noção do silêncio como fenómeno básico e primordial de onde o resto se segue. O silêncio é pensado como o fundo primordial de onde o mundo se destaca. Nestas condições só pode ser o silêncio de Deus, o Deus criador que é ele próprio feito de silêncio, talvez o lugar do silêncio onde a palavra se articula, a primeira palavra em todo o caso, a palavra da origem.

Esta visão das coisas contrasta grandemente com o que nos é hoje dado pensar porque é também o que nos não é dado experimentar. A experiência primordial não é já a do silêncio, nem sequer o de Deus que nunca falou tão alto como nos nossos tempos, pelo menos a acreditar em todos aqueles que estridentemente o ouvem. Não, o que a nós se nos apresenta como experiência primeira é a do ruído, a da sonoridade omnipresente e perene da qual o silêncio por vezes quase que miraculosamente se destaca só ao preço de um esforço imenso. O silêncio hoje constrói-se, procura-se, resulta de uma activa vontade ou não existe.

O silêncio só pode existir, não porque seja um dado ontológico primordial mas porque eventualmente resulta de uma construção temerária e sempre, como do bem diria Marta Nussbaum, de uma permanente fragilidade.

Quando Picard escreve "os fenómenos básicos (entre eles o silêncio) trazem-nos de retorno ao princípio das coisas"[6] está a referir-se a uma situação que deixou de existir: o silêncio deixou de ser um fenómeno básico, mesmo ontologicamente, para vir a ser a sua ausência a materialidade mesma de que as coisas são feitas. Nada na técnica é hoje silencioso. A tecnologia poderá até ser

[6] Idem, p. 21.

vista como um dispositivo de criação ruidosa, como uma máquina de anulação do silêncio.

Ao escrever "em qualquer momento do tempo, o homem pode, através do silêncio, estar (ser) com a origem de todas as coisas"[7], Picard poderia estar certo quanto à origem no longínquo tempo mas não o está no fundamento das coisas hoje.

Ainda quando S. Kubrick realizou a sua obra-prima "Odisseia no Espaço" se podia representar o espaço como um lugar de uma densidade silenciosa quase absoluta. Hoje sabemos que nem isso. A tecnologia que entretanto se desenvolveu, mais até do que ver o "outer space", escuta-o em busca dos traços desse ruído primordial que foi o *big bang* de todas as origens.

O modelo do pensamento de Picard encontra-se na narrativa do *Génesis* em que a palavra de Deus irrompe do silêncio primordial que lhe pré existe desde toda a eternidade. A palavra surge aí como saída desse silêncio.

Não é no entanto esse o trajecto que nos é dado pensar hoje, uma vez que se poderá com mais verosimilhança pensar agora ser a palavra que instaura o silêncio. Antes da palavra não há silêncio. Pelo que este só pode ter sentido nesse contexto e nessa parceria. Quando Picard afirma que "o silêncio é escuta" acaba por estar a afirmar precisamente isso, isto é, que o silêncio é exigido pela própria capacidade de escuta a qual não fará sentido antes de qualquer palavra poder ser escutada.

Se é certo, como escreve Picard, que a palavra é "o inverso do silêncio"[8], já se não pode subscrever a consequência que dele daí tira e segundo a qual "o discurso real é de facto nada mais do que a ressonância do silêncio"[9]. A metáfora, ela própria, parece inadequada: o

---

[7] Idem, p. 22.
[8] idem, p. 27.
[9] idem, ibidem.

que ressoa é a palavra no silêncio assim dando-lhe a sua corporeidade.

Caso diferente será o da música. Aí concordamos com o filósofo alemão. Na música o silêncio não se põe em contraste com o som mas antes o integra. Na música, mais talvez do em qualquer outra forma de sonoridade, o silêncio está nela incorporado.[10]

Se é verdade que o discurso não pode existir sem silêncio, já nos não parece verosímel afirmar que o silêncio pode existir sem palavra.[11] O silêncio só faz sentido relativamente à palavra suspensa, como na psicanálise quando o analisando se cala. Agora, que a palavra não existe sem o silêncio, isso já parece ser perfeitamente verosímil uma vez que o ruído e a cacofonia são o que mais destrói a palavra, a sua articulação e o seu sentido.

Sem a linguagem a humanidade do homem não teria existido. Quando Aristóteles o define como ζῶον λόγον ἔχον, e que se costuma traduzir por "animal racional", perde-se nessa tradução latina o sentido do *logos* não só como razão mas também como discurso, com que o dizer do *legein* se aparenta. No dizer de Heideggger "O homem revela-se como o ser que fala"[12].

Para o teísta Picard "o homem nunca teria sido capaz de criar a fala a partir do silêncio"[13]. É a sua convicção teísta que monta esse dispositivo explicativo em que o silêncio tem necessariamente de preceder a palavra na sua origem divina até para precaver a dimensão salvífica, soteriológica que se lhe pretende atribuir.

---

[10] "A música é silêncio que no sonho começa a soar." Idem, p. 27.

[11] Idem, p. 28.

[12] Idem, p. 29.

[13] Idem, p. 30.

Resumindo, para Picard o silêncio é sobretudo pensado como um atributo divino tal como o bem. Mesmo a paridade entre o silêncio e a fala baseia-se na comum origem de ambos na realidade divina.

Dir-se-ia mesmo que para este autor, silêncio é um quase sinónimo de Deus uma vez que, afirma ele, "O repúdio do silêncio é um factor de culpa humana"[14] tal como o seria a repúdio de Deus.

Talvez se possa ver aí, com alguma ironia, um dos sinais mais contemporâneos do radical ateísmo das nossas sociedades de mediação electrónica. Nelas todo o peso do negativo é lançado sobre o silêncio em vez do ruído.

Nas sociedades em que impera a "lonely crowd" torna-se o ruído numa espécie de anestesia da solidão. A culpa está certamente do lado do silêncio. É aí o reino da negatividade.

O silêncio percebe-se como o sintoma da ausência, quando em Picard ele o é da plenitude divina.

Se o discurso do analisando, no contexto da psicanálise, tem algo que ver com o da confissão no universo da religião, como pretende Foucault, o silêncio é ouvido por Freud como o sintoma da culpa que ao recalcamento obriga.

Afloram, no entanto, por vezes, no texto de Picard, momentos de aguda compreensão sobre a questão do silêncio no contexto contemporâneo como quando, por exemplo, define o silêncio como "quebra momentânea do ruído"[15] ou "mera interrupção da continuidade do ruído."[16]

Do mesmo modo, o outro grande silêncio que a humanidade temia, a morte, é hoje obliterado porque a

---

[14] Idem, p. 37.
[15] Idem, p. 40.
[16] Idem, ibidem.

própria morte se laicizou, por assim dizer, transformando-se num mero esvaziamento da vida, anestesiado de toda a dor e significando-se mais do que tudo no esquecimento, sobretudo no esquecimento da dor.

Ruído e esquecimento estão hoje inextricavelmente ligados. Basta pensar nesse império do esquecimento que a mediação electrónica hoje impõe a partir do seu uso imediatista, instantâneo e sempre a esvair-se da actualidade.

É para o vazio que escorre a palavra feita do ruído na actualidade mediática, um vazio que nem sequer é silêncio porque sempre suplantado pela vozearia urgente do ultimo "infotainment".

Paul Virilio chamou a atenção, no início da sua carreira, para uma característica do mundo contemporâneo que é a aceleração das suas vivências. A velocidade torna-se a nota dominante e a experiência mais constante e até quotidiana. É todo o ritmo da vida e das coisas que de súbito se acelera a uma escala que parece não ter limite.

Pois bem, qual a correlação, se é que a há, entre esse aceleramento da velocidade como experiência contemporânea e a nossa questão do silêncio?

A percepção mais imediata do problema leva-nos a constatar tender o silêncio a inscrever-se na ordem inversa da velocidade ou até de qualquer outro tipo de agitação como o que se generaliza nas nossas sociedades. O ruído é na ordem do tempo que se prolonga o que a agitação é na ordem do espaço que se alarga.

Por isso a meditação se faz, não apenas em silêncio mas também na imobilidade.

Não é, no entanto, essa a experiência primeira hoje em dia, mas antes a contrária, da agitação frenética e do ruído. Esse é que é o pano de fundo da experiência do mundo nas nossas sociedades de mediação electrónica sim,

mas também de urbanização acelerada e onde a aceleração tem uma dimensão obsessiva e quotidiana embebida nos seus interstícios mais indetectáveis.[17]

Se muita da técnica, hoje, é posta ao serviço de combater e impedir o silêncio, como é exemplarmente o caso nas tecnologias dos *media*, não deixa de ser também verdade que os objectos, sobretudo os que hoje em dia freneticamente proliferam não são em si da ordem do silêncio. Muita dessa proliferação técnica quotidiana está primeiramente centrada na produção de ruído, pretendendo assim combater o pretenso tédio do silêncio.

A decadência da leitura, exercício silêncioso por excelência nos seus tempos áureos, o que não quer dizer que sempre assim tivesse sido, exprime-se também na prevalência do chamado audiovisual enquanto tecnologia de produção de ruído.

Devemos até entender aqui a noção de ruído no seu sentido estritamente técnico como medida da perda de sinal, quer dizer informação.

A sobre-abundância de informação torna-a em ruído, quer dizer em falta de informação. É aí que o critério da pertinência terá de recuperar a informação que possa fazer sentido mas todo o sistema da mediação electrónica como que conspira contra esse resultado.

Quando Picard escreve, em 1948 ao falar do "poder ontológico do silêncio", que "Ser e silêncio mutuamente se pertencem"[18], as suas palavras ressoam a passado distante uma vez que nos pareceria muito mais adequado afirmar exactamente o contrário, isto é a prevalência ontológica do ruído.

---

[17] "No mundo moderno o indivíduo já não encara o silêncio, já não encara a comunidade, apenas encara o ruído universal." Idem, p. 65.

[18] Idem, p. 77.

Outras imagens se relacionam também com o silêncio, as imagens propriamente icónicas. Essas, pretendia Platão e pretende Picard são da ordem do silêncio. No *Górgias*[19], Platão opunha-as até precisamente à retórica na medida em que esta é uma arte que opera pela palavra ao passo que a pintura, enquanto arte da imagem, opera silenciosamente.

Este quadro conceptual no qual a imagem era pensada como sendo da ordem do silêncio está hoje manifestamente ultrapassado quando observamos as imagens contemporâneas, nomeadamente nesse meio por excelência da imagem que são hoje as chamadas tecnologias multimédia. Depois da sua tecnologização, que Benjamin tão bem reflectiu no seu célebre texto sobre a obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, a imagem viu-se acompanhada intrinsecamente de um ruído a que hoje a tecnologia dificilmente consegue escapar ou, de todo em todo não é essa a sua vocação.

Na sociedade de mediação electrónica, o ruído tem a permanência de um fluxo. O silêncio não tem aí qualquer dimensão positiva. Ele tornou-se apenas, quando acontece, numa interrupção momentânea equiparada à falha técnica.[20]

O silêncio faz-se apenas notar quando um mecanismo se desregula e falha, interrompendo o fluxo primeiro que é o do ruído.

Alguns autores fizeram recentemente notar o carácter de fluxo ininterrupto que a mediação electrónica constrói nas nossas sociedade[21].

---

[19] 450c.

[20] R. Scollo, "The Machine Stops: Silence in the Metaphor of Malfunction." In D. Tannen & M. Saville-Troike (Eds.), *Perspectives on Silence*, Ablex Pub., 1985.

[21] T. Gitlin, *Media Unlimited: the torrent of images and sounds overwhelms our lives*, Metropolitan Books, 2002.

Ora esse fluxo constrói-se precisamente sobre a anulação do silêncio como ausência. O fluxo dos *media* pretende ser uma constante e perene presentificação do próprio tempo em torno do conceito de actualidade. Esse fluxo tem a perenidade de um permanente presente. A dificuldade do silêncio é que ele não permite presentificar, antes denota preferencialmente a ausência ou o esquecimento. Mas um esquecimento feito daquela distância que é condição necessária à memória como recordação. O outro esquecimento, feito de nada ou negação, esse, o do fluxo da actualidade nos *media*, resulta num outro tipo de esquecimento que lhe advém muito simplesmente de não haver aí um tempo em que a memória se possa fixar.

O que Picard nos diz sobre a rádio poder-se-ia dizer hoje sobre a generalidade dos media electrónicos: "o rádio é uma máquina que produz ruído verbal absoluto. O conteúdo já pouco importa; a produção de ruído é a principal preocupação.»[22] No tempo em que estas palavras foram escritas, ainda não havia a televisão. Mas a realidade é inteiramente a mesma, com mais intensidade ainda. Poder-se-ia pensar que a televisão usando a imagem tornaria secundário o som. Assim não acontece, com efeito. Como já foi notado a TV não é mais do que a rádio a que se acrescentou um pequeno écran. Quase todos os géneros televisivos foram primeiro inventados para a rádio e a primordial exigência da TV, continua a ser a de combater o silêncio, tal como já acontecia na rádio.

No entanto, como muito acertadamente viu Picard já em 1948, esse ruído, apesar de omnipresente nem por isso denota uma realidade concreta mas antes um mundo inteiramente virtual em que "o objecto nunca está presente (...) tudo lhe é lançado em cima pela rádio (ou a TV, diríamos nós) mas nada ali está realmente»[23].

---

[22] Idem, p. 98.

[23] Idem, p.199.

Se considerarmos o real como o máximo de informação possível e o ruído, no sentido técnico, como medida da perca de informação no processo comunicativo, temos então que os meios electrónicos de potencicação do ruído são os mais precários meios de transmissão da informação uma vez que é a própria realidade, na sua totalidade de informação, que se perde e desfaz em ruído ao longo do processo (in)comunicativo.

Esse ruído permanece como ruído de fundo que de tão constante acaba por se tornar numa espécie de "ruído silencioso» que já não dá sequer acordo de si ao receptor tornado insensível à sua presença.

Se o ruído é um fluxo, o silêncio não é mais do que fragmento, o que resta como escassez.

Mas se há algum domínio da realidade ou actividade humana em que o silêncio tenha tido, desde sempre, um papel central esse domínio é o da religião.

Das religiões orientais às ocidentais isso é uma verdade constante.

No Ocidente cristão o silêncio está sempre presente no contexto da comunicação com a entidade divina. Isso acontecia entre os gregos, nos mistérios de Eleusis, por exemplo, como acontecerá no monaquismo cristão desde a sua origem e teria também já acontecido no seio do judaísmo, nomeadamente entre os Essénios.

Desse ponto de vista, a prática e o rito do silêncio no monaquismo cristão desde as suas origens entre anacoretas e ermitas do deserto é uma constante.

Parece, aliás, ser uma constante, na história de toda a humanidade, a frequência com que a prática religiosa se encontra associada a formas de silêncio na comunicação. Ao ponto de se poder pensar ser o silêncio a forma privilegiada de comunicação com a entidade divina.

Nem sempre isso assim acontece. Mesmo no monaquismo cristão haverá ordens cuja vocação estará sobretudo relacionada com o uso da palavra na conversão como na missionação. Mas o silêncio está sempre presente quando a relação se pretende directamente com Deus, sobretudo na sua formas mais contemplativas.

Quando essa relação com o divino se insere numa visão do mundo que separa a transcendência da imanência, o silêncio é o que melhor significa e acompanha o retiro da realidade secular e mundana vista como condição essencial à comunicação com a transcendência e mesmo à sua descoberta.

Antes de se abalançar a uma ontologia do silêncio, Dauenhauer[24] procura instaurar uma fenomenologia do silêncio pelo que tem de descrever o fenómeno nas suas varias figurações.

Não há silêncio sem uma palavra que se retira ou um som que se interrompe. Mas o silêncio não é apenas definível pela sua negativiade. Ele pode também ser uma asserção enquanto expressão assertiva de resistência, por exemplo como quando alguém se recusa a prestar declarações para proteger outrem.

Uma realidade, porém, parece ser clara e é que o silêncio está sempre de algum modo relacionado com uma asserção, seja porque é ele próprio assertivo, seja porque acompanha antes e depois toda a asserção, seja ainda porque dela não se afasta mesmo quando a profundidade parece ser abissal como nalguns rituais religiosos.

A asserção de uma fala só se torna possível pela simultânea inserção de sucessivos silêncios que permitem distinguir cada um dos elementos significativos. Numa

[24] B. P. Dauenhauer, *Silence: the phenomenon and its ontological significance*, Indiana U. P., 1980.

analogia que Dauenhauer também faz, o texto escrito de algum modo pretende dar conta destas sucessivas e repetidas intervenções do silêncio no discurso pela repetição de espaços em branco separando cada palavra com a ajuda da pontuação, situação que não acontecia em manuscritos antigos. A escrita aí procura denotar esses sucessivos lugares do silêncio no dizer. Dauenhauer chama a isso o "silêncio interveniente"[25].

Este silêncio tem também, poder-se-á imediatamente reconhecer, uma dimensão indispensável no desempenho da fala como se poderá imaginar no campo retórico com o desempenho do orador. Aí o silêncio interveniente na fala é que dá muitas vezes a sua dimensão mais persuasiva ao desempenho retórico do discurso.

Esse desempenho do silêncio interveniente é possível porque ele se encontra embutido na asserção discursiva sempre entre elementos da asserção total e nunca apenas antes ou depois, no princípio e no fim.

O uso que cada um faz deste silêncio, nomeadamente no caso da oratória retórica, é o que mais indelevelmente marca aquilo a que se pode chamar o estilo do orador.

O outro tipo de silêncio ligado à asserção, aquele que a precede e o que a conclui, apresenta-se como um fenómeno distinto do silêncio interveniente. Antes do mais por não ser da ordem da acção, antes a precede. Isto é, trata-se de um silêncio que torna possível qualquer asserção ou, de uma maneira geral, em qualquer assembleia em que o silêncio é convocado, senão mesmo imposto, a fim de que a escuta seja possível. Aqui o silêncio é como a condição de possibilidade da própria asserção. Sem o silêncio que a precede não há asserção possível de maneira definida. Do mesmo modo o seu termo, da asserção, tem

[25] "Intervening silence". Idem, p. 6.

de ser marcado, e na realidade efectuado, pelo regresso de um silêncio conclusivo que se distingue no entanto do silêncio interventivo em que, contrariamente a este cujo prolongamento dá sempre origem a alguma ansiedade ou impaciência por parte da audiência, o silêncio conclusivo é recebido como que marcando a completude do que foi dito. Pode ser um silêncio como que apaziguador ou um silêncio que prolonga o sentido no aprofundamento da sua meditação.

O silêncio conclusivo é também aquele que mais nitidamente se impõe à atenção como quando um ruído que de tão persistente e contínuo se tinha acabado por desatender subitamente regressa à plenitude da nossa atenção e se impõe como silêncio prevalecente.

Em todo o caso, ambos os silêncios até agora referidos são temporários, referidos sempre a uma fala que os precede ou antecede. Diferente será imaginar ou experimentar um silêncio que não seja temporário mas profundo. Isso acontece em situações em que a asserção se tornou quase supérflua como quando duas pessoas se entendem mesmo sem falar ou quando um ritual, nomeadamente religioso, assim o impõe. Aí a fala como que se torna supérflua, nada viria acrescentar ao que se vive e perturbaria a intensidade da própria experiência.

O silêncio desta ordem é muitas vezes de carácter religioso. Nomeadamente no que diz respeito ao caso particular dos Quaker que ao silêncio dedicam um lugar proeminente na sua liturgia e não só, nas regras de vida também.

Em todos os três casos, o silêncio deve ser entendido como "um desempenho humano activo que aparece sempre relacionado com um asserção»[26].

[26] Idem, p. 24.

Ou seja, o silêncio é algo de internamente ligado ao discurso mas não só, acrescentaríamos nós, porque o silêncio se interliga, supomos que exactamente da mesma maneira, com a música ou porventura ainda mais intensamente.

Não cremos que a música, essa "sonoridade organizada" como lhe chamou John Cage[27], se possa descrever como discursiva ou sequer narrativa mas mantém com a discursividade uma dimensão comum que é a da temporalidade.

Daí se infere (compreende) que o silêncio tenha igualmente uma essencial dimensão temporal. Aliás, nos tipos de silêncio atrás descritos intervém sempre antes, depois ou durante.

Tal como essencialmente temporal, e silenciosa, é a dimensão da escuta, primeiro na expectação, da palavra como da música, depois no recolhimento posterior do seu sentido, eventualmente no silêncio da memória, mas também o silêncio da escuta durante que é a condição mais essencial do próprio desempenho, pelo outro, da fala como da música.

Quando o silêncio não existe, a escuta torna-se impossível e o discurso, como a música, regressam à cacofonia do ruído. Isto é, *desorganizam-se*, deixando de fazer sentido.

Se a escuta, ou a sua capacidade, em larga medida desapareceu das nossas sociedades de mediação electrónica, foi porque o silêncio que constitui também o discurso ou a música tende a desorganizar-se em ruído.

---

[27] In *Silence*. The M.I.T. Press, 1961, p. 3: "Se esta palavra "música" é sagrada e reservada aos instrumentos dos séculos 18 e 19, podemos substituí-la por um termo mais significativo: 'organização do som'."

O silêncio, sendo sem termo, é necessariamente, no fluxo do mundo, o prelúdio de um recomeço. De um novo discurso ou de uma nova melodia. E assim o fluxo se repete indefinidamente num eterno retorno ou recomeço.

Na sua tentativa de empreender uma fenomenologia do silêncio, Dauenhauer vai propondo algumas reflexões cujo interesse é de primeira importância para o esclarecimento desta questão de saber qual é a essência do silêncio.

Uma primeira reflexão leva-nos a pensar que o silêncio pode ser constituído pelo não-dito, isto é, como será o caso do discurso psicanalítico, por todas as possibilidades de discurso que foi evitado por qualquer razão. Desse ponto de vista, este silêncio denotaria exactamente aquelas asserções que o discurso permite, realizando no entanto a possibilidade assertiva de o não fazer.

Neste sentido o silêncio, para ser silêncio tem de o ser de algo, de algo que se silencia. Neste sentido o silêncio enquanto puro nada não existe. O silêncio será, assim, como uma negatividade incrustada no ser do discurso enquanto sua possibilidade não realizada ou ainda como o não ser no ser do discurso que por aí se aproxima da reflexividade.

Este é um silêncio visto em relação com a discursividade de que em certa medida constitui o negativo ou a inversão.

Quanto ao silêncio a que Dauenhauer chamou de litúrgico ou ritual, aí já ele não se perfila tanto como a possibilidade negada ou abstenção de uma possibilidade mas como a afirmação positiva de uma comunicação inaudível. Neste caso o silêncio não o é do que se não diz: ele é a sua própria intenção.

Em todo o caso Dauenhauer pretende negar a preeminência do silêncio a toda a expressão possível, "não há justificação para dizer que o silêncio é em todos os

aspectos exaustivamente fundado sobre um domínio de expressão já constituído."[28]

É preciso, no entanto, notar que os silêncios atrás referidos, e que pontuam o discurso seja antes, depois ou durante, não adquirem a sua significação apenas por esse posicionamento no fluxo discursivo. Eles só se tornam significativos, e diversamente significativos, tendo em conta a sua própria intencionalidade como a do discurso que acompanham.

O silêncio pode ter valor diferente consoante se incrusta numa interlocução a dois ou numa fala centrada num tópico.[29] Nesse sentido a significação ultima do silêncio está dependente da intencionalidade constituinte da fala e assim o seu significado varia de acordo com a variação desta.

Em última instância, no entanto, o silêncio acaba por ser o próprio limite do discurso na medida em que este, podendo ser teoricamente infindo, tem sempre - enquanto humano, demasiado humano - o seu limite perante a totalidade. Isto é, o discurso humano não pode dizer tudo. Algo resta sempre que lhe escapa e é necessariamente remetido para o silêncio. Só Deus poderia dizer tudo e o todo mas é também de Deus que vem o silêncio mais absoluto.

O silêncio é o que denota a essencial incompletude da fala humana.

Mas isso é o que indica também a dimensão temporal do silêncio. Sem o tempo para durar, o silêncio deixaria de ser possível.

É por isso que a impossibilidade do silêncio se verifica na esfera da mediação electrónica precisamente porque o

---

[28] B. P. Dauenhaeur, op.cit., p.60.

[29] B. P. Dauenhauer, idem, p. 54 sqq.

tempo aí só tem uma dimensão que é a do permanente presente, da "actualidade" enquanto fluxo atemporal.

Quanto à dimensão estritamente dialogal da fala humana intersubjectiva é aí que o silêncio atinge a sua significação mais clara e diversificada. Porque é também aí que a sua dimensão de intencionalidade se apresenta mais intimamente interligada à discursividade significativa.[30]

Assim se torna claro o silêncio sê-lo de algo que intencionalmente é visado pelo seu desempenho.

De qualquer modo parecem ser inquestionavelmente Heidegger e Wittgenstein, de entre os pensadores contemporâneos, aqueles que maior influência tiveram ao meditar a questão do silêncio ou uma das questões do silêncio. Não é que esse tema seja o centro do seu trabalho de pensadores mas a verdade é que a questão irrompe neles em momentos centrais do trabalho especulativo.

Do discurso se dirá que ele revela o que está oculto como será o caso da poesia na meditação heideggeriana que a entende como verdadeira na medida em que é através desse desvelamento que a verdade do ser se apresenta.

No entanto, a psicanálise tem uma visão diferente e não menos verosímil da questão, embora invertida: aí é o silêncio que revela ou desvenda o que está oculto. Ou melhor, é pela presença do silêncio que a verdade se revela ou pelo menos denuncia a sua presença como não-dito mas que há para dizer.

A ideia fundamental a que Dauenhauer quer chegar é a do silêncio como sendo um "desempenho positivo" (*a positive performance*) e não apenas uma ausência de

[30] "A análise intencional revela que o silêncio pressupõe a intersubjectividade reconhecida, que o silêncio mostra uma multiplicidade de sentidos possivelmente constituíveis da experiencia da intersubjectividade." B. P. Dauenhauer, idem, p. 80.

som, uma falha ou falta que se inscreve em negativo da sonoridade quando esta subitamente se apaga.

O silêncio como desempenho do ser-aí não é apenas relativo a um outro desempenho positivo como o da fala, por exemplo, ou a melodia no tempo da música mas é também ele, o silêncio, uma forma expressiva capaz de um desempenho positivo e activo.

O silêncio, portanto, pode-se dizer que também exprime e não apenas suprime. Mas exprime o quê?

Quando o silêncio se ergue perante uma interrogação, quando ele sucede a uma interrogação é porque se está perante uma de duas situações: ou esse não responder do silêncio significa uma deliberação ou intenção silênciosa exprimindo hostilidade, ou muito simplesmente o silêncio que à pergunta se sucede denota apenas pura e simples ignorância. Ignorância que, como se sabe, é o equivalente gnoseológico do não-ser ou nada ontológico. Esse silêncio que da ignorância resulta é a pura denotação do nada ao passo que a primeira significação atrás citada, a do silêncio como hostilidade, essa denota já algo da ordem do ser muito embora a sua expressão seja feita de negatividade. Quer dizer, é como se o silêncio, mesmo na suas manifestações ontológicas mais activas, nunca perdesse essa dimensão essencial que o remete para o domínio da negatividade mesmo quando a sua asserção o é de uma activa hostilidade ou, mais simplesmente, como se diz na linguagem corrente, a "falta de educação" ou "boas maneiras". De qualquer modo, lá está, também aqui se não escapa ao império da negatividade como falta ou falha, fenda, ligado ao silêncio.

Provavelmente o silêncio só obtém uma dimensão ontológica positiva quando se insere no processo comunicativo em contexto religioso e mais particularmente místico.

As dimensões ontológicas do silêncio tornaram-se mais notadas contemporaneamente por causa do chamado "linguistic turn". Foram como que uma das consequências disso.

Anteriormente, a tradição filosófica tendia a pensar a questão do ser através de uma metáfora do visível enquanto que, com a linguagem no centro, é numa metáfora da escuta que o ser se apresenta. Se a linguagem, como pretende Heidegger, é a verdadeira habitação do ser, é também aí que o silêncio se reconhece. E se o *Dasein* é poeticamente que habita o mundo tem necessariamente de encontrar o silêncio como uma dimensão essencial desse habitar enquanto metáfora da relação ontológica.

Agora, no caso Wittgenstein, que consabidamente pronunciou a famosa frase sobre o que se não pode dizer afirmando aí o silêncio como limite da própria linguagem. Limite mas também como que memória do que antes foi dito, antes do silêncio, lembrando aqui aquilo a que Dauenhauer chamou o silêncio interveniente embebido/ embutido na linguagem. É o que Wittgenstein exprime assim: "É assim: se não se tentar proferir o que é improferível então nada se perde. Mas o improferível será - improferivelmente - contido no que foi proferido."[31]

Só o mutismo conserva o indizível. Desde que o mutismo se rompe, mesmo o indizível se manifesta na tentativa de o dizer.

Heidegger escreve que "para poder silenciar, a presença deve ter algo a dizer."[32] Significa isso que o silêncio é uma dimensão própria da realidade humana que só nela

---

[31] in carta a P. Engelmann, citado por S. L. Bindeman, *Heidegger and Wittgenstein: the poetics of silence*, New York, University Press of America, 1981, p. 5.

[32] *Ser e Tempo*, Vozes, 1993, p. 224. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Cf. L. Bindeman, idem, p.7.

se realiza. Quando Berkeley, num exemplo célebre, dizia que uma árvore a cair na floresta sem ninguém para a ouvir não faria qualquer barulho, poder-se-ia acrescentar que também não "faria" qualquer silêncio. Só haverá silêncio quando puder ser escutado. O silêncio existe em função da escuta.

Bindeman: "Se queremos expor o inexpressível, temos de aprender a não falar acerca dele, mais ainda, como falar acerca dele: temos de aprender os limites da linguagem."[33]

Ecoa aqui o célebre dito de Wittgenstein sobre o que se não pode dizer. Mas é também verdade que falar sobre o silêncio é tocar na questão dos limites mesmos do dizer. Como o dizer nunca é total (desde que não sejamos hegelianos, bem entendido), resta sempre o que "fica" por dizer. Aquilo que fica, o remanescente, o resto é o que o silêncio envolve no seu manto, para repetir aqui a curiosa mas tradicional metáfora em que muitas vezes o silêncio é dito.

Reportando-se à opinião de Wittgenstein, Bindeman escreve: "Não podemos conhecer o silêncio porque não podemos descrever o que ele é. Mas podemos descrever os efeitos do silêncio".[34]

A questão desloca-se portanto do campo ontológico, que é o próprio da interrogação sobre a sua essência, para um outro, mais pragmático, que apenas pretende entender o silêncio no contexto em que ele é humana e interactivamente usado.

Isto é: o silêncio como fenómeno sobre o qual a filosofia pode estar atenta e o silêncio como conceito a desempenhar um papel mais ou menos relevante no âmbito de um trabalho do pensar em que a filosofia se desdobra.

---

[33] Idem, pp. 23-4.

[34] Idem, p. 54.

No primeiro caso o pensamento constrói-se sobre a reflexão engendrada pelo fenómeno que é o silêncio; no segundo caso é o silêncio como conceito que actua na economia de um pensar.

Num interessante texto de G. Brèlet[35] a relação do silêncio com a música é descrita da maneira mais acertada, a nosso ver. Tal como na relação do silêncio com a linguagem descrita por Dauenhauer, o silêncio não só precede a música enquanto condição necessária do seu advento como é, enquanto expectativa, uma atenção plena já do que a vai a si efectuar e ao silêncio romper.

Esse silêncio primordial é portanto essencial à música uma vez que ele configura a sua pura possibilidade.[36] Assim sendo, a própria música acaba por ser uma contínua dissolução do silêncio ao longo da sua duração.[37]

Quando Wittgenstein escreve "os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo"[38] está a pensar no que em outra ocasião explica com uma analogia: aquilo que eu vejo não comporta o próprio órgão que vê. Assim, os limites da linguagem excluem-me a mim enquanto sujeito dessa fala: "Eu, o sujeito do meu mundo, não lhe pertenço; antes, eu sou o limite do meu mundo. Isto significa que o sujeito é também o limite do mundo."[39]

Em todo o caso a questão central para Wittgenstein é a da linguagem e não a do silêncio que é, por definição,

---

[35] "Music and Silence", in Langer, S.K. (ed*.), Reflexions on Art*. Oxford UP, 1961, p. 104.

[36] Cf. idem, p. 65.

[37] "o silêncio original em que a música se está continuamente dissolvendo, exprime a liberdade da forma musical que, tal como a própria consciência, só existe em virtude de uma criação contínua." idem, p. 67.

[38] *Tratactus*, 5.6.

[39] Bindeman, op. cit., p. 112.

aquilo de que é impossível falar por se encontrar já fora dos limites do que me é dado.

Para Heidegger[40] o silêncio, tal como a escuta, é "constitutivo do discurso". O problema do silêncio põe-se-lhe no âmbito de uma analítica existencial do Ser-aí. O silêncio é, nesse contexto, um modo de ser do discurso. A prova está no caso do mudo que, por falta da capacidade discursiva, não pode manifestar o silêncio.

Heidegger pensa que o silêncio não só é um modo do discurso como vê nele a possibilidade e capacidade da escuta e do desvelamento do ser. Assim o silêncio está junto da capacidade de um discurso da autenticidade em contraste com a tagarelice diversa do quotidiano inautêntico.

O silêncio manifesta, para ele, a capacidade do discurso enquanto recolhimento capaz da escuta no acolhimento do ser cujo desvelamento só se torna possível fora da inautenticidade diversiva.

O mudo não é silencioso porque não pode falar. Só no discurso o silêncio se exprime porque só aí ele pode ser escutado. O ruído da tagarelice anula a própria possibilidade do silêncio e da escuta.

Além do mais é o silêncio e a sua escuta que possibilitam o próprio discurso como declara, nos seguintes termos, Heidegger: "Como modo do discurso, o estar em silêncio articula tão originalmente a compreensibilidade da presença que dele provém o verdadeiro poder ouvir e a convivência transparente."[41]

---

[40] *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Indiana UP, 1985. P.267.

[41] *Ser e Tempo*, idem, p. 224.

Ver para crer.
Notas antropológicas sobre a entronização mediática de João Paulo II

Alfredo Teixeira
Centro de Estudos de Religiões e Culturas /
Universidade Católica Portuguesa

Grande parte dos indicadores sócio-religiosos estudados que têm estado na mira das Ciências Sociais dizem respeito à diminuição da capacidade de regulação do crer por parte das instituições religiosas. Em tal situação, estas instituições não têm garantido o seu poder de vigilância sobre as fronteiras do campo religioso. É bem possível que a diversidade e a simultaneidade das imagens e informações de âmbito religioso difundidas pelos *mass media* — segundo uma lógica independente dos próprios actores do campo religioso — possa contribuir para a relativização das ortodoxias religiosas e para a recriação de novas mestiçagens.

No caso do campo católico, é necessário ter em conta que talvez nenhum outro campo religioso seja determinado por uma organização tão estruturada — aqui encontramos uma hierarquia que, para além de outros requisitos, é capaz de iniciativa estratégica. Essa capacidade estraté-

gica é decisiva na gestão do capital de credibilidade, gestão que obriga as instituições e autoridades católicas a entrar num regime de transacções com o meio envolvente. É esta condição que a introduz no mundo do compromisso e da ambivalência. Mas é esta condição também que lhe permite a exploração do campo do plausível. Nesta ordem do compromisso, a hierarquia católica tende a apoiar-se mais na sua autoridade simbólica que na sua autoridade disciplinar. Num contexto histórico de afirmação da autonomia da sociedade civil face à esfera política, a Igreja católica enquanto instituição e organização, alicerçada também ela na reivindicação da sua autonomia, pode ver-se revalorizada como recurso para uma acção colectiva, percurso em que a sua autoridade simbólica se verte num sistema de valores próximo dos consensos construídos nas democracias ocidentais.

Os *media* — a dogmática do presente

Neste breve ensaio, parte-se de um conjunto de interstícios teóricos deixados pela argúcia interpretativa de Michel de Certeau. Na sua óptica, devemos falar de dois dispositivos fundamentais quanto ao modo como uma dogmática religiosa se impõe socialmente (aliás comuns à crença política): por um lado, a pretensão de "falar em nome de um real" suposto inacessível; por outro lado, a capacidade que o discurso autorizado por um real tem de se distribuir em "elementos organizadores de práticas", ou seja, "artigos de fé". Estes dois recursos tradicionais continuam presentes no sistema que combina a narratividade dos *media* (uma instituição do real) e o discurso dos produtos a consumir — uma distribuição do real em artigos que é necessário acreditar e comprar (cf. Certeau, 1990: 269s). Os *media* tornaram-se um poderoso

meio de instituição do real: nunca outros ministros de Deus puderam falar de forma tão contínua, produzir revelações e regras em nome da actualidade, de tal forma que esse narrar "o-que-se-passa" se tornou a ortodoxia do presente, fábrica de simulacros que produz crenças e, portanto, praticantes[1].

Esta dogmática do presente não possui lugar próprio, nem sede ou magistério definido. Ela "cobre o acontecimento", produz as nossas lendas-legendas[2], transmuta o ver em crer. Esse pluriverso de narrativas jornalísticas, publicitárias, televisivas, mais do que as narrativas teológicas do passado, exercem as funções da providência e da predestinação, uma vez que imprimem modelos narrativos, que se reproduzem e ampliam[3]. O núcleo do funcionamento dos *media*, da publicidade e da representação política, encontra-se precisamente nesta alquimia que dá a "ver" o que é necessário "acreditar", definindo o campo, o estatuto, e os objectos da visão. Desta forma, a ficção, outrora limitada aos lugares do estético, invade o quotidiano dizendo real o simulacro que produziu, levando os destinatários não a "crer no que não vêem", mas a "crer no que vêem". Assim se constitui um novo paradigma do saber que define o referente social pela sua visibilidade (ao contrário do antigo postulado da invisibilidade do real), demonstração de uma nova relação entre o crer e o real, que agora é mediada pelo "visto", ou pelo "mostrado". O trabalho político em torno do

[1] "Le réel raconté dicte interminablement ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire" (*ibid.* 271).

[2] *Legenda*: o que deve ser lido e dito.

[3] "Notre société est devenue une société *recitée*, en un triple sens: elle est definie à la fois par des *récits* (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs *citations* et par leur interminable *récitation* (Certeau, 1990: 271).

"aparecer" renovou as possibilidades de inserir o habitat institucional religioso no espaço "massmediático" (cf. Certeau, 1990: 270-272).

Neste novo mundo a religião continua, assim, bem presente na cena pública (cf. Casanova, 1995). Tenha-se em conta a atenção dada, no espaço "massmediático", aos "virtuosos" da religião ou aos líderes religiosos — Dalai Lama, João Paulo II, Madre Teresa de Calcutá, Desmond Tutu, e gurus de origem vária. O fascínio que é exercido por estas personalidades religiosas carismáticas, ou pelos acontecimentos extraordinários de que são protagonistas, é um bom exemplo dos actuais processos de individualização e "emocionalização" do crer. Esse espaço "massmediático" tornou-se um lugar de montagem de sacralidades efémeras e emocionais, características salientes da religiosidade contemporânea. Mais, as próprias instituições religiosas, mesmo se com um estatuto de alguma fragilidade social, não deixam de produzir novos emblemas, aculturando o ritual do seu aparecer público à lógica do *medium* utilizado.

Transições paradigmáticas — a contra-secularização

O que antes se disse pode ser lido à luz do paradigma sociológico da secularização, desde que se tenham em conta os ajustes que esse paradigma sofreu e as transições paradigmáticas mais recentes no âmbito das ciências sociais das religiões. Note-se que, à medida que cresceu o interesse pela problemática dos "novos movimentos religiosos" e pela religiosidade não-convencional, se tornaram também cada vez mais evidentes as insuficiências do conceito "secularização" enquanto teoria da religião. Não só em razão do seu cristianocentrismo, mas também por aparecer cada vez mais como uma categoria legitimadora

da grande metáfora da modernidade: a auto-afirmação do sujeito como centro do mundo (fosse por via da transferência dos atributos teológico-políticos da soberania divina para o sujeito humano, fosse por via da dissolução das categorias teológico-metafísicas que tinham um efeito coagulante sobre a questão social do sentido). Nesse contexto, o religioso foi tratado como realidade crepuscular, em declínio progressivo e com morte datada, mesmo se alguns resistissem à hegemonia desses anúncios (entre a profecia e a prospectiva) e privilegiassem a observação das metamorfoses do sagrado no contextos das sociedades ditas secularizadas (contribuíram para essa atenção às metamorfoses as observações de Roger Bastide sobre as deslocações do sagrado[4]).

O paradigma da secularização, tomado nos seus traços mais persistentes, revela-se eficaz para interpretar esse moderno fenómeno da "estadualização", reestruturador do ambiente social, processo que exigiu uma profunda remodelação dos aparelhos religiosos. Essa forma de regulação "estadual" informou a organização territorial, os quadros jurídicos e desapossou a empresa eclesiástica de muitas das suas funções e benefícios

[4] "A la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi, à laquelle Becker en particulier a consacré d'importantes études: celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela, la religion est actuellement moribonde; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre souvent à l'intérieur des Églises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux" (Bastide, 1968: 69).

(estamos no domínio em que alguns preferem falar de "laicização")[5]. Este paradigma pode, assim, ser frutífero no domínio da interpretação dos efeitos desta generalização do domínio estatal, que promoveu a autonomia, a individualização, a mobilidade demográfica, e a pluralização da oferta de bens simbólicos. Esse repertório de efeitos dissolventes acaba, no entanto, por se circunscrever aos indicadores fornecidos pelas instituições religiosas. Nesse sentido, o paradigma da secularização esgota-se, frequentemente, na observação da crise da reprodução institucional do religioso.

Observe-se, também, que a tese da secularização encontra alguma base empírica no que diz respeito às transformações no domínio cognitivo. Outrora, os modos de conhecimento repousavam sobre sistematizações empíricas e analógicas que faziam apelo à tradição transmitida de geração em geração. Pode dizer-se, hoje, que a racionalidade tecnocientífica penetrou mesmo no campo interno das Igrejas, tornando difícil o modo de legitimação tradicional. A credibilidade do religioso apoiava-se, de forma significativa, na percepção de forças misteriosas superiores actuantes na natureza, na vida quotidiana, na história, em processos tão elementares como a reprodução biológica, o crescimento das plantas e do gado, a saúde, etc. A importância deste factor está na origem da circulação de crenças heterodoxas, mas também na aceitação dos providencialismos e doutrinas retributivas características do espaço da ortodoxia. A perda de credibilidade do maravilhoso atingiu progressivamen-

[5] O que não quer dizer que não tenham subsistido capilaridades entre o Estado e a Igreja, na medida em que a gramática das instituições depende de um recurso social comum aos campos político e religioso: a crença.

te o conjunto das referências religiosas. A religião era um recurso essencial na elaboração dos quadros de conhecimento do mundo. O espaço/tempo religioso estava, portanto, estreitamente ligado ao espaço/tempo profano. A sua sobreposição (doméstica, administrativa ou relativa aos ciclos agrários) dava a ideia de que o sagrado estruturava o espaço profano, ideia que se aprofundava enquanto os saberes escolares eram transmitidos em meio eclesiástico e o clero tinha o monopólio das explicações acerca das origens e destino colectivos e individuais. Os quadros religiosos foram-se dissociando dos quadros espaciotemporais. Mas a transformação fundamental, como concluiu Ives Lambert (cf. 1985) no seu célebre estudo sobre a religião numa povoação da Bretanha, traduz-se no colapso do monopólio religioso da definição dos valores e da fundamentação das mundividências. Este colapso é uma consequência do pluralismo cultural e do fenómeno de relativização subsequente. Neste quadro assistiu-se a fenómenos de secularização interna das Igrejas e, na religião corrente, o desconhecido foi cada vez mais visto como aquilo que "ainda não é conhecido" e não como sobrenatural, embora nada tenha preenchido, de forma tão estruturada, o lugar da religião.

Reconhecidas tais virtualidades é necessário dizer, no entanto, que as teses da secularização trabalharam frequentemente a partir de um pressuposto inverificável: a afirmação de que existiu uma época religiosa por excelência, à qual se opõe a modernidade secularizada, ignorando que os sistemas religiosos e as categorias da religiosidade sempre viveram sob o signo da mudança (a sua sobrevivência depende precisamente dessa criatividade). Sendo assim, este paradigma revela pouca agilidade para pensar as deslocações do sagrado e as

recomposições do religioso nas sociedades contemporâneas. É que não pode perder-se de vista que a expansão das estruturas da modernidade produziu um duplo e paradoxal efeito na esfera religiosa: por um lado o campo religioso especializou-se, como as teses da secularização frequentemente repetem; mas, por outro lado, precisamente porque as instituições religiosas perderam a capacidade de controlar a circulação de bens salvíficos, o religioso disseminou-se. Este efeito de disseminação decorrente da diminuição da força inclusiva das instituições religiosas pode ser compreendido a partir de quatro eixos fundamentais: *a)* O acento posto na dimensão emotiva que privilegia tanto as dimensões subjectivas da experiência religiosa, como a intensidade das trocas grupais, fazendo passar para segundo plano o regime de validação por meio da autoridade burocrática ou tradicional; valores que podem, em alguns casos, constituir humanismos desvinculados do fundo religioso que os justificava; *b)* A penetração do interesse ético moderno na esfera religiosa é também uma das vias de disseminação do religioso, tendência bem patente nos constantes processos de tradução da mensagem religiosa salvífica em valores que possam circular nos debates éticos da sociedade; *c)* O terceiro eixo refere-se ao processo de intelectualização, que se traduz em modos de identificação que continuam a privilegiar as referências religiosas enquanto matriz da identidade individual e colectiva, sem que tal se concretize em formas regulares de empenhamento crente; *d)* Numa via próxima da anterior, é necessário ter em conta aquelas formas de emblematização de uma tradição religiosa, que legitimam uma determinada ordem cultural, a identidade de uma nação, de uma minoria ou de uma etnia; essa referência à tradição pode autonomizar-se de tal modo que deixem

de ter importância os conteúdos que supostamente essa tradição tornaria críveis.

Recentemente, o sociólogo de origem austríaca Peter L. Berger assumiu explicitamente um discurso de ruptura com o paradigma da secularização — mesmo reconhecendo que havia dado um contributo importante para a sua consolidação[6]. Berger insere-se, a este respeito, numa corrente intelectual que revela um particular interesse pelos "movimentos de contra-secularização" [7]. Explorando esse filão, o sociólogo de origem austríaca parte de duas verificações básicas: que o fenómeno da secularização tem características regionais e que o contexto de relativização cultural que esse fenómeno generaliza não inviabiliza as formas de reafirmação religiosa, antes as facilita. As referências ao eurocentrismo e cristianocentrismo do paradigma da secularização fazem, aliás, um largo consen-

[6] Deve dizer-se que a posição de Berger incluiu sempre algumas ambiguidades, já que a sua teoria da secularização se concentrou sobretudo nos efeitos corrosivos da industrialização e do mercado nas formas institucionais de comunalização religiosa. A sua tese nunca se afirmou pela via profética do discurso acerca da obsolescência da religião. Recorde-se que já no seu *Rumor of Angels* (cf. 1969a), logo no primeiro capítulo, o autor escrevia acerca de uma "suposta morte do sobrenatural", ressalvando que a secularização das sociedades modernas, evidente ao nível das instituições, não encontra evidência empírica satisfatório no que às consciências diz respeito. Ou seja, Berger punha já em causa se seria suficientemente fundada a possibilidade de falar de uma secularização das consciências. Nesse contexto, Berger sublinhava já que o declínio da religião nas sociedades modernas dizia respeito apenas ao que denominava de "religião *de Igreja*", ou seja, a integração institucional da religiosidade, e mesmo neste domínio assinalava já uma clara diferença entre o que se passava nos EUA e na Europa.

[7] As notas que aqui se apresentam sobre esta viragem intelectual remetem principalmente para uma obra colectiva dirigida por Berger sobre o fenómeno de *desecularization* (cf. 1999). Para este ensaio, tivemos acesso à tradução francesa da obra (cf. 2001).

so[8] — apoiado nos estudos recentes sobre a religião dos europeus, Berger fala de uma "eurocultura secular"[9].

Quanto ao contexto de relativização cultural, Berger observa que as correntes religiosas que se fortaleceram nas sociedades modernas são precisamente as que não fizeram qualquer esforço de adaptação ao ideário moderno, antes afirmaram de forma musculada uma identidade de oposição a algumas das instituições e das

[8] "The question to be discussed here springs from Peter Berger's remarks on the state of religion in western Europe, the only geocultural area (perhaps with Canada) to which, in his view, the ideal-typical model of secularization implying the expulsion of religion can be applied in contrast with the rest of the world (the United States included). Observation suggests that his opinion is largely justified. Nowhere else but in western Europe has denominational religion becom so eroded. Religious pratice has foundered, the clregy face a crisis of recruitment, the churches no longer exercise effective political influence. Added to this, belief in a personal God has declined, the articles of Christian faith, if known at all, are disregarded, and the autonomous expression of a personal moral consciousness has replaced the ethical prescriptions of religions systems. All the indicators give ample evidence of the deepening inroads made by secularization in European societies. The proposition remains valid whether one takes the objective aspect of the trend, the secularization of institutions, or its subjective aspect, the impact secularization makes on consciousness, leading individuals to abandon codes imbued with religious meaning. With the exception of Ireland and of Italy where the quasi-monopoly of religion enjoyed by the Roman Catholic Church limits — but only to a degree — the erosive effects of pluralism, all west European countries show similar inescapable tendencies that point to the institutional deregulation of religion and the individualization of beliefs on a massive scale" (Hervieu-Léger, 2001a: 116).

[9] "There does indeed exist the phenomenon of secularization, and more specifically the version of it that one may call Eurosecularity. But one cannot assume that this is the normal concomitant of modernity. On the contrary, in a cross-cultural perspective it is the deviant case" (Berger, 2001b: 194; cf. 2001a: 25).

mundividências que apresentam sob a figura do progressismo moderno.

A Berger, por seu lado, interessa pensar se o contexto de relativização cultural poderá ter favorecido o fortalecimento de subculturas religiosas que se apresentam como anti-modernas, mesmo se de facto o que elas fazem é uma apropriação selectiva ou fragmentada da modernidade. Como observa Berger: "Se nós vivêssemos verdadeiramente num mundo muito secularizado, a esperança de vida das instituições religiosas deveria depender da sua capacidade de adaptação à secularização […]. Ora, o que se passa, em larga medida, é o contrário: as comunidades religiosas que sobreviveram, e se expandiram mesmo, são aquelas que não tentaram qualquer esforço de adaptação ao mundo secularizado" (Berger, 2001a: 17). As perspectivas sobre o endurecimento das identidades religiosas são influenciadas claramente pela tese de Samuel Huntington acerca da emergência dos substratos étnico-religiosos perante a dissolução das oposições ideológicas, mesmo se Berger descobre nesse "choque de civilizações" algo de ideológico (cf. Berger, 2001a: 31s). O sociólogo argumenta com a exemplaridade de três factos, cujo comentário excederia os objectivos deste breve ensaio: o endurecimento da identidade católica, recuando perante o movimento de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, durante o pontificado de João Paulo II; os movimentos de re-islamização e as suas concretizações no âmbito do que vulgarmente se denomina "fundamentalismo islâmico"; e a expansão do evangelismo cristão, desde os EUA ao Extremo Oriente, passando pela América Latina e pela África subsariana. Talvez mais assinalável é, pura e simplesmente, as religiões se terem tornado um facto incontornável das agendas nacionais, regionais e internacional. O ecrã massmediático é um lugar privilegiado de observação dos contornos

próprios dessa nova visibilidade da religião. Quase ao modo de um estudo de caso, aqui se ensaia uma leitura sobre o uso do político no pontificado de João Paulo, particularmente no que à economia do seu aparecer público diz respeito.

João Paulo II — a entronização mediática

Lido à luz da chave da "contra-secularização", pode dizer-se que o pontificado de João Paulo II deu corpo à vontade de reafirmar o catolicismo na cena pública. Sem qualquer cedência a outras mediações ideológicas, o seu discurso público parte do pressuposto de que a Igreja possui, graças ao Evangelho, a verdade acerca do homem, verdade que funda a sua doutrina social. A carta encíclica *Redemptor Hominis* lançou, na início do seu pontificado, os suportes doutrinais desta mundividência: pela Encarnação e Redenção, Cristo uniu-se intimamente ao homem (desta relação lhe vem a dignidade); este homem que é imagem e semelhança de Deus é o homem concreto; este homem não poderá desenvolver-se a não ser no quadro das referências morais a Deus (a referência a Deus surge como a "verdadeira cultura dos povos", consequentemente uma cultura sem Deus está condenada ao vazio e à morte).

É possível que o Papa falasse profundamente marcado pelo modelo polaco. Os discursos da primeira metade deste pontificado não estão isentos de um certo messianismo polaco (cf. Blanquart, 1987: 166s). São disso exemplo eloquente os discursos que acompanharam a sua visita à Polónia em 1979. Aí era exaltada a particularidade polaca, e a eleição de um Papa polaco era interpretada providencialmente como legitimação e universalização do próprio modelo sócio-religioso polaco. João Paulo II põe em destaque o facto de a identidade polaca não depender

do Estado, sublinhando que é a religião (catolicismo) o âmago da cultura polaca. Nos seus discursos às "nações", o Papa recorrerá frequentemente a esta chave interpretativa, encontrando nela uma forma de reinvestir na autoridade da Igreja sobre as sociedades e os Estados.

A chave que faz da Polónia o modelo constitui a França como o anti-modelo[10]. Aos olhos do Papa, a França é uma contradição; pátria do humanismo, educadora dos povos, sucumbiu à "grande tentação": recusar Deus em nome do homem. Mas a forma como João Paulo II vê a relação fundante religião-cultura choca com os itinerários históricos de muitas nações europeias. Em alguns países do centro da Europa, como a França, foi precisamente o reforço da soberania do Estado o motor da liberdade e da segurança dos indivíduos face aos poderes feudais. A afirmação do Estado e o desenvolvimento de uma ordem jurídico-política que sustentasse a experiência de cidadania são processos que se implicaram mutuamente. Neste contexto, a laicidade passou a ser o fundamento da ética dos direitos humanos.

Relativizando os Estados e glorificando as culturas, o "integralismo" de João Paulo II tenta ganhar terreno para a Igreja no seio destas sociedades europeias redesenhando a figura política medieval da "paz de Deus":

[10] Os discursos da visita à França, entre 30 de Maio e 2 de Junho de 1980, dão disto testemunho. João Paulo II encara com apreensão esta profunda laicização da cultura francesa: "França, lembra-te do teu baptismo", foi o lema desta viagem, o mesmo que repetirá na UNESCO em Paris, no dia 2 de Junho de 1980. Aí se recompõe a ordem fundamental: o homem só é verdadeiramente homem graças à cultura; a nação só existe na e pela cultura; é na cultura que se manifesta a soberania de uma sociedade; a tarefa fundamental da cultura é a educação, cujo lugar primacial é a família; a dimensão primeira da cultura é a moral; o laço entre cultura e religião (cristianismo) é orgânico.

a Igreja como instância transcendente aos poderes que se digladiam (Blanquart, 1987: 170-173[11]). Só que a Igreja não tem qualquer garantia de imunidade face à actual crise de credibilidade das instituições, itinerário em que os indivíduos perseguem a experiência do seu bem-estar em detrimento das modernas preocupações com o bem comum, traço característico deste tempo em que abundam os sinais de fragilidade das metanarrativas que fundavam a cultura. A pessoa humana de que fala este Papa não é, pois, este indivíduo que cada vez menos se define a partir de uma pertença a uma ordem objectiva e cada vez mais se define a partir de si próprio e das relações que estabelece com os outros — politicamente quer ser livre e moralmente quer ser responsável[12].

A palavra completa-se no gesto, mais concretamente, nas montagens da sua aparição pública. Como mostrou Goffman (cf. 1974), os rituais de aparição pública são construídos a partir de um "idioma cerimonial": uma configuração espacial, um protocolo, um cenário programado, canais, códigos, formas retóricas, estilos de apresentação dos principais actores, comentários prévios e uma exegese ulterior. As viagens de João Paulo II são esse gesto por excelência. Elas intervêm em sociedades que

[11] O Papa não reivindicou qualquer poder temporal, antes procurou desvincular a sua autoridade da condição própria de chefe de um Estado, condição que lhe retiraria a necessária transcendência face à complexidade geopolítica do mundo contemporâneo (*auctoritas* sem *potestas*) (cf. Blanquart, 1987: 164).

[12] Observe-se, por exemplo, o apelo que constantemente João Paulo II faz à prioridade da liberdade religiosa, como o mais fundamental dos direitos. Para a mentalidade comum, a liberdade religiosa diz respeito à autonomia das consciências individuais com relação à própria Igreja; para João Paulo II trata-se do direito de toda a pessoa humana a ser educado/formado religiosamente (cf. Blanquart, 1987: 172s).

experimentam grandes transformações ao nível da identificação do "religioso objectivo". No caso das chamadas sociedades "pós-cristãs", poder-se-á mesmo falar de uma crise da gestão societal do sagrado: "à relativa perda de plausibilidade social das instituições tradicionalmente pressupostas no domínio desta gestão (as Igrejas), não corresponde já uma modernidade segura de si e produtora de religiosidades seculares" (Willaime, 1991: 15). Tenha-se, pois, em conta, que depois da aventura da descrença religiosa sobe, agora, a cotação da descrença política, com a profissionalização e a pragmatização do político, com o desgaste do Estado-Providência, com a crescente tomada de consciência dos riscos que a ideologia do progresso não consegue já gerir. Este desencantamento do político (dessacralização) e a deslegitimação das instituições pode facilitar a procura social de chefes carismáticos capazes de guiar os indivíduos na demanda de sentido, e a busca de regeneração através de experiências espirituais, experiências grupais e emocionais do sagrado (cf. Sainsaulieu, 1988: 185-192; Champion/Hervieu-Léger, éd., 1990). Observe-se que, enquanto o alcance social das instituições religiosas diminui, a relevância mediática das personalidades religiosas toma uma dimensão que o paradigma da secularização não fazia prever: tende a constituir-se como um dos modos privilegiados da presença da religião na vida social.

Este é o contexto em que se deverá compreender a importância sócio-religiosa das viagens de João Paulo II, tanto nos limites europeus, como na escala planetária. Ora apresentadas como deslocações de um chefe de Estado, ora como peregrinações (o "Papa peregrino"), ou ainda como viagens pastorais, elas correspondem antropologicamente à figura da "aparição pública". Existem vários cenários possíveis, cada um deles provavelmente mais

adequado à produção desta ou daquela viagem: conquista, coroação ou homenagem, confronto. Particularmente eficaz, sob o ponto de vista heurístico, parece ser a aproximação sugerida por Daniel Dayan (cf. 1990: 17-19). Ele coloca a hipótese de estarmos perante um cenário que se aproxima da figura cerimonial do *adventus*, praticada na Antiguidade Tardia e na Idade Média. A visita que um imperador (ou outra autoridade) ou um seu representante fazia a uma comunidade era regulada por um protocolo preciso. A cerimónia do *adventus* começava frequentemente no exterior da cidade com a reunião da multidão para celebrar a chegada. A multidão, generosa em número e em representatividade, era aí essencial como sinal primeiro de acolhimento. Como eram essenciais os panegiristas, encarregados de desvelar o sentido do acontecimento. O comportamento ritual era idêntico às cerimónias de transladação das relíquias. Invertendo o movimento da peregrinação, neste caso não são os peregrinos que se deslocam ao lugar santo, são as relíquias que se deslocam para o seio da comunidade fazendo-a participar da sua aura de santidade.

As viagens do Papa são produzidas num cenário em tudo idêntico: o visitador oficial materializando a presença do sagrado, a multidão reunida para o receber, os panegiristas que se desdobram pelos diversos suportes mediáticos visando orientar a recepção e a percepção do sentido do acontecimento[13]. As montagens mediáticas permitem, no entanto, que uma outra massa humana se junte à multidão reunida, construindo assim

[13] Sobre a cerimónia do *adventus* e da "transladação" de relíquias: ver Brown, 1981.

a esperada unanimidade cerimonial. Os comentadores do acontecimento, sejam eles fazedores de opinião, jornalistas ou especialistas do campo religioso são chamados a dar um sentido a esse consenso. Mesmo pertencendo a quadros ideológicos diversos, poucos arriscam qualquer palavra pública de agressão ao hóspede ilustre, antes procuram um qualquer ponto de vista em que o seu comentário não comprometa a coerência do seu ideário pessoal, nem fira a coesão social consensualizada.

Provavelmente este fenómeno terá que ser explicado no quadro daquele intervalo "liminar" que a produção mediática do extraordinário promove. Turner aplicou a noção de intervalo "liminar" à prática da peregrinação na cultura cristã. Numa obra escrita com a colaboração de Edith Turner (1978), os santuários são descritos como instrumentos de recristianização. Os peregrinos são separados do resto da sociedade, a sua via quotidiana é suspensa; durante a peregrinação eles estão num estado provisório de indeterminação tanto em relação ao mundo que abandonaram como em relação ao lugar santo que os receberá e os reinserirá. O peregrino deixa o mundo da "estrutura" por um acto de separação acedendo a um outro plano de existência. Essa separação por via da peregrinação tem como fim último a reinserção na ortodoxia cristã, mediada pela experiência altamente controlada da pedagogia cerimonial do santuário, ortodoxia que agora é aceite na disponibilidade favorecida pelo sentimento de *communitas* que a peregrinação desenvolveu. Se no quotidiano da vida social é pedido aos jornalistas que encarnem o valor da neutralidade objectiva, neste contexto anti-estrutural é-lhes solicitado

o discurso enfático que não perturbe a percepção do acontecimento enquanto narrativa, mas que seja dele eco nos tempos mortos, nos interstícios, contribuindo assim para a unanimidade emocional visada. A aproximação a estas figuras antropológicas pode permitir uma chave de leitura dessa estranha unanimidade mediática que acompanha as viagens de João Paulo II, unanimidade que é facilitada pela preponderância, como em seguida se sublinhará, da temática do direitos humanos nos discursos oficiais[14].

Sublinhe-se todavia que o impacto mediático de João Paulo II depende do facto de nele se articularem carisma pessoal e carisma de função — facto que adensa o carácter extraordinário do visitador oficial. Esta articulação permitiu que o carisma pessoal abrisse caminho aos esforços de relegitimação da Igreja Católica, procurando dar-lhe uma renovada importância na gestão societal do sagrado[15]. Os elementos rituais que se descobrem no aparecimento público do *pontifex maximus* emblematizam com clareza dois traços salientes das sociedades democráticas modernas: o investimento em estratégias de atrac-

[14] "Les voyages télévisuels du pape paient leur impact historique d'une mise en abîme de leur dimension religieuse. Ils paient leur resonance internationale d'une dérive de celle-ci… Ils s'adressent en effet non seulement à un public internacional, mais à publics internationaux, à des spectateurs de diverses confessions… Face à une telle diversité, le choix par la télévision d'un mode d'adresse *généraliste* revient à privilégier ceux des thèmes qui, au-delá des contraintes dogmatiques, peuvent susciter un consensus, témoigner d'une religiosité partageable. L'évènement est alors, une fois de plus, recadré. Offert à une lecture œcuménique, appartient-il encore à l'Église?" (Dayan, 1990: 28).

[15] Para o estudo desta articulação, paradigmaticamente weberiana, entre carisma pessoal e carisma de função ver Séguy, 1988: 11-34.

ção do olhar como forma de reconhecimento e a consagração da individualidade como valor central (cf. Bromberger, 1990: 10). Em tais condições a figura de João Paulo II ultrapassou as fronteiras eclesiais tornando-se o sumo sacerdote de uma religião à dimensão da aldeia global. Jean-Paul Willaime dedicou uma particular atenção a esta metamorfose do pontífice romano em grande sacerdote da religião universal dos direitos humanos, processo mediático em que é entronizado como mediador da dimensão sagrada das sociedades ocidentais (cf. 1991: 17s).

Neste sentido, o sucesso destas viagens não pode ser interpretado sem a observação do espaço mediático em que circulam (a comunicação tornou-se o vector privilegiado de homogeneização numa sociedade fragmentada e com dificuldades para gerir a sua memória). A produção mediática faz das viagens papais uma verdadeira celebração de comunicação de massas, estruturando numa mesma comunhão emotiva e paradoxal a identidade de um público antes disseminado. Os gestos e as palavras do Papa acabam por ser o *medium* que, assumido ideologicamente de forma muito diversificada, segundo as diversas sensibilidades, alimenta o fogo do entusiasmo. Sob o ponto de vista sócio-antropológico, não há distinção entre o acontecimento (viagem) e a sua cobertura mediática, pois esta participa na construção da viagem pontifical enquanto hierofania aculturada. Só é possível compreender esta hierofania a partir do estatuto que o carisma papal concede a este "visitador oficial" — só em tais condições o Papa poderia tornar-se uma referência meta-social qualificada para produzir a comunhão grupal, para provocar um

encontro da sociedade consigo própria por meio da referência a uma alteridade. A este "grande sacerdote da humanidade" se referem expressões como "perito em humanidade", "Papa dos direitos humanos", etc. (cf. Lemieux, 1987: 11-31; Guizzardi, 1989: 337-353).

Em muitas das franjas de resistência ao modelo do catolicismo do Papa polaco, mais próximas de tendências teológicas "liberais", a popularidade mediática do Bispo de Roma é vista com perplexidade. Percebido o espaço mediático como campo de produção e circulação de bens simbólicos, tal popularidade traduz-se na preponderância estratégica de um modelo tido por "conservador". Como sublinha o sociólogo do protestantismo, Jean-Paul Willaime, essa preponderância reconhecida parece não ser facilmente compaginável com o facto de, sob o ponto de vista dos princípios, o modelo religioso "liberal" corresponder de forma mais directa às aspirações de sectores influentes da sociedade (cf. 1992: 93). É esse modelo que acaba por estar mais próximo dos grupos que lideram os movimentos que dinamizam o campo político das sociedades democráticas ocidentais, e é ainda esse modelo aquele que parece mais adequado à vida da metrópole moderna[16]. Mas não deve perder-se de vista

[16] Resta saber, por outro lado, se o modelo da ortodoxia tradicional centrada no pólo institucional-ritual conseguirá inverter as tendências que o empurram para o terreno das subculturas, que dificilmente poderão tornar-se sistema de referência para a sociedade pluralista global. O modelo centrado no pólo hermenêutico parece ter uma capacidade maior de se adequar ao debate sobre os alicerces ético-políticos das sociedades contemporâneas. Este modelo religioso, que privilegia o debate teológico e o quer situar no campo mais vasto dos outros debates que atravessam a nossa cultura, conhece muitas dificuldades no que concerne à sua tradução nos dispositivos de transmissão religiosa, em razão do seu carácter difuso, razão pela qual continua a ser muito difícil avaliar o seu impacto social.

que os *media* privilegiam discursos religiosos com um perfil dogmático, em razão da sua simplicidade e do seu registo afirmativo, e procuram as expressões religiosas marcadas pelo perfil do extraordinário, mas evitam o debate teológico, que não se adequa aos seus códigos. O modelo dito "conservador" parece ser aquele que melhor se adaptou a uma das tendências mais características da religiosidade contemporânea, a procura da emoção do religioso — seja através da criação de espaços plurais onde os indivíduos podem procurar na rede grupal uma experiência religiosa, seja através de grandes acontecimentos mobilizadores.

Dentro deste modelo dito "conservador", as iniciativas de João Paulo II são expressão de uma ambivalência quanto aos destinos do ecumenismo: dando continuidade doutrinal à exigência ecuménica afirmada no Concílio Vaticano II — cujo exemplo mais acabado é a encíclica *Ut Unam Sint*, de 25 de Maio de 1995 —, tem promovido um conjunto de estratégias de afirmação "identitária" que visam claramente devolver ao catolicismo um certo protagonismo social. Este pontificado descobre-se, assim, habitado por um movimento dual: por um lado, João Paulo II foi capaz de gestos ecuménicos de grande relevância, por outro, aprofundou-se a distância entre o horizonte do ecumenismo doutrinal de princípio e o perfil de uma *praxis* integralista que visa a relegitimação social do catolicismo. Mas essa dualidade resolve-se na vontade de dar à religião um novo protagonismo social, protagonismo que não seria possível se a questão religiosa não fizesse parte da agenda internacional, se não tivesse lugar nos cenários "massmediáticos".

Nesta ordem de ideias, o primeiro encontro inter-religioso de Assis (27.10.86), reeditado recentemente, deu corpo à política de reafirmação do religioso como núcleo da cultura. Note-se que nas grandes religiões do mundo, o Papa vê uma energia potencial de paz e uma vanguarda contra a secularização cada vez mais englobante das culturas. O encontro de Assis foi apresentado pelos intervenientes católicos com um entusiasmo apenas comparável ao que enquadrou algumas declarações que acompanharam o Concílio Vaticano II: "gesto sem precedentes", "iniciativa profética", "iniciativa histórica com grandes consequências". Reivindicou-se para o encontro o estatuto de acontecimento inaudito. De facto, João Paulo II percebeu desde cedo a importância da visibilidade pública dos gestos religiosos; ele próprio declarava no dia 4 de Outubro de 1986: "Eu acredito na eficácia espiritual dos sinais". No seu encontro com os cardeais de 22 de Dezembro do mesmo ano repetirá: "O acontecimento de Assis pode ser considerado como uma ilustração visível, uma lição, uma catequese inteligível para todos", eco das palavras do discurso conclusivo: "Enchamos os nossos olhos de visões de paz; elas libertam a energia necessária à nova linguagem da paz, aos novos gestos de paz" (cf. Boespflug/Labbé, éd., 1996: 19-61)[17].

[17] Acerca do encontro inter-religioso de Assis, de 1986, ver a documentação reunida em Boespflug/Labbé, éd., 1996: 19-61. Note-se que esta tentativa de liderança do espaço inter-religioso, surge num contexto em que algumas propostas ecuménicas tendem a revalorizar o diálogo inter-religioso em detrimento do diálogo ecuménico cristão. Um dos mais importantes estudiosos da história e fenomenologia do diálogo inter-religioso deixa mesmo esta interrogação: "Tendo em conta que *oikumenê* designa a terra habitada, não serão os cristãos culpados de um abuso de linguagem quando fazem crer que o ecumenismo é um assunto que apenas a eles diz respeito?" (Basset, 1993: 78).

Notas para uma conclusão

As montagens da "aparição pública" do pontífice romano não conduzem necessariamente a uma revalorização social da instituição religiosa como corpo de sentido que promove as necessárias articulações entre o dizer e o fazer. Nesta como noutras montagens mediáticas da sacralidade, podemos encontrar o rasto da desarticulação que caracteriza os modos de identificação religiosa em muitas sociedades contemporâneas, a desarticulação entre crer e pertencer. A ligação que se estabelece nesse contexto com o Papa, enquanto respeitável líder religioso, não está imediatamente ligada a um modo de pertença religiosa estável segundo os critérios da instituição católica romana.

Tanto as assembleias que acolhem o Papa em viagem, como aquelas que o acompanham nos santuários católicos, como as assembleias mundiais de jovens congregados à sua volta não são expressão de regimes estáveis de identificação religiosa; aí o Papa aparece como "operador utópico" de referências sagradas; ele promove uma espécie de territorialidade pessoal simbólica, uma pátria portátil, reunindo da dispersão os peregrinos. As frequentes referências ao "Papa peregrino" correspondem a esta utopia de um catolicismo transumante à escala planetária. Mas, sublinhe-se de novo, o acontecimento extraordinário não conduz necessariamente a modos estáveis de identificação religiosa.

As estratégias de visibilidade mediática ajudaram a instituição católica a construir o seu lugar de interlocução na cena pública, mas as montagens

mediáticas do acontecimento extraordinário não reforçam necessariamente a sua capacidade de gerir a articulação das crenças e das práticas dos seus fiéis.

Bibliografia

APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis / London: University of Minnesota Press.

BASSET Jean-Claude, 1993, *L'Oecuménisme au regard de l'histoire des Religions*, in: Olivier FATIO et al., *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Genève: Labor et Fides, 67-80.

BERGER Peter L., 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociology Theory of Religion*, New York: Doubleday.

BERGER Peter L., 1969a, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of de Supernetural*, Garden City: Doubleday.

BERGER Peter L., 1969b, *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber [= 1967].

BERGER Peter L., 1977, *Facing up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*, Garden City: Doubleday.

BERGER Peter L., 1979, *The Herectical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York:, Anchor Press/Doubleday.

BERGER Peter L., 1992, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Macmillan.

BERGER Peter L., 2001a, *La désécularisation du monde: un point de vue global*, in: Peter L. BERGER, éd., *Le réenchantement du monde*, trad. de l'anglais, Paris: Bayard, 13-36.

BERGER Peter L., 2001b, *Postscript*, in: WOODHEAD Linda, ed. 2001, *Peter Berger and the Study of Religion*, London/NewYork: Routledge, 189-198.

BERGER Peter L., Brigitte BERGER, Hansfried KELLNER, 1973, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin Books.

BERGER Peter L., 1999, The *Desecularization of the World. Resurgent Religion and the World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans.

BASTIDE Roger, 1968, *Anthropologie religieuse*, in: *Encyclopaedia Universalis* II, Paris, 65-69.

BLANQUART Paul, 1987, *Le pape en voyage. La géopolitique de Jean-Paul II*, in LADRIÈRE/LUNEAU, éd., 161-178.

BOESPFLUG François / Yves LABBÉ, éd., 1996, *Assise, dix ans après (1986-1996)*, Paris: Cerf.

BRÉCHON Pierre / Jean-Paul WILLAIME, dir., 2000, *Médias et religions en miroir*, Paris: PUF.

BROMBERGER Christian, 1990, *Paraître en public. Des comportements routiniers aux événements spectaculaires*, in: *Terrain* 15, 5-11.

BROWN Peter, 1981, *The Cult of Saints*, Chicago: University of Chicago Press.

CASANOVA Jose, 1995, *Public Religion in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.

CERTEAU Michel de, 1974, *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean-Marie Domenach), Paris: Seuil.

CERTEAU Michel de, 1981, *Croire: une pratique de la différence* (Documents de travail et prépublications A 106), Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica.

CERTEAU Michel de, 1983, *L'institution du croire. Note de travail*, in: *Recherches de Science Religieuse* 71, 61-80.

CERTEAU Michel de, 1990, *L'Invention du quotidien, I. Arts de faire*, Paris: Gallimard [1980].

CERTEAU Michel de, 1993, *La culture au pluriel*, Paris: Seuil [1974].

CERTEAU Michel de, 1994, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris: Seuil [1968].

CHAMPION Françoise / Danièle HERVIEU-LÉGER, éd., 1990, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion.

DAYAN Daniel, 1990,\ *Présentation du pape en voyageur. Télévison, expérience rituelle, dramaturgie politique*, in: *Terrain* 15, 13-28.

DAYAN Daniel / Elihu KATZ, 1996, *La télévison cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*, trad. de l'anglais et rev. par D. Dayan, Paris: PUF.

DAVIE Grace, 1994, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford: Blackwell.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001a, *The twofold limit of the notion of secularization*, in: WOODHEAD, ed., 112-125.

HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001b, *Le christianisme en Grande-Bretagne. Débats et controverses autour d'une mort annoncée*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 116, 31-40.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, trad. de l'anglais, Paris: Minuit.

GUIZZARDI Gustavo, 1989, *Religion in the Television Era*, in: *Social Compass* 36, 337-353.

LADRIÈRE Paul / René LUNEAU, éd., 1987, Le *retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris: Centurion.

LAMBERT Ives, 1985, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris: Cerf.

LUNEAU René / Patrick MICHEL, éd., 1995, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris: Albin Michel.

LEMIEUX Raymond, 1987, *Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage de Jean-Paul II au Canada*, in: *Social Compass* 20-24/1, 11-31.

LEMIEUX Raymond / Jean-Paul MONTMINY, 1995, *L'Église et la pratique des médias*, in: LUNEAU René / Patrick MICHEL, dir., *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris: Albin Michel.

MORIN Edgar, 1972, *Les stars*, Paris: Seuil.

POUCHELLE M.-C., 1983, *Sentiments religieux et show-business: Claude François, object de dévotion populaire*, in: J.-Cl. Schmitt, dir., *Les saints et les stars*, Paris: Beauchesne, 277-299.

RIVIÈRE Claude / Albert PIETTE, éd., 1990, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris: L'Harmattan.

SAINSAULIEU Renaud, 1988, *Charisme et crise institutionelle*, in J. SÉGUY et al., 165-192.

SÉGUY Jean, 1988, *Charisme de fonction et charisme personel: le cas de Jean-Paul II*, in: J. Séguy et al., 11-34.

SÉGUY Jean, et al., 1988, Voyage der Jean-Paul II en France, Paris: Cerf.

TURNER Victor, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company.

TURNER Victor / Edith TURNER, 1978, *Image and Pilgrinage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press

WILLAIME Jean-Paul, 1992, La *précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève: Labor et Fides.

WILLAIME Jean-Paul, *Le voyage de Jean-Paul II comme hiérophanie acculturée*, in: Willaime, éd., 1991: 15-80.

WILLAIME Jean-Paul, éd., 1991, *Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe*, Paris: Cerf.

WOODHEAD Linda, ed. 2001, *Peter Berger and the Study of Religion*, London/NewYork: Routledge.

II. A bondade da Promessa - Salvação e Felicidade

Da Comunicação humana à Revelação divina

Manuel Barbosa da Costa Freitas
Universidade Católica Portuguesa

Num contexto de perseguição, S. Pedro exorta os cristãos do seu tempo, perseguidos pelas autoridades religiosas e civis, a dar razão da esperança que neles habita (3 P., 3, 15).

Independentemente das circunstâncias históricas ou doutrinais que impuseram ou determinaram a explicitação metódica e sistemática dos títulos de autenticidade e verdade da fé cristã, iniciada já pelos Apóstolos (Paulo, sobretudo), pelos Santos Padres da Igreja, continuada pelos grandes teólogos e filósofos da Idade Média (São Tomás, Duns Escoto, etc.), esta explicitação, retomada posteriormente por Pascal, mantém-se viva ainda hoje, graças a pensadores como Newmann, Maurice Blondel, Jean Ladrière e André Léonard, entre outros.

Nenhuma igreja, nenhum *credo* religioso pode passar hoje sem uma *apologética* ou *apologia* (do grego *defesa*), a qual cada vez mais se identifica com a exposição objectiva, fiel, serena e correcta da sua origem e conteúdo doutrinal. Sob pena de asfixia, esta apologia deve dirigir-se fundamentalmente à inteligência e ser por ela acolhida.

Claro que entendemos aqui por inteligência não a simples razão discursiva, abstracta e pretensiosa, exclusiva e dominadora, mas a luz e o discernimento espiritual que brota súbita e espontaneamente do homem integral, razão, vontade e afectividade – responsável por tudo quanto acolha e rejeite.

As razões para crer em Deus e em Jesus Cristo não são um tema marginal do pensamento cristão. Trata-se da justificação mais fundamental da fé perante o enigma da existência humana. Todo o sentido da nossa vida se joga e se decide no confronto da razão com as grandes afirmações da fé.

Para já e inicialmente podemos afirmar que o mecanismo do conhecimento da fé corresponde, no essencial, ao conhecimento natural, racional e científico. Na verdade, um e outro pressupõem a fiabilidade (fé, confiança), a credibilidade que merece quem transmite ou revela alguma coisa, sobretudo ali onde a verificabilidade é impossível, como na comunicação interpessoal.

De sua natureza, a fé é transracional, ao mesmo tempo que razoável, na medida em que entendemos por razão, em sentido estrito, o poder que há em nós de formar princípios graças aos quais medimos e julgamos as coisas. De facto, de acordo com a própria etimologia, a palavra razão deriva do latim *reor*, *ratius*, que significa *contar*, *calcular,* e que encontramos mais explicitamente no substantivo *razão*. Ora, é evidente que as afirmações da fé ultrapassam tudo o que a razão pode medir e circunscrever, mesmo no seu mais amplo exercício; a título de exemplo, a afirmação da Trindade em Deus, a ressurreição de Jesus e o seu carácter de salvador do mundo, transcendem não só o poder da razão científica, mas também o poder da razão filosófica ou metafísica, muito

mais amplo do que o domínio da razão científica. Só uma palavra vinda de mais alto e de mais longe do que a nossa razão, recebida precisamente na fé, pode desvelar o mistério íntimo de Deus, ou revelar ultimamente o mistério salvífico do acontecimento pascal. Torna-se assim evidente que, indo além da razão, a fé é *transracional*. E é caso para nos felicitarmos, porque é bom que seja assim.

Com efeito, como lembra Pascal, «o homem excede infinitamente o homem», de modo que só aquilo que nos ultrapassa é capaz de nos satisfazer, só o que excede as nossas medidas está verdadeiramente à nossa altura. Já os Gregos tinham percebido este paradoxo quando definiram o homem como um *ser-fronteira*, posto em equilíbrio instável entre os animais e os deuses. Os deuses são completos em si mesmos, no seio da sua existência imortal e feliz. À sua maneira, também os animais se bastam a si mesmos, desde que encontrem nos seus recursos naturais e no seu ambiente normal o necessário para a sua sobrevivência. Não é assim com o homem, que não se encontra, de modo algum, divinamente acabado, e, de resto, a sua existência animal imediata não o satisfaz. Dividido entre o peso da animalidade e a sede insaciável de absoluto, não lhe basta ser simplesmente homem para ser verdadeiramente humano. Há nele muito mais, de tal modo que tudo quanto tem à sua simples medida não está à medida, é incapaz de o satisfazer. Se o homem é chamado a realizar-se, será sempre para além de si mesmo, num nível que transgride o contorno natural da sua existência. Deste modo, seria ilógico irritar-se por princípio pelo facto de a fé se apresentar como transracional, pois trata-se de uma condição indispensável para garantir ao homem o seu perfeito acabamento. Tudo o que seja pura e simplesmente racional, no limite, é insignificante.

A fé necessariamente razoável

Mas não devemos confundir o transracional com o irracional. A transracionalidade é uma condição necessária, mas não uma condição suficiente para explicar um excesso, só ele à medida do homem. É por isso que, sendo transracional, a fé tem de ser ao mesmo tempo *razoável*, quer dizer, digna de razão, por ser autenticamente humana. De outra sorte, a fé já não seria abertura e superação salutar da nossa limitada razão, sendo abusivamente confundida com a sua negação. Já não seria ampliação da razão, mas a sua supressão.

O exemplo da amizade

Em termos de confiança humana, passa-se com a fé religiosa, até certo ponto, o mesmo que se passa com a *amizade* e com o *amor*. A experiência quotidiana diz-nos que também estes sentimentos são transracionais. Nenhuma amizade, nenhum amor podem ser inteiramente controlados pela razão, apresentando-se como conclusão lógica de um raciocínio necessário ou de um cálculo rigoroso. Por essência, o amor humano excede a pura lucidez, entrando num movimento que não cabe no campo da simples consciência clara. Por um lado, irrompe dos recessos mais obscuros do inconsciente; por outro lado, é atraído pelo mistério fascinante de coisas e pessoas, sempre mais rico e mais forte do que toda a lucidez da vontade, apontando para um absoluto cujo desejo previne e sustenta todas as nossas iniciativas. Paradoxo do amor humano: obra da liberdade, mas que não domina nem a sua origem nem o seu fim; nele palpita o coração mais livre da existência sem que saiba de onde vem e para onde vai. E, contudo, não sendo uma questão de simples clarividência racional,

o ideal do amor não é a cegueira nem a *ignorância*. Certamente que o ser amado será sempre um mistério, mas é precisamente à medida do nosso verdadeiro *conhecimento* do outro que descobrimos o quanto nele subsiste para sempre de misterioso. Pelo contrário, quem não conhece verdadeiramente o outro imagina conhecê--lo profundamente, manifestando desse modo que não o conhece. O amor autêntico só se inclina perante o mistério impenetrável do outro precisamente porque de verdade o conhece. Um pouco como o ignorante que se gaba de saber tudo, enquanto o sábio reconhece, humilde, a sua muita ignorância. Podemos concluir que o verdadeiro amor excede certamente o conhecimento frio, objectivo do outro, mas nem por isso se reduz a um sentimento de todo irracional. Quem ama com amor autêntico sabe porque ama, mesmo que o amor ultrapasse este saber. Numa palavra, «o coração tem razões que a razão desconhece», mas, precisamente, estas razões do coração que vão além da ordem natural da razão são ainda razões. O mesmo vale analogicamente para a *fé religiosa*: para ser digna do homem e da sua autonomia racional, ela deve ter razões para afirmar o que ultrapassa o poder da simples razão e, desse modo, para se abrir a uma outra lei, à *heteronomia* de uma revelação ou de uma qualquer outra forma de autoridade intelectual. Transracional, sim, mas, entretanto, razoável.

A comunicação interpessoal

O exemplo da amizade ou de amor entre as pessoas revela que a *fé religiosa*, ao apoiar-se num irredutível e imenso capital de confiança (fé), nada mais faz do que ampliar e intensificar as razões da comunicação mais simples e imediata que estão na base de todas as

informações do conhecimento humano, desde as reacções espontâneas, passando pelos gestos voluntários (olhares, sorrisos, etc.), até à comunicação interpessoal da linguagem falada, o modo de comunicação mais eficaz e subtil, na qual imperam, soberanos, o *testemunho* e a *confiança*.

Palavra humana, testemunho e confiança

Incrível o que conseguimos exprimir graças à magia das palavras. Mas aqui, o acordo entre o conteúdo expresso e a forma como se exprime é absolutamente arbitrário, entregue que fica ao poder da liberdade. Ao contrário das onomatopeias (miau-miau, glu-glu, au-au), de resto, no registo mais frustre da linguagem, as palavras verdadeiramente significantes não têm nenhuma relação natural com as realidades significadas: nada real numa ave que exige que, por qualquer laço espontâneo, se chame águia, corvo, andorinha. Diversamente do que se passa nos domínios dos gestos e reflexos, aqui, o laço entre o pensamento e a sua expressão verbal é instaurado de modo arbitrário pela linguagem, o que significa que quem fala pode ser dono e senhor da sua livre comunicação. Infinitamente subtil, a linguagem falada possibilita trocas de experiências e de ideias de que nenhum outro meio de expressão seria capaz, o que, por outro lado, facilita também as mais graves mentiras. É por isso que, no homem, a linguagem mais reveladora assume a forma de um testemunho, quer dizer, de uma afirmação que, não podendo ser imediatamente verificada do exterior, requer, da parte de quem ouve, uma outra atitude de *confiança* ou de *fé*. Normalmente, acreditamos nas pessoas, sobretudo quando nos fazem alguma confidência, em função da confiança que nos merece pela convivência e intimidade que com elas mantemos, embora incapazes de verificar inteiramente

do exterior as informações que nos transmitem. Toda a comunicação humana se mostra, finalmente, transracional, na medida em que escapa a uma verificação exterior e exaustiva. Sentindo-nos forçados a acreditar no testemunho dos outros, nem por isso nos devemos lamentar, antes, felicitar. Na verdade, teríamos um conhecimento dos outros e do mundo muito curto e muito frágil se se ficasse condenado aos meros recursos de cada um. Longe de ser cega, esta confiança deve proceder às necessárias e possíveis verificações, dado que pode haver sempre enganos ou vontade de enganar. Mas o que finalmente prevalece é a vontade de cada um verificar por si mesmo a verdade de todo o saber. A comunicação interpessoal, tanto pela palavra como escrita é, toda ela, *transracional*, quer pelo volume de informação que transporta, quer, sobretudo, pela natureza do seu conteúdo. Logicamente, toda a *revelação* interpessoal apela para um *testemunho*, mas, ao mesmo tempo, para ser digna tanto da nossa razão como da liberdade do outro, esta *confiança* deve ser *esclarecida*, e, apoiando-se em razões para *crer*, será, no mínimo, *razoável*.

Palavra de Deus, revelação e fé

Analogamente, é o mesmo que se passa no domínio da fé. Há quem se escandalize pelo facto de ser necessário um acto de fé em matéria de vital interesse para o destino do homem e do mundo. Mas a verdade é que apenas o existencialmente insignificante é perfeitamente verificável pela razão (um fenómeno físico e elementar: a água ferver a 100 graus, a inércia ou as proposições matemáticas). Mas logo que entramos no domínio altamente significativo da comunicação existencial entre as pessoas, se quero aceder a este tipo de informação, entra de imediato em

jogo uma certa confiança na palavra reveladora do outro. E então se, por hipótese, é Deus quem fala? Se a palavra que dá testemunho de si na história não é apenas a palavra de um homem, mas a palavra da Pessoa absoluta, infinitamente mais misteriosa e insondável ainda do que a pessoa humana, não admira que se torne necessário *acreditar* para recolher este *testemunho* incomparável, enriquecendo a sua inteligência com esta *verdade revelada*. Se a religião faz sentido, não pode deixar de se apoiar numa fé transracional, sendo precisamente este carácter transracional *o* índice, não da sua indigência, mas, antes da sua verdade. No entanto, também a fé numa revelação religiosa deve ser esclarecida e razoável do mesmo modo que fazer confiança no outro e julgar, por vezes, preferível verificar, na medida do possível, as suas afirmações. Certamente que se Deus existe e nos fala na história, não se pode enganar nem enganar-nos, de contrário, não seria verdadeiramente Deus. Só que Deus não nos fala imediatamente e nem mesmo a sua existência é imediatamente evidente. Existem sinais complexos que demonstram a sua existência e testemunhos humanos, por vezes, muito elaborados (Igreja, Tradição, Escritura, etc.) que afirmam que Ele nos fala na história. Mas tudo isto para se tornar digno da inteligência humana exige ser verificado, sempre que possível. Certamente que ninguém pode controlar do interior a Palavra de Deus que livremente se nos revela, mas devemos ter razões para pensar que em tal ou tal acontecimento (a eleição de Israel, a vida de Jesus, etc.), Deus nos comunicou o mistério impenetrável da sua vida mais íntima.

Irracional por definição e por essência (natureza), para ser digna tanto de quem acredita (sujeito crente) como daquele em que se acredita (objecto), deve ser também razoável.

Graça e natureza

Esta atitude de confiança e de prudência para com a razão anda intimamente ligada à *lógica interna do pensamento católico*, essencialmente marcado por uma concepção positiva *da relação entre a graça divina e a natureza humana*. Segundo esta lógica, o dom de Deus ao homem, ou seja, a sua divinização, para o fazer participante da sua própria vida, é, por definição, *gratuito*, mas não pode ser recebido como tal, como gratuito, senão por um homem dotado de uma natureza consistente, sem o que este dom seria absolutamente exigido para que o homem fosse homem. Em termos mais simples: só o homem em pé (já senhor de si), quer dizer, verdadeiramente humano pela sua própria natureza, pode receber de uma maneira digna de Deus o dom da graça que o realiza para além de si mesmo. Por mais perfeito que seja, um autómato não poderá glorificar plenamente a Deus. Só um homem livre, consciente, cuja natureza esteja penetrada de autonomia, pode ser, no acolhimento da graça divinizadora, um reflexo adequado da glória divina.

Revelação divina e razão humana

De modo análogo, a confidência gratuita que é a *revelação* de Deus pela qual Ele nos dá a conhecer a sua vida íntima e o seu projecto de amor sobre o homem e sobre o mundo, para ser acolhida como deve ser, isto é, como *confidência gratuita*, pressupõe um ouvinte que, longe de ser totalmente passivo a seu respeito, seja capaz de pensar por si mesmo e dizer por seus próprios recursos alguma coisa de sensato sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre Deus, sem o que a revelação seria necessária simplesmente, para que a sua vida tenha um mínimo de

sentido. Em termos mais simples: só um homem dotado de uma palavra autónoma pode receber validamente a palavra soberanamente livre de Deus, que se revela. Por mais sofisticado que seja, um registador é incapaz de acolher a Palavra divina. Só um homem dotado de razão, quer dizer, capaz de reflexão pessoal, dá glória a Deus, abrindo-se à verdade transracional da revelação.

O humanismo católico

Por estima sincera e vigilante para com a natureza e a razão humana, o pensamento católico faz sua a célebre afirmação de Santo Ireneu de Lião: a glória de Deus é o homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus (*Contra as heresias*, IV, 20, 7). Esta fórmula, rica de sentido, pode ser aplicada facilmente ao nosso caso. Deste ponto de vista, ela declara, por um lado, que a verdadeira vida do homem consiste em abrir-se ao que absolutamente o ultrapassa, a saber, à própria visão de Deus. É uma outra maneira, mais ampla, de reconhecer que a fé é transracional. Mas, por outro lado, a mesma fórmula defende que a glória de Deus não se edifica entre as ruínas (destroços) de um homem diminuído e inconsistente. Pelo contrário, o homem que se abre a Deus deve ser já um homem livre e será tanto mais livre quanto mais e melhor acolher a vida totalmente diferente de Deus transcendente. Queremos dizer o mesmo, mas num plano mais restrito, ao dizermos que a fé, sendo embora transracional, é, apesar disso, razoável. Em conclusão: do ponto de vista católico, uma certa justificação racional faz parte das exigências internas da fé cristã. Esta justificação não é apenas indispensável para um verdadeiro diálogo entre crentes e não-crentes – única plataforma possível de entendimento –, mas, mais do que isso, ela é, sobretudo, uma exigência

que recai sobre os crentes, para que a sua fé seja digna do homem. É evidente que a amplitude desta justificação racional oscila de acordo com a formação e a cultura de cada um. Não se espera de um analfabeto o mesmo tipo de reflexão que se exige de um intelectual bem preparado. Para cada um, em particular, não só relativamente ao essencial que possa *dizer*, mas ainda quanto à vivência interiormente experimentada, mesmo que não consiga verbalizá-la. No entanto, é essencial que no seio da Igreja exista um discurso suficientemente sistematizado sobre as razões de crer em Deus e em Jesus Cristo, a fim de que a fé seja razoável e transracional.

Na doutrina cristã, existe uma dependência mútua entre fé em Deus e fé em Jesus Cristo. Há aqui uma circularidade a um tempo crítica e promocional. Vejamos em separado cada um destes enunciados.

Não há fé em Deus sem fé em Jesus

Não se pretende afirmar que só existe fé em Deus no interior da fé cristã. Seria negar na história o facto mais imponente da fé monoteísta de Israel. Mas uma fé em Deus, *sólida*, *duradoura* e *completa*, quer dizer, capaz de integrar toda a condição humana, ultimamente, só parece possível em Jesus Cristo. Afirmação aparentemente desconcertante e presunçosa, mas as demonstrações clássicas da existência de Deus revelam-se precárias e insuficientes enquanto não se articulam com a fé em Jesus Cristo.

A afirmação de Deus na convergência de dois movimentos

Como conclusão dos argumentos tradicionalmente aduzidos para demonstrar a existência de Deus, podemos dividi-los em dois movimentos de sentido contrário. O

primeiro segue a via intelectual da metafísica, ou metanoética, que gradualmente se *eleva* até Deus através das filosofias ou das grandes religiões não judaico-cristãs, como reflexão espontânea da humanidade. O segundo *desce* de Deus, introduzindo-se na história do homem, para aí assumir a condição humana e transfigurá-la por dentro. Este movimento é reconhecido pelos cristãos como estando presente na pessoa de Jesus Cristo por razões que passamos a referir.

O reconhecimento deste segundo movimento – o da Incarnação – pressupõe o primeiro, quando implica um certo conhecimento de Deus. Mas o primeiro – o da metafísica – esbarraria irremediavelmente no escândalo do mal, mostrando-se terrivelmente precário se não tivermos fé para crer que, em Jesus Cristo, o próprio Deus iluminou o mistério do mal, suportando todo o peso da sua realidade.

Passamos à exposição das razões maiores que têm os cristãos para ver em Jesus a própria presença de Deus neste mundo. Começaremos por indicar os traços essenciais da *figura* de Jesus, que mostra o seu carácter absolutamente incomparável, uma esperança sedutora, uma coerência última, uma figura convincente, mas que não se impõe autoritariamente à revelia da liberdade.

A figura incomparável de Jesus

Como diz H. U. von Balthazar, a figura de Jesus constitui um *átomo* verdadeiramente insecável, infrangível, composto de três traços essenciais, absolutamente incomparáveis, sobretudo se vistos na sua totalidade. A *figura* diz isto mesmo: a unidade indissolúvel formada por estes três traços que mutuamente se sustentam e reclamam.

O primeiro traço é a pretensão de Jesus, tantas vezes declarada por palavras e por obras, de ser de *condição divina*. Caso único na história da humanidade, Jesus é o único homem que, em seu perfeito juízo, reivindicou a sua *condição divina*, igual a Deus. Esta pretensão não procede de jactância humana, pelo contrário, é sempre acompanhada da mais perfeita humildade.

As afirmações mais frequentes e solenes, de modo a não deixarem dúvidas, encontram-se no Evangelho de São João; por exemplo: «quem me viu, viu o Pai» (Jn. 14, 10); «o Pai e eu somos um» (Jn. 10, 30); «em verdade, em verdade vos digo, antes que Abraão fosse, eu sou (8, 58). Esta palavra reveste-se de uma grande solenidade na medida em que se conclui explicitamente pela citação do nome divino (eu sou), o nome que, segundo o livro do Êxodo (3, 14), Deus se atribuiu a si mesmo na sua revelação a Moisés. Sabemos que os judeus, que procuravam qualquer pretexto para o condenar à morte, acusaram-no, não apenas de violar o Sábado, mas, sobretudo, por se referir a Deus como seu Pai, fazendo-se assim igual a Deus (Jn. 5, 18): «Não é por uma boa obra que te queremos apedrejar, mas por uma blasfémia, porque tu, sendo homem, te queres fazer passar por Deus» (Jn. 10, 31).

Mas é nos Sinópticos que se encontram as afirmações mais claras e solenes de uma relação filial absolutamente única com Deus, seu Pai. Pense-se, por exemplo, na célebre passagem em Mateus (11, 25 – 27) e Lucas (10, 21 – 22). A gravidade excepcional do tom anuncia a importância incomensurável desta palavra «ninguém conhece o Filho senão o Pai» – a comunhão recíproca, a imanência mútua de Deus e de Jesus são de tal natureza que Jesus pretende que ninguém o conhece senão o próprio Deus. Por todo este contexto, como por outras passagens análogas (Ma. 21, 37; 24, 36; Lc. 2, 49; Jn. 20, 17), torna-se evidente

que se pretende sublinhar o carácter incomparável desta intimidade que faz de Jesus o «Filho Único de Deus», num sentido absolutamente exclusivo, e o mesmo se diga de Deus como seu Pai. E, por último, a condenação por blasfémia em São Marcos (14, 61 – 64).

Gestos propriamente divinos

Mas, a pretensão de Jesus à condição divina exprime-se não só por palavras explícitas, mas transparece ainda mais por gestos e atitudes, por vezes acompanhadas de declarações, que sublinham o seu alcance. O que de imediato surpreende e entusiasma as multidões é a *autoridade* com que falava: «e estavam admirados com o seu ensino porque os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas» (Mc. 1, 22 – 27). Jesus demarca-se de toda a autoridade humana, mesmo da autoridade de Moisés e fala com a mesma autoridade do próprio Deus na Lei e nos Profetas, sem se referir a outra autoridade que não a sua: «mas eu digo-vos» (Mt. 5, 21 – 24 e *passim*). Com os seus milagres ele manda «à doença e à morte, ao vento e ao mar com a autoridade e o poder próprios do Criador» (Mc. 4, 41). Arroga-se o direito de perdoar aos homens os seus pecados, o que é o privilégio divino (Mc. 2, 5 – 7): «o céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão» (Mt. 24, 35) – superioridade em relação a tudo.

Pretensão inaudita e humildade perfeita

Apesar da reivindicação inaudita de Filho de Deus, Jesus mostra-se, ao mesmo tempo, dotado de uma incomparável humildade e de uma discrição cheia de atenção e delicadeza. S. Mateus delineou a sua fisionomia

interior dando-a como cumprimento da profecia de Isaías: «eis o meu servo...» (Mt. 12, 18 – 21). A razão fundamental da sua humildade reside na Verdade, isto é, na plena consciência que Jesus tem da missão de que foi incumbido por Deus seu Pai: revelar aos homens, em perfeita e filial obediência à sua vontade, os inesgotáveis tesouros do seu coração – «por mim mesmo, eu não posso fazer nada, conforme ouço, assim é que julgo e o meu julgamento é justo, porque não busco a minha vontade, mas a daquele que me enviou» (Jn. 5, 30); «quem fala por sua conta procura a sua glória pessoal, mas quem procura a glória daquele que o enviou, esse é verdadeiro e nele não há impostura» (Jn., 7, 16).

Facto único na história

Esta humilde afirmação da divindade de Jesus é facto único na história da humanidade e pertence à essência do cristianismo. Enquanto outros fundadores de religiões (Buda, Confúcio, Maomé, etc.) lançaram um movimento espiritual capaz de singrar por si só através da história, Jesus Cristo faz parte integrante da história do cristianismo, identifica-se por inteiro com a mensagem que transmite, com a essência da doutrina cristã. Ao contrário de Buda, Confúcio, Maomé, etc., Jesus não é apenas um caminho; não é apenas portador de uma mensagem ou de uma verdade como qualquer profeta, mas apresenta-se como sendo ele próprio essa mesma verdade; não se limita a abrir um caminho que conduza à vida, à maneira dos filósofos; ele pretende ser, na sua pessoa concreta, a plenitude da vida divina: «eu sou o caminho...» (Jn. 14, 16); (10, 9); ou ainda: «eu sou a ressurreição e a vida, aquele que acredita em mim, mesmo que tenha morrido, viverá. Crês nisto? Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo

Filho de Deus que havia de vir ao mundo» (Jn. 11, 25 – 26). A verdadeira fé cristã começa quando o cristianismo abre lugar a Cristo, quando um crente ou um simpatizante deixa de se interessar pelas ideias ou pela moral cristã, tomadas abstractamente, e encontra Jesus como alguém, aquele mesmo que reivindica para si só o título conjuntamente de verdadeiro homem e verdadeiro Deus.

A morte entre pecadores

A suprema humilhação de Jesus na hora da sua paixão – outro traço característico da figura de Jesus – contrasta vivamente com a pretensão à divindade. Aquele que afirmava ser o próprio Filho de Deus morre no silêncio de Deus, aparentemente abandonado por seu Pai: «meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste» (Mt. 15, 34). Aquele que atraía as multidões e arrastava discípulos, morre sozinho, abandonado, rejeitado, traído pelos seus. Aquele que era a Vida por excelência («eu sou a Vida») é contado no número dos mortos. O inocente por excelência, o santo de Deus - «quem de vós me convencerá do pecado» (Jn. 8, 46) – morre na solidão e na miséria dos pecadores. Aquele que pretendeu ser a expressão do Pai – «aquele que me vê, vê o Pai» – e que João chama o Verbo ou Palavra de Deus, ei-lo reduzido ao silêncio da morte. O omnipotente, cujas obras maravilhavam as multidões, já não pode nada, está reduzido à impotência e nada responde aos que o acusam e interrogam (Mc. 15, 4 –5). Aquele que se apresentou como fonte de água viva que jorra para a vida eterna (Jn. 7, 37 – 39 e 4, 13 – 14) agoniza murmurando: tenho sede (Jn. 19, 28). Quem poderá medir a oposição extrema, o contraste absoluto de um tal paradoxo?

O único Deus humilhado da história

Traço este também único na história. Jesus caminha para a morte como para o coração da sua missão. E, de facto, o Evangelho vê na Cruz o lugar onde resplandece a glória do amor divino (Jn. 1, 14). Jesus caminha para a sua Hora, para o terrível baptismo da sua Paixão como para a provação decisiva onde tudo se joga: «devo ser baptizado...» (Lc. 12, 50). Vai ao seu encontro com um passo tão decidido e com tão terrível lucidez que os discípulos ficaram aterrados: «iam a caminho...» (Mc. 10, 32 – 34).

Os dois primeiros traços da figura de Jesus – reivindicação da divindade e morte na cruz – culminam por uma traço, também ele único, o testemunho da sua ressurreição de entre os mortos: «este Jesus que vós crucificastes, porque se fazia igual a Deus, o mesmo Deus o ressuscitou dos mortos» (Ac. 2, 22 – 24, 36).

Deste modo, os traços essenciais da figura de Jesus harmonizam-se solidariamente de modo admirável: a pretensão divina de Jesus que o levou à morte ignominiosa da cruz e a ressurreição gloriosa aparecem como resposta de Deus à condenação de Jesus pelos homens.

Postulando-se mútua e solidariamente, os referidos traços da figura de Jesus encontram-se presentes em filigrana no AT, mas formam uma série de linhas descontínuas, quebradas, sem um elo superior e englobante que lhe garanta unidade de sentido. Todos eles aparentemente incompatíveis e distribuídos por diversas figuras do AT (Messias, Rei, Profeta, Sacerdote, Filho de Deus, Servo sofredor, etc.), surgem reunidos na única pessoa de Jesus «numa síntese imprevisível», extraordinariamente luminosa e eficaz. A esta se luz se compreende a ideia de um messianismo espiritual, que

terá de passar, não por um triunfo político, mas por um abismo de sofrimento, a prenunciar com a ressurreição o advento de um mundo novo. Como mais tarde S. Paulo, o AT permanece um enigma para quem não se converte a Cristo, que é o seu sentido, o seu fim e unidade, pois só Ele remove o véu que esconde a sua verdade (2 Cor. 3, 14 – 16).

Ao contrário dos dois primeiros traços característicos da figura de Jesus, que são factos materialmente inscritos na história (Jesus foi historicamente crucificado sob Pôncio Pilatos por causa da sua reivindicação divina), a ressurreição não é um facto empiricamente verificável segundo os critérios do método histórico. Mas o que é absolutamente histórico e satisfaz as exigências do método científico é o facto histórico do testemunho unânime por parte dos Apóstolos e dos primeiros discípulos. A natureza e o contexto deste testemunho são de tal ordem que a única explicação plausível da sua aceitação e das suas consequências só pode ser a sua mesma existência objectiva – o acontecimento real e, neste sentido, histórico da ressurreição.

Implicações da ressurreição

Como já vimos, a sequência dos elementos que caracterizam a figura de Jesus e o conjunto extraordinariamente coerente por eles formado, são ricos em implicações que importa referir separadamente. Em primeiro lugar, na perspectiva do NT, a ressurreição de Jesus justifica a sua pretensão de se apresentar como igual ao Pai. Em segundo lugar, a Páscoa confere a Jesus, pela transfiguração, o seu verdadeiro título de glória. É esta exaltação pascal do Filho humilhado que celebra S. Paulo no hino inserido na sua Epístola aos Filipenses: «o Cristo Jesus de sua condição divina...» (Fil. 2, 6 –11).

Ressuscitando Jesus, entregue ao poder da morte, identificado com o pecado do mundo (2 Cor. 5, 21), Deus inaugura nele uma humanidade nova e um mundo novo que atravessaram o duplo abismo da morte e do pecado. A Páscoa é assim, para a fé cristã, o princípio daquilo que a Escritura chama «os novos céus e a nova terra» e o Cristo ressuscitado aparece como «o primogénito de toda a criatura», «o primeiro de entre os mortos» (Col. 1, 15 – 18), «primícias daqueles que adormeceram» (1 Cor. 15, 20). Praticamente, todos os artigos do Credo derivam logicamente, por explicitação progressiva, da figura integral de Jesus.

Mas o nosso propósito consistiu simplesmente em explicitar as razões que se nos oferecem para acreditar na realidade da figura de Jesus tal como se nos apresenta no NT. É, ou não, digna de fé a figura de Cristo? Será razoável e ao mesmo tempo transracional acreditar em Cristo como Filho de Deus que veio a este mundo, que suportou a nossa morte e o pecado na cruz, e que inaugurou um mundo novo com a sua ressurreição? O poder de sedução e de convicção que irradia da figura ímpar do Jesus histórico sugere à inteligência e segreda ao coração dos homens, que sim, que podemos acreditar Nele como fonte de vida e de salvação.

Comunicação e Utopia

J. Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

I. Introdução

O conjunto das esferas da nossa experiência - da ciência à arte, passando pela política, pelo amor, pela linguagem, pela própria religião –, tende hoje a ser explorado por um vasto conjunto de saberes, práticas e instituições, em termos de "comunicação".

"Comunicar" tornou-se, em todas os domínios da nossa actividade, um verdadeiro imperativo categórico.

Tornámo-nos parte de um verdadeiro "dispositivo comunicacional" que transforma todos os nossos comportamentos em comunicação, torna transparentes os nossos gestos mais íntimos, encara como uma "doença" toda a recusa, afinal frustrada, à comunicação.

Porque é que a comunicação assumiu hoje uma tal importância teórica e prática? Porque é que a comunicação tende a ser apresentada como a solução de todos os problemas, individuais e colectivos, das sociedades actuais?

Uma parte substancial da resposta a estas perguntas situa-se na "utopia da comunicação" que emerge, no Ocidente, após a II Guerra Mundial. Com ela foi colocado, na "comunicação", todo um conjunto de esperanças até aí depositadas na política ou, mesmo, na religião. Será que essa "fé na comunicação" se encontra plenamente satisfeita naquilo a que se tem vindo a chamar a "sociedade da comunicação"? Ou será que - e, mais uma vez, como todas as utopias – teremos de confessar, como More no final da sua *Utopia*, que "há, na república da Utopia, muitas coisas que eu desejaria para os nosso países, embora o meu anseio ultrapasse a esperança de o conseguir"?[1] Procuraremos mostrar, no que se segue, que este é, efectivamente, o caso.

II. A utopia da comunicação

Num texto de 1917, e ao procurar explicar as resistências e críticas dirigidas contra a psicanálise e a sua descoberta do inconsciente, Freud refere-se a "dois graves desmentidos" que, no decurso dos séculos, "a ciência infligiu ao egoísmo ingénuo da humanidade". O primeiro desses desmentidos, ligado ao nome de Copérnico, "mostrou que a Terra, longe de ser o centro do universo, não constitui senão uma parte insignificante do sistema cósmico do qual mal podemos imaginar a grandeza" (revolução cosmológica); o segundo, ligado ao trabalho de Darwin, "reduziu a nada as pretensões do homem a um lugar privilegiado na ordem da criação, ao estabelecer a sua descendência do reino animal e mostrar a indestrutibilidade da sua natureza animal" (revolução

[1] Thomas More, *Utopia*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 141.

biológica). Um "terceiro desmentido", em preparação, e pelo qual o próprio Freud se sente responsável, "propõe-se mostrar ao eu que ele (...) se encontra reduzido a contentar-se com informações raras e fragmentárias acerca do que se passa, fora da sua consciência, na vida psíquica" (revolução psicológica).[2]

Seguindo esta lógica de Freud, podemos dizer que a 2ª Guerra Mundial é responsável por um quarto "desmentido", incidindo desta vez sobre algo que, atendo-nos às palavras que acabámos de citar, nem Freud põe em questão: a própria ciência. Com efeito, durante séculos, o homem ocidental pensou a ciência - e a técnica - no âmbito daquilo a que Heidegger chamou uma concepção "instrumental e antropológica", e que se pode resumir em duas proposições fundamentais: a primeira, a de que a técnica é um conjunto de instrumentos ou meios criados pelo homem, resultantes da aplicação da ciência; a segunda, a de que a técnica está ao serviço do homem que a cria, orientando-se por finalidades por ele determinadas.[3] Ora, os acontecimentos traumáticos da 2ª Guerra Mundial – o holocausto, a bomba atómica, a guerra de extermínio

[2] Cf. Sigmund Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1989, p. 266-7. Note-se desde já que esta observação de Freud não pode ser lida apenas no sentido, mais *imedia*to, de que o homem cria, acerca de si próprio e da sua realidade, imagens que o futuro vem a revelar como "falsas" – mas também no sentido, mais profundo, de que o homem não pode deixar de criar essas imagens, de que a sua relação consigo próprio e com a sua realidade é sempre uma relação *mediata*; ou, como dirá Cassirer, que o homem é um "animal simbólico" (Cf. Ernst Cassirer, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974).

[3] Cf. Martin Heidegger, "La question de la technique", in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990; *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

– tornaram patente a todos, do cientista ao homem comum, a impossibilidade de manter uma tal concepção da ciência e da técnica. Estas, que desde os princípios da Modernidade haviam sido encaradas como o chão em que poderiam medrar todas as utopias,[4] passam a ser olhadas sob o signo do terror e da catástrofe. Talvez só na situação do homem ocidental do pós-guerra adquira o seu sentido pleno a palavra "niilismo", posta em circulação por Nietzsche pelos finais do século XIX.

Este quarto "desmentido", ao incidir sobre a ciência e a técnica e, no fundo, sobre aquilo a que se costuma chamar a "Razão", parece colocar radicalmente em causa a possibilidade de toda e qualquer utopia futura – na medida em que toda a utopia se pretende, precisamente, como um projecto de organização mais "racional", simultaneamente mais sábia e mais justa, da sociedade.[5] Quando Adorno afirma que "escrever poesia depois de Auschwitz é bárbaro",[6] ele parece apontar, precisamente, nessa direcção.[7] Mas, a existir, não representaria uma tal impossi-

---

[4] No sentido que Mannheim dá a este termo: "Iremos referir como utópicas somente aquelas orientações que, transcendendo a realidade, tendem, se se transformarem em conduta, a abalar, seja total ou parcialmente, a ordem de coisas que prevaleça no momento." (Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968, p. 216; o ensaio citado é de 1929).

[5] Como já observava Thomas More, "[o] mais raro e digno de admiração é agora uma república justa e sabiamente governada." (More, *Utopia*, p. 22).

[6] Theodor Adorno, *Prisms*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1995, p. 34.

[7] No sentido em que a própria utopia pode ser vista como um "efeito" do processo geral de reificação e, como tal, destinada a ser por ele absorvida: "A reificação absoluta, que pressupõe o progresso intelectual como um dos seus elementos, prepara-se agora para absorver totalmente o espírito." (*Ibidem*).

bilidade, como afirma Mannheim, "um estado de coisas estático em que o próprio homem se transforma em coisa", perdendo "a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la"?[8]

É neste contexto histórico-ideológico do pós-II Guerra Mundial, e para responder mais uma vez ao dilema entre a impossibilidade da utopia e a sua absoluta necessidade, que começa a surgir, nos Estados Unidos da América, aquilo a que alguns autores têm vindo a chamar a "utopia da comunicação".[9]

Esta utopia, que tem em Norbert Wiener um dos seus principais promotores mas que se inspira, de forma clara, nos ideais iluministas de setecentos, vê no desenvolvimento da "comunicação" – que entende como troca ou circulação de informação – e dos "meios de comunicação"- que designa por "imprensa"[10] - a possibilidade de construir uma sociedade verdadeiramente democrática, alternativa quer ao comunismo quer ao nazi-fascismo. Uma tal sociedade assentaria em três princípios fundamentais:

i) O consenso - no sentido de tomar todas as decisões da forma mais racional, fria e desapaixonada

[8] Mannheim, *op. cit.*, p. 285. Diga-se que este dilema aparece, hoje – depois da falência do comunismo enquanto projecto utópico – talvez ainda mais excruciante do que no pós-guerra.

[9] Cf. Philippe Breton, *L'Utopie de la Communication*, Paris, La Découverte, 1995; J. Paulo Serra, *A Informação como Utopia*, Covilhã, UBI, 1998.

[10] E que inclui os livros, os jornais, a rádio, o sistema telefónico, o telégrafo, os correios e o cinema, mas também os próprios meios e agentes de educação e socialização, por exemplo o teatro, as escolas e a igreja. (Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1965, p. 161).

possível, permitindo que, face a um determinado problema, todos os cidadãos tenham a mesma liberdade e oportunidade de apresentar as suas soluções, defendê-las com os seus argumentos e, mediante uma discussão aberta e igualitária, chegar a uma solução aceite por todos, evitando assim os conflitos sociais auto-destrutivos.

ii) A transparência – no sentido de trazer ao conhecimento dos cidadãos todos os assuntos de interesse público, de tornar claras todas as decisões políticas, de eliminar todos os "segredos de estado".

iii)A auto-regulação – no sentido de que, como qualquer organismo ou máquina "inteligente", a sociedade terá os seus próprios mecanismos homeostáticos, susceptíveis de detectar atempadamente os problemas e desequilíbrios que poderão, assim, ser resolvidos de forma mais rápida e eficaz possível – para o que Wiener confia, e muito, nas "máquinas inteligentes" que começam então a desenvolver-se; poderá mesmo colocar-se a hipótese de, num futuro não muito distante, o Estado deixar de ser necessário, passando todo o poder para os cidadãos ou, pelo menos, para órgãos cada vez mais descentralizados e participados.

Sublinhe-se, desde já, que a "utopia da comunicação" não é apenas mais uma das utopias em que a modernidade tem vindo a ser fértil – ela é uma utopia de um tipo especial. Com efeito, enquanto que as restantes utopias se caracterizam por uma dialéctica união-conflito que não pode deixar de excluir ao mesmo tempo que inclui, a utopia da comunicação apresenta-se, hoje, como uma utopia da união de todos com todos, da inclusão total.[11] Ela só não

[11] Não seria muito forçado dizer que, no que a este aspecto se refere, a "utopia da comunicação" é uma verdadeira tradução profana da vocação "universal" do catolicismo.

incluiria os que se recusassem a comunicar; o que, afirmam os seus promotores - que nesta matéria subscreveriam plenamente a afirmação dos pensadores da "Nova Comunicação" e da Escola de Palo Alto de que "não podemos não comunicar"[12] -, se revela completamente impossível, na medida em que a própria recusa da comunicação já é, e de forma muito significativa, uma forma de comunicação.

III. A "sociedade da comunicação"

Passado um pouco mais de meio século desde a formulação da "utopia da comunicação", o mínimo que podemos dizer é que a "comunicação" se encontra, hoje, plenamente consagrada.

Assim, e em primeiro lugar, a expressão "sociedade da comunicação" tornou-se um lugar comum quer da linguagem corrente, quer da linguagem política quer, ainda, da linguagem científica, nomeadamente a da área das chamadas "ciências da comunicação".[13] O que levanta, desde logo, a seguinte questão – também ela muito comum, sobretudo entre os sociólogos: dado que o facto de falarmos, hoje, em "sociedade da comunicação", não pode significar que a "comunicação" não era uma questão central nas sociedades anteriores à nossa, o que é distingue a nossa

---

[12] Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 48.

[13] Assim, e para nos referirmos apenas a dois acontecimentos científicos relativamente recentes, o *I Congresso Ibérico de Comunicação*, realizado em Málaga nos dias 7, 8 e 9 de Maio de 2001, subordinou-se ao tema "A Sociedade da Comunicação no Século XXI"; o *2º Congresso da SOPCOM – Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*, levado a efeito em Lisboa nos dias 15, 16 e 17 de Outubro do mesmo ano procurou interrogar os "Rumos da Sociedade da Comunicação".

"sociedade da comunicação" das sociedades anteriores – e justifica, assim, uma designação específica? Em resposta a tal questão, podemos dizer que o conceito de "sociedade da comunicação" tem vindo a ser delimitado a partir das seguintes componentes fundamentais: a tecnológica, a política, a económica e a cultural. Quanto à primeira, a componente tecnológica, ela envolve três aspectos fundamentais: a automatização da comunicação, possibilitada pelos meios electrónicos como o cinema, a rádio, a televisão e, mais recentemente, o computador; a mundialização da comunicação, possibilitada pelas redes de telecomunicações, nomeadamente a internet; o papel cada vez mais central da imagem na comunicação visando, em última análise, a "transparência" total e a "tele-presença". Quanto à segunda, a componente política, ela refere-se ao papel atribuído à comunicação, numa sociedade democrática, no que respeita a aspectos como a escolha de programas e governos, a tomada de decisões e a sua avaliação, a procura da resolução pacífica de conflitos. Quanto à terceira, a componente económica, ela tem a ver com o facto de que a "sociedade da comunicação" é uma sociedade eminentemente "pós-industrial", em que os bens materiais vão perdendo importância em detrimento dos bens relativos à "informação" e à "cultura" – isto é, aos bens que podem ser objecto de "comunicação" (livros, jornais, filmes, cds, etc.). Finalmente, quanto à quarta componente, a cultural, a "sociedade da comunicação" caracteriza-se por uma cultura cada vez mais "informacional" – em que os bens culturais tendem, cada vez mais, a assumir o aspecto de "bens de informação" - e assente na dialéctica entre o global e o local.

Em segundo lugar, aquilo a que chamaremos o "paradigma comunicacional" invadiu não só os campos das ciências, nomeadamente os das ciências sociais e

humanas, como o da própria filosofia. Assim, e para darmos apenas alguns exemplos mais conhecidos, em relação à primeiras, no campo da antropologia Claude Lévi-Strauss propunha-se, logo em ensaio de 1951, "considerar as regras de casamento e os sistemas de parentesco como uma espécie de linguagem, quer dizer, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação" [no caso, das mulheres entre os clãs, linhagens ou famílias];[14] acrescente-se que o capítulo/ensaio a que pertence esta citação - o capítulo III, intitulado "Linguagem e sociedade - se inicia, precisamente, com a referência de Lévi-Strauss a Norbert Wiener e ao seu livro *Cibernética, ou Controlo e Comunicação no Animal e na Máquina*, de 1948. Alguns anos depois, e ainda no campo da antropologia, um dos teóricos da Escola de Palo Alto, Edward T. Hall, afirmava de forma lapidar que "a cultura é comunicação e a comunicação é cultura".[15] No campo da sociologia, Niklas Luhmann tem vindo a afirmar que a sociedade deve ser descrita como "um sistema autopoiético constituído por comunicações e que produz e reproduz ele mesmo as comunicações que o constituem por meio da rede dessa comunicações", daí inferindo que "a sociedade é unicamente composta de comunicações (e não de homens, por exemplo) e [que] tudo o que não é comunicação pertence ao ambiente desse sistema".[16] Numa reflexão em que se mesclam a antropologia, a psicologia, a psiquiatria e a

[14] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 69.

[15] Edward T. Hall, *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa, Relógio D'Água, 1994 (1959), p. 215.

[16] Niklas Luhmann, "La différentiation de la politique et de l'économie", in *Politique et Complexité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 52.

própria filosofia, os investigadores da chamada "nova comunicação", nomeadamente os da Escola de Palo Alto - referimo-nos, concretamente, a autores como Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Erving Goffman, Edward Hall, Don Jackson, Arthur Scheflen e Paul Watzlawick – propõem-se considerar "os diversos sistemas interpessoais", incluindo aí "grupos de estrangeiros sem ligação entre si, casais, famílias, relações psicoterapêuticas e mesmo relações internacionais", como outros tantos fenómenos de "comunicação", reduzindo esta às "relações entre as entradas ("input") e as saídas ("output") de informação"[17], e acabando, mesmo, por identificar comportamento e comunicação".[18] No campo da filosofia e da sociologia, e se bem que partindo de pressupostos não só diferentes como antagónicos em relação à generalidade dos autores que acabámos de referir,[19] Jürgen Habermas tem vindo a enfatizar a importância da "acção comunicativa"[20] em

[17] Cf. Watzlawick, Beavin, Jackson, *op. cit.*, p. 26.

[18] Watzlawick, Beavin, Jackson, *ibidem*, p. 16.

[19] Na sua *Técnica e Ciência como "Ideologia"* Habermas dirige, à teoria dos sistemas e à cibernética, a crítica de que elas concebem os sistemas sociais como sistemas homem-máquina, auto-regulados, denotando, portanto, uma "intenção de auto-estabilização dos sistemas sociais, análoga à estabilização instintiva" (Jürgen Habermas, *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 74); já em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, ao fazer a recensão crítica da obra *Soziale Systeme* (1984), de Luhmann, Habermas qualifica a teoria dos sistemas deste autor como um prolongamento, por outros meios, da filosofia do sujeito, nomeadamente a que vai de Kant a Hegel. (Cf. Jürgen Habermas, "Digression sur la manière dont la théorie des systèmes de Luhmann s'approprie l'héritage de la philosophie du sujet", in *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1999, p. 434-454).

[20] Para uma definição deste conceito, cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Tome1-Rationalité de l'Agir et Rationalisation de la Société, Paris, Fayard, 1987, p. 102.

relação à "acção instrumental", propondo o ideal de uma sociedade em que não só se mantenham separados os dois tipos de acção mas em que o primeiro tipo acabe por, em última análise, dirigir o segundo; uma sociedade em que, através da "destruição das restrições da comunicação", se torne possível a "discussão pública, sem restrições e sem coacções (...) em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade".[21] E, ao referir-se à verdade científica, Habermas fala da substituição do "paradigma de conhecimento de objectos", característico da ciência como tem sido entendida até aqui, pelo "paradigma da intercompreensão", no qual é "a atitude performativa dos participantes da interacção que coordena os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo" - atribuindo esta substituição, fundamentalmente, ao aumento da "competência comunicativa".[22]

Em terceiro lugar, a "comunicação" tornou-se o objecto de um conjunto de estudos transdisciplinares – oriundos de disciplinas tão díspares como a matemática, a lógica, a filosofia, a linguística, a sociologia, a antropologia, a história, a economia, a psicologia, etc. -, agrupados sob o nome de "ciências da comunicação", que têm vindo a dar origem a uma plêiade de cursos universitários, de investigações, de reuniões e publicações científicas, e formado profissionais para áreas como o jornalismo, a publicidade, as relações públicas, o audiovisual, etc..

---

[21] Habermas, *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, p. 88.

[22] Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, p. 351.

IV. O estado da utopia

No entanto, este triunfo mais ou menos evidente da "comunicação" não significa, de forma alguma, que aquilo que hoje se designa, se estuda e se promove como "sociedade da comunicação" possa ser considerado como a realização, e muito menos a realização plena, da sociedade preconizada pela "utopia da comunicação" – uma sociedade assente nos princípios do consenso, da transparência e da auto-regulação. A nossa tese, a este respeito, é a de que a chamada "sociedade da comunicação" assenta, pelo menos em igual medida, na antítese desses mesmos princípios; que, por outras palavras, a "sociedade da comunicação" é, ao mesmo tempo, uma "sociedade da incomunicação" - e tanto mais a segunda quanto mais a primeira.

A explicação fundamental para tal distância entre o real e o ideal reside, quanto a nós, no facto de a "utopia da comunicação" atribuir, aos *media*, um papel homeostático e regulador que está longe de ser o seu. O problema não se situa, e ao contrário do que refere Wiener, na perversão desse papel dos *media* por interesses como o poder e o dinheiro –[23] desde logo porque os *media* foram, desde o seu início, comandados por esse tipo de interesses. Como procuraremos mostrar, apoiando-nos em algumas das análises de Niklas Luhmann,[24] o problema é mais fundo, residindo na própria essência dos *media* enquanto sistema

[23] Wiener, *op. cit.*, p. 161-162.

[24] Em relação ao qual adoptamos, aqui, a posição de João Pissarra Esteves: "Do meu ponto de vista, esta base de problematização [da comunicação] tem o seu princípio de validade salvaguardado independentemente da perspectiva (sistémica, e não-crítica) em que é desenvolvida por este mesmo autor." (João Pissarra Esteves, *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003, p. 147).

social específico – um sistema que produz, de forma simultânea, o consenso e a dissensão, a transparência e a intransparência, a regulação e a des-regulação. Estes "efeitos" dos *media* são tanto mais relevantes quanto parece ser hoje cada vez mais evidente a importância que tais dispositivos têm vindo a assumir, "ao ponto de terem já conseguido ocupar uma posição cimeira (se não mesmo hegemónica) ao nível da comunicação pública, e até, em termos mais gerais, em muitos outros pontos e planos dessa imensa estrutura reticular que constitui hoje as nossas sociedades".[25]

Consenso e dissensão

Demarcando-se quer da "utopia da comunicação" de Wiener quer da "teoria da acção comunicativa" de Habermas – pelo menos na interpretação que dela faz –, Luhmann entende a comunicação[26] como uma realidade binária, que tanto pode assumir o valor 1, de aceitação e consenso, como o valor 0, de recusa e dissensão. Se a comunicação se reduzisse apenas ao valor 1, então não seria possível explicarmos porque é que a uma comunicação se segue uma outra comunicação; o valor 0, a recusa, a dissensão, o conflito revela-se, assim, como uma condição essencial à continuação da comunicação, àquilo a que Luhmann chama a "autopoiesis da comunicação".[27] É precisamente este carácter temporal/sequencial e binário da comunicação, e não uma qualquer estrutura de normas, que

[25] Esteves, *ibidem*, p. 145.

[26] Cf. Niklas Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 220; *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, especialmente p. 140-146 e 168-170.

[27] Cf. Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, p. 224.

permite solucionar o problema da "dupla contingência": uma comunicação de *ego* é aceite ou recusada por *alter*, uma comunicação de *alter* é aceite ou recusada por *ego*, de tal modo que *ego* e *alter* vão ajustando a sua comunicação um ao outro e, assim, dando forma à "ordem social".[28]

Ora, aquilo que é verdade para a comunicação em geral é-o, *a fortiori*, para a comunicação massmediática. Também aqui o consenso não é a regra, mas apenas uma parte dela. Mais concretamente, o que os *media* – todos e cada um deles - produzem é uma dissensão permanente a nível das opiniões, dando-se o consenso apenas a nível dos temas sobre os quais incidem essas opiniões. É a nível destes últimos que, de facto, a comunicação dos *mass media* pode ser vista como "construção da realidade". Como diz Luhmann, dando um exemplo concreto:

> Os meios de massas trabalham, persistentemente, para o seu próprio descrédito: comentam-se, discutem-se, corrigem-se a si mesmos. O que é definitivo são os temas, e não as opiniões. Sobre o perigo da "desaparição dos bosques" é tanto o que se comenta que no final se sabe que nada se sabe; apenas se sabe, pelo menos, que há opiniões distintas sobre o assunto.[29]

Mas o facto de não poder deixar de haver, na comunicação, uma dialéctica entre consenso e dissensão - de não haver apenas consenso - não significa que a "estabilidade" ou "reprodução" da sociedade esteja em risco; antes pelo contrário. A ideia de Luhmann é a de

---

[28] Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 236.

[29] Niklas Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 101.

que a exigência maximalista do consenso, numa sociedade complexa, diferenciada e mutável como a nossa, levaria à auto-destruição da própria sociedade, incapaz de garantir um tal consenso. A estabilidade da sociedade resulta, antes, da produção pelos *media* de um conjunto de objectos/temas unificadores, e que, aceites ou objecto de consenso por indivíduos com os seus "horizontes da experiência" próprios e diversos, podem ser – e devem ser - objecto de opinião e dissensão (ou consenso, se for o caso). Diremos, aliás, que quanto maior a disparidade de opiniões ou dissensão, maior será a força com que se imporão, a todos e a cada um dos indivíduos, os próprios temas/objectos produzidos pelos *media*, maior será a sua relevância. Ou seja, e de forma aparentemente paradoxal: quanto maior a dissensão, maior o consenso, e vice-versa. Na criação e manutenção desse paradoxo residirá, precisamente, a principal "função" dos *mass media*.[30]

Transparência e intransparência

A explicação para o facto de a comunicação e, nomeadamente, a comunicação massmediática ter de envolver sempre, também, a possibilidade de dissensão e de recusa, reside, por um lado, na complexidade do meio ambiente do sistema sociedade e, por outro lado, e em virtude dessa mesma complexidade, na existência de observações divergentes, mesmo contraditórias e, obviamente, sempre parciais, dessa mesma complexidade.[31] A complexidade e a divergência de observações que a acompanha torna-se, deste modo, causa de intransparência

[30] Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 143.

[31] Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 168.

ou opacidade da sociedade para si própria; como diz Luhmann, "o sistema sociedade tornou-se altamente complexo, intransparente para si mesmo, recebendo em cada dia uma imensa quantidade de variedade que, na qualidade de estímulo, é transformada em informação".[32]

De facto, esta afirmação de Luhmann aplica-se tanto às notícias dos *mass media* como àquilo a que Giddens chama os "sistemas periciais", e que caracterizam a "ordem pós-tradicional" da modernidade.[33] Sirva, como ilustração, o exemplo de Luhmann anteriormente citado:

> Sobre o perigo da "desaparição dos bosques" é tanto o que se comenta, que no final se sabe que nada se sabe; apenas se sabe, pelo menos, que há opiniões distintas sobre o assunto.

É precisamente a complexidade do tema a comentar que permite e obriga a que seja "tanto o que comenta", isto é, que exista uma profusão de comentários. Mas esta

---

[32] Luhmann, *ibidem*, p. 143-144. Não é que a informação conduza, apenas e necessariamente, à complexidade. De facto, a informação conduz, simultaneamente, à redução da complexidade - enquanto conhecimento de uma selecção e, por conseguinte, exclusão de possibilidades – e ao aumento da complexidade – quando as possibilidades excluídas constituem expectativas negativas ("pensava-se que os párocos seriam sempre homens e, constata-se, de repente: este padre é uma mulher"), abrindo caminho a novas possibilidades ("Haverá que chamar-lhe páraca? Beijar-lhe a mão?"), ou quando a informação apresenta objectos novos, acerca dos quais é necessário ir construindo um esquema de possibilidades que se irá, em seguida, tornando mais preciso. De qualquer modo, o aumento da complexidade é fundamental para que se torne possível "a evolução das formas do sentido dotadas de uma maior capacidade para adquirir e processar informação" (Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 84-85).

[33] Antony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994, p. 16.

profusão, ao mesmo tempo que torna cada vez mais "transparente" o tema – abordado a partir das perspectivas mais diversas e nas suas múltiplas facetas -, torna-o também cada vez mais intransparente, cada vez mais difícil de definir, levando à conclusão final de que só "se sabe que nada se sabe"; o que permite pensar na hipótese de que "[o] efeito (quando não a função dos *mass media*) parece consistir na reprodução de intransparência mediante a transparência: reprodução de intransparência de efeito, mediante transparência de conhecimento."[34]

Esta "difusão da ignorância"[35] não resulta, no entanto, de um carácter supostamente "manipulador" ou "perverso" dos *media*, mas sim da natureza do seu próprio funcionamento enquanto meios de comunicação. Com efeito, eles não se submetem ao código verdadeiro/falso, próprio do sistema da ciência, mas sim ao código informativo/não informativo, que pode não coincidir – e na maior parte das vezes não coincide – com o primeiro, na medida em que a chamada "verdade dos factos" é, para os *media*, sempre uma verdade selectiva: destes e não daqueles "factos", apresentados de uma certa forma e não de outra, enfatizando determinados aspectos e esquecendo os demais, etc..[36] Prolongando esta análise de Luhmann acerca da distinção entre os códigos da ciência e dos *media*, acrescentaremos nós que enquanto que na ciência a definição de uma verdade (lei científica) acerca de um determinado conjunto de fenómenos permite, em princípio, partir para o estudo de um novo conjunto de fenómenos, nos *media* cada um dos "factos" é transformado numa espécie de caleidoscópio do qual é possível

[34] Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, p. 147-8.

[35] Sendo minha, esta expressão não anda muito longe dos termos de Luhmann, como adiante se verá.

[36] Cf. Luhmann, *La Realidade de los Medios de Masa*, p. 56.

ir revelando, a conta-gotas, uma e outra face, até se esgotar toda a novidade "informativa".

Compreende-se, assim, que algumas frases depois do passo já citado, em que afirma que "[o] que sabemos sobre a sociedade e ainda o que sabemos sobre o mundo, sabemo-lo através dos meios de comunicação de massas",[37] Luhmann acrescente que "sabemos tanto graças aos meios de comunicação de massas que não podemos confiar em tal fonte", e ainda que "poder-se-á saber acerca de tudo, mas sempre com a marca da dúvida".[38]

Regulação e des-regulação

Numa afirmação que pode ser lida na sequência de teorias da modernidade como as de Marx e de Weber, Luhmann afirma que "*fresh money* [sic] e nova informação são os motivos centrais da dinâmica da sociedade moderna".[39] Esta dinâmica tem, como um dos seus resultados e uma das suas condições fundamentais, a "diferenciação funcional" dos sistemas sociais[40] - e que, como toda a diferenciação de sistemas, representa um "procedimento de aumento de complexidade".[41]

---

[37] Na sua versão inglesa, a frase de Luhmann diz assim: "Whatever we know about our society, or indeed the world in which we live in, we know through the mass media." (*The Reality of the Mass Media*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 1).

[38] Luhmann, *ibidem*, p. 1 e 2, respectivamente.

[39] Luhmann, *La Realidad de los Medios de Masas*, p. 32.

[40] Cf., sobre este conceito, Luhmann, "La différenciation de la politique et de l'économie", in *Politique et Complexité*, p. 44-45; Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p. 42-45.

[41] Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 42. Note-se, contudo, que de acordo com Luhmann "a complexidade é, talvez, o ponto de vista que expressa com mais força as experiências problemáticas da investigação moderna dos sistemas. Nessas experiências assumiu a função catalizadora, sem que se tenha chegado a defini-la" (*Ibidem*, p. 47).

Esta "diferenciação funcional" torna vã a utopia de uma sociedade que se regula a si própria, que se "auto--planifica" de forma mais ou menos "racional" e "consciente" – e isto por duas razões principais.

Em primeiro lugar, a "diferenciação funcional" faz com que a sociedade moderna seja uma sociedade que "não dispõe de nenhum órgão central", uma sociedade "sem vértice nem centro"[42] - o que significa que não há nela nenhum sistema, nomeadamente o político, que possa regular e panificar o conjunto de todos os sistemas sociais, de que cada um se encontra dotado de uma dinâmica própria, derivada da sua própria autopoiesis e auto-referencialidade.

Em segundo lugar, e agravando definitivamente o problema anterior, o conceito de "diferenciação funcional" pressupõe um modelo de regulação dos sistemas completamente diferente do previsto na "cibernética de primeira ordem" de Wiener. Nesta, a regulação é concebida como uma regulação com a ajuda de modelos que se situam no exterior do próprio sistema a regular, e de que um dos exemplos por excelência é o termostato. Ora, a partir do momento em que se descarta a possibilidade das relações entre o sistema e um seu hipotético "exterior", resta ao sistema regular-se a si próprio mediante um modelo por si construído ou, como também lhe chama Luhmann, pela sua "auto-descrição".[43] E sendo sempre "auto-simplifica-

---

[42] Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, p. 43.

[43] Auto-descrições são, segundo Luhmann, "criações de sentido que sobrevivem ao simples acto (ao acontecimento) da comunicação de auto-observação e que poderão ser reproduzidas de acordo com a necessidade" (Luhmann, "L'état et la politique", in *Politique et Complexité*, p. 84). Como esclarece ainda Luhamnn, "[n]a literatura cibernética, encontra-se frequentemente o conceito de "modelo" neste lugar funcional da auto-descrição. Um sistema regula-se a si próprio

ções" ou "simplificações selectivas", isto é, formas de reduzir a complexidade do sistema mediante determinadas selecções que elegem determinados aspectos em detrimento de outros, as auto-descrições conduzem o sistema a uma "reprodução desviante" - um "processo que, nos seus efeitos estruturais, pode ser descrito como uma evolução".[44]

Mas, a ser assim, o incremento da comunicação e da informação no sistema só aumenta a dificuldade e, digamos, o carácter aleatório da selecção das auto-descrições. Aquilo a que se chama a "auto-regulação" do sistema torna-se um percurso cada vez mais incerto em direcção a um futuro cada vez mais desconhecido e improvável. A possibilidade de uma "planificação societal" – nomeadamente através da política – torna-se impossível, ou, passe a contradição, cada vez mais impossível; a única "certeza" que resta, muito mínima, é a de que talvez seja possível "antever a oportunidade de preservar o sistema societal num futuro ainda imprevisível e sem dúvida, menos afastado do que previsto".[45]

Estes aspectos tornam-se ainda mais críticos numa sociedade que é, de forma crescente, uma sociedade mundial, ligada por redes de comunicação que fazem com que o que acontece num ponto do globo aconteça, de forma quase simultânea, noutro ponto do globo, por mais afastado que ele se encontre. Se é certo que uma tal estrutura

---

com a ajuda de modelos. Concebe-se, entretanto, o modelo do regulador como encontrando-se no exterior dos estados a regular: um termostato deve, certamente, modelizar o mundo como um mundo frio-quente, mas não inclui nesse modelo o facto de que o mundo poderia sobreaquecê-lo ou arrefecê-lo a ele próprio. É esta limitação que se procura ultrapassar por meio do conceito de auto-descrição." (Luhmann, *ibidem*, p. 85).

[44] Cf. Luhmann, *ibidem*, p. 139.

[45] Luhmann, "L'état et la politique", in *Politique et Complexité*, p. 141.

reticular permite a resolução de problemas complexos, considerada impensável até há pouco, não é menos certo que ela se revela, também, de uma fragilidade extrema: qualquer acidente se transforma, de repente, em catástrofe – como o mostraram, de forma clara, os "apagões" eléctricos verificados, recentemente, na Europa e na América do Norte. Numa tal situação, a possibilidade de uma "auto-regulação" da sociedade mundial torna-se, de facto, um verdadeiro acto de fé.

V. Conclusão

O problema da "utopia da comunicação" é, no fundo, o de todas as utopias: o de que elas prometem sempre mais do que aquilo que, de facto, podem dar; foi assim com a utopia cientista, com a utopia iluminista, com a utopia comunista.

Tal não significa, obviamente, que as utopias deixem o mundo na mesma – mas, se é certo que, em certos aspectos, elas tornam esse mundo melhor, não é menos certo que, noutros aspectos, elas o tornam pior. É nesse sentido que, contra Hegel, talvez devêssemos recuperar a conhecida afirmação do *Eclesiastes* de que "[o] que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez, de novo será feito: debaixo do sol não há nenhuma novidade".[46]

Tal não significa, também, que de repente o homem possa pôr de parte as suas utopias. Sem elas, ele estaria condenado à tirania da presença e da imanência. Por isso mesmo, a "utopia da comunicação" – ou, pelo menos, a forma como ela é apresentada pelos seus promotores – comporta um risco que outras utopias não comportam: o

[46] "Eclesiastes", 1, 9, in *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Edições S. Paulo, 1996, p. 906.

de poder ser vista como o fim de todas as utopias, como a utopia final, por assim dizer. Muito daquilo a que hoje se chama o "pensamento único" passa, em grande medida, por uma tal visão. Negá-la não é, certamente, um dos objectivos menores deste texto.

Bibliografia

Adorno, Theodor, *Prisms*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1995.

Breton, Philippe, *L'Utopie de la Communication*, Paris, La Découverte, 1995.

Cassirer, Ernst, *Antropologia Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Esteves, João Pissarra, *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003.

Freud, Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1989.

Giddens, Antony, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994.

Habermas, Jürgen, *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

Habermas, Jürgen, *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, Lisboa, Edições 70, 1993.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Tome 1-Rationalité de l'Agir et Rationalisation de la Société, Paris, Fayard, 1987.

Hall, Edward T., *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa, Relógio D'Água, 1994.

Heidegger, Martin, "La question de la technique", in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990.

Heidegger, Martin, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1974.

Luhmann, Niklas, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Luhmann, Niklas, *La Realidade de los Medios de Masa*, Barcelona, Anthropos, 2000 (*The Reality of the Mass Media*, Stanford, Stanford University Press, 2000).

Luhmann, Niklas, *Politique et Complexité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.

Luhmann, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Mannheim, Karl, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

Marcuse, Herbert, *La Fin de l'Utopie*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968.

More, Thomas, *Utopia*, Lisboa, Europa-América, s/d.

Ricoeur, Paul, *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991.

Serra, J. Paulo, *A Informação como Utopia*, Covilhã, UBI, 1998.

Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H., Jackson, Don D., *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Wiener, Norbert, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1965.

Wiener, Norbert, *Cybernétique et société*, Paris, Union Générale d'Editions, 1971.

LIBERTAÇÃO DA *PALAVRA*
Do *incrível* e do *incomunicável*

Carlos H. do C. Silva
Universidade Católica Portuguesa

"*Parrhesia* was the free spiritual communication of being with Being, Adam's existential communion with reality around him in and through the Reality of God which he constantly experienced within himself." (Thomas MERTON, *The New Man*, Turnbridge Wells, Burns & Oates, 1962, p. 53)

Introdução: Situação da linguagem na "sociedade de comunicação"

"…One thing is certain, if the contemplative, the monk, the priest, and the poet merely forsake their vestiges of wisdom and join in the triumphant, empty-headed crowing of advertising men and engineers of opinion, then there is nothing left in store for us but total madness." (Thomas MERTON, "Symbolism: Communication or communion?", in: *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, p. 79)

Poder-se-ia afirmar que na sociedade actual, na qual mais do que a utopia da comunicação se vive a "distopia" da mesma[1], reflectem-se os últimos excessos do Iluminismo e do racionalismo moderno na globalização desse discurso "de todos e de ninguém"[2] e também a pulverização babélica de outras formas anómicas e sintomáticas de uma mudança, não tanto cultural, quanto

[1] Relembre-se a conhecida tese de Philippe BRETON, *L'utopie de la communication. L'émergence de «l'homme sans intérieur»*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 59 e segs.: «La barbarie moderne et l'effondrement des valeurs», (também em Id. e Serge PROULX, *L'explosion de la communication*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 251 e segs.) acerca da moderna revolução dos *media* na função de exorcizar "medos" e sobretudo de prevenir "violências", mediando preventivamente pela *informação generalizada.* Sociedade dita também da "transparência" e até "angélica" (a vários títulos. Cf. Alain-Gérard SLAMA, *L'angélisme exterminateur. Essai sur l'Ordre moral contemporain*, Paris, Grasset, 1993, e ainda Michel SERRES, *La légende des anges*, Paris, Flammarion, 1993[1], 1999) não deixa hoje de ser questionada na geral espectacular "hipocrisia" e "vazio" dessas estratégias comunicacionais, na *distopia* (não tanto ao modo de A. Huxley, ou do Orwell de *1984*, mas na paráfrase de *Animal Farm* (1945; Harmondsworth, Penguin, 1951) ou de Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996 reed.).

[2] A expressão é do subtítulo da obra de F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, que aqui tomamos no sentido de símbolo extremado do ideal iluminista de um '*saber*' *total* (ou um *total poder* de 'saber'). Cf. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1932, pp.151 e segs. A exaustão pós-moderna do *discurso* analoga essa outra "morte de Deus", pelo menos do Deus dizível, ora na sua "notícia necrológica" (Cf. Eudoro de SOUZA, *Mitologia*, Lisboa, ed. Guimarães, 1984, p. 46 e seg.), ora na proliferação do Sagrado, seja na sacralização do profano e da cultura (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A hodierna sacralização da cultura e o sentido indómito da experiência espiritual", in: Várs. Auts., *O Sagrado e as culturas*, (Colóquio ACARTE, 18-22 de Abril 1989), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1992, pp.155-191), seja na *neo-retórica (idolátrica) de Deus*, ou dos "deuses" assim referidos. *Vide*, entre outros, Don CUPPITT, *After God, The Future of Religion*, London, Phoenix, 1998.

civilizacional e, no caso, cibernética, pós-moderna, pluri-cêntrica…[3]

Cada vez mais se substitui a ordem referencial do *ser*, do *substantivo* da judicação[4] tradicional, pela

[3] Época não do dom diferenciado ("pentecostal", do falar distinto e multíplice), mas do confuso "babélico" das muitas línguas (cf. contraste de tais imagens em Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, PUF, 1977, p. 21), que, se não for a *kali yuga* na correspondente antevisão dos *Puranas* e da tradição *shivaíta* pre-hindú, será a de *mutação civilizacional* (cf. Alvin TOFFLER, *The Third Wave*, London, Pan Books, 1984), que também defendemos por oposição à mera "transformação" cultural (cf. Carlos H. do C. SILVA, "Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – (Elementos para uma Filosofia da Cultura)", in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189-226). Saliente-se o "novo paradigma" da *efemeridade* (G. Lipovetsky), da *complexidade* (E. Morin), da *incerteza* (Monod, Prigogyne, I. Stengers), do *vazio* e da pluridimensionalidade das "redes" (*net* a 'internet'); Valérie BEAUDOUIN e Julia VELKOVSKA, "Constitution d'un espace de communication sur internet", in: Patrice FLICHY (dir.), *Internet, un nouveau mode de communication?*, (in: «Réseaux», nº 97), Paris, CNET/ HERMES Sc. Publ., 1999, pp. 121-177; Juan LUIS CEBRIÁN, *La red, Cómo cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 177 e segs.; *vide* sobretudo: Philippe FORGET e Gilles POLYCARPE, *Le réseau et l'infini*, Paris, ed. Economica, 1997).

[4] Não só *iudicium*, na herança do modelo da lógica *apofântica* de Aristóteles, mas como *assentiment* e *pro-position*, isto é, como valor de afirmação (também *statement*) já implícito no "conceito", tal como já B. ESPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, e *Ethica* II, Prop. 48 esc.: *cogitationis conceptus*, e I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 133; B 172, reconheciam. Em todo o caso, na base de tal ulterior "*fé racional"* (cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Zürich, 1948, reed. München, 1962), um *conatus*, uma tal 'perseverança de ser' – perspectiva esta desmentida na redução linguística e hermenêutica, depois retórica e de carácter adjectivo e meramente funcional, relativo ou comunicacional. À filosofia que demonstrava (justificava) advém a que apenas mostra (fenomenologicamente) e, enfim, a que "gere as aparências" *conversando.* Cf. Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1979, pp. 257 e segs.; David

aparência e sua relação até nem tanto métrica, outrossim de valor, sob o signo economicista da expectativa e de uma *lógica do desejo*[5] que deixa a linguagem como 'jogo' mais ou menos sofista também de um *travestissement* de um inconsciente traumático[6], de valências simbólicas

---

Michel LEVIN, *The Opening of Vision, Nihilism and Postmodern Situation,* N.Y./ London, Routledge, 1988, pp. 419 e segs.

[5] Oportuna a denúncia de Raoul VANEIGEM, *Nous qui désirons sans fin*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 93 e segs., a propósito do quadro do ultra-capitalismo que prolonga hoje certo individualismo explorador dos "valores", de uma filosofia axiológica que deriva da *subjectividade*, incapaz de pensar ontologicamente, como também disse M. HEIDEGGER, "Brief über den »Humanismus«", in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Franke V., 1947, pp. 99: "Alles Werten ist (...) eine Subjektivierung." Trata-se ainda, afinal, o correlato da "objectivação" do *ser*, como *res* e *realitas* (ainda Id., *Zur Seinsfrage*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1956, pp. 23 e segs.; *vide* também: Id., "Die Zeit des Weltbildes", in: *Holzwege*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1950, pp. 78 e segs.), de um mundo até de "materialismo espiritual" (cf. Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shamhala Pr., 1973, pp. 13 e segs.) e que se determina no *interesse e interesseiro* fáustico e mercantil do "sistema das coisas", do pleno *cousismo*. Cf. Jean BAUDRILLARD, *Le système des objects*, Paris, Gallimard, 1968, sobretudo pp. 189 e segs. e *vide* até Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, I: *Arts de faire*, paris, Gallimard, reed. 1990, pp. 113 e segs.

[6] Perspectiva *funcional, lúdica, psicanalítica,* também *erótica* e *de tradução* que tal linguagem "adjectiva" cumpre. *Vide* o II Wittgenstein e a "teoria da *ordinary language*" como "usos": Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen,* (ed. G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1967) - sobre *Sprachespiel*, ou «*language game*», (I, §§ 68, 81-82) também como *speech acts* (Austin; John R. SEARLE, *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1969 e reed.) e sua respectiva "performance".Cf. ainda Jerôme PEIGNOT, *Les jeux de l'amour et du langage*, Paris, Union gén. d'Éd., 1974 ; Jacques LACAN, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in: *Écrits,* I, Paris, Seuil, 1966, pp. 111 e segs.; Walter BENJAMIN, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", in: *Gesammelte Schriften,* t. II, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp

sociais, de uma neo-retórica política, inclusive de uma epistemologia *soft* de metáforas e teorias provisórias ou de uma mesma filosofia e teologia meramente hermenêuticas e culturalistas.[7]

Contra o projecto "conformista" das 'teorias da acção comunicacional'[8] e daquela expectativa utópica ligada à nova era da revolução dos *media* como (contra-)poder regulador, sobretudo preventivo de conflitos, de medos e violências sociais, qual neo-moral da 'mediocracia' ocidental recente[9], importa escutar ainda a admonição heideggeriana de uma proliferação desta mentalidade

---

V., 1975, pp. 140-157; Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, (Leçon inaug. Collège de France, 1970), Paris, Gallimard, 1971, etc.

[7] Sobre esta interpretação da Cultura como *cultura* da própria *interpretação*, numa função assim redutora do *simbólico* cf. Ernst CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, e *vide* também, entre outros, Pierre BOURDIEU, "Sur le pouvoir symbolique" (in: *Annales*, 32/3 (mai-juin, 1977), pp. 405-411; reed. in: Id., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001, pp. 201-211. A "narrativa" metafórica (cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1992) da cultura contemporânea pode comparar-se à "obra aberta" (cf. Umberto ECO, *L'opera aperta*, Milano, Gr. Fabbri, Bompiani Sonzogono, 1962) também de uma *psicanálise* da instituição (imaginária) da "comunicação": cf. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 159 e segs.: «L'institution et l'imaginaire»; Maud MANNONI, *La théorie comme fiction, Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Paris, Seuil, 1979, pp. 75 e segs.

[8] Cf. Jürgen HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1981.

[9] Cf. *supra* n. 1. *Vide* Philippe BRETON, *L'utopie de la communication*, ed. cit., pp. 94-95: "L'homme du lien social qui va constituer l'idéal moderne de la communication se forme ainsi comme une antithèse presque parfaite de l'homme «supérieur» de Nietzsche. Il cesse d'être dirigé de l'intérieur par des forces obscures qui ne peuvent conduire qu'à la violence, l'exclusion de l'autre et la barbarie, pour se soumettre aux véritables contraintes de la vie en société. (...) Les valeurs de la communication apparaissent ainsi comme des valeurs réactionnelles, en quelque sorte post-traumatiques."

"calculante", *interesseira* e pragmática, face a uma raridade da atitude "meditativa", à escuta poética de um *lógos* liberto, porque nessa verdadeira luz do *ser que assim se revela*, ou de um *recolhimento da palavra* neste seu dizer a existência sem efabular (ônticamente) a vida.[10] Aliás, a esta luz da evidência auroral do sentido, que não do que se conceitua dele depois, foi o próprio ciclo do pensamento metafísico (onto-teo-lógico) que determinou a moderna alienação em que a *lógica* se substitui ao ser[11], ou mais ainda ao *niilismo* e ao dito *pós-modernismo* de uma redução do ser ao valor e ao seu abatimento… digamos ao declínio equivalente da *palavra* (franc. *parole*) em mero *termo* (*les mots*, os "motes"…)[12], ou seja, ainda

[10] Cf. Martin HEIDEGGER, "Wissenschaft und Besinnung", in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske V., 1967[3], pp. 37 e segs.. Ter ainda presente toda essa reconstituição do sentido da "verdade" como *revelação ou abertura ontológica* (a *Freiheit* ou "liberdade" como *aperidade desse consentimento* (*lassen*, "deixar ser") *no Ser;* cf. Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967[5], pp. 15 e segs.), bem assim a *essência poética desse dizer o ser;* cf. Id., "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", in: Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1971, pp. 33 e segs. Cf. também, David HALLIBURTON, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1981; Arion L. KELKEL, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, pp. 291 e segs., como, por outro lado, também reflectimos, a propósito de L. Wittgenstein: não um "falar" (*fabulare*), mas um "dizer" que não é *autómaton; vide*: Carlos H. do C. SILVA, "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

[11] Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, ed. cit., p. 98: "Die «Logik» versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich das Vorstellen im Generellen des Begriffes zustellt. (...)."; *vide Ibid.*, pp. 54 e segs.

[12] Lembre-se de Jean-Paul SARTRE, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1972 (ainda na denúncia da "escrita" comprometida) e *vide* Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, ed. cit., pp. 51-52: "Que ce soit donc dans une philosophie du sujet fondateur, dans une philosophie de

segundo o mesmo filósofo, a deriva da *Sprache* em vã *Gerede* (falatório, *bavardage*…).[13]

Não foi, pois, 'culpa' da sociedade do materialismo económico e social hodierna, nem da dita "era do vazio", a perca de uma sabedoria ontológica, de um auroral indicativo que mais restava *realizar* do que constituir em discurso "lógico".[14] Outrossim, na própria valorização sistemática da linguagem como tecido justificativo, como nexo de autoridade e de poder – até como possível definição do humano como *homo loquens*[15], com todas as suas implicações políticas e da domesticação urbana das sociedades, obrigando o "selvagem", o 'dionisíaco' apelo, à ordem retórica do 'apolíneo' ou, como hoje se diz, do

---

l'expérience originaire ou dans une philosophie de l'universelle médiation, *le discours n'est rien de plus qu'un jeu*, d'écriture dans le premier cas, de lecture dans le second, d'échange dans le troisième, et cet échange, cette lecture, cette écriture ne mettent jamais en jeu que les signes. *Le discours s'annule ainsi, dans sa réalité, en se mettant à l'ordre du signifiant*. Qu'elle civilisation, en apparence, a été, plus que la nôtre, respectueuse du discours? " (sublinhámos)

[13] Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963[10], § 35: «Das Gerede», pp. 167 e segs.: cf. p. 168: "Und weil das Reden den prinären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. Nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter-* und *Nachredens*. *Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter*." (última frase sublinhada por nós). Cf. *supra* n. 11.

[14] De acordo, aliás, com a etimologia germânica de *denken* (a remeter a *Ding*, também *to think a thing*) e o sentido reconstituído do *lógos* como um "ontológico" *légein*, isto é, um "colher" ou "acolher" *o que é* e assim se dá *zu denken*. Cf. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, pp. 92 e segs., ainda como *rememoração* e *reverência do pensar*. Sobre o "fim" da filosofia, "esquecimento do Ser", *vide* Id., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1968.

[15] Ainda a lembrança da "definição" aristotélica do *ánthropos*: '*zôon ékhon lógon* (...)': cf. ARISTÓTELES, *Gen. an.*, V, 7, 786b, 21 e *vide* M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, ed. cit., p. 64.

"politicamente correcto", – está *dialecticamente* o seu mesmo declínio assim dos "novos bárbaros", do seu uso tecnológico, ou até emocionalista, hipnótico e irracionalista contemporâneo.[16]

Do que se trata já não é do *dizer algo*, nem sequer desse *falar sobre* na distância retórica que protegia a autoridade dos falantes e tal 'metafísica' da palavra[17]; a linguagem deixa de ser valorada na *sintaxe*, ou sequer na *semântica*, para se impor na predominante urgência dos seus "jogos de uso" e na *pragmática* do seu funcionalismo.[18] E, de entre várias *funções* (linguísticas), mais ou menos relacionais e ainda significativas, a dominante da *comunicação* célere e multiplicativa leva a uma hipertrofia da sua função mais superficial, nem sequer da maior importância da forma sobre o conteúdo, ou do estilo retórico, mas no "rético" ou mera dimensão de

[16] Época prevista como dos "novos bárbaros" (os engenheiros e outros técnicos) por Arnold TOYNBEE, *Civilisation on Trial*, 1948, trad. franc., Paris, Gallimard, 1951, e que tem hoje a sua expressão não tanto no *soft* da "new age" (*vide* Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989; Id., *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 2000, etc.), quanto nessa força colectiva da "crença", da "ética" comunicante. Cf., entre outros, M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien. I – Arts de faire*, ed. cit., pp. 259 e segs.: «Manières de croire». *Vide infra* ns. 73, 118.

[17] *Vide supra* n. 10 e *infra* n. 37; e cf. Louis ROUGIER, *La métaphysique et le langage*, Paris, Flammarion/ Denoël, 1960 e reed. 1973, pp. 24 e segs.; Brice PARAIN, *Petite métaphysique de la parole*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 28 e segs. Ter presente o binómio herdado da cultura clássica entre 'Apolo', o deus da palavra sempre claro mas distante, e 'Dioniso', o deus da fusão, da homofagia confusa e de comunhão; cf. G. COLLI, *La Sapienza Greca*, Milano, Adelphi, 1977, t. I, pp. 30 e segs.

[18] Cf. *supra* n. 6 e *vide* John SEARLE, *Speech Acts*, ed. cit., pp. 146 e segs.; também Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1973 e *vide* Paul RICOEUR, *Le discours de l'action*, trad. port., Lisboa, ed. 70, 1988.

contacto.[19] Proliferação de contactos, sem espessura ou presença, numa eliminação do que haja a ser dito ou sequer falado, pois tende-se a apenas *assegurar que a informação circula* e se esvai, seja no *consumo de novidades* mesmo que *sem actualidade* real[20], seja até na dimensão imaginária de *puras virtualidades* da rede…[21]

E o problema não está sequer nos dilemas culturais entre as várias línguas[22], a usura das mesmas, o babélico trazido com a aceleração informática; nem sequer com o contraponto entre o modelo digitálico desta face à comunicação analógica e verbal[23], aliás, por outra parte, a

[19] Cf. Roman JAKOBSON, "Closing Statements", trad. e ed. in: Id., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, pp. 213 e segs.

[20] Cf. A. BENITO JAÉN, art. "Actualidad", in: Á. BENITO (dir.), *Diccionario de Ciencias y Tecnicas de la Comunicacion*, Madrid, ed. Paulinas, 1991, *sub nom.*, pp. 29 e segs.

[21] Cf. Juan LUIS CEBRIÁN, *La red*, Madrid, Taurus, 1989, construção de "mundos virtuais"; cf. Benjamin WOOLLEY, *Virtual Worlds, A Journey in Hype and Hyperreality*, Harmondsworth, Penguin B., 1992; e Philip ZHAI, *Get Real, A Philosophical Adventure in Virtual Reality*, Lanham/ Boulder/ N.Y./ Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 1998, pp. 9 e segs. *Vide* também Raoul VANEIGHEM, *Nous qui désirons sans fin*, ed. cit., p. 34: "(...)L'intervalle est comblé par une information qui ne répond que d'elle-même, à laquelle il n'y a rien à dire ni à redire puisqu'elle engrange l'insignifiant dans la mémoire des résignés." A 'banalidade' de que falava Lucien JERPHAGNON, *De la banalité*, Paris, Vrin, 1965, e que corresponde à decadência máxima do que René GUÉNON, em *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Paris, Gallimard, 1970, designava por "le renversement des symboles", pp. 269 e segs.

[22] Veja-se com interesse: Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, pp. 21 e segs.

[23] Destrinça mantida por Paul WATZLAWICK, *Pragmatics of Human Communication*, N.Y., Norton, 1967; *vide* também cit. in: Claude BONNANGE e Chantal THOMAS, *Don Juan ou Pavlov*, Paris, Seuil, 1987, pp. 78 e segs.: «Les quatre axiomes de La communication selon Paul Watzlawick», *vide* p. 79. *Vide* ainda Yves WINKIN, *Anthropologie de la communication, De la théorie au terrain*, Paris, De Boeck & Larcier S.A./ Seuil, 2001, pp. 61 e segs.: «Communication digitale et communication analogique».

ser substituída pela civilização da imagem, da presença de uma nova iliteracia e predomínio dos meios audio-visuais…[24], – já que são estes contrapontos internos à mesma cultura (ainda que dualizada: ora "científica", ora "literária"…[25]). A questão fundamental está na mutação de paradigma civilizacional e *superação da mente* na sua determinante *logóica*, como referencial da 'realidade'[26], abrindo o humano e certo 'antropocentrismo' (dos humanismos) a outro 'cosmismo', simbiótico e de complexidade transdisciplinar.[27]

Donde que, neste passo, a linguagem se diversifique em *vários níveis de consciência* e uso, se torne *pluricêntrica e variada na sua funcionalidade*[28], longe de uma "representação do mundo e da vida", ou seja longe de uma *Weltanschauung* (ao modo de Dilthey e mesmo Cassirer), outrossim como a imagem provisória, o indicativo sumário, também de uma nova *eficácia*

---

[24] *Vide*, entre outros, Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 409 e segs.; cf. ainda vários contributos em: Nicholas MIRZOEFF, (ed.), *The Visual Culture Reader*, London/ N.Y., Routledge, 1998 e Ian HEYWOOD e Barry SANDYWELL, (eds.), *Interpreting Visual Culture, Explorations in the hermeneutics of the visual*, London/ N.Y., Routledge, 1999.

[25] Ainda na óptica de Charles SNOW, *The Two Cultures: and a Second Look*, Cambridge Univ. Pr., 1959 e reed. 1963.

[26] Como fica bem lucidamente indicado por Sri AUROBINDO, *The Human Cycle*, N.Y./ London, Dutton & Co./ Luzac, 1950, pp. 160 e segs.

[27] *Vide* Joël de ROSNAY, *L'homme symbiotique. Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995, pp. 103 e segs. Cf. também John D. BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1986 e reed., etc.

[28] Lembre-se Jacques DERRIDA, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972; também Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie.* II- *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1974; ainda Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 12 e segs.: «La question la plus profonde» [La parole plurielle].

demiúrgica…[29] Todavia tais sintomas de novas semióticas, inclusive da nova civilização 'tecnotrónica' e automática (em que as máquinas pudessem libertar-nos do trabalho de falarmos… e falarmos habitualmente sem nada (de importante ou interessante para) dizer), estão longe ainda daquela hipertrofia do paradigma do *falatório*, da cultura comunicacional a que se agarram as últimas formas da Modernidade.[30]

De facto, julga-se majoritariamente e de acordo com essa globalização "económica" da palavra que "a falar é que a gente se entende", ou seja, na continuidade do projecto racional da 'Paz perpétua' supõe-se que a 'troca de pontos de vista', a *conversação* ou o próprio diálogo contribuem para um comum entendimento e consenso social e moral.[31] E, apesar de até se verificar o inverso dado o carácter marcial da própria mente assim dialéctica, potenciando conflitos ou paradigmas de antagonismo e até

[29] Cf., entre outros, a lição de M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 66 e segs.: "Le langage indirect"; sobre a "demiurgia" linguística cf. ainda J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, (1955), London/ Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1962, e *vide supra* n. 6.

[30] À ficção de funções humanas mimadas automaticamente, que virão agudizar a consciência "mecânica" do habitual "vegetar" do homem (cf. Ricardo REIS, "Odes", in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. Mª. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 289: "cadáveres adiados que procriam"), contrasta ainda o *gosto de falar*, a "compensação psicológica" de um discurso assim compulsivo. Sobre a *conversa* e sua modernidade na História da cultura, cf. vários contributos em Gérald CAHEN, (dir.), *La conversation. Un art de l'instant*, Paris, ed. Autrement, (Collection Mutations nº 182) janvier 1999; e *infra* n. seguinte.

[31] Ter em conta as observações sociológicas de Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 365 e segs.: «La bonne volonté culturelle», e *vide* também Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, pp. 172 e segs.

intolerância[32], o uso "desportivo" de argumentos e o incremento da informação visam ainda a convicção gnóstica *lato sensu* de que o saber partilhado evita a infelicidade, ou de que a salvação virá pela informação preventiva dos riscos do desconhecimento, os erros devidos à ignorância.[33] Como se o mal, quer moral, quer ignoto, não tivesse também outra pertinência, apesar de tanta informação…[34]

O *desejo de comunicar* representa, pois, *um hábito social adquirido* e sucedâneo de outras formas de convivialidade, pelo corpo, pelo trabalho, pela arte, pela própria religião…, então reduzidas, enquanto "formas simbólicas", a essa dominante *representativa* e linguística.[35] Desejo que poderia ser psicanalizado e que reflecte um terror ancestral dessa verdade "de se nascer e morrer só"[36], como que a exorcizar o 'medo do escuro', falando apenas por falar, entretendo, divertindo, ocupando

[32] Sob o signo de Atena 'toda armada nascida da cabeça de Zeus' e não da *arguta esperteza* qual "ruse" da antiga *métis* (cf. Marcel DÉTIENNE e J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974); ou, dito de outro modo, mais sob o "esprit de géométrie" que na óptica do "esprit de finesse".

[33] A busca do *conhecimento* como tentativa de *segurança*, regularidade de "algo que se mantém", não será a pacífica procura da *ordem, kósmos*, mas uma "objectivação" que controle o mundo, uma 'ciência que salve' (gnose neste determinado sentido: cf. nossa reflexão, Carlos H. do C. SILVA, "Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafacções recentes", (*Excerto* in: *Communio*, XIV, nº 6, Dez. (1997), pp. 505-513), in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123.)

[34] Cf. Maria DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 203 e segs.: «Le pouvoir des abîmes».

[35] Cf. *supra* n. 4.

[36] Em eco de B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 72; ed. Lafuma, 199.

em verborreia o que ali importaria diversamente observar.[37]

Desde as condutas míticas até à neo-retórica actual o ciclo *parabólico* da *palavra*, anda à volta de uma experiência que ao nível dos sentidos, sem tal simbolização indirecta, é *a imediata e muda evidência* (do que é ou parece ser sem distinção).[38] O intuitivo e singular da vivência parece por demais sem ciência[39], nem linguagem[40], e o dizer isto mesmo, parece remeter para uma *consciência diferencial dessa mesma linguagem*, onde quiçá possa ter lugar a referência à adesão de fé, à *confiança na própria palavra enquanto essencial indicativo do que não é, afinal, comunicável*.[41] Dizê-lo

---

[37] Cf. *supra* n. 13. *Vide* nossa reflexão sobre a linguagem: Carlos H. do C. SILVA, "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

[38] Poder-se-ia lembrar os *dados imediatos* ao modo de H. BERGSON, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, (1889), in: «Oeuvres», éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1963[2], pp. 5 e segs.; recorde-se também Maine de BIRAN, *De l'apperception immédiate (Mémoire de Berlin, 1807)*, reed. in: «Oeuvres», t. IV, Paris, Vrin, 1995, pp. 139 e segs. Cf. ainda referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

[39] Como amiúde lembra ARISTÓTELES, *Metaph.* K, 8, 1065a; *An. Post.*, I, 30, 87b. Cf. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966, pp. 206 e segs.

[40] Impossibilidade também da "private language" no pensar wittgensteiniano. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1968, §§ 269 e segs., pp. 94 e segs.

[41] Apenas, como se escuta em HERACLITO DE ÉFESO, Frag. 93 B, in: D.-K. (= H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966[12]), t. I, p. 172: 'ὁ ἀναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.',– a valência *indicativa*, *semiótica* do verbo. Cf. Peter SCHMITTER, "Plädoyer gegen die Geschichte der

será o paradoxo de tal consciência, como admitir essa outra confiança em tal palavra equivale à *reserva de incredulidade* perante os meios inautênticos da maior parte da política discursividade e da comunicação social e humana contemporânea.[42]

1. Da Fé doutrinal à crença vital

> "Faith is not expected to give complete satisfaction to the intellect. It leaves the intellect suspended in obscurity (…). But if you make the simple assent of faith, submitting through love to the authority of God revealing Himself, you will receive this interior light." (Thomas MERTON, *Seeds of Contemplation*, Westport, Greenwood Pr., 1979, pp. 78 e 81)

Diz-se que a fé vem pelo ouvido[43]… que se bebe na palavra e, por isso, se supõe *poder ser transmitida*, ao menos anunciada (κήρυγμα - *kérygma*) e, ainda que como interpelação vital mais ampla, problematiza-se nas formas

---

Semiotik – Oder: Vorüberlegungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie", in: Achim ESCHBACH e Jürgen TRABANT, (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 6 e segs.

[42] Cf. complementarmente o que afirma Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien, 1*, ed. cit., p. 273: "Face aux récits d'images, qui désormais ne sont plus que «fictions», productions visibles et lisibles, le spectateur-observateur *sait bien* que ce ne sont que «semblants», résultats de manipulations – « *Je sais bien que c'est de la blague*» – , *mais quand même* il suppose à ces simulations un statut de réel: une croyance survit au démenti que lui apporte tout ce que nous savons sur leur fabrication." Tenha-se também presente Arnaud CORBIC, *L'incroyance. Une chance pour la foi*, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 24 e segs.

[43] *Fides ex auditu;* cf. *Rom* 10, 17: 'ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς…'. Cf. *infra* n. 100.

do *desejo* da sua transmissão, sejam elas as da retórica e da pastoral dogmática, sejam as da endoutrinação implícita na história da palavra como *comunicação*.[44]

Ora, o conceito de Fé de que se trata na tradição cristã corresponde já a uma *elaboração doutrinal*[45], quer na extensão do sentido hebraico que aporta nos textos neo-testamentários[46], traduzido pela terminologia grega de πίστις, πιστεῦω (*pístis, pisteûo*)…[47], quer nas fórmulas teológicas helenísticas derivadas da maneira paulina de *valorar uma adesão essencial*, segundo o *dinamismo da*

---

[44] Dimensão da própria *ekklesía* como uma comunidade de palavra, uma relação dialógica ou de grupo dessa comunicação (pela palavra, embora também pelo gesto, pelo costume, pela acção). E, se este carácter grupal e de comunidade de fé pode ser considerado em *analogia com os mimetismos sociais e até animais* (cf. Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978[1], pp. 169 e segs.; também, Walter BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1996, pp. 8 e segs.; e, Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Univ. Pr., 1999, pp. 187 e segs.: "Religions as memeplexes"), por outro lado, estabelece-se como comunidade espiritual não do comunicável mas do comungável. *Vide* destrinça entre *sociedade* (*Gesellschaft*) e *comunidade* (*Gemeinschaft*), na terminologia de Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, (1887[1]), Darmstadt, Wissenschaftiche Buchgesellschaft, 1979.

[45] Cf. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1980, §§ 35 e segs.; MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Bruxelles, Bruxelles, Museum Lessianum, 1969; H. de LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur le symbole des apôtres*, Paris, Cerf, 1970, pp. 149 e segs.

[46] Para o estudo deste vocabulário e suas etimologias, *vide infra* ns. 131 e segs. Cf. também A. WEISER e R. BULTMANN, art. «*pisteuo, pístis*» in: *Theol. Wörterb. Neuen Testaments*, vol. 6, cols. 174-230; e *vide* E. D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, Indiana, Notre Dame Pr., 1961.

[47] Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, S.J., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, p. 265: "gr. *pístis* correspond aussi *peithomai*: «croire à, se fier à, se confier à»: «confiance»." *Vide infra.*

virtude.[48] O que nos Evangelhos seria mais uma *confiança* e seguimento real de Alguém, constituindo convite ou apelo para essa experiência de comunhão[49], indica-se em S. Paulo pelo *re-conhecimento* dessa força da Fé, cujo, dom ou gratuita origem, não dispensa uma colaboração, constituindo uma antecipada capacidade de *ver*, ou um "antecipado entendimento" do que está além e se não pode *contemplar*, mas, assim, se pode *dizer*.[50]

Donde a definição depois greco-latina patrística e medieval da *Fides* como "virtude sobrenatural infusa" relativa a um *sobre-entendimento*, uma *intelligentia fidei*[51], que se determina já plenamente como *doctrina* face a um plano e uma *justificação racional*. Em grande parte indo ser este sentido de Fé doutrinal que leva as

---

[48] Pois é a *fé* que *justifica* na perspectiva paulina: *Rom* 1, 17; 3, 21 e segs.; *vide Rom* 3, 3. Mas o dinamismo (*dýnamis*) da fé traduz-se no *não-endurecimento* do 'coração', na abertura à vida: Cf. C. SPICQ, O.P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961, pp. 132 e segs.; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. I, pp. 202 e segs.

[49] Trata-se ainda dessa *comunhão* (κοινωνία - cf. *1Jo* 1, 6 e segs.; *Act* 2, 42), que se reflecte na "comunidade". Plena *participação*, pois. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Diction. N.T.*, ed. cit., p. 265: "La foi est connaissance, au sens biblique du terme; elle prend tout l'être, adhésion de l'intelligence et non pas saut dans le vide, confiance absolue dans le Dieu vivant et vrai (...)." O que está na base não é como na leitura protestante da *sola scriptura*, porém a *traditio* da *comunidade* (ἐκκλεσία).

[50] Cf. a célebre passagem da *Carta aos Hebreus* (11, 1): '᾽Εστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.'

[51] Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-2, q.58, a. 3; e *vide* JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, Carta Enc. *Fides et Ratio*, trad. port., Lisboa, ed. Paulinas, 1998; também nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, "*Philosophari in Maria* ou das exigências intelectivas e espirituais de uma sapiência filosófica transracional – Uma leitura da Carta Encíclica: «A Fé e a Razão»" (Comun. Mesa-redonda sobre a Encíclica «*Fé e Razão*», org. Sociedade Científica da U.C.P., 3 Dez. 1998), in: *Communio*, XVI, 2, Abril (1999), pp. 176-186.

estratégias apostólicas, probatórias até, em relação a Deus, esvaindo não só a verdadeira experiência do Sagrado como *mistério* inenarrável, mas o próprio *específico* intrínseco à Fé na qualidade da *crença* irredutível ao *saber*.[52]

Na perspectiva desta valorização doutrinal, e até dialéctica na linha do célebre lema da *fides quaerens intellectum*…[53], a leitura parecia exigir que se passasse das *crenças* pre-racionais e do obscurantismo "supersticioso" (na óptica do *credo quia absurdum*[54]), para a fé esclarecida – num plano não pre-racional, mas racional e

---

[52] Tenha-se presente neste contraste entre a "crença" (*Glauben*) e o "saber" (*Wissen*) toda a tradição *didáctica* da "fé", desde o modelo agostiniano do *De doctrina christiana*. E, isto, apesar de S. AGOSTINHO, no *De magistro* (XIII, 41), ter ao modo socrático e neoplatónico reafirmado *não se poder comunicar a Verdade*, apenas deixar os signos cujo crédito, ou cuja crença, permita descubri-la: "*Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur* utile est credere (...)."; - pois como dizia antes: "*Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo.* (...)." (XI, 37); e conlui: "*Nec ideo nescio* quam sit utile credere etiam multa quae nescio (…)." (Ibid.; *sublinhado* recto *nosso*).

[53] Cf. Stº. ANSELMO, *Proslog.*, I, 1: "*Doce me quaerere te, et ostende te quarerenti; quia nec quaerere te possum nisi tu docceas, nec invenire nisi te ostendas.*" Cf. K. BARTH, 'Fides quaerens intellectum'. *Anselms Beweis des Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms,* Zürich, 1981. É toda a circularidade do discurso desta "procura" que se sente "procurada", ou ante-posta, quando pode ser a própria busca a determinar que assim se há-de encontrar - eco ainda do paradigma agostiniano das *Confissões* (I, 1, 1). Para o tema anselmiano, cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, "O Deus do Homem, A «aposta» de Santo Anselmo e a nossa", in: *Itinerarium*, XIX, 81, (1973), pp. 273-308.

[54] A conhecida posição do *fideísmo* tipificada em TERTULIANO, *De carne Christi*, 5: "*credibile est, quia ineptum est... certum est quia impossibile...*" Cf. Jean KAMP, Paris, Aubier, 1974, pp. 26 e segs.: «Raison et irrationnel».

até supra-racional – e, enfim, para uma plena *visão definitiva*, "face a Face" já não "como que por enigma e num espelho".[55] No entanto, julgamos inversamente que, muito embora essa Fé racional se credite na universalidade da sua compreensão, não só é "de todos e de ninguém", a ninguém ajudando de facto a converter, como, por outro lado, a essência desse *acreditar* remete para o plano da *crença*, com o que tem de obscuro nessa mesma *fé do carvoeiro…*[56]

Por via desta indagação do *irredutível da crença* mesmo no âmago da Fé mais racional, ou seja, por esta incontornável diferenciação entre *Glaube* e *Wissen*, retomar-se-á o genuíno característico da *fé* naquela primeira nota etimológica de *confiança*, também *persuasão*, até *convencimento…*[57]

Esta fé *falada* ou *declarada* corresponde, como já equivalente regime da palavra *persuasiva* na *pólis* antiga, a uma condição *política* ou *social* em que se "acreditam" certas atitudes ou *determinadas valorizações* da vida…[58] Aliás, este contexto social da crença, como *ordenadora* do

---

[55] Cf. *1Cor* 13, 12: 'βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.'

[56] É a fé dos simples: "la foi du charbonnier" como diz Balzac: "*Cet homme avait la foi du charbonnier. Il aimait la Vierge comme il eût aimé sa femme.*" *Vide infra* n. 106.

[57] *Vide supra* n. 52. Cf. HEGEL, *Glaube und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, Tübingen, 1802[1] e reed. Quanto à destrinça entre a *crença* e *confiança* na "persuasão" (mais fecunda do ponto de vista prático), por contraste com o "convencimento" (mais racional), cf. Chaïm PERELMAN e Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Univ. de Bruxelles, 1988[5], pp. 34 e segs.: «§ 6. Persuader et convaincre».

[58] Trata-se do regime de *persuasão* tanto atestada desde os alvores da Retórica antiga. Sobre este "conceito" de πείθω, implícito na etimologia de πίστις, *fides;* cf. R. G. A. BUXTON, *Persuasion in Greek Tragedy, A Study of* Peitho, Cambridge/ London/ N.Y., Cambr. Univ. Pr., 1982, pp. 29 e segs.

"real", cujas raízes remetem ao *mito* e à sua confiada *memória*[59], há-de persistir na *intenção retórica e apologética* do universo religioso revelacional convertido num *Credo* e, por conseguinte, resumido numa *simbólica* "profissão de fé".[60] Esse *símbolo* da Fé aparece, pois, como o conteúdo a ser professado, embora na exigência de uma correspondência, uma capacidade de praticar e testemunhar tal fé.[61]

Aquém desta retórica, a *adesão* que a crença aponta faz pensar em algo que pode ser mais *da ordem do bem e do dom*, do que de tal fidelidade 'gnósica' e 'política' remissiva à 'autoridade' de quem assim ordena tal *credo.*[62] De facto, em contraste com este sentido (autorizado e) *autoritário,* ou mesmo a esse *creio*, que é também um *quero*, ou um "quero crer" (da fé mais remetida ao sujeito, a uma tal atitude interiorista), é provável que a "fé" evangélica implique, não apenas a

---

[59] Crença recuada à condição de *confiança na regularidade*, no ritmo litúrgico, repetitivo, no "cosmos" mítico: cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie,* Paris, Flammarion, 1953, pp. 28 e segs.; *vide* também M. ÉLIADE, *Le sacré et le profane*, trad. do alem., Paris, Gallimard, 1965, pp. 60 e segs. sobre este carácter da fé como 'memorial' e memória num tempo que se retoma.

[60] Cf. «Catecismo da Igreja Católica», §§ 153 e segs. Cf. C. BRUAIRE, (dir.), *La confession de la foi*, Paris, 1977.

[61] O *Símbolo da Fé* cf. H. DENZINGER e A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum – definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone/ Freiburg/ Roma, Herder, 1976[36] *sub nom.*; *vide* H. de LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur le symbole des apôtres*, ed. cit., pp. 150 e segs.; Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Herder V., 1976, pp. 430 e segs.

[62] Não a ordem "convincente" ainda da *beleza* do que se crê, mas o primado da "finalidade" ética da ordem do *bem* dessa crença. Cf. Stanislas BRETON, "Croyance et sol de croyance", in: Jean GREISCH (org.), *La croyance*, ("Philosophie", 7, in: Institut Catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1982, pp. 11- 27.

emunah hebraica, isto é, a acepção de "assentimento" objectivo, o carácter "rochoso" dessa verdade em que se pode confiar, mas o sentido muito mais "leve" de algo que se partilha, de "beatitude"…[63]

De facto, e em contraste com a evolução de reconhecer "o que é" (também no gr. εἶναι, lat. *esse, sedere*…, sânscr. *sātya*…= "verdade"[64]), como um valorá-lo em tal construção sobre "rocha" e não sobre areia…[65] (também na acepção do ingl. *trust*, *truly*…talvez como no alem. *be-trogen*…, de *drus*, etc. "carvalho", árvore radical, ainda na acepção de "bem firmada" por excelência…[66]), essa outra "verdade" não para se acreditar em ulteriores certezas, outrossim como subtil *con-sentimento*, um

---

[63] Uma alegria, um *ante-sabor;* cf. n. 66. Sobre aquele "querer crer" cf. Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* (=*Manuscrits Autobiographiques*, éd. critique, in: Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE FACE, «Oeuvres Complètes», Nouv. Éd. du Centen., Paris, Cerf/ Desclée, 1992) C 7vº, ed. cit., pp. 342-343: "*Lorsque je chante le bonheur du Ciel* (...) *je n'en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que* je veux croire." *Vide*, entre outros, Jean-François SIX, *Lumière de la nuit. Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1995, pp. 238 e segs.: «C'est toujours un incroyant qui croit».

[64] Para as etimologias, *vide infra* ns. 131 e segs. Sublinhe-se aqui o carácter *tético* ou afirmativo ao nível da 'confiança ontológica'. Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1966[3], pp. 40 e segs.: "Zur Grammatik und Etymologie des Wortes »Sein« ."

[65] Como ecoa a expressão evangélica: '(...) ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.'; '(...) ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.' (*Mt* 7, 24 e 26)

[66] Ainda aqui a fenomenologia do bem *fundado*, pela "raiz" do ser, e da crença. É interessante a 'metáfora' da *árvore*, o mítico *carvalho* ancestral, em substituição da *rocha*, do *duro* e que *dura*, apontando para idêntica "confiança", em algo que é assim 'de fiar'. Cf. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. do neerl., Paris, Payot, 1970, pp. 44 e segs.; *ibid.*, § 81, pp. 522 e segs.

"deixar ser", indica um outro lugar da fé, ou seja, rigorosamente como *con-fiança*, "entrega" ou *abandono tal* em paz.[67]

É o clima da beatitude de uma *confiança* que se faz a *benção* mesma, no equivalente do sânscrito *bhakti* "devoção", a partir da raiz **bhaj-* "repartir", "doar"…, por conseguinte, como "embevecimento", "inebriamento"…[68] Por outro lado, no correlato de *śraddhā*, como o que está bem colocado, "verdadeiro", essa fé é menos um convencimento (mental) do que uma *adesão vital*. [69]

O que está dado não é nem uma "doutrina" crível, nem um tal *reconhecimento mental dessa fé*, antes a palavra que antecede sequer o seu valor comunicativo e

---

[67] Eis a expressão apassivante da "fé", na mariana atitude: 'ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.' (*Lc* 1, 38).

[68] Cf. *infra* n. 136 e *vide sub nom.* e raiz भज् (**bhaj-*) , in: N. STCHOUPAK, L. NITTI e L. RENOU, *Diction. de Sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1987 reed., p. 522; S. Monier MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Diction.*, Oxford., Clarendon Pr., 1970 reed., p. 743. Há aquela acepção de *partilha*, que tanto está presente no "alimento partilhado", nessa 'multiplicação dos pães', cf. o "comer", gr. φαγεῖν, lat. *fagus,* "comestível", mas também o sentido de "objecto dessa partilha e de dom", como num 'bosque' (ingl. *beech*), algo fecundo como um 'bode' (ingl. *buck*), inclusive um 'livro' (germ. *Buch* < gót. bōkōs), um 'muito escrito' (em tabuínhas de madeira), um conjunto 'folhoso' assim. Cf. *sub nom.* in: C. D. BUCK, *A Diction. of Selected Synonyms*; T. F. HOAD, *The Concise Oxford Diction. of English Etymology*; DUDEN, *Etymologie*, (in: *Der Grosse Duden*, t. 7). No por demais desta "fé", assim como *excessivo dom*, avulta tal "entusiasmo", lembre-se no etimológico sentido de ἐν+θέος,"ter *deus em* si", estar *possuído* pelo 'divino'.

[69] Trata-se de *śraddhā*, em paralelo etimológico com lat. *credo,* gr. καρδία, "coração" e "crença", da raiz श्रत् (**śrát-*), com a composta acepção de *śrát* ('coração', 'cerne') + *satya* ('verdade', 'ser'), ou seja, de "acreditar" = "dar o seu coração", "pôr confiança em". Cf. MONIER-WILLIAMS, *sub nom.*; BUCK, p. 1206. *Vide infra* ns. 135, 136.

surge como *persuasão*, *anúncio* ou *sugestão*.[70] A confiança é aqui na palavra vital de alguém, como indicativo que não suprime a experiência, mas a pode propor… uma 'fé' que integra ou *une a palavra ouvida à realização da mesma*.

Há, no entanto, várias distinções a fazer: a *persuasão*, cujo uso na antiga tragédia é tão subtil a exorcizar dificuldades e que já vem da antiga gesta homérica sempre com a acepção de um certo valor "mágico" da palavra, deve salvaguardar-se na acepção sapiencial, psico-terapêutica e até "alquímica" de determinada energia eficaz para o crédulo ou na crença, não se confundindo com as estratégias de "poder" retórico, de força endoutrinante e escravizante quase "hipnótica".[71]

---

[70] Persuasão, do lat. *persuadere* < *suadeo*, "aconselhar", também a relacionar com *suauis*, "suave", pelo modo "agradável" (cp. gr. *Fάδομαι, "agrada-me") dessa "doce" (véd. *svādma* > sânscr. *svādus* = "doçura") persuasão. *Vide* A. ERNOUT-A. MEILLET, *Diction. étymologique de la langue latine, sub nom.*; X. DELAMARRE, *Le vocabulaire indo-européen*, p. 235; Persuadir, pois, por *doces palavras, as* μαλακοῖσι λόγοισιν do "Poema" de PARMÉNIDES, (*Frag.* 1 B, v. 15). Já a dimensão do "anúncio", do lat. *nuntio* < **nu-*, "cantar louvores", como no sânscr. *návate*, remete mais para o κήρυγμα < κήρυξ, "arauto", que exprime a "fé" pela palavra audível. Cf. A. BAILLY, *Diction. grec-français*; P. CHANTRAINE, *Diction. étymol. de la langue grecque, sub nom.* Quanto à dimensão "sugestiva" (na acepção de *sub+gerere*, "pôr debaixo", "supor") desse anúncio, salienta o carácter de básica *suposição* ou "hipostasiação" da fé. Nas grandes tradições sapienciais, sempre o mais importante a ser dito, é referido deste modo, indirecto ('como quem não quer') – cf. *supra* n. 41 – , ou seja, por *alusão* crível; cf. François JULLIEN, *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*, Paris, PUF, 1985.

[71] Cf. *supra* n. 58. Já no sentido homérico πείθω, como 'acreditar' remete, de facto, às "vísceras" do 'peito' e 'coração' (τινὸς φρένες, θυμόν…), onde se localiza esse *sentido* de "pressentimento". Cf. Georg AUTENRIETH, *Homeric Dictionnary*, London, Duckworth, 1984, *sub nom.* Ao invés do 'frio mortal' ou

No entanto, noutra acepção de tal hipnose, talvez a persuasão deva a esse nível sugestivo a capacidade de suscitar em resposta a referida *confiança*.

Por outro lado, se a fé se contrasta habitualmente com a experiência directa, sensorial ou mística, – já que quem vê assim não precisa de crer, – e, se até se costuma sobrevalorizar a condição pura de uma "fé cega", um crer "às escuras", em contraste com a típica atitude de Tomé[72], o que é certo é que também o empírico ou o fenomenal de tal contacto pode ser tão ilusório quanto a alucinada sensorialidade, a fantasia, um 'mundo de sombras' projectado pelo próprio e diverso alinhamento de consciência crédulo.[73] Não se questiona (já que na imediatez coesa da experiência absoluta não há "espaço" para tal) a sensação, mas esta sua recuperação na memória perceptiva, imaginária, até hermenêutica, enquanto

---

'dormente' (ὕπνος κ. θάνατος ἀδελφοί…; cf. *Il.*, XIV, v. 231) do *psíquico* (ψυχή / ψυχρός), este 'alento' *quente*, '*thýmico*' (do θυμός), dilata a 'alma' de acordo com a circulação de αἰών, ou da "seiva da vida". Cf. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1951, pp. 23 e segs.; Julian JAYNES, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1979, pp. 257 e segs. Por via desta reconstituição poder-se-ia perceber como essa primitiva "fé" é um *pre-sentir*, tal como o "pensar", νοῦς será assim determinada qualidade de "olfacto", um "cheirar" *espiritual*, como H. FRISK, *Griechisches Etymol. Wörterbuch*, (*sub nom.*: t. II, p. 323) pretendeu, remetendo para paralelo com o germ. *sniffen*, da raiz **(s)nu-*. Cf. *infra* n. 73.

[72] Cf. *Jo* 20, 24-28. Sobre o arcaico contraste entre a "crença" e a "experiência", cf. Lucien LÉVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938, p. 125.

[73] A oposição entre "ver" e "crer" acaba por se esbater já que aquela "visão" é *hipnótica convicção* e a "crença", pelo contrário, é *lúcida "sensação"* (toma-se aqui "hipnose" não no sentido da *consciência*, mas no que considera J.-D. VINCENT, "Animalité de la pensée et subjectivité animale", in: I. STENGERS, (dir.), *Importance de l'hypnose*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1993, pp. 143 e segs. ao nível do 'hábito').

derivável de certa projecção (mesmo que antitética) do que se creia, ou do que se razoavelmente se deva crer. Donde que, tanto no uso do poder persuasivo absoluto da palavra no registo *mágico* e '*mântrico*' da tradição oriental, como no dever *obediencial* pedagógico e *conversivo* no regime da espiritualidade ocidental se chegue a preferir a "fé" à "experiência"[74]… já que também 'bem-aventurados serão os que crerem sem terem visto…'[75]

O efeito psico-fisiológico da crença persuasiva, que aqui não importa desenvolver, tem directo uso sobre as energias fisiológicas e modifica os 'campos', não apenas emocionais-endócrinos, mas de carácter imunológico e até de metamorfose celular.[76] As palavras ouvidas nesse íntimo registo, como também se atesta nos estados místicos de locuções interiores, podem ser mais do que persuasivas, efectivas como *palavras de vida* ou

---

[74] *Vide* o que refere Samuel H. SANDWEISS, *Sai Baba. The Holy Man and the Psychiatrist*, S. Diego, Birth Day Publ. Co., 1975, p. 156, citando uma referência de Sai Baba: "*«Forgive me; your words are far more weighty than the evidence of my eyes. You can make it a crow or a dove or an eagle; when you say it is a crow, it will be one. –* Implicit faith is the road to spiritual success*.» "* (sublinhado nosso). Na tradição ocidental é típica a referência ao "extremo" da obediência jesuíta: cf. Stº. INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 4ª Sem. Regra 13, § 365: "*Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica assí lo determina,* (...)."; e *vide* também: *Carta* 86 [*(a los Padres y Hermanos de Portugal), 23 Março de 1553*], in: Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I. e Candido DE DALMASES, S.I., (eds.), *San I. de L., Obras Completas*, Madrid, ed. B.A.C., 1977, pp. 288-289 e 849 e segs.

[75] Cf. *Jo* 20, 29: 'μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύοντες'.

[76] Cf. Gaston BARDET, *Je dors, mais mon coeur veille*, Paris, Éd. de la Maisnie, 1954, t. II, pp. 85 e segs. e *vide* Mark JOHNSON, *The Body in the Mind*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1987; George LAKOFF e Mark JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, N.Y., Basic B., 1999.

"substanciais", confirmando assim como a fé que vem pelo ouvido é, outrossim, uma escuta transformante.[77] E, transformante, note-se, de acordo menos com o significado do dito, do que com essa *força operativa da palavra*, mesmo do seu som e vibração interior recebida.

Quanto ao efeito obediencial (até no etimológico sentido de *ob+audire > oboedientia*, "seguir pelo que se ouve"…) e dessa disciplina da fé como *inteligência superior* que assim se deva impor ao experimentado, embora já não de carácter "demiúrgico", exprime-se sobretudo pela *identidade de conduta*, pelo mesmo valor prático e traduz, portanto, a 'fé em comunidade', num mesmo corpo eclesial e na referida *doctrina* como objectivação didáctica de tal inteligência da fé.[78] Neste sentido a confissão romana estabelecerá o primado desta "verdade" da Fé, como *símbolo dos Apóstolos*, mesmo que admita certa variabilidade de "adaptação" das suas *expressões*, ainda que rituais. Ou seja, em contraste com a Igreja ortodoxa em que o rito *encarna essa fé* e em que se

[77] A destrinça é clássica na ascético-mística: cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* (=*Subida del Monte Carmelo*), II, c. 28, 1 e segs. [«*En que se trata de las locuciones que sobrenaturalmente pueden acaecer al espíritu* (...)»] (ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *S.J. de la C., Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989[12], pp. 224 e segs). Além das locuções explícitas ("*por palabras sucesivas*" – *Ibid.*, c. 29), e por "*palabras interiores*" (*Ibid.*, c. 30), gravadas já no íntimo, haverá as locuções por "*palabras sustanciales*" (*Ibid.*, c. 31): "(...) *La palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma* (...), porque el efecto dellas queda sustanciado en el alma." (*Sub* II, 31, 1 e 2; sublinhámos; ed. cit., pp. 232-233). *Vide* paralelo na tradição dos *mantras* da tradição tântrica, cf. André PADOUX, *L'énergie de la parole. Cosmogonies de la parole tantrique*, Paris, Fata Morgana, 1994.

[78] Cf. *supra* n. 44. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "Subordinação 'obediente' ou autonomizador 'compromisso' de Vida?", (Confer. no «7º Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada: O Voto de Obediência – Novas perspects... Bíblica, Teológ, Histór. e Psicológs.», Mosteiro de Santa Maria, Quinta do Frade, Lisboa (4.05.2001) (a publicar).

mantém a liturgia como critério – *lex orandi, lex credendi* – [79], (sendo de consentir diversas *interpretações da fé* em "pluralismo teológico"), o *Credo* do ocidente remete, senão para a letra e o Livro (o "biblismo" protestante…da *sola Scriptura, sola fides*…[80]), ao menos para a *comunidade de tradição,* para a Fé como doutrina da Igreja.

É curioso, entretanto, que esta definição da Fé se tenha estabelecido a partir do *risco da heresia*, e mais do que isso, num clima de possível incredulidade, aliás diversamente expressa desde o contexto dos Evangelhos.[81] O que está em causa não é tanto a fé hebraica, como *emunah,* no seguimento cordial, na vida consciente da *aliança com Deus,* mas o crédito suscitado pelo 'advento do Reino', pela crença messiânica concretizada em Jesus de Nazaré e na pergunta repetida 'se seria Ele o Cristo, ou não'.[82] Trata-se, pois, da fé pessoal e do crédito no

---

[79] *Vide infra* n. 317; cf. Louis BOUYER, *La vie de la liturgie,* Paris, Cerf, 1956, pp. 11 e segs.; Dom A. GOZIER, (org.), *Le mystère de la liturgie,* Paris, Cerf, 1990. Lembre-se, entretanto a lição de *Hebr* 1, 1: «Tendo Deus falado outrora aos nossos pais, muitas vezes e de muitas maneiras pelos Profetas (...).» Cf. *ibid*. 10, 8 e segs.

[80] *Vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Liberdade cristã e pecado – Para uma nova leitura do humanismo evangélico e místico de Lutero", (Comun. ao «Colóquio 450 anos da morte de Lutero», Centro de estudos de Teologia/ Ciência das religiões, Univ. Lusófona, em Outº. de 1996), in: Várs. Auts., *Martinho Lutero – Diálogo e modernidade,* Lisboa, eds. Universit. Lusófonas, 1999, pp. 89-110.

[81] Cf. *1Cor* 11, 19: 'δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι…' Sobre a *conversão* e sua exigência em fé, cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "O Homem cristão e a Penitência", in: *Itinerarium*, XXV (1979), nº104, pp. 208-222.

[82] Clima já "temporal", que desvirtua o καιρός cristão (*Mt* 10, 7), em *utopia* escatológica. *Lc* 17, 20-2: «(..) ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.', outrossim, como a *vinda*, no imprevisível; *Mt* 24, 44; e *vide Mt* 16, 13; 22, 41.

encontro vivido com Aquele que suscita essa mesma adesão completa e valoriza essa mesma fé salvífica.[83]

Ora, este contexto mais restrito e empenhativo, ainda que motivado pelas palavras de anúncio e convite a esse seguimento, adensa-se sobretudo em dois momentos que acabam por delimitar a tipologia da fé cristã: o da identificação da *pessoa* em quem se crê (e não tanto o *crer* confiadamente nessa *pessoa*…) [84], e o da prova antecipada de que essa fé não é vã, pois que a *ressurreição se deu* (ou seja, que esse poder além da morte, tomado como o poder

[83] "Croire pour le disciple du Christ appelé pour cette raison un chrétien, c'est essentiellement croire au Christ, croire son message (...)." – esclarece o cardeal Paul POUPARD, *La foi catholique*, Paris, PUF, 1993 reed., p. 10, lembrando ainda a catequese papal sobre o Espírito Santo que assim ilumina (JOÃO PAULO II, Encícl. *Dominum vivificantem*, 18.05.1986). Cf. *infra* n. 173.

[84] Nota *presencial* que não se pode tanto transmitir, mas *sentir na directa* (por mística que seja) *Presença.* Reconstitua-se este "sentimento" de *confiança* na mensagem de Santa FAUSTINA KOWALSKA, *Diário, A Misericórdia Divina a minha alma*, § 47 (trad. port. P. Estanislau K. Szymanski e rev. por Carlos H. do C. Silva, Fátima, ed. M.I.C., 2003[2], p. 20), quando o Senhor lhe revela esse mesmo lema da confiança: *Jezu, ufam Tobie!*, que acompanha a visão da Misericórdia divina: "À noite, quando me encontrava na cela, vi Jesus com uma túnica branca: A sua mão direita erguida para abençoar e a outra tangendo a veste junto ao peito. Do lado entreaberto da túnica emanavam dois grandes raios de luz, um <de tom> vermelho e outro pálido. Contemplava o Senhor em silêncio, a minha alma paralisada de temor, mas também num enorme júbilo. Passado um instante, Jesus disse-me: Pinta uma Imagem conforme a visão que te aparece, com a inscrição: «Jesus, eu confio em Vós». É Meu desejo que esta Imagem seja venerada primeiramente na vossa capela e <depois> em todo o Mundo." Ou, de outro modo, nas poéticas palavras de Khalil GÎBRAN, quando faz sentir em Maria Madalena o eco da *presença,* já retirada, do Mestre: "(...) And because I could bear His light no more, I turned and walked away, but not in shame. I was only shy, and I would be alone, with His fingers upon the strings of my heart." (in: *Jesus, The Son of Man*, N.Y., Alfred A. Knopf, reed. 1984, p. 108).

absolutamente excepcional e sobrenatural, fundamenta a fé) [85].

No primeiro aspecto, relativo a quem diz e ao crédito dessa palavra, não se testemunha tanto a convicção do publicano, o misto com o amor da prostituta…, outrossim à verbalização identitária de que é Ele o Cristo (*Massiah*…o "ungido"), por conseguinte uma preferente atenção à representação da Fé (e até ao começo de uma "fé" na representação).[86]

No segundo momento, para além desta identificação (e certa redução) do Verbo encarnado à "humana" identificação verbal, exige-se ou reconhece-se pela prova da ressurreição (que só terá sentido à luz da Fé…) a própria credibilidade da Fé cristã. Isto constitui o círculo perfeito da auto-justificação da Fé: a ressurreição como *prova* da Fé, e a Fé como *"prova"* ou *significação* da

---

[85] Como se lembrará da extrema afirmação de S. PAULO: 'εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.' Cf. Stanislas BRETON, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, pp. 45 e segs.: «Jésus le Christ: la foi et la Loi»; Gaston FRESSARD, "Connaissance de Dieu et foi au Christ selon saint Paul", in: E. CASTELLI, (org.), *Mythe et foi*, («Actes du Colloque», Centre d'études humanistes de l'Inst. d'études philosophiques de Rome, Roma, 6-12 janvier 1966), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pp. 117-160.

[86] Trata-se da fé em "Alguém", assim identificado: Cf. *Mt* 16, 13 e segs. *Vide* Paul POUPARD, *La foi catholique*, pp. 10 e segs. Poder-se-ia dizer que a *verdade da Fé depende da fé na Verdade*, tal se deixa sintetizar a tese de Henri DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. II: *Catégorie de foi*, Paris, P.U.F., 1957, pp. 3 e segs., e como se recorda ainda em Francis JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 73. Cf. sobretudo o artigo de A. Phillips GRIFFITHS, "On Belief", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 63 (1963), pp. 167-186; reed. in: A. P. GRIFFITHS, (ed.), *Knowledge and Belief*, London/ Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1967, pp. 123-147; *vide* também Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, Oxford/ Chicago, Blackwell/ Univ. Chicago Pr., 1972.

ressurreição[87]; mas, mais, que o que está em causa é um acreditar no que se diz, assim, acerca da Fé, portanto uma espécie de *meta-Fé* ou nível metalógico em que se "ressuscita" a própria Fé.[88] Este procedimento, aliás bastante habitual, tanto no 'formulismo' bíblico, quanto nesta confiança na Palavra, encontra-se assim com um perene resíduo, não apenas de impiedade e infidelidade (ainda ligada ao "pecado de idolatria", etc.), mas também de *incredulidade* na experiência do limite da crença, de uma fé que (re)nasce a partir da sua mesma denegação: a experiência originária da *descrença*.[89]

Poderá parecer estranho, mas este é o contexto paradoxal em que se define aquela Fé cristã: a partir de um fundo de possível incredulidade e como sua desejada superação, como um acrescento de crença ou uma "ressurreição" desta do seu ciclo "natural" para um plano *metalinguístico*, então assim *validativo*, confirmativo e *comunicável além de todo o incomunicável*…[90]

---

[87] Tal se *deixa hoje esclarecer*, pela Teologia bíblica a propósito dos "relatos da Ressurreição", bem assim na perspectiva *espiritual* dessa perspectivação: cf., entre outros, Claude TRESMONTANT, *La Mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 11 e segs.,; *vide* n. seguinte.

[88] Cf. *1Cor* 15, 14: 'εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα … τὸ κήρυγμα ἡμῶν.' O que está em causa já não é a *directa* "fé", mas este acreditar na própria crença. *Vide infra* n. 262.

[89] Como se poderia reflectir em diálogo com Arnaud CORBIC, *L'incroyance. Une chance pour la foi?*, Génève, Labor et Fides, 2003, pp. 18 e segs.

[90] Cf. Jean GREISCH, "Du langage comme sol de croyance", in: J. GREISCH, (org.), *La croyance*, in: ed. cit., pp. 61-84. No sentido mais arcaico e mítico já a experiência da crença coincide com a *epifania do indizível*. Cf. André SCRIMA, "Le mythe et l'épiphanie de l'indicible", in: E. CASTELLI, (org.), *Mythe et foi*, ed. cit., pp. 83-103 (com discussão). No sentido doutrinal avulta o paradoxo de o *credo* não incluir a profissão de fé no Amor, mas nos elementos teológicos que enquadram a própria 'caridade' da crença; cf. Jean KAMP, *Credo sans foi, foi sans credo*, ed. cit., pp. 62 e segs., sobretudo p. 68. Numa

No entanto, haverá que advertir não ser este fundo de incredulidade algo que tenha a ver com a *dúvida* ou com qualquer cepticismo no seu justo sentido mental, já que a dúvida é "coisa mental".[91] As chamadas "crises de fé" supostas ligadas com o surgimento de dúvidas ou a falta de entendimento da Fé, serão apenas efectivas faltas de fé, já que a sua *inteligência* profunda remete para o *dinamismo da virtude sobrenatural* que não ficaria sujeita a uma "demonstração" racional (e, se ficasse, seria por não se identificar nesse *impulso transcendente* e próprio da fé…).[92] Outrossim, do que se trata é do encontro com algo que é diferente, *alteridade*… estranheza a que é difícil *aderir* nessa *confiança* directa… - ou seja, a incredulidade

---

redução ao histórico ter-se-ia esse plano da linguagem como tal purificação da fé: cf. Gianni VATTIMO, *Credere di credere*, Roma, Garzanti, 1996, trad. port., Lisboa, Relógio d'Água, 1996, pp. 57 e segs.

[91] O que está em causa transcende a *dúvida* como "incerteza" mental, mesmo como σκῆψις e "suspensão" judicativa (*vide* o clássico estudo sobre os cépticos: Victor BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, (1887), Paris, Vrin, 1986), pois remete à ordem *vivencial* em que a componente "emocional", forçosamente "vaga", dispensa de *cogitatio* de rigor (*vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A *vontade de pensar* ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano", (Comun. ao Colóquio «Descartes, Leibniz e a Modernidade», Fac. de Letras de Lisboa, 27-29 Nov. de 1996), in: Várs. Auts., *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, [Actas], Lisboa, Ed. Colibri, 1998, pp. 63-79), outrossim implica uma *hesitação* crítica. O crente não se situa face ao descrente de forma exterior, mas é também crente na sua mesma des-crença - há a complementaridade desse *intermundo.* Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, "Le philosophe et son ombre", in: Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 212-213.

[92] A fé no sentido *teologal* como "virtude sobrenatural infusa" (S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, II-2, q. 4, a. 2; q. 18, a. 1; q. 24, a. 1), interpela essencialmente a *inteligência*, ou o *entendimento* que se transforma em novas "luzes", já não meramente (ou naturalmente) racionais, outrossim de ordem transcendente. Cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994[7], pp. 131 e segs.: «Las virtudes teologales».

predominantemente emocional, que pode levar à *angústia*, ao *temor* (também *tremor*), a uma *hesitação existencial*…[93]

Perante a experiência do *incerto* neste seu registo vivencial pode conceber-se o complementar *desejo de certeza*, sobretudo como *ordem* ou verdade de Vida, donde uma das raízes da *atitude natural de fé* como extensão potenciada do *desejo* face a essa carência.[94] Desejo esse intensificado e capaz até de operar a concretização almejada, porém que, então, se pode reconhecer como *dinamismo de sedução* e de auto-convencimento, já que ao fugir à circunstância de incredulidade não observa a própria energia de crença ou confiança que nela se contém. Aliás, a confusão da fé com este *desejo de acreditar*, depois transfigurado em *crença na força do próprio desejo*, muito oportunamente denunciada como persistente pelagianismo no quadro das heresias cristãs, mostra como o elemento volitivo e próprio da confiança, como gratuidade de um dinamismo,

[93] Cf. a experiência do "outro", como essencial a esta atitude de "fé": ainda que no 'angustiado' registo de Sören KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, in: trad. do dinam., "Oeuvres complètes", Paris, ed. de l'Orante, 1978 e segs., pp. 37 *et passim*; Id., *Le concept d'angoisse*, in: *Ibid.*, pp.. 251 e segs. Cf. Jean WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1949; cf. ainda Emanuel LÉVINAS, "Herméneutique et au delà", in: Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, pp. 158 e segs.

[94] O *desejo* e a *ordo*, temas característicos ainda do "neoplatonismo" de Stº. AGOSTINHO, *De ordine*, I, 2 e segs. e *vide* R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Univ. Grégorienne, 1967, pp. 98 e segs. *Vide* também Hubert DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 3 e segs.: «Le désir de Dieu chez saint Augustin»; cf. ainda, Lode VAN HECKE, Cist., *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié. Relecture de saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990, pp. 79 e segs.; Jean NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996, pp. 73 e segs.

acaba por se reduzir à *expectativa* de reciprocidade e ao premeditado crédito.[95]

Antes da *dúvida* mental, ou desse desejo de acreditar, a observação lúcida da *incredulidade*, a meditada consciência de que nada há de seguro… abre para uma outra ínsita transcendência da fé, então como confiança na própria via de incredulidade, qual *antecipação* da fé naquela experiência tão conhecida e decantada na experiência dos místicos pela sua caracterização como *noite*, como *obscurecimento*, ou completo deserto e aridez de todo o motivo de fé.[96] É a própria fé como "luz" tal, que cega, ou real *entrevamento* (paralisia do habitual dinamismo – natural – das faculdades) para uma diversa *inteligência* e vivência sobrenatural… e é onde aparentemente não existe, ou se erradicou (também pela incredulidade), a fé, que ela mais está presente como *presença potenciada* dessa luz interior que não tem de ser transmitida pelo reflexo da comunicação, pela confissão exterior… pois aí não a há.[97]

---

[95] Falar-se-ia do "negócio do Céu", nesse modelo herdado do *do ut des* da longeva tradição sacrificial. Enquanto não houver o anulamento de tal *desejo*, de tal *expectativa*, e sobretudo a supressão do próprio *desejo de tal anulamento* do desejo. (como se adverte no Budismo; cf., entre outros, H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London, G. Allen & Unwin, 1970, pp. 38 e segs.) - não se poderá falar do puro dom da Fé, como autêntico dinamismo espiritual, já que haverá dele uma "apropriação" ao nível psicológico, da actividade da personalidade, e projectiva do seu mesmo *desejo*, como "fuga" à insegurança, ao medo. Aquela moção espiritual, dir-se-ia, apenas gratuita quando provada pela *descrença* e desistência de tal "desejo de Deus", ou seja, a Fé apenas quando não seja desejada.

[96] Cf. *infra* n. 178 e *vide* também nossa meditação: Carlos H. do C. SILVA, "Deserto e Metamorfose de Vida", in: Publicações *Terraço/ Graal*, nº 10, Junho (2001), núm. integral, pp. 5-38. *Vide* ainda Pietro CITATI, *La luce della notte*, Milano, A. Mondadori, 1996, pp. 170 e segs.

[97] Sobre aquele efeito de *entrevamento* escute-se S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* II, 3, 1: "*La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma*

É que, pode haver um *credo* sem fé, como fé sem um *credo,* ou seja, uma teologia 'doutrinal' que quase elimine tal *experiência* de fé, como, por seu turno, uma experiência de *crença* numa vivência assim inteira sem forçosa referência a certa hermenêutica inteligível e doutrinal da fé.[98] E, sem se pretender aqui apontar para o que nesta última postura poderia resultar de uma mera subjectivação (protestante e romântica) da Fé, há que reconhecer até, pelo contrário e no plano da objectividade da universal experiência religiosa, que em muitas religiões e mesmo em outras formas de vivência estética, científica, sapiencial… humanas se encontra essa *dimensão radical* de uma presença *crente*.[99]

Voltar-se-ia, por isso ao contraste primordial entre o contacto suposto imediato de um "ver", ou um *sentir directo*, e a *referência crédula* na sua *indirecta transmissão*, seja pelo "ouvido" e fala de "símbolos" daquele outro sentir ou visão, seja por outra forma de latência e memória ou determinação "logóica".[100] De facto, entre um ver *sem ter de acreditar* e um ouvir contar *que se crê, mas não se vê*, há ainda que observar: neste último o carácter *imaginário e videncial* que pode adquirir essa mesma fé, e no que respeita ao primeiro – um ver *sem ter de acreditar – ,* justamente essa credulidade negativa

---

cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción. De aqui es que para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, (...)." (in: ed. cit., p. 130) *Vide infra* n. 178.

[98] Cf. Jean KAMP, *Credo sans foi, foi sans Credo,* Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 15 e segs.

[99] Cf., entre outros, Wilfred Cantwell SMITH, *Patterns of Faith Around the World,* Oxford, Oneworld, 1998.

[100] A *fides ex auditu;* cf. *supra* n. 43, nunca esquecendo o início da *Metaph.* A, 1, 980a 22 e segs., de ARISTÓTELES, a propósito daquele primado da "visão", do prazer sensível, sobre o *logos* e sua "empírica" escuta *memorial*.

ou a mesma incredulidade em que se recorta tal "presença" óbvia…[101]

É a esta dimensão *minimal* da não-crença associada ao "sentir" que aqui importa atender, já que a possibilidade da sua comunicação se problematiza também numa como que *incomunicabilidade básica* e não na aparente validação e transmissão do *discurso* memorial, da *fides ex auditu* já posterior.[102] E, ao aprofundar-se a atenção sobre o momento negativo dessa crença, ou desta memória, como *ocasião de sentir*, como possibilidade de contacto e adesão sensível, reconhece-se que é paradoxal que a fé implique tal *adesão*, quando *nesta experiência a própria crença se elimina*.[103]

Donde o reconhecimento ainda óbvio do carácter provisório, ou mediativo, da Fé, como "algo que passará" (com a Esperança, na "lógica" meta-histórica das *virtudes teologais*), dada a sua referência a um *tempo* de *antecipação*, de *pro-jecção* e não de *presente presença*

---

[101] Ao que Stº. AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, II, 1, 1, já se refere nos "sinais" também de *vidência*, de *locução* assim lúcida. Cf. também: *De genesi ad litteram*, XII, 7, 18, sobre os diversos tipos de "visões".

[102] Cf. H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. II: *Catégorie de foi*, ed. cit., pp. 3 e segs.: « La catégorie de foi est-elle insaisissable? ». Afinal o que se crê, enquanto tal não é comunicável: apenas certo "valor" genérico de "crença". Donde o *incomunicável* disso que no "imediato" se *sente aderir*; cf. Marie-Dominique DELAUNAY, "Comprendre le croire. Verbe, opérateur, philosophèmes", in: J. GREISCH, *La croyance*, ed. cit., pp. 203-220; Pierre-Jean LABARRIÈRE, "Croire et comprendre. Un procès d'inter-cohérence", in: *Ibid.*, pp. 221-235.

[103] Uma *fé* que conduz ao *amor*, cuja experiência directa elimina aquela. Seria de interrogar o "compromisso" que se diz na base da *crença*: cf. H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. II: *Catégorie de foi*, ed. cit., pp. 235 e segs.

como na *caridade activa* ou na *unio amoris*…[104] E, esta natureza *temporal* tensorial da fé extrapola já, da experiência dada, para o almejado e ainda não vivido, equivalendo afinal ao próprio *conhecimento* na perene redução do Novo à firmeza, consistência, grau de confiança… do já sabido.[105]

Porém, se se entender tal *antecipação*, não além da directa experiência, mas como um *ante-sabor* da mesma, inverte-se aquela passagem do não-crente ao crédulo, e é a fé descoberta nas mínimas moções, as quais vão dar espaço à revelação experiencial desse Novo, ou que permitem, posto que paradoxalmente, que a fé seja justamente um tal *acreditar no incrível*, isto é, na experiência que elimina o tempo e se descobre no *hic et nunc*, na presença sem mais.[106] E, será por isso que este outro sentido não-doutrinal da fé, mais como *lúcida confiança* supõe o *conhecimento de si*, a auto-referenciação não tanto do 'sujeito', mas da própria superfluidade do mesmo, no acto intuitivo de fruição, de contacto ou adesão simples (que a fé indica e em que a fé cessa).[107] Aqui já não sendo o caso de uma "ressurreição"

---

[104] Cf. *1Cor* 13, 8 e 13. Cf. em contraste com Gabriel MARCEL, "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance", in: Id., *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier-Montaigne, pp. 72 e segs.

[105] Donde o teor cognoscitivo, dialéctico do convencimento da "fé", em contraste ainda com a inteligência superior, o dinamismo sobrenatural, que obscurece de imediato em *intelligentia fidei*. Cf. *supra* n. 97.

[106] Quase o inenarrável da *fé* dos *simples*. *Vide*, como exemplo, o caso do Cura d'Ars, S. João Maria Vianney: L'Abbé Bernard NODET (org)., *Le Curé d'Ars. Sa pensée – son coeur*, Paris, Cerf/ Éd. Xavier Mappus, 1995, pp. 67 e segs.: «La foi». Cf. *infra* n. 333.

[107] Donde o teor do "socratismo cristão" ou em que o *gnothì sautón* vem ditado por uma superior virtude, justamente de não se confundir com uma introspecção psicológica, mas a *conversão à imagem* que se é na óptica divina. Cf. Pierre COURCELLE, *Connais-*

da Palavra, mas de um silenciá-la no corpo vivo da Vida no seu mais directo seguimento…

E é importante esta última observação já que a questão da comunicação da Fé (ou depois da fé na Comunicação) vai constituir as alternativas da 'dialéctica' da crença, todavia alheias ao que na "micro-lógica" da atitude de *experiência in-crédula é também o reconhecimento do carácter silencioso, inenarrável desse orientativo da experiência* (só passível de uma outra linguagem expressiva, mas não-comunicativa).[108] Aliás, sempre a experiência espiritual, fosse a partir do paradigma óptico ou contemplativo das origens da mística, no seu iniciático timbre a partir dos Mistérios gregos, fosse no apofatismo do êxtase cristão e na metamorfose pneumatológica crística e trinitária, aponta para um contraste com a fenomenologia da atitude religiosa de crença, dogmática e ritual.[109]

---

toi toi-même de Socrate à saint Bernard, Paris, Ét. Augustiniennes, 1974, 3 ts.

[108] Cf. Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 208 e segs.: «La rupture instauratrice. Une problématique de la foi».

[109] Cf. Victor MAGNIEN, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, Payot, 1950, ainda lembrando as teses de Alfred LOISY, *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, E. Nourry, 1920, mas também a releitura de Hugo RAHNER, "The Christian Mystery and the Pagan" (1944), in: Várs. Auts., *The Mysteries* («Papers from the *Eranos Yearbook*»), Princeton, Princ. Univ. Pr., 1971, pp. 337 e segs. Sobre a *epopteía* deste timbre espiritual, cf. ARISTÓT., *Metaph.*, A, 1, 980a 22 e segs.; *vide* também Gérard SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988, pp. 83 e segs.; *vide* ainda A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950; e tenham-se presentes: Friedrich HEILER, "Contemplation in Christian Mysticism" (1933), in: Várs. Auts., *Spiritual Disciplines* («Papers from the *Eranos Yearbooks*»), Princeton, Princ. Univ. Pr., 1970, pp. 186-238; Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1953.

Entre tal *experiência mística*, seja induzida, seja reconhecida como dom e passivamente acolhida, e a *fé*, quer como conteúdo doutrinal, quer como tradição de prática litúrgica, estabelece-se uma oposição muitas vezes traduzida em antagonismo ora da política da 'autoridade' de religiões e igrejas, ora na rebeldia do Espírito que "sopra onde e quando quer"[110]… e dos espirituais em qual amoralismo "além do Bem e do Mal", ou até na tentação gnóstica (dispensadora da fé, das mediações sacramentais…).[111] Porém, para o que aqui interessa, bastará salientar que a experiência espiritual, se dispensa a *fé doutrinal*, *antecipa* porém *uma outra confiança* justamente no *incrível*, no *paradoxal do anúncio da morte* (*e da ressurreição*) da credulidade e o começo de um seguimento lúcido…[112]

Trata-se de reconhecer que nessa experiência de adesão, assim despojada (ou despreconceituada), há o risco (não tanto da "aposta" pascaliana…) outrossim de um *dom de si*, um apelo de criatividade, não para se pôr em prática o que já se "saiba" ou "creia saber", mas para

[110] Cf. *Jo* 3, 8. Esse contraponto entre a "estética" *mística* e a "ética" *fé*, fica como se equivalente à diferença entre as categorias indo-europeias e helénicas do "ver a Deus" em contraste com o espírito *profético* e *obediencial* da fé hebraica e cristã. Cf. Abraham HESCHEL, *God in search of Man. A Philosophy of Judaism*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 12 e segs.; Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962, pp. 133 e segs.

[111] Cf. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*. Sobre a *gnose* cf. Carlos H. do C. SILVA, "Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafacções recentes", (*Excerto* in: *Communio*, XIV, nº 6, Dez. (1997), pp. 505-513), in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123.

[112] Cf. *1Cor* 1, 23, num contexto aqui aplicado ao próprio *Anúncio* e dinamismo espiritual da "crença".

realizar outra *mediação* da Vida.[113] Se a Fé no seu conteúdo doutrinal apela, enquanto virtude ainda, à determinação ética, dada a colaboração voluntária na sua *práxis*, esta outra confiança lúcida e criativa é outrossim a *poiética* de uma *realização*, uma *arte* desse "exercício espiritual".[114] O que se salienta não é a *justificação moral*, como se soubesse o sentido último do que crê, ou no que deva ser crível, porém, e ainda no injustificado ético da espontaneidade do Espírito, a gratuidade de uma obra, em que a fé se configura com as *técnicas orantes*, os dispositivos e estratégias espirituais, apenas para se *consentir nessa acção do Espírito.* [115]

Claro que seria, entretanto, abusivo reduzir a fé, nesta sua espiritual compreensão, a uma mera *poética*, como se até se pudesse circunscrever a um conjunto de sinais intermediários, fiáveis, uma "tecnologia" de auto-convencimento ou, como alguém lhe chamou, uma *topica* da "fábula mística", uma fé retórica a confundir-se com as técnicas da sua pastoral, então numa comunicabilidade apologética ou literária.[116] O que se pretende é antes

---

[113] É ainda o dinamismo do Espírito, e a iniciativa da *via passiva* de quem assim se entrega "crente" no *risco máximo* da "vocação". Cf. Henry DUMÉRY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. II: *Catégorie de foi*, ed. cit., p. 235 e n. 1: "*C'est pourquoi la foi est un engagement, non un pari. Le célèbre argument du pari* (Pascal) *se meut en contexte contingentiste* (...)." Porém, *vide infra* n. 201.

[114] Cf. Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, pp. 115 e segs. Cf. também Leszek KOLAKOWSKI, *Religion*, N.Y., Fontana, 1982, pp. 62 e segs.; Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, ed. cit., pp. 176 e segs.

[115] Veja-se exemplo em Bt[a]. ISABEL DA TRINDADE, *"Deixa-te amar"* in: *Obras Espirituais*, ed. cit., pp. 140 e segs.

[116] Cf. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 216 e segs.; e *vide* também Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «*res literaria*» de la renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002, pp. 257 e segs.; Anne

apontar para o carácter de expediente, de *tékhne*, mas ao nível do pre-linguístico e das micro-instâncias psico-lógicas e das energias espirituais, mostrando como essa δύναμις (*dýnamis*) específica do que se chama *crença* é *meio de realização* e, isto, tanto no caso da "boa fé", como da "má fé".[117] Pois, nem sempre se pode garantir a correcta orientação da crença, como no caso da *superstição*, da *credulidade*, do *fanatismo*, ou até da *suspeição* mais perversa… - no que, entretanto, não lhe retira essa eficácia mediativa.[118]

Por conseguinte, e aparte a "moralização" da fé, seja ela qual for, o que importa é reconhecer aquela sua 'pre-linguagem', como *signo* adequado, como anúncio que detecta o "incrível" e o recorta na experiência do que é, ou como tal se impõe.[119] Trata-se de uma assimilação da

---

FERRARI, *Figures de la contemplation. La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997.

[117] Poder da palavra, mas também da *atitude tensa*, "crente", operante psico-fisiologicamente e até no campo do "universo consciente" (cf. Dean RADIN, *The Conscious Universe. The Scientific Truth of Psychic Phenomena*, SanFrancisco, Harper Edge, 1997, pp. 127 e segs.: «Mind-Matter Interaction»), cf. *supra* n. 77, e *infra* n. 331.

[118] Na perspectiva epistemológica e crítica tenha-se presente: Fernando GIL, *La Conviction*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 72 e segs.: «Croire au faux, à l'invisible». Por outro lado, e no valor de *assentimento* da "fé", cf. John Henry NEWMAN, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Pr., reed. 2001, pp. 135 e segs.: «Assent considered as Unconditional». Dever-se-ia, no entanto, aqui remeter também para a valência geral do tema da *influência* (e do âmbito da *hipnose*, reabilitada no sentido mais amplo), como nos estudos, de Daniel BOUGNOUX, (dir.), *La suggestion. Hypnose, influence, transe*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1990; Isabelle STENGERS, *Importance de l'hypnose*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1993.

[119] Desde Stº. AGOSTINHO, *De doctr. christ.* II, 1, 1 (cf. *supra* n. 101) essa particular atenção aos *signa*. Cf. também Jean-Marie KLINKENBERG, "Métaphore et cognition", in: Nanine CHARBONNEL e Georges KLEIBER, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 135 e segs.

palavra em vida, ou um "manducá-la" em *sabor-saber*[120], que não na extrapolação hermenêutica e discursiva de uma pretensa *comunicação*, porém *sem essa comunhão* realizante.[121] Dimensão esta de *assimilação*, ou de *comunhão* (κοινωνία) que não é só indicativo da *unio mystica* cristã e do neoplatonismo ocidentais[122], nem da tradição semita e bíblica[123], porém de toda a tendência oriental do hinduísmo e mesmo do Extremo-Oriente, em que o que importa não é a "fé" mas essa pre-comunhão, essa *possível* e *confiante* harmonização…[124]

E, não sendo aqui possível desenvolver algumas destas determinações da "fé" nas tradições orientais em que melhor se observaria essa "pré-linguagem", esse

---

[120] Utiliza-se aqui esta fórmula do gesto rabínico, comparável à *ruminatio* da *lectio divina* na tradição monástica (cf., entre outros, P. Armindo VAZ, *A arte de ler a Bíblia – Em louvor da* lectio divina, *Com a* leitura *de Génesis 1*, Lisboa/ Paço d'Arcos, Fund. 'Ajuda à Igreja que sofre'/ Ed. Carmelo, 2002, com «Prefácio» nosso, pp. 5-14), recordando ainda essa equação etimológica de *sapere a sapore* (Stº. ISIDORO DE SEV., *Etym.*, X, 240). *Vide* Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, t. II, pp. 36 e segs.

[121] Ainda o texto de Thomas MERTON, "Symbolism: Communication or Communion?", in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 77 e segs.

[122] Cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981 e *vide supra* n. 109.

[123] Mais ao modo *dialogal*; cf. Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923, pp. 140 e segs.

[124] Cf., por exemplo, Rudolf OTTO, *Welt-Ostliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung*, Gotha, Klotz V., 1926, reed. 1951, pp. 40 e segs. A entender também à luz do "sentimento oceânico" (R. Rolland e S. Freud), e da base *experiencial cósmica*: cf. Michel HULIN, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, PUF, 1993, pp. 19 e segs.: «Freud, Romain Rolland et le sentiment océanique». Consulte-se ainda: Stanislas BRETON, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 111-141: «Orient et occident».

recorte ideal do sensível (por exemplo do *yoga*, da meditação de *vipassana* budista)[125], ou essa "mística das sensações" no reconhecimento de tal comunhão reintegrativa, bastará sublinhar o carácter "alquímico" dessa atitude, *confiante* activa, face à passividade da experiência, para numa segunda fase *se transformar a fé em passiva aceitação* (até o *abandono*) e a *experiência ser activa*, passando os próprios sentidos a uma (auto-) inteligência própria.[126] Idealismo "mágico" ou fenomenismo búdico em que cada coisa não terá de *significar* outra, de acordo com o alegorismo e o mecanicismo simbólico ocidental e categorial cristão[127], antes se reconhece eliminar-se na *evidenciação do presente*.[128] Demandando-se não só o 'ser místico com as

[125] Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O Problema da Atenção no *Vipassana*", in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência,* (Actas do Colóquio, Fac. de Letras de Lisboa, 29 Nov. 2001), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61. Também Jean BARUZI, "Introduction a des recherches sur le langage mystique", in: *Recherches philosophiques*, I (1931-1932), reed. in: M.-M. DAVY, *Enc. des mystiques*, t. I, Paris, Payot, 1996, pp. XXIX e segs.

[126] Sobre esta outra *inteligência espiritual*, cf., por exemplo, vários estudos de J. BARUZI, *L'intelligence mystique*, Paris, Berg Int., 1985.

[127] Cf. António MORA, "O Regresso dos deuses", em «Paganismo, Neopaganismo...», in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar Ed., 1982, p. 177: "*O homem que vê em cada objecto uma outra coisa qualquer, que não seja isto, não pode ver, amar ou sentir esse objecto* (...)." Sobre o *idealismo mágico vide* o exemplo do poema de F. PESSOA, "A Múmia", em «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. Mª. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, pp. 131-134. Trata-se do equivalente ao *imediatismo* da "percepção" búdica, num nível de *atenção completa*, por exemplo, a meditação *vipassana*, cf. *supra* n. 125.

[128] Cf. Lanza del VASTO, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël-Gonthier, 1945; Id., *Approches de la vie intérieure* (1962), Paris, Denoël-Gonthier, 1982, pp. 189 e segs.

minhas sensações'[129], mas uma total *absorção* da *fé* em *amor*, em comunhão 'em cada gesto, palavra, mínima coisa de cada momento'.[130]

2. Etimologias pensantes da semântica da fé e seu **incomunicável**

> "There is no voice with which to name these lightnings, there is no eye to apprehend them, there is no thought traveling over the water to the horizon, there is nothing in the air but rain."
> (Th. MERTON, *Raids on the Unspeakable*, Turn-bridge Wells, Burns & Oates, 1977, p. 103)

Tem-se referido "crença" e "fé", naquele *binómio* que resume, no equivalente de muitas outras línguas, o contraponto semântico entre *um acreditar dito infra-racional*, até supersticioso ou ainda fanático e, por outro lado, *uma fé não tanto apenas racional, por convite à inteligência.* Convite este que, como dinamismo de graça e inspiração, pode conduzir à *confiança* por inteiro em oração e atitude de *abandono* e de *união* já mais amorosa e beatífica.

---

[129] Cf. Alberto CAEIRO, "Guardador de Rebanhos", xxx, em «Ficções do Interlúdio», in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 220: "*Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o./ Sou místico, mas só com o corpo./ A minha alma é simples e não pensa.*"

[130] Cf. Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* B 4rº-vº, ed. cit., p. 304: "*Je n'ai d'autre moyen de te prouver mon amour, que de jeter des fleurs, c'est-à-dire de ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard, aucune parole, de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour* (...)" Cf. Conrad de MEESTER, O.C.D., *Dynamique de la confiance, (Génèse et structure de la «voie d'enfance spirituelle» de sainte Thérèse de Lisieux)*, Paris, Cerf, 1995[2].

De facto, por exemplo, no francês, como noutras línguas latinas contrasta-se a *croyance*, o "acreditar" (o *croire*) ainda extrínseco e a partir de motivos induzidos de confiança, com a *foi*, a fé muitas vezes atinente ao conteúdo da mesma e sobretudo a Quem a inspira e a dá.[131]

Nas línguas anglo-saxónicas, nas derivadas também do germânico, o contraste mantém-se embora a partir de diversa terminologia: o *believe, Belief…* como esse "acreditar" mais até subjectivo (em vez do antigo *credit*, e sobretudo de *creed*, por "credo"), e *faith*, a "fé", ainda dita no alemão por extensão de *belief* em *Glaube*. [132]

Noutras línguas indo-europeias, a que brevemente se poderá aludir a propósito das raízes clássicas deste

---

[131] Cf. Jean DUBOIS, René LAGANE e Alain LEROND, *Diction. du français classique,* Paris, Larousse, 1992, pp. 120-121, *sub* "croire" e "croyance", onde se salienta o carácter 'adjectivo' do uso da crença em ou de alguma coisa, etc. *Vide* (*apud ibid.*) a seguinte citação de BOSSUET, *Or. Funèbre H. de Fr.,* 2: "(...) *les décrets des conciles, la doctrine des Péres (…) n'ont plus été comme autrefois des lois sacrées et inviolables. Chacun s'est rendu* l'arbitre de sa croyance." (sublinhámos); cf. também Albert DAUZAT, J. DUBOIS e H. MITTERAND, *Nouveau Diction. étymologique et historique,* Paris, Larousse, 1969, *sub nom.*

[132] Neste caso *Glaube* da raiz indo-europeia **leubh-*, com a acepção de "ter prazer em", "amar", tal como atestada em lat. *lubet, libet < libido,* "desejo", algo que é "caro" ou "querido", ocasião de *Liebe* e, por conseguinte, desse "louvor" (*Lob*) ou dessa "confiança". (Amplo estudo destes termos em Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience,* ed. cit., pp. 41-43) O mesmo em *belief* e *believe.* Cf. Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief: The Difference Between Them,* Oxford, Oneworld, 1998, pp. 105 e segs.: «The English Word "Believe"». Cf. T. F. HOAD, *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology,* Oxford/ N.Y., Oxf. Univ. Pr., 1993; Günther DROSDOWSKI, Paul GREBE, *et alii, DUDEN- Etymologie. Herkunfswörterbuch der deutschen Sprache,* (in: «Der Grosse Duden», t. 7; Manheim/ Wien/ Zürich, Bibliographisches Institut, 1963), *sub nom.*; e *vide supra* n. 67 e segs. e *infra* n. 142.

vocabulário, mantém-se no geral aquele contraste entre *motivo de confiança* e uma outra 'verdade' que se impõe como *digna de fé* (e que se escolhe ou assume tal).

"Crer", como "acreditar", "crédito", etc. e "crença", provém do lat. *credere, credo* (curiosamente assim dito de forma emblemática em primeira pessoa, como atitude "pessoal") e corresponde pela raiz indo-europeia **kret-*, ou *kred-* , ao gr. κῦδρος, κῦδος…, que apesar do seu enigma homérico, aponta para o "poder" e mágica instância que se situaria no "coração".[133] De facto, também a raiz indo-europeia **krd-* está ligada aos nomes de "coração": sâncr. *hṛdaya*, gr. καρδία, lat. *cor*, etc.[134]

---

[133] Cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire* (= *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969), t. 2: «Pouvoir, droit, religion», pp. 57 e segs.: sobre "le pouvoir magique", *kûdos* e *kudrós*. Em Homero, mais que "glória", ou "aura", *kûdos* representaria o sentido de uma "força", ou "presença" imponente (*timé*, "honrada"), donde *crível*, 'respeitável', por assim inspirar 'temor' (*timor Dei*). "*Le* kûdos *agit à la manière d'un sortilège: il assure le triomphe du guerrier ou du camp auquel Zeus l'accorde, tandis que les bras et les coeurs de ses adversaires sont «engourdis» ou «liés» comme par enchantement."* (*Ibid.*, pp. 66-67). Compare-se com o védico *śravas*,

[134] A raiz **krd-* ou *kerd-*, atestada na maioria das línguas indo-europeias – *vide* C. D. BUCK, *Selected Indo-european Synonyms*; R. Grandsaignes d'HAUTERIVE, *Diction. des racines des langues européennes* (sânscr. हृद। *hṛd-, hṛdaya,* avést. *zered,* gr. κῆρ, καρδία…, lat. *cor, cordis,* gót. *hairto,* germ. *heorte,* alem. *Hertz,* ingl. *heart,* fr. *coeur,* cast. *corazón*), parece ter relação com o hitita *kartis*, ou *kardis*, "coração", por *kartimmes*, "pôr-se em cólera", sede da *ira* ou do *furor*, como de outro modo atestado no "calor" do gr. θυμός… cf. Abel JURET, *Vocabulaire étymologique de la langue hittite*, Limoges, Impr. Bontemps, 1942, pp. 13-14. A ligação com aquele *poder* de κῦδος, aparece admitida por relação com esse "órgão" de escuta: *akoúo, cauis...* cf. J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, t. I, p. 587 *sub nom.*, porém veja-se mais detidamente o esclarecimento de É. BENVENISTE, *Le vocabulaire...*, t. I, pp.178-179, a propósito das diferentes raízes **kerd-*. *kṛd* e **kred-*.

Credere seria então, literalmente, o composto de *cred + dare*, "dar o seu poder", ou "confiar o seu coração", no sentido mágico, como no védico *çrád-dadhati* ("ele dá o seu crédito, confia"), no sânscr. em geral *çráddha*, por "crença", no avéstico *zrazda-*.[135]

Aliás, até se poderia relacionar esta semântica do *crer*, como "dom de si" com um sentido de "amar", "desejar" que assim seja, no espargir desse misterioso dom, tal se diz no sâncr. em *bhakta*, como "de-voção", da raiz **bhaj-* "distribuir" e "dividir", implicando assim um contexto "bacante", de inebriamento ou entusiasmo devocional em que algo se cultua, se interpela e louva desse modo "radiante".[136] O que se "dá", para que dado nos seja também (lembre-se o *do ut des*…), reconhece-se no avéstico *aredra-*, como um "avanço", uma "fiança", que ainda ecoa o sânscr. *ṛdh-* "prosperar", e *rādh-* com a acepção de "ser feliz", "fecundo"… afortunado por esse

[135] *Srad* (ou *srat*) = "coração" + *dha-* = "pôr", "dar", donde "crença"; *vide* Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, ed. cit., pp. 60 e segs. Cf. A.ERNOUT, A. MEILLET, *Diction. étym. de la langue latine, sub* "credo"; M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Diction., sub nom.*; ainda E. BENVENISTE, *Le vocabulaire...*, t. I, pp. 171 e segs.: «Créance et croyance», sobretudo nos exemplos do *RigVeda*, sobre *śraddhā*, pp. 174-176. Em pali *saddha*, como "confiança lúcida", já fundada numa *visão sapiente;* cf. Michel-Henri DUFOUR, *Dictionnaire pali-français du Bouddhisme originel*, Auxerre, Éd. des 3 Monts, 1998, p. 227 *sub nom.*; no tibetano tem-se དད་པ *dád-pa, dépa* como equivalente desta "fé-devota" budista e de *confiança*, como *sraddha*, cf. Laurent DESHAYES, *Lexique du bouddhisme tibétain*, Paris, ed. Dzambala, 1999, p. 85, *sub nom.*, porém ainda referida ao འདོད་པ *dód-pa* ("desejo"), embora em relação com o "manter em mente", o *agradar-se de*, desejando por isso *seguir*. Cf. também H. A. JÄSCHKE, *A Tibetan-English Dictionary*, London/ Henley, Routledge, 1977 reed., pp. 249-250.

[136] Cf. *supra* n. 68 e cf. C. D. BUCK, *Selected Indo-European Synonyms*, p. 1168 e *vide* W. POKORNY, t. I, 74; M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Diction., sub nom.*

mesmo "negócio de fé", ou, melhor dizendo, por essa *confiança irradiante*.[137]

Ora, os latinos também possuem, além deste vocabulário – aliás muito ligado com o *crédito* e a semântica profana e judiciária –, um outro termo também deste contexto, que mais tarde irá conjuntamente com a *credentia*, o *credo*… integrar o âmbito de significação religiosa, sobretudo cristã, e que é o termo *fides*, donde "fé", fr. *foi*, ingl. *faith*…[138] A raiz indo-europeia é, no caso, **bheidh-* , também atestada no gr. πείθομαι, πείθω… com o sentido de "persuadir, persuasão", ainda em πίστις (*pístis*), de πιστός (*pistós*), "digno de confiança", etc.[139]

Entretanto, esta semântica alarga já da "fidelidade" e da "fé", para o sentido de 'contrato' *foedus, foederis*,

---

[137] *rādh-* remete para a acepção de expansão de ser, uma tal "confiança" feliz, mas também pode significar uma 'agitação', um 'frémito' destrutivo: cf. ऋध् em M. MONIER-WILLIAMS, p. 866; J. POKORNY, t. I, p. 59 *sub* **dh- redh-*, com essa acepção de *aceleração, irradiação.*

[138] Cf. MEILLET, in: *Mémoires de la Société de Linguistique*, 22, p. 218, *apud* ERNOUT-MEILLET, *Diction. étym. de la langue latine*, p. 148: "*Termes religieux à l'origine, le verbe latin* credo *et le substantif* fides *avaient pris, dès le latin ancien, des emplois le plus souvent profanes, par suite de l'effacement de la vieille culture indo-européenne et de la domination de plus en plus grande prise par la culture matérielle du monde méditerranéan. Le verbe* fido *n'a jamais que cette valeur profane à toute époque. Mais l'introduction du christianisme est venue rendre à* credo *et à* fides *un rôle religieux, quand* credo *a été affecté à traduire* πιστεύω *et* fides *à traduire gr.* πίστις."

[139] Cf. *supra* ns. 58, 70. A raiz indo-europeia **bheidh-*, está atestada tanto no gr. πίστις, como no lat. *fides* (*fidere, fidelis*) sobretudo no eco de πείθω , *persuadere* associando a "confiança" ao sentido do "voto" ou "*pedido*" de que isso *seja assim.* O tema da *persuasão*, central em toda a Retórica, não deixa de ser enigmático ao nível dos mecanismos de *influência* e de "mimetismo" psicológico. Cf. *supra* n. 44 e *vide* n. seguinte.

"tratado", e até, como no germ. *bittan* e alemão *beten, Gebet…*, para a "oração" enquanto *súplica*, "voto" e, por isso, "pedido".[140]

A *fé* está, pois, nesta sua etimologia, muito ligada com a "palavra", enquanto *persuasão* e sentido retórico de convencimento, de suscitar a confiança, e, por outro lado, como súplica, pedido digno de crédito, melhor dizendo como *postulado* que assim *se antecipa* como verdade. No que se retoma bem a célebre noção de *Hebr.* 11, 1: "*…A fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e uma demonstração das que se não vêem.*"[141]

É no germânico e no gótico antigo *galaubjan* que se encontra, entretanto, um outro sentido da semântica geral da "crença", dando no moderno alem. *glauben,* como no ingl. *believe,* cujo significado remete ainda para o gót. *liufs* e daí *lufu,* e o moderno *love*, "amor", ou "amor-desejo"…ainda na acepção de "ficar agradado com, certo de".[142] Semântica esta a comparar com sentido ainda metafórico conexo de "verdade", por "*fiável*", "certo", "de confiança"…, como se encontra ainda no ingl. *trust, true*, etc.[143]

---

[140] Sobre o sentido da raiz **bheidh-* nesta sua derivação semântica, cf. a valorização do sentido lat. *fœdus,* no sentido "contratual", que remete ao contexto ancestral da "confiança" baseada na relação de "vizinhança" ou de fiável proximidade: "*The root* bheidh, *'to trust', whose English derivatives include* faith, fidelity, *and* confederate, *is noteworthy in that its descendants in several of the Indo-European daughter languages refer specifically to the mutual trust on which covenants and social contracts must stand in order to be binding* (...)" (Calvert WATKINS, (ed.), *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots,* Boston/ N.Y., 2000, p. 8)

[141] Cf. *supra* n. 50.

[142] Cf. *supra* n. 132. *Vide* aqui o carácter "erótico" da "fé" neste determinativo do *frémito* e *frenesi* da intensa *crença* como no análogo do delírio "mântico" platónico: cf. PLATÃO, *Phaedr.*, 244b e segs.

[143] Cf. *supra* n. 69 e *vide* C. D. BUCK, *Selected Indo-European Synonyms,* p. 1167. Sobre este simbolismo cf. Wilfred Cantwell

No moderno alem. a expressão para a "crença" como *treu*, *getreu*, provém da raiz **trew- wi-*…atestada em outras línguas nórdicas (sueco *tro*, lituanês *driutas*…) com a acepção de "confiável", cujo sentido primeiro também atestado em sânscr. *dhruva*, no avést. *drva-*, etc. implica algo "duro", "persistente", a apontar para o radical símbolo da 'árvore', o 'carvalho mítico', δρύς (*drús*), também muito referido na tradição céltica (irl. *derb, dron*…), como isso que se mantém.[144]

A "fé" está assim no que *satisfaz*, no que é *verdadeiro*, testável, confiável, tal ainda se repercute das línguas eslavas: checo-eslovaco *vera jeti* (ter fé), no pol. *wierkyc*, no russo *verit'* de *vera* "fé", pelo sentido de "verdadeiro", como no lat. *uerus*.[145]

SMITH, *Faith and Belief*, ed. cit., pp. 56 e segs. a propósito do "ser" *verdade*, na tradição hindú, dito por *astika* (em opos. a *nastika*, "ateu", "o que denega"), cf. ainda *satya*.

[144] Cf. *supra* n. 66. *Vide* **doru-*, **derwo-*, donde gr. δόρυ, δρῦς… "árvore", "carvalho", como no gót. *triu*, ingl. *tree* - a "madeira" - matéria prima, "base", cf. C. D. BUCK, *op. cit.*, p. 48; C. WATKINS, *op. cit.*,pp. 16 e seg. Na tradição islâmica mantém-se este mesmo simbolismo da "árvore", da estima de Descartes (a 'árvore a as raízes do saber' dos *Principia philos.*), cf. Ahmed EL KALYOUBI, *Le fantastique et le quotidien*, trad. do ár., Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, p. 35: *"À la question de savoir si la foi est comparable à un arbre, il fut répondu: «Son sommet est l'unicité de Dieu; son corps l'acquiescement à Dieu; sa racine, la conviction profonde; ses branches, la sincérité; ses rameaux, les commandements et les prohibitions ainsi que tout le reste.»*" Quem não verá sob estes símbolos, o perpétuo eco evangélico do "grão de mostarda"? *Vide infra* n. 152.

[145] Cf. n. seguinte. Embora na etimologia do russo *vrat'* (cf. T. WADE, *Russian Etymological Dictionary, sub nom.*) com a acepção de "falar" esteja o sentido de *mentir*, quiçá por relação com *uortum*, e o sentido do *retórico* como "fingidor", de palavras enganadoras e sedutoras. Por outra parte, *pravda*, "verdade", aponta etimologicamente para *pravida, pravu*, "recto", "justo". C. D. BUCK, *Selected Indo-European Synonyms, sub nom.*

É por isso o que soberanamente se reconhece "verdadeiro" e se quer que assim seja, como no avést. *var-*, na acepção do que se escolhe e se assume, ou se "professa", como no ant. persa *thuvam varnavatam* "ficares convencido por ti mesmo", ou seja, *querendo que assim seja*, o que remete à raiz **vr-* "escolher", "discernir", atestada no lat. *velle*, já com a acepção de "desejo".[146]

Este também o contexto paralelo de outros termos que remetem pura e simplesmente para o sentido de "*ser*", como "confiável", por essa sua "*verdade*", que se traduz num vocabulário de "estar", de "durar", de "algo que se mantém firme". Tal se verifica no romeno *statornic* e no eslavo *stalan* com o significado de "estável", "confiável", a permitir ainda aproximar do sânscr. *satya…* com a acepção de "ser e verdadeiro", etc. Este sentido do alem. *stellen*, de "dispor", ou de "colocar" (tal, de outro modo no *dharma*, nessa "lei", ou nessa *fidelidade* por *lealdade*, isto é, segundo a *lex*), como uma "fé", aponta assim para a própria absolvição da crença obscura na clareza, na determinação dessa confiança, desse modo lúcida…e indica, pois, a *integração* do que se *dá* e do que se *obtém*, na equação de uma *unio* infrangível.[147]

---

[146] Cf. ainda a raiz **wero-*, donde lat. *verum, ueritas...,* alem. *wahr*, ant. ingl. *waer*, donde *aware*, com o sentido de "verdade", por algo "claro", "aberto". Afinal a "fé" é a "verdade" assim "escolhida", *professada.* Cf. J. POKORNY, t. I, *sub nom.*

[147] O sentido da *ordo*, *ṛta*, κόσμος, aqui como "lei" confiável, 'disposição das coisas'. É o que *está* da raiz **sta-*, "estar de pé", tanto na acepção do lat. *ex-istere,* como do alem. *bestehen, entstehen*, "tornar-se". Mas é também um *ordenar* colocando de pé, por oposição ao lat. *sedere*, "ficar sentado", "assente", como *stellen* < **stel-* "pôr". Mais do que a diferença entre *estar em fé* e *colocar a fé em,* ou dito de outro modo, entre o "ser" da fé e o seu "estar", o que aqui mais uma vez se reforça é a ideia do que é fiável pelo "restar", donde *stille*,

‘Amável’, ‘verdadeiro’ e ‘querido’… o acto de fé revela-se assim num contexto de valências psicológicas como *o que satisfaz*, o que *é verificável* ou o que *é desejável*, num registo que ecoa ainda aquela central etimologia da *fé*, como πείθω (*peithô*), “persuasão” e algo de “cordial” no *credere*, “crença”…[148] Aspecto este que liga o *acreditar* em geral com o *querer*, embora na forma apassivante de assim *ser levado*, *persuadido*, assumindo isso que parece digno de crédito e a que se outorga o *poder de assim fazer confiar*. Ao contrário de “fés” sem crença possível, quiçá no incrível desse anúncio, as crenças que vêm marcadas por tal *persuasão* são *fidedignas*, e por isso desejáveis.[149]

É o que se reconhece num contexto já extra indo--europeu, ora nas *línguas semitas*, ora mesmo na

---

“quietude”, ou pela “solidez”, cf. lat. *stolidus*, “firme”, ainda gr. στολή, “estola”, como “cobertura firme”, embora possa até derivar para a semântica da *stultitia*, por algo, que é assim ‘opaco’, etc. Cf. Günther DROSDOWSKI, Paul GREBE, *et alii*, *DUDEN- Etymologie*, *sub nom.*; G. WATKINS, *The American Heritage Dictionary...*, p. 85.

[148] Cf. sobre *credere*, *supra* ns. 69 e 135. Tanto o gót. *beidan*, como o alem. *bittan*, *biten*, apontam para o referido sentido de “pedir”, “rogar”, apresentando a nota de *desejo* na “fé”; por outro lado, o gr. πείθω, o próprio lat. *fidere*, *fides...*, remete para a nota de *paciência* ou de memória expectante, próxima da “esperança”, o que torna a “fé” algo de *estável* e que pode *restar*, qual “depósito da fé”. Cf. C. D. BUCK, *A Dictionnary of Selected Synonyms*, p. 837; WALDE-POKORNY, t. 2, p. 140; e *vide* ainda *supra* 58 e 139.

[149] Mais do que o “querer ter fé”, como o da fórmula de Stª. Teresa do Menino Jesus, já lembrada (cf. *supra* n. 63), num paralelo com o “esperar contra toda a esperança”, o ser-se tocado pelo *desejo* ligado com a *crença*, como impulso persistente da mesma. É algo de “envolvente”, como ainda poderia ecoar de *believe*, comparando com o sânscr. लिप्, “ungir”, *lipta* “oleado”, com o gr. λίπος, λίπαρος, “óleo”, “oleoso”, na acepção de *impregnante*, algo que assim *alastra*. É a *unção* da fé! Cf. C. D. BUCK, *A Dictionnary of Selected Synonyms*, p. 837.

perspectiva de *línguas 'gráficas'* e impressionistas como no chinês e no egípcio antigo.

A palavra do hebr. para "fé", que é traduzida por *pístis* e *fides*, é *'emunah* que como *'emet*, tem o significado do *que é*, se mantém e, por isso, é "verdadeiro", se revela tal o é, fielmente. Donde o sentido de "confiança", que ecoa ainda do radical **אמנ**, **'mn-*, presente em *Amen*, "assim seja!", como "digno de confiança", *fidedigno.* [150] "Verdade" (**אֱמֶת** ,*'emet*) e tal "fidelidade" (ou "justiça" neste sentido de acordo com o que é, sobretudo com o *ser mesmo* de Deus…) permutam-se mutuamente nesta semântica que aproxima a "fé" do contexto 'ontológico' e não já gnosiológico e ético, ou mesmo desiderativo e ritual, prévio.[151]

---

[150] **אֱמֶת** ou **אֱמוּנָה** ('*émunah*), tanto significam o que é "digno de fé", como o que se poderia traduzir por *verdade*, quer na acepção de ἀλήθεια, quer como *ueritas...* Corresponde ao sentido complementar do "amor" e "fidelidade" (*Sal* 25, 5), da *misericórdia* e da *justiça*, ou da *rectidão e da justiça ou verdade* (*Deut* 32, 4). Cf. I. de la POTTERIE, art. "vérité (A.T.)", in: *Diction. de Spirit.*, t. XVI, cols. 414-416. Sobre a raiz * *'mn-* donde **אֱמֶן** o seu primeiro sentido remete para a "firmeza", não sendo, no entanto, de afastar do egípcio *mn*, "manter-se", "permanecer fixo", donde 'divino' (cf. *infra* n. 159); *vide* Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, ed. cit., p. 45 e n., lembra a palavra indonésia (de Sumba) *ndewa*, ainda com a acepção do que se mantém, neste caso, como "alma", "sopro".

[151] Cf. J. GOLDSTAIN, *Le monde des Psaumes*, p. 391: *"La justice divine sera perçue comme «fidélité» de Dieu à ses promesses et à son propos salvifique. La Vulgate traduisait «emet» par veritas* (...) *Si le Dieu d'Israël est le «Dieu de vérité», c'est parce qu'on peut «compter sur Lui» contrairement aux idoles qui sont «trompeuses» parce que décevantes. L'image matérielle qui semble à l'origine de la racine hébraïque «emet» c'est* le fait de porter un nourrisson. *L'enfant qui repose sur le sein de sa mère, s'appuie autant sur une protection attentive et constante que sur la force des bras qui le soutiennent. (cf.* Is *49, 14-16).*" (sublinhámos) Trata-se, afinal, de um outro "fundamento" para a *fé*, mais nas "entranhas" (hebr. **רחמים**) como em **חֶסֶד** , *cheséd*,

A este sentido bíblico da "fé" que faz união, que é *adesão* inteira de corpo, alma, mente e coração…, complementa-se no árabe ايمان *īmān*, com esse sentido radical de confirmação 'pela palavra (mente), pelo coração e pelos membros ', que, de facto, na tradição muçulmana forma conjuntamente com *islam* (a devoção litúrgica, a prática piedosa) e *ihsan* (ou a "virtude", o "bem agir") os três elementos da definição canónica dessa fé, assim traduzida em "pensamentos, palavras e acções"…[152]

Trata-se de um *seguimento real* de uma confiança que transforma quem assim se deixa acreditar e cultiva essa "ligação", traduzindo-se como ainda parece ecoar, mesmo nas traduções gregas dos Evangelhos, naquele sentido de "poder", de δύναμις (*dýnamis*) ou "*força*" a que Lucas se refere e de que é questão em vários episódios

---

ou no 'amor misericordioso', substituindo a metáfora da "rocha", por esta firmeza maternal. Cf. *Is* 60, 4; W. GESENIUS, (F. BROWN, S.R. DRIVER e Charles A. BRIGGS), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxf. Clarendon Pr., 1978, pp. 52 e 51. Compare-se o sentido de árabe de *īmān*, *vide* n. seguinte.

[152] *Vide* John PENRICE, *A Diction. and Glossary of the Ko-rân*, London, Curzon Pr., 1993; Charles PELLAT, *L'arabe vivant*, Paris, A. Maisonneuve, 1952, *sub nom.*, pp. 365-367. Cf. Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, ed. cit., pp. 33- 52: «The Islamic Instance: Faith as Theocentric», sobretudo p. 42 e segs. A "fé" é aqui directa correspondência a Deus e, por isso, *fidelidade testemunhal*, não uma "crença em". Cf. G.-C ANAWATI e Louis GARDET, *Mystique musulmane, Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1986, pp. 131 e segs. a propósito de *īmān*. Por conseguinte, um viver "em verdade" (*tasdiq*), isto é, em *al-haqq*, em "realidade". "Faith was defined by the theologians, then (with the words *tasdiq bi-l-qalb*) as an appropriating to oneself inwardly of objectively valid truth, which one intellectually recognizes." (Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, p. 49) Mesma lição em Cheikh Hamza BOUBAKEUR, *Traité moderne de théologie islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1404/1984, pp. 41 e segs.: «La foi religieuse», sobretudo pp. 45 e segs. ("Dans la foi, le fond a la priorité sur la forme").

notáveis.[153] Esse poder que pode circular, que se pode transmitir (até pela imposição das mãos) e que se exprime "fisicamente" na 'saúde' a restaurar como o 'mal moral' a curar, pode pôr-se em paralelo com a mesma *graça*, gr. χάρις (*kháris*, lat. *caritas*), ár. *baraka*… como "qualificação" da coisa ou pessoa assim tocada por essa "fé"…; ainda no hebr. חֵן , *hén*, essa "irradiação", esse "brilho" que entra em correspondência com a *luz* (hebr. אוֹר , *'aur*) divina…[154]

Nos hieróglifos egípcios encontra-se este sentido de "fé" sempre ligada com a *devoção* e o indicativo da *oração votiva*, como em *neh-ti*, de *neh-* "pedir", "suplicar", afinal estabelecer um 'contrato', uma 'promessa', já no contexto que recua da atitude de fé, para as *condições rituais e práticas* do seu 'cultivo'.[155] Como se a fé, antes de se obter, houvesse de *ser pedida*, *suplicada*, senão mesmo lamentada em imprecação, lembrando o contexto ritual do que para os latinos se diria por um *placare dei*, um "apaziguar os deuses", e que não deixa de ser uma forma 'retórica' ainda de ligação com o sagrado.[156] De facto, antes do ciclo da "fé", está o da "lei" e o dos *sacrifícios* (da Lei antiga), ou seja, prévio ao

[153] Cf. *Lc* 10, 19; 19, 37; ainda 4, 14: ἐν τῇ δυνάμει, etc.

[154] Dir-se-ia a presença da *aura* como expressão dessa "confiança" luminosa, brilhante. *Vide* A. ABÉCASSIS, "La lumière dans la pensée juive", in: Várs. Auts., *Le thème de la lumière dans le Judaïsme le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg Int., 1976, pp. 95 e segs. Ainda como tal *dom* ou *graça*. É por tal "engraçado" ou *encantamento* que se poderá testemunhar a presença da Vida. Cf. M.-M. DAVY e J.-P. RENNETEAU, "La lumière dans le Christianisme", in: *Ibid.*, pp 247 e segs.

[155] Cf. E. A. Wallis BUDGE, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, N.Y., Dover, reed. 1978, p. 382b. *Vide* também Claire LALOUETTE, *Sagesse sémitique. De l'Égypte ancienne à l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 173 e segs.

[156] É o sentido *ritual* da fé assim vivida. Cf. *Ibid.*, pp. 176 e segs.

exercício interior da crença está a lógica da troca e da permuta sacrificial que faz da economia do sagrado uma matéria de "assimilação", mais ligado com o "alimento", do que com a metáfora moral de uma "comunhão" espiritual.[157]

No entanto, a alquimia desse poder *numinoso* dos misteriosos *me* já da tradição babilónica[158], ainda de *neter*, *ntr*, dos egípcios[159], persiste nesse indicativo do lugar do "coração" e da realização central dessa *força vital*, seja depois dita *spiritus*, πνεῦμα, ¿प्राण (*prāna*) ou mais misteriosamente ligada a *aeuum*, αἰών, आयु (*āyus*).[160]

Na tradição dos grafismos chineses atesta-se o sentido de "confiança" quer pela fixação, pelo signo 孚 *fu* [161], que significa "chocar (uma ninhada)", "proteger" sob

---

[157] Cf. *Hebr* 8, 1 e segs.; 10, 19. A base da "fé" era a lei do *do ut des*, do "sacrifício": cf. Van Der LEEUW, *La religion...*, pp. 342 e segs.: «Sacrifice»; e *vide* ainda Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, ed. cit., t. II: *La manducation de la parole*, pp. 65 e segs.; cf. *infra* n. 329.

[158] Cf. Jean BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 429 e segs. *Vide* ainda Hilaire de BARENTON, *L'origine des langues (Léxique sumérien-français)*, Paris, Leroux, 1932, pp. 62 e segs.

[159] Cf. Erik HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1971, pp. 30 e segs. e Isha SCHWALLER DE LUBICZ, *Her-bak, «Disciple» de la sagesse égyptienne*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 411 e segs.

[160] Só para breve conspecto *vide* R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, ed. cit., pp. 200 e segs.: «The Stuff of Life».

[161] Cf. Bernard KARLGREN, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-japanese*, N.Y., Dover, reed. 1974, (doravante cit apenas KARLGREN, seguido do nº graf.), nº 48. Segundo o judicioso comentário de Julia KRISTÉVA, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1985, p. 54: "*La «foi» contemplative, en tant qu'expérience psychique, semble céder ici la place à la possibilité d'un perfectionnement psychophysique permanent* (...)." – já que o que está em causa é o sentido *realizativo* da "fé" (não de belas palavras, mas além delas), no exercício do *qi.* (*Ibid.*)

as asas 爪, os "filhotes" 子 , e aponta até para o sentido de uma 'prisão', algo que se encontra 'seguro' e por isso é de 'fiar', quer pelo sentido oposto de libertação da palavra, da franqueza, da sinceridade em que se pode confiar sem limites: 信 *sin*, formado dos radicais de 人 "homem" e 言 "palavra", na acepção da *palavra honrada e*, por isso, de confiança *do homem*[162]. Sentido último este que se retoma em 諒 *liang*, formado de "palavras" e *alto* ou *king* 京 [163]. Paralelo ainda com o sentido de *mais valor*, algo "alto", "elevado", grafismo 當 *tang*…, em que esse 'mais ser' é base de 'confiança'.[164]

Para a civilização chinesa, em que está ausente a "religião" no sentido ainda latino deste conceito, outrossim, tudo se ritualiza do político ao profano[165], e tudo depende de multiformes cerimoniais, o que melhor caracteriza a "crença" é o crédito (confuciano) da palavra (ainda do *tchéng ming* ou da "correcção dos nomes",

---

[162] Cf. KARLGREN, nº 234. "*Enfin, la langue orale dit «croire» par* xin fu, *où l'élément* fu *signifie «épouser», «s'abandonner»*."; "*En chinois classique (ainsi, entre autres, dans* Le Livre des mutations, *recueil des anciennes croyances chinoises) «croire» et «être digne de foi» se disent* xin *l'idéogramme comportant les deux signes de «l'*homme *et de* parole.*» "*(...) *l'homme* xin *est celui qui est en harmonie avec le* qi, *l'esprit ou «la vertu cosmique»*." (Julia KRISTEVA, *Au commencement était l'amour...*, pp. 55 e 53)

[163] Cf. KARLGREN, nº 392 e também p. 137.

[164] Cf. KARLGREN, nº 856.

[165] Como sintetiza G. GUSDORF, *La parole*, ed. cit., p. 17: "La sagesse traditionnelle de la Chine est restée *étrangère à toute affirmation religieuse proprement dite*. Dans cette morale, cet art de vivre, le langage revêt pourtant une signification capitale, car *l'ordre des mots implique l'ordre des choses*. L'univers se présente comme un discours cohérent, don't il importe que chacun respecte religieusement l'organisation." (sublinhámos) Cf. Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968 reed., pp. 409 e segs.

como primeiro dever do príncipe), pelo que é na sinceridade, na honestidade leal que se descobre a semântica da "fé".[166] O que se testemunha no grafismo 中 *tsung*, com o sentido de "meio", de "equilíbrio", qual *caminho do meio*, aqui aplicado ao "coração" na acepção de *sincero, leal, digno de confiança*: 忠 [167].

Num sentido mais radical trata-se de *dar o acordo a*, dar crédito, dando o "coração", quase se diria a partir de um sentido mais corpóreo ou instintivo e "mágico" que se relaciona ainda com o grafismo para "mamar" 已 e é 允 *jün*, no sentido de "confiar" por um *grito* 儿 primevo que o homem assim *credita*, ou seja, dá de si mesmo (e não apenas diz, ou verbalmente afirma…).[168]

Vejamos em síntese esquemática a súmula destes *gestos de dizer* na área semântica estudada:

[166] Cf. CONFUCIO, *Analectos*, XIII, 3: *zhengming*; cf. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, trad. do chin., Princeton, Princ. Univ. Pr., 1952, vol. I, pp. 59 e segs.: «The Rectification of Names»; Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 77 e segs.

[167] Cf. KARLGREN, nº 1269. *Vide* também CONFUCIO, *Analectos*, VI, 27 ; cf. Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, ed. cit., pp. 64 e segs. *Vide* ainda a "categoria" de *autenticidade* aqui implícita: Zhang DAINIAN, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, trad. do chin., New Haven /London/ Beijing, Yale Univ. Pr./ Foreign Languages Pr., 2002, pp. 479 e segs.

[168] Cf. KARLGREN, nº 293.

Principais significados de "crença"/ "fé"

Sentidos primitivos Radicais	**Raízes Indo-europeias**	**Principais termos e nomenclatura**	**Significados e alguns derivados**	**Outros indicativos conexos**
'alegria', 'paz'… **BEATITUDE, GRAÇA, AMOR**	**rdh-*	*Radh, aredra*	Irradiante, "ser"…	*'unio mystica'*
Confiar-se, abandonar-se a **CONFIANÇA**	Gót. *galaubjan*	*Glaube, Believe, Liufs, lufu…*	Confiança voluntária Amorosa *Love,* amor-desejo	
Que se mantém [*e quer, que é ou está, que é verdadeiro*] **SER/RAZ.VERD**. *Intelligent. Fidei*	**tre-wi* [**vr- var, velle… *sat- satya, sed- *ver- verit, wyerzic*]	*Dhruva, drva, drús Treu, getreu, Trust, true*	"duro", 'árvore q.perdura' verdade, fiável… sinceridade	Hebr. **mn- emunah, emet* Ár. *Íman;* Chin. *tang* mais alto, digno de crédito
Dar-se DEVOÇÃO *Pietas*	**bhaj-*	*Bhakti* (devoção)	*'bacante'* (entregar-se)	Chin. *fu* "protejer", "fidelidade"
Persuadir, levar à fé **FÉ – PALAVRA** e sentimento	**bheidh-*	*Fides, confidentia Peitho, pistis, Bittan, beten*	*Fé, confiança, Persuasão Súplica, voto…*	Egípc. *Neh-ti; neh* "pedir" "suplicar"
Poder e "coração" **CRENÇA**	**kret-; krud, kûr…+dhe, dar…*	*Credo, credere; çrad-dhati, zrazda*	Crédito, crença	Chin. *sin*, "sinceridade de coração"; *liang*
'Sobre-estado' **CONTACT. MAGIA**	**ste-st-ai…*	*Superstitio*	Superstição	

No entanto à *palavra* que acompanha (de forma subalterna) a "coisa" sagrada ou o *rito*, substitui-se progressivamente o *rito da própria palavra*, quer na dimensão orante[169], quer como *fé dizível*, perdendo-se embora a eficácia "mântrica" de outro *dizer* de *poder.*[170] Será, então, o advento da "fé", como crença conversada, como conversão falada…

Por contraste, o rito "mágico" (xamânico, também taoísta…) dessa *transferência de poder*, dito de "coração a coração" (mais do que já na narrativa *mítica* de "boca a ouvido")[171], perde-se no segredo dos tempos, ficando porém esta noção de 'ponto de apoio' assim *exterior e fiável* para uma *interior operação* de transformação energética[172], mudando, da *passiva actividade* habitual,

---

[169] *Vide* Marcel MAUSS, "La prière" (1909), in: Id., *Oeuvres*, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, pp. 357 e segs. Cf., outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A oração como experiência essencial em todas as Religiões – do carácter diferencial do tempo orante como repetição" (Texto base para Confers. «Semana de Espiritualidade», org. Padres Carmelitas Descalços, Fátima, 27/31, Ag., 1984), Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Paço d'Arcos / Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135-320.

[170] Ainda o poder da *palavra*. Paralelo na tradição tântrica cf. André PADOUX, *L'énergie de la parole, Cosmogonies de la parole tantrique*, Paris, Fata Morgana, 1994.

[171] A comparar no contexto místico com o célebre *dom* da *permuta dos corações.* Cf. St.ª Margarida Maria ALACOQUE, *Autobiographie*, § 53 (ed. Mgr. GAUTHIER, *Vie et oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, reed. P. Darricau, Paris/ Fribourg, ed. Saint-Paul, 1990, t. I, p. 83); cf. referências e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Transfusão cordial – Aspecto dinâmico da devoção ao Coração de Jesus nas revelações a Santa Margarida Maria Alacoque", (Conf. na "VII Sem. de Espirit. Sobre a Misericórdia de Deus", Balsamão, 2004; a publicar.)

[172] Qual "alavanca de Arquimedes", até na "economia" mística tal na conhecida referência de Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* C 36rº; *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O Miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade", in: *Didaskalia*, XXXII (2002), pp. 147-243.

para a *activa passividade* onde se descobre outro "centro", outra instância regente e guia do mesmo ser… Aquele que disse "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida".[173]

Afinal, as etimologias "pensantes" não ajudam à real compreensão do que só *noutro nível de consciência* torna lúcido aqueles indicativos, ou seja, a questão da fé não é decididamente de uma "transmissão" *oral*, porém do ínsito noutra *ligadura de alma*, no intrínseco de um outro 'respiro' *de ser e de poder* que remete, quer para a eficácia básica do *rito,* quer para aquela largueza de alma, aquela paz e serenidade de quem *ama sem porquê* [174], e sobretudo sem as 'fábulas' da memória e do desejo em todos aqueles gestos que fazem a metafísica do acreditar em "razões de fé", ou dispõem à meta-linguagem de quem fique a 'justificar (também moralmente) a vida', em vez de a viver *confiantemente…*[175]

[173] *Vide Jo* 14, 6: 'ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή'. Sobre a realização por via *activamente passiva*, ou seja, como se refere no Extremo-Oriente, pelo *wou wei*, ou dito "agir não-agindo", isto é, em abandono quer de "autoria", quer de "resultados"; cf. François JULLIEN, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996 e pp. 105 e segs.: «Ne rien faire».

[174] Ainda no eco do celebrado verso do místico Angelus SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289: "*Die Ros' ist ohne warumb, sie blühet weil sie blühet* (...)" que deu azo ao comentário de M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Frankfurt-a.-M., Pfullingen, G. Neske, 1957, 1967[3], VI, pp. 77 e segs.

[175] A completar pela nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "Ambiguidade espiritual do *perdão*", in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 43, Jul/Set. (2003), pp. 189-204.

3. Níveis de consciência e atitudes de "fé"

> "…It does not really make much sense to speak of all this as the high point of a series of degrees, and as something great by comparison with other experiences which are less great. It is outside the limit within which comparisons have meaning. It is beyond the level of "ways" that correspond to any of our notions of travel, beyond the degrees that correspond to our ideas of progression." (Th. MERTON, *Seeds of Contemplation*, pp. 196-197)

Quase se poderiam comparar os vários níveis de consciência com os percursos do célebre autógrafo do «Monte Carmelo» de S. João da Cruz.[176] Pois, se é mundano e enganoso o caminho da habitual 'vigília', também não é menos ilusório o 'sonho' da religião, sobretudo aqui tomado como *projecção psíquica* desse nível. O verdadeiro caminho seria por onde *no hay camino*, ou seja, no que poderia corresponder ao perfeito 'sono sem sonhos', não fosse esta *via oriental* demasiado 'quietista' na economia espiritual do Doutor das *noites* insones…[177] Por isso, ao sono negativamente indiferente

---

[176] Cf. S. JOÃO DA CRUZ, «Desenho Autógrafo» do *El Monte de Perfección*, in: *S. J .de la CRUZ, Obras Completas*, ed. cit., pp. 72-73. Contraste o *Camino de espíritu de imperfección del suelo* e também dos *(Bienes) del cielo: gloria, gozo, saber, consuelo, descanso*, pois nem um, *«ni esotro»*, representam mais do que níveis condicionados do *vero caminho*. Cf. n. seguinte.

[177] *Ibid.*, p. 71: [Legenda da *senda del Monte Carmelo*]: "Espíritu de perfección – (Seis nadas) – e aun en el Monte nada." A comparar com as doutrinas do hinduísmo: Robert KFOURI, *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue*, Paris, Les Deux Océans, 1996, pp. 27 e segs.; ainda Thomas MYLADIL, *St. John of the Cross and the Bhagavad-Gita: Love, Union, and Renunciation*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1969. *Vide infra* n. 180.

de não fazer caminho, complementa-se esse *ser alçado* pela activa consciência, lúcida até ao paroxismo da *media nocte*, em que se advém ao "sempre já chegado" (Ruysbroec) do cume desse *Mons Dei*, e, curiosamente, sem *fé* alguma. [178]

É o apuramento extremo do viver a Vida mesma em *perfeita caridade*, participando a Presença, que não dá já "lugar" nem às vias da Fé (obscura), nem da Esperança (por demais clara…). Donde que esta experiência mostre ainda que mais do que "graus" em cada uma dessas energias sobrenaturais e conversivas da geometria finita daquele labirinto, para a verticalidade aberta e infinda desta escalada, o que há é mesmo uma hierarquia entre a *espera* ainda sensível e memorial na sua 'expectância', a fé no seu dinamismo de entendimento e de *antecipação* de visão, e a caridade, desde logo, realizativa ou ontológica no seu processo presencial.[179]

---

[178] É o tema recorrente das *trevas da fé*, desde a "caligem" e o mero obscurecimento, até à *media nocte*, como desde Gregório de Nissa, passando por St. António de Lisboa, até ao paradigmático e vivido ensinamento de S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, I, 1, 1 e segs.: "(...) *este salir de sí de todas las cosas fue una* noche oscura, *que aquí entiende por la contemplación purgativa (pasivamente)* (...)"; e *vide*, entre outros, Várs. Auts., *Nuit mystique, Nature et Grâce, Sainteté et folie*, «Études Carmélitaines», oct. (1938), sobretudo pp. 254 e segs.: LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, "À la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit". Cf. também Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* C 5vº, ed. cit., p. 336: "*Il*[Jésus] *permit que mon âme fût envahie des plus épaisses ténèbres* (...). *Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité.*", etc.

[179] Relação *assimétrica* entre as virtudes da Fé e da Esperança em relação à Caridade, já atestada desde S. Paulo (*1Cor* 13, 8 e 13), pelo nexo temporal de tal *antecipação.* Para o análogo filosófico destes *ek-stases* da temporalidade, *vide* na fenomenologia de E. HUSSERL, *Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, (1893-1917),* (in: «Husserliana», t. X), Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 33 e segs. Sobre aquela dimensão aglutinante da *presença* no presente, mesmo que antecipado da Fé, *vide* a experiência desse *viver teologal* no dom

Os caminhos do mundo, da religião e de Deus, correspondem, pois, ainda aos da "esperança", da "fé" e da "caridade", ou seja, neste sentido, aos níveis de uma *consciência vigil*, depois *onírica* e, enfim, de *perfeito sono*/ *perfeito despertar*, já que o que culmina a própria sinergia dessas três *virtudes sobrenaturais infusas* é o que apazigua, pacifica todo o respectivo dinamismo, em *abandono*, ou em *unio mystica*…[180]

Porém, a partir deste ponto de vista absolvido ou absoluto é ainda possível dar ao *autógrafo* de S. João da Cruz uma "tridimensionalidade", neste "volume" do Amor, equacionando *vários níveis de despertar, diversos sentidos de esperança, de fé, inclusive de amor*.[181]

---

místico da *inhabitatio* do Espírito, por exemplo, em Bt[a]. ISABEL DA TRINDADE, *«O Céu na Terra»*, in: *Obras Espirituais*, trad. e org. por P. Manuel Reis, O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, Ed. Carmelo, 1989, pp. 19 e segs.; *vide* também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade" (Conf. na II[a]. Semana de Espiritualidade, «A Oração e o Homem orante», org. Padres Carm. Desc., Centro de Espiritualidade, Avessadas /Marco de Canaveses, 8/29 Ag., 1985), in: Várs. Auts., *O Homem Orante*, Paço d'Arcos/Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71-149.

[180] A comparar ainda com o ensinamento hindú no regime de *absolvição* ou de trascensão para um "além" do mentalmente referenciável. Tal no célebre *mantra* com que se conclui o *Sutra do Coração (Prajña Paramita Hrdaya Sutra)*, v. 7: *gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi svaha.* Discute-se se em tal nível ainda há consciência ou se se ultrapassou esta, numa inconsciente fusão. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O Problema da Atenção no *Vipassana*", in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio, Fac. de Letras de Lisboa, 29 Nov. 2001), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61. Cf. n. seguinte.

[181] Cf. S. JOÃO DA CRUZ, «Autógrafo» do *El Monte de Perfección*, in: *S. J .de la CRUZ, Obras Completas*, ed. cit., pp. 72-73. Ter presente o modelo "paulino" do *milieu divin.* Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, (in: «Oeuvres de T. de Ch.», t. IV), Paris, Seuil, 1957, pp. 147 e segs.

"Esperança" ao nível mundano, depois ao nível das emoções religiosas e na *reactividade* respectiva, ou Esperança já purificada na plenitude da consciência em Deus.[182] Do mesmo modo, fé 'mecânica', ou supersticiosa, depois a fé religiosa gerando muitas vezes o dramatismo da descrença, e Fé apurada na noite passiva da autêntica descoberta de Deus. Ainda, a caridade como amor estereotipado e interesseiro, depois como devoção ainda interesseira *negócio do céu*, e, enfim, a Caridade na perfeita consciência de quem realiza esse mesmo Mistério de Amor.[183]

No entanto, o que importa em todo este mapa, ou esta *maquette*, não é o conhecimento da Fé, ou o seu reconhecimento como *inteligentia fidei*, porém a consciência realizante, que até pode e deve retornar às expressões mais simples e improváveis da Fé, como sejam a *crença* 'contra toda a esperança', a *aceitação* que assuma todo o des-amor, o próprio *quia absurdum* que, neste contexto, terá pleno sentido.[184] O que está em causa

[182] Cf. S. JOÃO DA CRUZ refere a *espera paixão*, tal como os Estóicos, como uma das quatro paixões da alma, sua oposição (*Sub* III, 16, 2); e, a *esperança-virtude*, como interpelando tal uma *virtude sobrenatural*, ou no dinamismo de graça, a teologal metamorfose da faculdade "afectiva" da *memória.* (*Sub* III, 15, 1). Sobre a importância especial que tem este particular relevo dado à memória (mais como *anamnese*) neste contexto, cf. André BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 199 e segs.

[183] Será o equivalente a *três graus* também aplicáveis a outros aspectos e atitudes da *vida espiritual*. *Vide* S. INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, §§ 164 e segs.; *vide* também § 366 e cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Da diferença pensada ao discernimento vivido", in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

[184] Teria aqui plena pertinência salientar as "margens" da *fé* exactamente pela sua *experiência incrédula.* Cf. Francis JEANSON, *La Foi d'un incroyant*, ed. cit., pp. 117 e segs.: «Dieu fils des hommes ou

não é a eficácia da *transmissão da Fé* como *comunicação do que possa ser dito*, quer pela racionalidade, quer pela emocionalidade e pelo desejo dela; outrossim, o indicativo de que é *por onde não há tal caminho*, comum e comunicável, que se faz o mistério de cada vida chamada ao Único da existência. Sendo, portanto, ao arrepio do adágio sobre frei Tomás, não "fazer o que ele diz e não o que ele faz", mas realizar esse *efectuar* da Vida em vez de acertar apenas em 'dizer' posto que, razoavelmente embora, na inutilidade da geometria retórica da cidade mundana.[185]

A 'volumetria' da Cidade de Deus exige, pois, um acesso por via de *recogimiento*, como soube praticar Santa Teresa de Jesus a partir de seu mestre Francisco de Osuna[186], e o discurso sobre a fé deixa de ser *comunicável em geral*, doutrinal e anónimo (ainda segundo as categorias helénicas da aspiração ao *universal* do epistémico), para ganhar voz em primeira pessoa, o que significa a verdadeira universalidade de *unus versus aliud*, ou seja, de descobrir em cada um o próprio Absoluto relacional.[187] É neste contexto que tem sentido o carácter

---

la foi sans garanties»; *ibid.*, p. 36: "(...) *si vous convenez que le fondement et la garantie de toute logique résident dans l'Illogique* (...)"

[185] Cf. ainda Francis JEANSON, *La Foi d'un incroyant*, pp. 65 e segs.: «Foi en la Vérité ou vérité de la foi?». São já as dimensões retóricas da fé, como também salienta Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, ed. cit., pp. 30 e segs.

[186] *Vide* Melquiades ANDRES, «Introducción», a FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. Melquiades Andres, Madrid, B.A.C., 1972, pp.44 e segs. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência Orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 78, 123 e segs. A entrada em si, descobre uma *dilatação* da alma e, depois, um *ascenso* determinado ainda pelo *raptus mentis* da mística. Cf. *Ibid.*, pp. 128- 130 e Stª. TERESA DE JESUS, *Moradas*, IV, 2, 6; VI, 2, 1.

[187] Cf. Sören KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. do dinam., in: «Oeuvres Complètes», t. 5, Paris, Éd. de l'Orante, 1972, p.

dialogal da Fé de Santo Agostinho, ainda que tangido pela herança dialéctica platónica, até Martin Buber no *Ich und Du.*[188] Mas este *relacional* que abre a própria pessoa não se confunde com a comunicação exterior, e do *já comum*, de acordo com a economia da linguagem e da racionalidade geral, já que se apresenta em singularidades multiformes, em descontinuidades absolventes, em ritmos imprevisíveis como os do *simples* da Vida em si mesma.[189]

A crença por elementar que pareça ecoa no seu nível básico o que é essa mesma simples adesão, tal como o sentir *tange* outrossim, o equivalente do místico *toque*. E

161: "*Le paradoxe de la foi consiste donc en ceci que* l'Individu est supérieur au général, *de sorte que, pour rappeler une distinction dogmatique aujourd'hui rarement usitée, l'Individu détermine son rapport au général par son rapport à l'absolu, et non son rapport à l' absolu par son rapport au général.*" (sublinhámos) ; sobre esta *fé* em "discurso pessoal", *vide* também: Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, pp. 32 e segs. e pp. 168 e segs.: "L'oubli par l'homme de sa condition de Fils: «Moi, je»; «Moi, ego»."

[188] Cf. Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 e reed.; a perspectiva desta "verdade" *recíproca* da Fé, antecipa-se na estrutura *dialogal* do pensamento, desde a tradição socrática (cf. PLATÃO, *Soph.*, 263 e, *vide infra* n. 216), e ainda persiste no caminho 'conversado' mesmo dos *Soliloquia* de Stº Agostinho, cf. Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/ Worcester (Mass.), Études Augustin./ Agustinian Studies, 1962, pp. 303 e segs.: «Autorité doctrinale et foi», sobretudo pp. 316 e segs.: "*Fides-(spes-)caritas* dans les *Soliloques* et πίστις- ἔρος dans *Ennéades* I, 3 de Plotin". Será, de preferência, a via orante: *vide* Monique VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière*, ed. cit., pp. 62 e segs.: «La prière du coeur».

[189] Seria necessário repensar toda a ontologia em termos *relacionais*, de descontinuidade e de "geometrias variáveis". Cf., entre outros, A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988 e *vide* Id., *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998; *vide* ainda o que refere Wilfred C. SMITH, *Believing. An Historical Perspective*, Oxford, Oneworld, 1998, em longa nota (24), sobre o "pessoal" e o "individual" da fé, pp. 122 e segs.

tanto o não-saber, como o caminho pela 'noite escura', servem de balizamento complementar à hierarquia de níveis de consciência e de correlatas expressões da fé.[190]

[190] Cf. o simbolismo da *nuvem*, justamente como indicativo desta *via apofática*, ou deste "aprender a desaprender". *Vide* o célebre texto de *Cloud of Unknowing*, (ed. Phyllis Hodgson, London/ N.Y./ Toronto, Oxford Univ. Pr., 1944) e *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»", (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194.

Veja-se todo o possível relacionamento hierárquico, em esquema:

I. Níveis de consciência	**II. Partes/faculdades humanas**	**III. Dinamismos/ virtudes espirit.**	**IV. Hierarquia atitudes de "fé"**	**V. Tipos respectivos de linguagens**
1.Consc. absoluta (ou "cósmica")	"Mónada" ou *Ego synderesis animae*	Bem-aventurança	*Unio mystica* União, Toque místico	*Simbólica* (anagóg.) inefável indizível
2. Consc. lúcida ou iluminativa	*Espírito* (Sentim.) Vontade	[Dons Esp.-S. e] Caridade	*Abandono* ('noite passiva')	*Poética* Inspiração e comunhão
3. Consc. de "si"	*Nóesis*/ Intelecto Inteligência intuit.	[Virtudes "dianoéticas"]	*Confiança* Dom de si desinteressado	*Dialéctica* Lógos dizível, mas incomunicável
4. Consc. vígil (mental)	*Mente Diánoia*/Razão Entendimento	Fé	*'Credo'* *Fé 'teologal'* Doutrina	*Argumentação* e interpretação ou *Hermenêutica*
5. Consc. onírica (psíquica)	*Alma* Memória/imagin. Desejo	Esperança	*Desejo* Interesse	*Comunicação e pragmática* Falar, sem dizer
6. Consc. sono (subconsciente)	*Emoções* Sensibilidade	[Virtudes éticas]	*Crença* 'Piedade'	*'Retórica'* discurso psicanal. sedutor, hipnótico
7. Inconsciente (profundo)	*Corpo*	Graças santificantes	*Superstição* 'Magia'	*Semiótica* Ling. Gestual e 'gramática'

Note-se que para se atravessarem zonas acima do desejo e do interesse será necessário encarar a fé no que é afirmação além do "egoísmo" próprio, como condição ascética, já que a própria crença não se encontra se assim não se procurar. E procurar nessas "regiões da alma que é necessário transpor sem desejo" (J. Rivière), passando exterioridades outras e mesmo obrigações penosas, até à simplicidade interior da fé, já liberta daqueles seus resíduos.[191]

Porém, ao contrário do que testemunha este Autor ao contrapor o dinamismo da fé ao risco imóvel do prazer, revê-se neste último a ordem ainda de beatitude e de comunhão pacífica que une os extremos daquele trânsito de alma: o tanger sensível e o toque místico assim convergentes e até absolventes da fé, apenas passageira e desiderativa na inquietude de permeio…

Pois, como bem se pode constatar, não há tanto "razões para acreditar" do que uma *razão em que se crê*, qual verdadeira "fé racional" nessa mediação inteligível, esquecida do regime de evidência que está no intuitivo, no directo do que se experimenta de forma imediata, seja no sensível, seja na intuição intelectual, ou no oblívio ainda do que só pelo erro e descontinuidade de estado, não acreditado porém experimentado, se encontra ou se acerta.[192] Ao contrário daquela pretensa fé inteligível que, afinal, emocionaliza o percurso mesmo em tais obstáculos,

---

[191] Cf. Jacques RIVIÈRE, *De la foi*, Paris, Desclée, 1998 reed., p. 111: "*Jusqu'ici j'ai parlé de la foi, comme si elle était l'acte immédiat de mon coeur et la pensée la plus intime de ma pensée. J'ai laissé croire que je n'y trouvais aucune de ces difficultés qui la rendent si pénible et si précieuse. Il a pu paraître que j'avais* depuis longtemps dépassé «ces regions de l'âme qu'il faut traverser sans désir». *Hélas! Il n'en est rien*. (...)" (sublinhámos; cf. também *ibid.*, p. 44).

[192] Ainda *Ibid.*, p. 60: "*La véritable explication du monde est celle qui ne m'apporte qu'une réponse, celle qui reste entière et rude comme le monde lui-même: c'est l'explication mystique*."

a consciência incrédula, mas reconhecedora do erro, revê nessa *errância* uma outra possibilidade de confiança exacta ou certeira.[193]

Não, pois o confuso do 'desejo' de crer, mas a *consciência da falta*, do indesejável da mesma fé como ocultação ilusória da realidade em falta… Só em tal purificação da racionalização da fé se pode atingir, ao menos, a consciência do seu carácter *gratuito* como o que permite reconhecer a própria realidade desse *credo*.[194] E reconhece-se nesta mesma circularidade – de só reconhecer o Deus da Fé a quem esse Deus deu a Fé (cf. *Jo* 6, 24; *1Cor* 12, 13…) – a autonomia desta energia sobrenatural, longe das meras estratégias induzidas do *desejo de Deus*, ou do *desejo de ter fé*…[195]

---

[193] Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967[5], pp. 23 e segs.: «Die Un-wahrheit als die Irre»; ainda G. BACHELARD, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1970, pp. 135 e segs. e *vide infra* F. PESSOA, [Reflexões paradoxais], in: *Obras em Prosa*, ed. cit., p. 37: "Pensar é errar."; *ibid.*, p. 163: "Fingir é conhecer-se." *Vide infra* n. 325.

[194] Cf., entre outros, P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, O.C.D., *Je veux voir Dieu*, Tarascon, éd. Carmel, 1979, pp. 902 e segs.: «Purification morale [Seule la nuit de l'esprit réalise la purification]».

[195] O *ter fé*, ou o poder "obtê-la" assim como *o que se possa possuir*, eis o que merece um comentário crítico: A fé como *virtude*, ou dinamismo superveniente (i.e., extrínseco ao 'ser próprio'), torna-se *apropriada* em colaboração deste, pelo que, *se não é inicialmente um 'acto'* (*enérgeia*), mas apenas uma *virtude* (*dýnamis*), torna-se realização e *caracteriza a perfeição desse acto (moral).* No entanto, a *perfeição* deste acto, transcende o carácter potencial da "virtude da *fé*" e melhor se caracterizaria, "in-transitivamente", como *acto de amor*, isto é, de "caridade" em *presença e união*. Donde que o *ter fé*, antecipe o *ser-se em amor*, que não o '*ser fé*', e, além disso, abra para uma *outra transitividade* própria, justamente (não no acto 'subjectivo', mas) no *trabalho*, na *obra* de fé. Deste modo, as virtudes são *instrumento de perfeição*, mas não a própria "perfeição", contribuindo, pois, para uma *realização*, uma *poíesis*, que transcende o próprio sujeito, nesse típico

Mais do que a consciência negativa da fé naquilo que tem sido o seu simulacro doutrinal como 'espartilho' da experiência religiosa, importaria apontar para o âmbito em que fazendo comunhão, justamente pelo ritmo espiritual de tal liberdade de procura e de iniciativa de vida, se constitui a ἐκκλησία (*ekklesía*) como "lugar do Espírito" e, assim, *doadora da Fé*, seja pelo sacramento baptismal, seja pelo testemunho sempre renovado de tal evangelho de Vida.[196] O carácter relacional da Fé encontra-se deste modo na *dimensão comunitária*, que não social ou colectiva, da experiência sempre crédula e incrédula desse divino mistério da Vida…[197]

E, se se apela à transmissão da Fé, ela depende sempre da verdade *comunitária* em que a elasticidade do dom da vida permite justamente vários graus e intensidades relacionais em crescimento ou não do Amor. Além disso, sendo certo que o sentido radical dessa comunidade se há-de basear nas energias santificantes que são os *sacramentos*, não tanto como sinais de fé, mas

---

depor a confiança em que caracteriza a fé. Por conseguinte este "habitus" da fé aponta para uma *arte de realizar* o Reino de Deus, não tanto na moral do mesmo, mas na objectiva "construção" do que tal *entendimento renovado* em confiança poderá *vislumbrar*. Uma "poética"da fé, concitando os poderes do imaginário, a demiurgia de uma outra consciência e não tanto a qualificação ou "justificação" do *homem de fé*. Por isso a fé aparece num ritmo centrífugo e assinalante dessa posse cujo poder se *autonomiza* até em *mecanismo creditante*, expediente terapêutico objectivo, aparte as intenções do sujeito.

[196] O contraste entre a rígida 'educação católica' do fim do séc. XIX, ainda comentada pelo abade Lacaze a Isabel Rivière: "Leur christianisme est une force sociale, une armature, une sorte de soutien-gorge." (*apud* Yves REY-HERME, "Présentation" a J. RIVIÈRE, *De la foi*, ed. cit., p. 18), e o sentido *pós-conciliar* do primado de Igreja como tal lugar do *espírito*, é notório. Cf. também *Gaudium et Spes*, § 19 e segs. in: *Concílio Ecuménico – Vaticano II, (Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*), Braga, ed. A. O., 1983, pp. 356 e segs.

[197] Cf. *supra* n. 49.

como confiança assim gerada por tais sinais operantes.[198] Pelo que a crença deixa de ser uma atitude pessoal ao nível da personalidade e, outrossim, se deixa aprofundar como mais profundo testemunho vivido, tocado pelo efeito real dos sacramentos e pelo modo como vivificam a Fé muito além do "controlado" pelo sujeito.

É, por isso, que mais do que caracterizar a *comunicação da fé* ao nível do arbítrio de 'opções' humanas, a *economia sacramental da liberdade do Espírito* apela para uma outra compreensão da crença, como atitude que não sendo irresponsável está longe de estar no domínio da pretensa deliberação subjectiva.[199] Há, naquela hierarquia das expressões da crença, algo de irredutível ao nível do mais profundo da *energia espiritual do ser* que precede, em espontaneidade e graça, o que depois se pretenda assumido voluntariamente, mas, no usual, é ficcionado como desejo…[200]

---

[198] Cf. os *sacramentos* como "restos visíveis" do mistério da Encarnação: Cf. Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., pp. 430 e segs.; Maurice JOURJON, *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1981, pp. 10 e segs.

[199] O ciclo 'semântico' realista e objectivo da *fé* precede o da sua predominante e moderna 'tradução' em termos de *crença*, mas o que está em causa na etiologia da "fé" é a *compreensão da eficácia* da crença, como até se lembraria do âmbito *prático* das atitudes *rituais*. Cf. Samuel ROUVILLOIS, *Corps et sagesse, Philosophie de la liturgie*, Paris, Fayard, 1995, pp. 119 e segs.: «La médiation symbolique». Nesta perspectiva "simbólica" *vide* interpretação junguiana do *mysterium fidei*: cf. C. G. JUNG, "Transformation Symbolism in the Mass", in: Várs. Auts., *The Mysteries*, («Papers from the *Eranos yearbooks*»), Princeton, Princ. Uuniv. Pr., 1971, pp. 274-336. *Vide infra* n. 309.

[200] Donde a expressão de Stª. TERESA DO MENINO JESUS: «*Tout est grâce*», "Carnet jaune", 5.6.3, in: *Derniers Entretiens*, (in: *St. THÉRÈSE DE l'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE FACE, Oeuvres complètes*, ed. N.E.C., Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 221).

Outrossim, é no plano da *confiança*, mais do que de uma fé razoável ou projectada como desejo, até *pari* ("aposta") à maneira de Pascal, que se descobre o carácter *salvífico*, salutar ou reintegrador com a Vida, pois reabsorve-se o conhecimento assim iluminado, em obscuridade de entender, preferida a vivência lúcida, o estado de consciência e plena atenção (orante) que assim promove a comunhão.[201]

É mesmo este plano de *simples confiança*, de ser em harmonia tal, que permite compreender como, no dinamismo da fé, o determinante é esse *estado orante* e não a "comunicação" por anúncio, ou testemunho expresso, dessa fé.[202] De facto, ao contrário do que será ainda o impulso do desejo de *ter* fé e da *crença nesse desejo*, para poder orar, celebrar Deus e a vida – não nesta "epifania", porém só na "diafania" de um implícito dom da fé, dos ocultos desígnios do Senhor, – se descobre que

---

[201] *Mt* 24, 13: 'ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.' – quem permanecer assim 'fiel' até ao fim, (mesmo em tais "trevas") será salvo. Sobre aquela confiança pascaliana, cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 233; ed. Lafuma, 418: "*qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion don't ils ne peuvent rendre raison; ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise*, stultitiam (...). *Oui, mais il faut parier.* (...)"; cf. A. DUCAS, *Le Pari de Pascal et les sources possibles de l'argument du Pari*, Alger, 1951; Philippe SELLIER, "Imaginaire et rhétorique dans les *Pensées*", in: Lane M. HELLER e Ian M. RICHMOND, *Pascal – thématique des* Pensées, Paris, Vrin, 1988, pp. 115-135; Pierre CARIOU, *Pascal et la casuistique*, Paris, PUF, 1993, pp. 41 e segs.

[202] Dinamismo da fé - donde a oração de 'dilatante' louvor, dir-se-ia, na *fé reabsorvida.* A oração como *jaculatória* ou pura elevação em si: cf. a "definição" segundo Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* C 25rº-vº, ed. cit., pp. 389-390: "(…) *la prière, c'est un élan du coeur, c'est un simple regard jeté vers le Ciel, c'est un cri de reconnaissance et d'amour au sein de l'épreuve comme au sein de la joie; enfin c'est quelque chose de grand, de surnaturel qui me dilate l'âme et m'unit à Jésus.*"

é pela oração, pela harmonia celebrante, que se realiza essa mesma fé, porém já liberta de toda a tensão, interesse ou desejo.[203]

Lex orandi, lex credendi… dizia, e bem, a tradição, mostrando ser por esse celebrar a Vida, por esse harmónico cântico de *lúcida confiança*, que se realiza a própria fé. Ora-se 'para' se ter *essa* fé, e não tanto por causa dela… - sendo, assim, a liturgia o domínio bem mais fundo, de realização ritual, da compreensão da Fé, não pela escola hermenêutica, ou pela estratégia retórica da sua verbalização e pensamento, outrossim por impregnação de cada gesto, cada suspiro do próprio ser.[204]

A transmissão da fé dá-se, pois, predominantemente neste *fundo de alma*, onde a oração ecoa como 'corpo inteiro', e em que cada fibra do ser é "encarnação" dessa *virtude sobrenatural*, dessa sinergia transfigurante e directamente de *coração a coração* (não já tanto de "boca a ouvido"). Ou não fosse a *graça* esse mesmo brilho assim

---

[203] Como se poderia exemplificar na "doutrina" de oração agostiniana: cf. Monique VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière, d'après les* Enarrationes in Psalmos, Paris, Beauchesne, 1990, p. 118: "*La prière chrétienne ne consiste donc à arracher à la divinité des prérogatives qu'elle voudrait garder jalousement pour elle.* (...) *la prière aura donc pour but non pas de transformer la volonté de Dieu qui a été toujours de donner, mais de transformer le sujet priant* (...)". *Vide* análogo a propósito de Stª. Teresa de Jesus: cf. Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia Ed., 1986.

[204] Será o passo essencial que retrotrai o pseudo-justificativo ético da liturgia no sentido da assunção de uma fé encarnada no corpo, em cada gesto ritual, não como uma "simbólica" *moral*, porém na qualidade de "eficaz" *arte* e contacto transfigurante. Seria necessário ter em conta toda uma "antropologia" do gesto (cf. Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, ed. cit.), e até dos 'efeitos' psico-fisiológicos da crença… Cf. Gaston BARDET, *Je dors, mais mon coeur veille*, ed. cit., pp. 401 e segs.; cf. *infra* n. 317.

límpido, que nada força em *tenso desejo*, nem em *dogmática fé*, porém na confiança irradiante…[205]

Nessa outra luz, de entendimento renovado, qual intuitividade intelectiva, vê-se o que não era visível e compreende-se não pela mediata representação mental, outrossim pelas *palavras de vida*, ou dos indicativos de realização, o misterioso poder de tal fé: *fazer o que se diz, pelo simples dizer ou indicar tal*.[206]

Porém, se no plano espiritual a própria fé relacional em alguém é ultrapassada nesta operação directa, salvífica, iluminante, dessa confiança já abandonada, de forma complementar ao que no plano quase supersticioso será o contacto "mágico" e a pura acção crédula, no plano intermediário em que se crê pessoalmente, surge sempre o resíduo, não só da incerteza, do medo, da insegurança…, mas também do poder ser de outro modo, de outrem (heteronímico), ou até do "anjo de luz"…[207] E é nesta dimensão média, nem mística, nem 'mágica', do religioso que se debatem medos e credos, razões de incerteza e de certeza, num drama que, como bem reflectiu Kierkegaard, está na ordem do *temor e tremor*.[208] Por isso, a esta luz

---

[205] A *intimidade* da fé não se confunde com a "subjectividade" da sua experiência ainda psíquica, embora essa dimensão cordial íntima, ainda não seja o "face a face" celeste, já, aliás, absolvente da própria fé. Cf. Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Carta* (*Lettre*) 122 (*Lettre du Carmel* nº 142), in: *Correspondance générale*, t. II, («Oeuvres complètes», ed. cit., p. 622): "*Je pense que le coeur de mon époux est à moi seul comme le mien est à lui seul et je lui parle alors dans la solitude de ce délicieux coeur à coeur en attendant de le contempler un jour face a face!*"

[206] Cf. *Lc* 5, 21-25 e *vide* Paul POUPARD, *La foi catholique*, ed. cit., p. 12.

[207] Cf. *2Cor* 11, 14: 'αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζει εἰς ἄγγελον φωτός.'

[208] Cf. Sören KIERKEGAARD, [Johannes CLIMACUS], *De omnibus dubitandum est*, (1842-43), trad. in: «Oeuvres complètes», ed. cit., t. II, pp. 356-362; cf. Id., *Crainte et tremblement*, in: «Oeuvres

crepuscular e temerosa se poderia entender a oração como expressão de uma 'fé angustiada', ou em súplica, bem como o próprio amor como desejo de bem e paz, antes de ser o livre dom e pura vontade de bem.[209]

Importa, portanto, deixar bem clara a distinção entre a dita vida de fé circunscrita por este horizonte "assustado" ainda 'egóico', que terá várias intensidades emocionais e poderá confundir a sua maturidade no plano teológico de uma razoabilidade de interpretação e uso da fé, e, por outro lado, a vida que supõe a morte desse "eu" e justamente a sua ressurreição, ou sobrenaturalização teologal, apontando para o círculo vastíssimo e imprevisível do sempre novo *Dom* de Deus.[210] De facto, a *fides quaerens intellectum* não se deveria confundir com aquele ciclo personalístico e inversivo em que a fé se queda nas razões que a justificam, mas indicaria de preferência um ressalto "místico" para a consciência videncial de tal confiança aberta ao infinito…[211]

---

complètes», ed. cit., pp. 130 e segs.; *vide* p. 139: "*La foi n'est pas donc une impulsion d'ordre esthétique; elle est d'un ordre beaucoup plus relevé, et justement parce qu'*elle présuppose la résignation*; elle n'est pas l'instinct immédiat du coeur, mais* le paradoxe de la vie." (sublinhámos). Cf. François BOUSQUET, "Croire et la passion de l'existence dans le temps", in: J. GREISCH, (dir.), *La croyance*, ed. cit., pp. 131-146.

[209] "Oração" mais como interessada "prece", do que como clara confiança. Trata-se da piedosa convicção, um "*fiar-se* em": cf. Stº. ISIDORO DE SEV., *Etym.*V, 24, 17. Sobre estas 'categorias' cf. referências extensas em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A Oração como experiência essencial em todas as Religiões – do carácter diferencial do tempo orante como repetição" (Texto base para Confers. «Semana de Espiritualidade», org. Padres Carmelitas Descalços, Fátima, 27/31, Ag., 1984), Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Paço d'Arcos / Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135-320.

[210] *Jo* 4, 10: 'εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ·'; cf. *infra* n. 244.

[211] Como se lembra paradoxalmente em S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, ed. cit., p. 133: "*Il vide dans la résignation infinie la profonde mélancolie de la vie; il connaît la félicité de l'infini;*

No entanto, sempre se deverá atender às bases mais concretas e encarnacionais desta "energia" espiritual, não apenas como *palavra inspirada* na Escritura, mas como *sinal sacramental* e, sobretudo, enquanto esse *respiro orante* que constitui verdadeiro alimento para a transfiguração de alma. O que está em causa não é apenas um viático para dirimir a morte biológica, a finitude amedrontada, mas justamente um ousar "morrer" conscientemente, libertando-se do medo e da morte.[212]

A confiança poderia, entretanto, ser precedida por um outro caminho de realização outrossim *natural* e, por via da experiência longa e capaz de prolongar a mesma vida, sem suscitar qualquer fé.[213] É o plano dormente, dos 'sentidos' e, depois, do conhecimento, que pode passar pela *experimentação* e até atingir a pura especulação, porém sem ter necessidade do dinamismo orante e de fé. A ciência centra na autonomia da razão este outro círculo, que, se intersecta o da fé, todavia *não constitui real sinergia com ele*; quando muito poderá suscitar a *relação*

---

il a ressenti la douleur de la renonciation totale à ce qu'on a de plus cher au monde; néanmois, il goûte le fini avec la plénitude de jouissance de celui qui n'a jamais rien connu de plus relevé; il y demeure sans traces du dressage que font subir l'inquiétude et la crainte."

[212] Levado ao limite dir-se-ia que só "crê" quem assim está 'morto', já que a vida em plenitude está isenta de fé; por outras palavras, que a fé é ainda sintoma de *finitude* ou até sinal mórbido quando não assumida como *preparação, aprendizagem da morte* (cf. PLATÃO, *Phed.*, 64a), tal uma superação de si mesma.

[213] A "confiança" natural tem, outrossim, o ritmo *adiáforo* do que seja o "novo", por constante *crença*, na redução ao crível, como habitual. Cf. ao invés deste sentido do hábito que adormece, a condição libertadora (*vide* RAVAISSON, *De l'habitude* (1838), Paris, Fayard, 1984) da *héxis* como "trabalho diário" do *cultivo da fé.* Cf. *Mt* 13, 18 e segs.

dialéctica e "justificativa" *entre razão e fé*, mas *sem com isso permitir uma real compreensão comunicante da fé*.[214]

Será, entretanto, certo contorno '*dóxico*' da crença, como 'piedade' e seu conteúdo de fé, que dará a esta última uma das suas mais persistentes configurações doutrinárias, já longe da pura experiência de *crer* e antes na perspectiva *do que se deva acreditar*. Não é a 'luz' real da fé, mas já o seu 'brilho' dizível, e sobretudo o domínio retórico da sua luz meramente reflexa. Mas este é ainda o *plano natural* do que, a partir daquela confiança que se detecta na simples crença, constitui veículo de outra compreensão.

Por isso o *crede ut intelligas* e o *intellige ut credas*, de Agostinho[215], deverá ser contextuado não no plano da racionalidade reflexa, mas do "diálogo da alma consigo mesma"[216], numa dimensão binária e superior que virá a ser completada pelo afecto e *efectivo* da presença espiritual. A fé como *superior inteligência*, ou esta a elevar em confiança aquela, são termos da 'vontade' e da 'inteligência' a que falta o "coração", ou o dado espiritual de uma *synderesis animae*, que, além do que se possa 'conhecer' e 'querer', está o Amor.[217] De facto, mais do

---

[214] A síntese mental da fé, e com ela, poderá construir uma *doctrina*, porém não um *real ensinamento*. *Vide* referências em nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, "Pedagogia da Fé: «Aprender a Desaprender»" (Palestras proferidas no C.R.C. em Fev./Mar., 1989), in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., 64/65, Jul./Set. (1989), pp. 5-118.

[215] Cf. Stº AGOSTINHO, *Sermo*, 43, 9 (PL, t.38, col. 253): "*Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.*"; também *Confess.*, I, 1, 1; X, 27, 38; *vide* P. F. CAYRÉ, A. A., *La contemplation augustinienne. Principes de Spiritualité et de Théologie*, Paris, Desclée, 1954, pp. 196 e segs.

[216] Cf. *supra* n. 188, *vide* PLATÃO, *Soph.* 263d: '…ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια.'

[217] S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16; *Sum. theol.* II-2, q. 4, a. 1, resp. e sol. 2; a. 2. Trata-se de uma compreensão "objectiva"

que a mútua potenciação destas instâncias, apenas através do *amor* como "fermento" já de todo o processo se realiza a plena comunhão.[218]

A Fé, enquanto interpela o entendimento e o potencia a nível superior, poderá até constituir um 'obstáculo' na sua *positividade* própria, àquilo que seja a 'esperançosa passividade' que ao nível afectivo e da memória se demanda. A docilidade para se consentir essa *rememoração de si mesmo*, na pura esperança, que não liga ao 'futuro', mas ao 'passado' esquecido até ao 'corpo', supõe uma descida aos "infernos", uma *purificação dessa mesma memória*, descendo ao subconsciente por via inversa à da crença e das suas cristalizações em escada de ascender.[219] De facto, a

---

da *fé*, não só formal, mas ainda *informada* pela sua mesma "virtude sobrenatural". Cf. Olivier-Thomas VENARD, "Une mission digne du courage chrétien", in: Geneviève TRAINAR, *Transfigurer le temps. Nihilisme – symbolisme – liturgie*, Genève, Ad Solem, 2003, p. 94: "*Tel fut le point d'équilibre de l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin, en particulier. Le malheur voulut que des penseurs postérieurs fussent les dupes de cette apparente «objectivité impersonelle», et en conclurent à la possibilité de penser le monde sans Dieu.*"

[218] Cf. hino à Caridade de *1Cor* 13, 1-13. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Indivíduo ou Pessoa? A perspectiva cristã – Não o «homem solidário» mas a *caridade de ser alguém*" (12-16 Fev./1990), in Várs. Auts., *Visão Cristã da Solidariedade*, Lisboa, Verbo, 1991, pp. 39-69; e Id., "Do espírito de Caridade à caridade do Espírito – A esmola de Ser e a alegria do Dom", (Comun. ao «Congresso sobre o Espírito Santo», org. C.I.F.R./ CESP, U.C.P./ Stª. Casas da Misericórdia Fundão, Covilhã, Castelo-Branco), in: Várs. Auts., *Espírito Santo e Misericórdia*, (Actas do Congresso), Lisboa, Rei dos Livros, 2001, pp. 299-313.

[219] Necessária é a *purificação da memória*. Cf. por exemplo, S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* III, 3, 4: "*Y si me dijeres que bien podrá el hombre vencer todas estas cosas cuando le vinieren, digo que del todo puramente es imposible si hace caso de noticias, porque en ellas se ingieren mil imperfecciones y impertinencias, y algunas tan sutiles y delgadas, que sin entenderlo el alma se le pegan de suyo* (...), *y que*

aparente base de 'passado' para a fé é, afinal, uma *orientação, como a da mente, que se perspectiva em futuro,* em *pre-visão,* antecipando assim o que não se deixa sentir, sobretudo o que se saboreie e saiba em prazer.[220]

Então, o diálogo da fé mormente com a inteligência e tendendo a excluir o *prazer,* cujo dinamismo parece eliminar a mesma necessidade de fé, acaba por erigir o *desejo* em critério intelectual e cultural da *ascese* e do sentido 'ascensional' (tenso ou esforçado) de toda a crença.[221] Como se não pudesse haver *prazer* na *crença,* mesmo sabendo-se que ela fosse 'falsa', ou melhor, 'fingida'. É o *reflexo emocional* da crença que resta ser ponderada como lastro que, não só contraria a lógica do desejo, como parece preparar o sentido ulterior do 'abandono', do *crer, porque sim,* e sem mais.[222]

Em vez da nostalgia, ou da melancolia até patológica, de tal estado 'teopático' e afectivo, tantas vezes cristalizante da crença em formas fanáticas e obsessivas, a *saudade* diria bem a 'polarização' paradoxal da vivência crente: consciência descontínua do *presente ausente* ou de uma *ausência presente*…[223] Mas o prazer, nesse mesmo

---

mejor se vence todo de una vez negando la memoria en todo." (ed. cit., p. 242; sublinhámos); cf. *supra* n. 182.

[220] Cf. *Hebr* 11, 1:'Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.'

[221] Cf. *supra* n. 94. *Vide* na perspectiva psicológica Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique,* Bruxelles, Pierre Mardaga ed., 1987, pp. 46 e segs.: «une illusion des désirs».

[222] Cf. Angelus SILESIUS, *supra* n. 174. Sobre o sentido místico do *abandono* cf. P. POURRAT, art. «Abandon», in: *Diction. de spirit.,* I, cols. 2-49; *vide infra* n. 333.

[223] A perene *nostalgia* de Deus ou a *fé* como tal "memorial". Cf. a "saudade" segundo Teixeira de PASCOAES, *A Saudade e o Saudosismo,* Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 45 e segs. ainda como 'deslumbramento e assombramento' *vide* também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Saudade e Experiência Mística" (Comun. ao

estado assim passivo, ou sofrido, pode mesmo enquadrar a crença, como um *estado afectivo de alteração*, de se "outrar", reintegrando-se nesse outro, como se a *imagem* no seu *modelo*.[224] Tal é o mecanismo de *adesão* que constitui, mesmo a nível subconsciente, essa pulsão que, então, melhor poderia ser dita como *conatus*…[225]

E, se se traduzisse esta vivência da fé em termos morais, logo se reconheceria como aquele *desejo de superar o prazer de viver*, converte tal celebração da vida em *pecado face ao dom maior*, ou faz do próprio desejo assim ocasião de conversão e arrependimento.[226] É uma moral em que se procura a *honestidade* e a 'fidelidade' à fé, que não a *sinceridade* desse plano emocional e de sensibilidade sem desejo, como também não a simplicidade do dom espiritual sem ordem de sacrifício e perdão.[227] Ordem, pois, condicionada em que nem se reconhece a infinita Misericórdia de Deus incomensurável com a falta, nem a confiança em pura entrega e alegria sem resíduo.[228]

«Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade», Inst. Luso-Brasileiro de Filosofia, Viana do Castelo/ Santiago de Compostela, 2 Junho 1995), in: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-143.

[224] Trata-se de um mecanismo psíquico *projectivo* que leva a relembrar como se "outro" o que, afinal, foi antes uma mera projecção do "mesmo". *Vide* Yves RAGUIN, *Maître et disciple, La direction spirituelle*, Paris, Desclée, 1985, pp. 13 e segs.; cf. *infra* n. 237.

[225] Aqui menos no conhecido registo ontológico espinoziano (cf. B. ESPINOZA, *Ethica* III, propos. 6), do que no tema da *inércia da crença*, sobretudo tradicional ou consuetudinária.

[226] Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "Da ambiguidade espiritual do perdão", in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 43, Julho-Set. (2003), pp. 189-204.

[227] Cf. também a *fides* como *fiducia*, *infra* n. 238; e sobre o "perdão" cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'Imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1986.

[228] Como se pode ler no *Diário*, de Stª. FAUSTINA KOWALSKA, *vide*, por exemplo: § 1507: "Que ninguém duvide da

Enquanto a simples crença *des-centra*, no sentido de ultrapassar o pequeno círculo da ilusão egóica, já esse concentracionário da responsabilidade moral eleva a "personalidade" e projecta-a em fé "identitária".[229] Este 'auto-convencimento' que estará nos antípodas da autêntica confiança, pode, no entanto, possuir a *força de sugestão*, como se "capaz de mover montanhas", manifestando-se muitas vezes na exterioridade que leva a valorizar quantitativa ou aparentemente tal suposta "fé".[230]

É nesse nível desiderativo e ideológico da "fé" que esta se pode tornar no fanatismo, cuja comunicação mais potencia a sua perversão hedionda. E quantas vezes em nome de tal "fé" e da linguagem que a pretendeu 'propor' (impondo-a, pois), não se cometeram os piores crimes e a violência "sacra" mais continuada? Não teria razão Soljenitsyne ao reflectir sobre a monstruosidade do ideal estalinista, face ao pequeno número de crimes dos heróis

---

Bondade de Deus; mesmo que os seus pecados sejam negros como a noite, a Misericórdia divina é mais forte do que a nossa miséria. Uma só coisa é necessária: que o pecador entreabra, ao menos um pouco, a porta do seu coração aos raios da Graça, da divina Misericórdia, – e logo Deus completará o que falta. Na verdade, miserável é a alma que mesmo na hora derradeira haja fechado a porta à Misericórdia de Deus." Perante a infinda *desproporção* do "nada" humano e do Infinito divino, apenas a *via da confiança* nesta imensa mercê.

[229] Como diz Bernard BRO, *La foi n'est pas ce que vous pensez*, Paris, Cerf, 1993, p. 7: "Ainsi de la foi. *Elle nous décentre*. *Elle nous propose de reconnaître une antériorité bienheureuse*: nous ne sommes pas le point de départ absolu, le point zéro de notre vie. *Elle provoque, raisonnablement, à un acte qu'aucune raison ne peut épuiser: faire confiance.* Elle amène l'intelligence à comprendre ce qui dans l'intelligence est plus grand que les seuls raisonnements. Il y a en nous un point secret, plus profond que notre raison raisonnante." (sublinhámos)

[230] Cf. *1Cor* 13, 2: 'καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρε μεθιστάναι', em eco de *Mc* 11, 22 e segs.

de Shakespeare, justamente por estes últimos não serem inspirados por nenhuma ideologia? [231]

Donde que a *convicção*, que a fé 'justificada' parece determinar, seja o oposto da *liberdade espiritual* a que a *lúcida confiança* conduz, levantando-se, entretanto, o problema de haver mesmo experiências de não-crença, caminhos religiosos que antes façam apelo, como na filosofia, a uma via irónica ou até céptica e interrogativa, evitando o que seria a tentação dos conteúdos de fé e sua imposição condicionante.[232]

Assim como se pode hoje detectar, com frequência, a transposição da atitude crédula do âmbito religioso para o mundano e o *acreditar 'laico'* e mitificante de outras realidades quotidianas[233], também se pode falar e advertir para as experiências religiosas sem fé, que, outrossim, apelam a um abandono da crença, como se na prova maior dessa mesma "fé".[234] A experiência espiritual pode ser mais a do contacto, na linha do que Georges Bataille

---

[231] Ainda a Religião e a Violência. Cf. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; e *vide* Raoul VANEIGEM, *De l'inhumamité de la religion*, Paris, Denoël, 2000, pp. 65 e segs.

[232] Cf. ainda Arnaud CORBIC, *L'incroyance, Une chance pour la foi?*, ed. cit., pp. 24 e segs. sobre as diversas significações de tal *descrença*: se de "ateísmo", se por "anti-teísmo", ainda de "agnosticismo", e de "anticlericalismo", ou mesmo de "irreligiosidade". É na complexa experiência do "deserto" de Deus, em que muitas dessas notas se entrecruzam, que mais advém uma outra *paradoxal* convicção da "des-crença" e da "crença", como tal *incrível.* Cf. M. BUBER, *Gottesfinsternis*, trad. cast. México, F.C.Econ., 1993, pp. 156 e segs.

[233] *Vide* referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "A hodierna sacralização da cultura e o sentido indómito da experiência espiritual", in: Várs. Auts., *O Sagrado e as culturas*, (Colóquio ACARTE, 18-22 de Abril 1989), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1992, pp.155-191.

[234] Tal o "combate" ou a "provação" de Job. Cf. Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Job. Réponse à Jung*, Paris, Cerf, 1991, pp. 51 e segs.

chegou a caracterizar como *«La pratique de la joie devant la mort»*, ou do que complementarmente se poderia dizer do gozo dos "esponsais" no Eterno antecipado, dispensando – em ambos os níveis extremos dos estados de consciência – a economia da fé e dos seus dinamismos próprios.[235]

Então, os planos da *imaginação activa*, não a título de *fuga mundi*, ou de outras estratégias *projectivas* redutoras do drama psíquico (como, por outro lado, as superiores formas de contemplação intelectiva), podem constituir positivas delimitações do âmbito em que *crer* possa ser um *meio bondoso de encontro* e feliz acerto da Vida.[236] Por isso, a possibilidade de *confessar a fé* é menos o efeito desejado de uma confirmação, como a 'carta de amor' que se escreve na óptica do que se gostaria de receber, porém no inconforme de um irredutível, fora de projecções ou de espelhos e imagens que se façam da própria fé.[237]

Mas, mais grave do que uma religião sem fé, será a fé sem um *credo*, ou seja, desprovida de tal conteúdo

---

[235] Cf. G. BATAILLE, *La pratique de la joie devant la mort*, Paris, Mercure de France, 1967, pp. 15 e segs. *vide* também Id., *Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 141 e segs.

[236] Uma *fé* "especulada" será uma *fé mentida.* O único "espelho" que permite algum reflexo da crença, pela mão do seu mesmo "imaginário" será o da *narrativa.* E, isto, não apenas no quadro "biográfico" e de uma hermenêutica da primeira pessoa (afinal no paradoxo de P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 137 e segs.), mas sobretudo nas *histórias exemplares* do imaginal que abre a essa experiência *vista* da fé: Cf. Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg Intern., 1979; também: Id., *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, ed. Médicis, 1971; etc.

[237] Cf. Julia KRISTEVA, *Au commencement était l'amour*, ed. cit., pp. 41 e segs.: «Croyance-créance»; Jacques LACAN, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", in: Id., *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-100; *vide* também SAMI-ALI, *De la projection. Une étude psychanalytique*, Paris, Dunod, 1986, etc

experiencial e de verdade. Não bastando apelar à fé, ao formalismo da mesma, nem sendo eficaz o anúncio de tal *dever de fé*, de fidelidade, com vista à salvação, já que será *no plano da experiência* espiritual que a subjectividade da crença e os conteúdos supra-inteligíveis da fé se encontram.[238]

E é esta mesma *décalage* ao longo dos vários níveis de consciência das condutas de "fé" que permite compreender, como se pode ter assim crença sem fé, e também fé, sendo embora descrente, separando os conteúdos de um *credo* que se conheça mas de que não se dá testemunho, e *a não-crença embora compatível com a Fé, ou até potenciadora da mesma pelo seu contorno apofático*, isto é, em termos de uma teologia negativa.[239]

---

[238] O drama da purificação protestante da Fé, pela *sola fides* evangelista (cf. LUTERO, in: *WA* t. 40, 1, 360, 5 e segs.: "*Fides est creatrix divinitatis non in persona, sed in nobis...*"), conduziu a um esvaziamento *objectivo*, conduzindo à posição de F. SCHLEIERMACHER (*Über die Religion*, 1799; e *Der christlische Glaube*, 1821, §§ 3 e segs.) sobre a religião como *puro sentimento* (redução ainda da *fides* à *subjectiva fiducia*, "confiança"). Cf. K. BARTH, *Die Theologie Schleiermachers*, (in: «Gesamtausgabe», V, 2), Zürich, Theolog. V., 1978.

[239] Sempre na tradição oriental, budista e tibetana, se distingue entre a *fé* fundada sobre a *convicção*; a *fé pura*; a que deseja o progresso próprio e o bem dos outros (compaixão universal); e, enfim, a *fé irreversível* (dir-se-ia já não passível de "dúvida", como nas *IV^as Moradas* de Stª. Teresa, a partir donde "já o demónio não entra"). Cf. Laurent DESHAYES, *Lexique du bouddhisme tibétain*, ed. cit., p. 85. Esses vários graus encontram-se na tradição inaciana em paralelos na *humildade*, *na obediência* e correspondem a formas, respectivamente: 1) *condicionada* (mecânica e psíquica, interesseira ou impura ainda); 2) *despojada* (dos *aprovechados* segundo S. João da Cruz); 3) já mais perfeita (ou santa, do *Arhat*, por *holística*, isto é, da Verdade mesma); e, 4) perfeitíssima (de *união mística* ou de beatitude já numa perspectiva *universal ou cósmica*, p. ex. do *Boddhisattva*). Sobre esses graus e tipologia de santidade, *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Perfeição e Modelo: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska", in: *Rev. de*

Foi, aliás, esta postura que levou a situar o *ateísmo*, como consequência não só da descrença, mas ainda da perca de fé (pela falta de testemunho correcto do seu conteúdo de verdade), mesmo quando houvesse crença e ela se viesse a revestir até de *utopia de esperança*.[240] De facto, a fé do descrente, como a política de crença laica e utópica, são reveladoras do nível básico e finito da experiência do 'acreditar' e situam-no como a 'gramática' elementar das atitudes humanas perante o *desconhecido*, sobretudo agora *o incrível e o incomunicável*, tornados embora, na semântica da *comunicação da fé* e também da *crença na comunicação*, como nova panaceia retórica global.[241]

Tendeu-se, pois, a preterir a *Fé em verdade* no horizonte político e interesseiro dos desejos de felicidade e de segurança, constituindo a Fé em corpo doutrinal ou em '*verdade de fé*', mais ou menos dogmatizada. E, apesar da reacção protestante sugerindo um retorno àquele despojamento, qual abandono *em verdade*, foi o corpo doutrinal da fé, que, até como *Symbolon* dos Apóstolos se voltou a impor, sob a forma institucional e do *Catecismo* em que aquela se resume segundo a ortodoxia romana.[242]

Espiritualidade, X, nº 40, Out./Dez. (2002), pp. 272-306; XI, nº 41, Jan./Mar. (2003), pp. 27-54; e XI, nº 42, Abr./Junh. (2003), pp. 109-134.

[240] Cf. *Gaudium et spes*, §§ 19 e segs. (ed. cit., pp. 356 e segs.) Cf. também Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1959; *vide* Pedro LAÍN ENTRALGO, *La Espera y la Esperanza. Historia y Teoría del Esperar Humano*, Madrid, Rev. de Occidente, 1962, pp. 539 e segs.

[241] Cf., entre outros, Philippe BRETON, *L'utopie de la communication. L'émergence de «l'homme sans intérieur»*, ed. cit., pp. 87 e segs.: «La communication, une valeur post-traumatique».; e, *vide supra*, ns. 1 e 9.

[242] *Vide* observação problematizante em Francis JEANSON, *La Foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, pp. 65 e segs.: «Foi en la Vérité ou vérité de la foi?».

Todavia, à luz de um Evangelho libertador destas mesmas razões religiosas, numa linha que lembraria Karl Barth, na caracterização da fé cristã de forma não-religiosa, poder-se-ia ainda lembrar em Dietrich Bonhoeffer esse mesmo sentido de uma fé equivalente ao acreditar histórico e na semiótica dos "sinais dos tempos", liberto do *deus ex machina*, mas também livre – diríamos – da *fé ex professo*, do mecanicismo mimético da crença de "catecismo"…[243] E a verdadeira Fé seria assim o apelo à Vida, ao seu "evangelho" de sempre novo.

Donde que a *experiência da "comunicação" da fé* seja afinal a do *incrível*, ou seja do desconhecido nesse mesmo passo, não só por novo e nunca sabido, mas por reconhecimento de que no âmago da própria atitude de *crença* está essa mesma "essência negativa", essa falta que por *incrível* ou *inacreditável* se pode dizer.[244] É mais do que o *espanto* que sempre excede o *lógos*, mais ainda do que o *admirável* dos estados *entusiásticos* e até *extáticos*, antes se situando no obscurecimento, no efeito místico desse entrevamento da faculdade de entender em *perplexidade.* [245] Trata-se de reconhecer que, o que na fé

---

[243] Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Auswahl*, München, Kaiser V., 1964, pp. 58 e segs.; *vide* Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoffer: Résistant et prophète d'un christianisme non religieux, 1906-1945*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 66 e segs.

[244] *Jo* 4, 10: 'εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ' - "Se soubesses o Dom de Deus".

[245] Cf. Teixeira de PASCOAES, "O Homem Universal", em *O Homem Universal e outros Escritos*, ed. Pinharanda Gomes, (in: «Obras Completas»), Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, p. 82: "A visão imediata do mundo é um esplendor! É um assombro a do espaço constelado! O poeta é um *assombrado* e um *deslumbrado, judeu* e *grego*, porque nele persiste a primeira aparição da terra e do céu, a que é bela ou verdadeira." (sublinhámos), quando assim distingue entre o 'deslumbrar', helénico ou estético, e o 'assombrar-se', judaico. *Vide* para este simbolismo o nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo

parece ir unido e potenciado, – como o 'aguilhão' de um só desejo, uma doação íntegra, – tem a montante a *duplicidade*, a hesitância (que não se dirá mentalmente da *dúvida*) porém, assim, *des*-crente ou que des-aprenda esse desejo.[246]

Se a fé projecta, para além de si, e, muito especialmente, em qual "troca de corações" na mística entrega, este resíduo íntimo de descrença, faz regredir a si e ao que ganha deste modo uma dimensão espiritual por capacidade de *des-identificação* própria.[247] Crer em Deus é descrer de si, ou melhor, implica esse *incrível*, essa *denegação para mor afirmação.* A auto-confiança pode sempre constituir obstáculo ao reconhecimento desta 'falta', como 'in-credulidade' que complementa a fé e a reconhece no seu efémero dom…

---

diferencial do «assombramento»", (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194.

[246] Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Pedagogia da Fé: «Aprender a Desaprender»" (Palestras proferidas no C.R.C. em Fev./Mar., 1989), in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., 64/65, Jul./Set. (1989), pp. 5-118.

[247] Cf. *supra* ns. 171, 205 e *infra* n. 311 sobre essa 'mística' *troca de corações.* Considere-se a eventual redução ao plano psicológico e emocional: Danièle HERVIEU-LÉGER, "Renouveaux émotionnels contemporains – *Fin de sécularisation ou fin de la religion?*", in: Françoise CHAMPION e D. HERVIEU-LÉGER, (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, pp. 217-248.

4. Da linguagem comunicativa ao indicativo incomunicável

> "*The Unspeakable.* What is this? Surely, an eschatological image. It is the void that we encounter, you and I, underlying the announced programs, the good intentions, the unexampled and universal aspirations for the best of all possible worlds. It is the void that contradicts everything that is spoken even before the words are said; the void that gets into the language of public and official declarations at the very moment when they are pronounced, and makes them ring dead with the hollownesse of the abyss."
> (Thomas MERTON, *Raids on the Unspeakable,* p. 4)

Há, por conseguinte, dois diversos níveis de equacionamento do problema da comunicação da fé: o desta instância de recorte de uma consciência em força activa depois apassivada, cuja "comunicação" é vital comunhão e exercício a realizar; e o de uma ulterior justificação hermenêutica, de inteligência doutrinal dessa crença, que por ser vária e diferenciada logo suscita, mentalmente, a estratégia unitária e o discernimento de, entre diversas "fés", qual a *verdadeira*, o legítimo *Credo.*[248] O primeiro nível é operativo e interpela a

[248] Corresponderiam também às duas tendências protestante e católica, ora de "confiança" (*fiducia*) "*Fides est assentio, qua accipis omnes articulos fidei* (...)" (*Corpus reform.,* 23, p. 456), ora de objectiva "justificação" da *graça* da fé: cf. *Enchiridion symbolorum,* ed. cit., nº 1553. São dois registos complementares do *acto* e da "virtude" da fé, como já se nota em S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.,* II-2, q. 2 (Acto *interior* da fé); e q. 3 (Acto *exterior* da fé); também a *Virtude teologal* da fé (q. 4) e os *efeitos* da mesma nos que têm fé (q.5). Cf. Mark D. JORDAN, "Teology and philosophy", in: Norman KRETZMANN e Eleanore STUMP, (eds.), *The Cambridge*

essência da Vida, até no sentido evangélico; o segundo corresponde à política e à pedagogia de dada comunidade de fé, na sua institucionalização e no poder simbólico de dada *confissão de fé*.

No entanto, se a experiência dos místicos na paradoxal descrença da fé por sua transcensão depende de certas condições socio-políticas e até económicas para tal acolhimento do primado do Espírito (sendo essas condições frequentemente as de um certo liberalismo e "capitalismo" que facilite tal *arte de estar e ser atento* aderindo à gratuidade espiritual)[249], também a apologética e a "propaganda" religiosa na catequese, especialmente cristã e desde os primeiros séculos da nossa era, por muito que imite as eficácias retóricas e oratórias da cultura pagã, não deixa de ser surpreendida pela diversa economia da *inspiração*, pelo agudo sentido do irredutível desse "vinho novo em odres velhos" dessas categorias linguísticas e pensantes.[250]

Se a linguagem desistira do ideal "cratiliano" de uma etiologia arquetípica, em lembrança (mesmo anamnese) do "dizer dos deuses"[251], qual demiurgia cosmopoiética global, isso não implicava que tivesse de ser a mera e sofística convenção de um nominalístico saber em grande parte vulnerável no seu "calcanhar de Aquiles", quando Aristóteles define as "palavras como *afectações da alma*"[252], ou seja, de uma sua *emocional* condição. Poderia, outrossim, entre a "linguagem das aves" ou dos

---

Companion to Aquinas, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1993, pp. 232 e segs., *vide* pp. 236 e segs.: «Defining the virtues».

[249] *Vide infra* n. 277.

[250] Cf. *Mt* 9, 17; *vide* Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed. cit., pp. 147 e segs.

[251] Cf. Gérard GENETTE, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976, pp. 11 e segs.

[252] ARISTÓTELES, *De interpr.*, I, 16a, 4: 'ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα'.

anjos (aqui *daímones* de que os próprios "deuses" são o 'grafismo'…), e esta *efabulação* cíclica do "medo" de estar só, do co-lóquio do *animal falante* assim *emocionalizado até às palavras*, - poderia, afirmávamos, conceber-se um estatuto *indicativo*, *semiótico* ou '*performativo*' do *dizer* (não o *falar* < *fabulare*…, mas *dicere*, gr. δείκνυμι (*deíknymi*) "indicar"…) que justamente medeia *sugerindo*, *persuadindo*…[253]

Deixando de lado a primeira linguagem, "metafísica" ou cabalística, e que só na gnose foi praticada[254], porém longe de qualquer *comunicação de fé* ou anúncio de salvação, poder-se-á considerar os contrastes entre o *mimetismo* passional da língua aprendida como ordenadora de emoções e padronizante dessa alma emocional, depois hermenêutica e qualitativa e o *dizer* que sugere resvés ao "corpo" ou às energias *sensitivas* do mesmo uma *disposição* a redescobrir, a fazer renascer uma consciência.

O *falar*, por 'autómato' e mimético que fosse, desde os mitos até às 'endoutrinações', passando pelos protrépticos e as catequeses, tem o *êxito comunicativo do geral*, ou seja, narra *a comunicação como do que já é comum* e, como afirmou Wittgenstein, é delimitado pelo

[253] Como já se recordou cf. *supra* ns. 6, 10 e 29; cf. Carlos H. do C. SILVA, "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

[254] Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, "Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem", in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275; Id., "Gnose bendita – Realização espiritual e suas contrafacções recentes", in: *Didaskalia*, XXXI, (2001), pp. 89-123.

horizonte incomunicável de uma assim impossível "linguagem privada".[255]

Ao contrário, o *dizer* naquela sua *sempre única e diferente sugestão* possível, ganha as virtualidades simbólicas de uma elasticidade (não semântica, mas aqui sintáxica) permitindo outras dimensões de consciência: pensadas não da mesma maneira, mas de diversos modos de dizer, ainda que o mesmo.[256]

Esta disseminação do sentido, este πολλαχῶς λεγόμενον (*pollakhôs legómenon*), aqui tomado como uma pluralidade de conjugações possíveis na complexidade minimal das instâncias que fazem a força de acreditar da consciência mais do que sensorial, contrapõe-se, pois, à linguagem de uma comunicação que se pretenda uniforme semanticamente e em que apenas os atavios retóricos pudessem ser consentidos em diversidade.[257]

Ora, é hoje adquirido que não se pode ingenuamente admitir que a linguagem é a expressão do pensamento, porém que *as categorias linguísticas*, as estruturas estruturantes do dizer, *estão na base de ulteriores e determinadas possibilidades pensantes*, pelo que, ainda que depois se considere a linguagem naquele seu porte genericamente comunicativo e unitário, isso resulta já de uma interpretação monolinguística, monoteísta,

---

[255] Na 'lógica não há sujeito' - de facto, só se comunica o já *comum*. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Props. 5.631…; Id., *Philosophische Untersuchungen*, p. 225, e *vide* António MARQUES, *O interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Lisboa, Fund. C. Gulbenkian, 2003, pp. 141 e segs.

[256] Cf. Peter SCHMITTER, "Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik – oder: Vorüberlegungen zu einer Hoistoriographie der Zeichentheorie", in: Achim ESCHBACH e Jürgen TRABANT, *History of Semiotics*, («Foundations of Semiotics», vol. 7), Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 3-19, *vide* p. 6 e 10 sobre Heraclito e o carácter *indicativo* do "dizer". Cf. *supra* n. 41.

[257] ARISTÓTELES, *Metaph.* Γ, 2, 1003a 33:'τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς'.

monogâmica, monista e mental do que, ao nível do *dizer* seria plural, politeísta, poligâmico… variado como a vida, as sensações e os ritmos diversos da emoção e da intuitividade do existir.[258]

À preocupação cristã por tal *ortodoxia* da fé, pela linguagem que pense da mesma maneira o diverso da experiência incoativa da indicação que adere em harmonia à Vida e *se diz no plural da liturgia nunca acabada*, advém, pois, a própria efabulação político-religiosa do quadro histórico de um *poder de doutrinar tal fé*, de a apropriar quer ao testemunho retórico dos apologetas, quer de um Credo político imperial, por isso unitarista, ainda que glosado nos diversos estilos dos Padres da Igreja.[259]

O que era Anúncio e sinal livre, torna-se *recepção* de determinada interpretação linguística da memória histórica, investimento de *ordenação* imperial da Fé de Niceia e até capacidade de controvérsia contra *heresias* e supostos *desvios* em relação ao "mito cristão" assim doutrinado. A capacidade parabólica evangélica de "catapultar" os signos para um outro dizer *realizante*, passa a ser *interpretada* na estratégia *comunicativa* de um corpo de doutrina que é de "todos e de ninguém" e que, portanto, estabiliza institucionalmente os contornos

[258] Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Do Deus vário ao sempre Novo – Monoteísmo e sedução do múltiplo", in: Cadernos ISTA, «Proliferação de Transcendências», VI, nº 11 (2001), pp. 5-34.

[259] Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 26 e segs. e sobretudo pp. 181 e segs. *Vide* p. 181: "(...) *le dieu séparé est un dieu qui exige un* acte de foi, *une* conversion, *un dieu don't la vérité ne s'appréhende que moyennant une rupture avec l'évidence sensible.*" É já o quadro de "poder" do *direito romano* que há-de influir sobre os quadros mentais da *religio* como parte da *justitia*.

dizíveis do Anúncio de acordo com o que seja permitido *falar*.[260]

Aliás, o *paradoxo* desse Anúncio, tal como é reconhecido no texto paulino, nem convém à expectativa messiânica do profetismo hebraico, nem à filosofia, por soteriológica que o fosse, dos gregos.[261] Trata-se da fé no *incrível* – "Cristo crucificado", ou da comunicação assim do incomunicável – do Divino-humano... Sendo, no entanto, certo que o próprio S. Paulo usou a linguagem dos preceitos e normativos rabínicos para a comunicação da 'moral' assim cristã e, mesmo foi ele por excelência o Apóstolo da Fé por interpretação do anúncio evangélico na teologia da promessa da economia de Encarnação, Paixão e Morte redentora, numa Salvação que tem a sua culminância na Ressurreição, base fundamental da Fé.[262]

Ou seja, ao sentido vário e à mestria de uma linguagem sapiencial, apenas funcional e diversificada, bem como à referência a esse dinamismo de fé, uma δύναμις (*dýnamis*) salvífica, salutar, celebrada várias vezes pela expressão: "a tua fé te salvou"…[263], contrapõe-se a tentativa de uma unidade, uma economia de Salvação, o sentido, afinal pro-helenístico, de um entendimento da *razão* da Cruz, na antropologia da expiação e redenção pelos méritos de Cristo.[264] Mais até: uma linguagem que se impõe a partir da autoridade do Apóstolo e dessa leitura

---

[260] Cf. *supra* n. 61. Escute-se a crítica em Dietrich BONHOEFFER, "Zur Begründung der Weltbundarbeit", e *Gesammelte Schriften*, III, München, Chr. Kaiser V., 1964, pp. 167 e segs.

[261] Cf. *1Cor* 1, 23: 'ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν σταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν.'

[262] Cf. *1Cor* 15, 14, *vide supra* n. 88.

[263] Cf. *Mc* 10, 52: 'ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε·'

[264] Sobre esta linguagem da *redenção vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A linguagem da Redenção: Reflexão filosófica e indicativo espiritual" (Com. ao Simpósio «A Cruz e Redenção»), in: *Didaskalia*, XIV, (1984), pp.77-112.

comunicativa às diversas igrejas, pretendendo fazer unidade em Cristo.[265]

E, se também é certo que em S. Paulo vêm beber as linguagens apofáticas dos místicos ao reconhecerem essa outra "sabedoria que não é deste mundo" e o que "nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo entendimento humano…", a tradição apostólica, catequética e sobretudo dos Padres da Igreja, faz uso das disposições da linguagem greco-latina e das categorias mentais nessa helenização do Cristianismo para pretender *comunicar a Fé* pela *doutrina*.[266]

Bastaria o exemplo do *De doctrina christiana* de Stº. Agostinho para exemplificar o cuidado posto na *transmissão* de tal Fé[267], e uma vez que, como diz o mesmo Santo, no *De Magistro*, não se pode comunicar a verdade, mas apenas os sinais que levem a recordar (qual anamnese platónica…) e a redescobrir a Sapiência sempiterna que ressoa no mais íntimo (o Cristo interior, ou

---

[265] Cf. Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1956, pp. 98 e segs.; e *vide* A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 105 e segs.; cf. *supra* ns. 48 e 85.

[266] Cf. *1Cor* 1, 21 e segs.; também 2, 9. A lição já provém de S.TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, II-2, q. 1, a. 2, para quem apesar de tal sistematização *doutrinal* da fé, ela transcende tal pelo dinamismo realista espiritual próprio: "*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*".

[267] Cf. Stº. AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, IV, 5, 6; também *De utilitate credendi*. Cf. ainda *De vera religione* e *De catechizandis rudibus*, etc. Fica do seu magistério a tríplice "pedagogia" do *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*, ou seja, não apenas o "acreditar" no "conteúdo" da fé, mas nas diversas dimensões do seu "acto".

ainda “os gemidos inenarráveis do Espírito” no interior, como se refere na *Epístola aos Romanos*…)[268].

Mais do que o efectivo centro do Mistério cristão – a Eucaristia, nessa possível comunhão humano-divina e participação no Amor de Deus, – mais do que nesta *comunhão* silenciosa do *ser transformado*, a valorização agostiniana e patrística em geral da *comunicação* ou da catequese da Fé, aponta menos para o que fosse *a mesa da Palavra* (essa outra “manducação” das Palavras sábias, inspiradas… evangélicas), do que para as formas *explicativas, justificativas, demonstrativas, exortativas e até de louvor* em relação a essa mesma Palavra a escutar…[269]

E seja no *De doctrina christiana*, seja no *De Trinitate*, nos escritos de controvérsia e de condenação, ou nos de modelo como nas *Confessiones* ou na magnífica glosa dos *Salmos*, eis que o dom “oratório” serve à *doctrina* como falando, repetindo, comentando, na *comunicação* que assim pretende *confessar a Vida*.[270] Claro que a consciência do “inenarrável”, do falso daquela pretensão, no fundo do inútil da catequese enquanto não

---

[268] Cf. Stº. AGOSTINHO, *De Magistro*, XIII, 41; *vide supra* n. 52; cf. ainda *Rom* 8, 26: ‘τὸ πνεῦμα ὑπερρεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις’.

[269] Eis o *peso retórico* (catequético, homilético, da parenese e do comentarismo também) da tradição *doutrinal da fé*. *Vide*,entre outras, as seguintes reflexões: Bruno CLÉMENT, *L’invention du commentaire. Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000, pp. 46 e segs.: «Les mots qui convertissent» e pp. 102 e segs.: «Entre récit et commentaire».

[270] *Vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho”, in: Várs. Auts., *As* Confissões *de Santo Agostinho – 1600 Anos depois: Presença e Actualidade*, («Actas do Congresso Internacional», U.C.P., Nov. 2000), Lisboa, Univ. Catól. Ed., 2001, pp. 243-254. Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983, pp. 19 e segs.; Id., *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 199 e segs.; B. CLÉMENT, *L’invention du commentaire*, ed. cit., pp. 18 e segs.

for vivência *encarnada*, estão em vários passos e na consciência agostiniana, como de outros Padres da Igreja, porém o que há-de predominar é a *lógica religiosa da fé* e não do que pudesse ser "*avant la lettre*" a experiência cristã não-religiosa, nem prosélita, nem doutrinal, outrossim secularizante ou até laicizante.[271]

Entretanto, há-de se ter o cuidado de não assimilar a esse projecto dessacralizante, e assim lido no timbre secular, a linguagem da oratória e da *retórica cristã*, pois o teor de tal comunicabilidade emocional, intelectual, assim exortativa insere-se na institucionalização romana e até jurídica do religioso, e religioso mesmo como 'lógica' de permuta e sacrifício, de dever e de cumprimento da justiça para com Deus, ou seja, de uma linguagem *justificativa* (manifesta quer no debate teológico e dogmático, quer nas catequeses e adaptações da *lex romana* ao canónico e autoridade da Igreja).[272]

O Anúncio incongruente, o *incomunicável disso mesmo que assim se diz…* – que, como refere Wittgenstein, 'diz ou exprime o sentido, mas não o pode declarar' (pois se exclui toda a meta-linguagem)[273] – …

---

[271] Cf. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, ed, cit., IV, pp. 109 e segs. Sobre esta *palavra de fé* assim "comunicada" *vide* ainda: Nicholas WOLTERSTORFF, *Divine Discourse, Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks,* Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1985, pp. 202 e segs.

[272] Santo Agostinho ainda defende o primado da *auctoritas* eclesiástica sobre a própria fonte "crível" do Evangelho. Será ainda a herança da *Lex romana*. Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos),* ed. e trad. de Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001. *Vide* também, entre outros, Hervé INGLEBERT, (org.), *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain*, Nanterre, Picard, 2002. *Vide supra* n. 116.

[273] Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, Props. 4.12; 4.121: "*Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.* (...) *Was* sich *in der Sprache ausdrückt, können*

essa verdade de Vida sempre nova e incrivelmente diferente… não se coaduna com a redução meta-lógica de um desdobramento da linguagem, uma explicação já incompreensível, no comentarismo e doutrinação segundo a uniformidade de uma racionalidade discursiva e dialéctica, nem se congraça com o que logo se impõe como Sentido constante da vida.[274] Por isso sente-se, ao longo da tradição, o conflito latente entre as *formulações doutrinais* e institucionais da Fé e o rigor indicativo da *experiência espiritual*, ainda que no contorno negativo do *inefável*, ou do que diferentemente corresponde ao *franco falar*, melhor dizendo, à παρρησία (*parrhesía*) desse mesmo Anúncio - Κήρυγμα (*Kérygma*).[275]

À densidade poética da palavra auroral do sentido, essência de um dizer que se faz "casa do Ser" e ocasião providencial para o λόγος assim prenhe de amor sapiencial[276], sucede-se o ῥῆμα (*rhêma*) de muitas rimas e retóricas já do comércio útil e económico da *cidade* e do

---

wir *nicht durch sie ausdrücken.* (…)." *Vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A cor do Indizível ou da Estética da Lógica em Ludwig Wittgenstein", (Com. ao Colóquio Luso-Austríaco Wittgenstein), Lisboa, 15-16 de Dez. 1980), in: *Rev. Port. Filosofia*, XXXVIII - I, nº 1, Jan.-Março, (1982), pp. 87-120.

[274] Lembre-se, pelo contrário, o que ainda é a lição de L. WITTGENSTEIN, *ibid.*, Prop. 6.52: "*Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglischen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind,* unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind*. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.*" (sublinhámos). E lembrem-se também as Props. 6.522 e 7.

[275] Cf. *infra* ns. 305 e 313.

[276] Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«,* (in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit* mit *Einem Brief über den »Humanismus«,* Bern, Francke V., 1947[1]), p. 111: "*Das Denken baut am Haus des Seins...*"; cf. também: Id., "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", in: Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1971[4], pp. 33 e segs. *Vide* Arion L. KELKEL, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, pp. 541 e segs.

seu mercado até de ideias[277]; e à sabedoria até manhosa e subtil do variado da 'odisseia', qual μήτις (*métis*) que ainda sobrevive no diálogo surpreendente com as vozes e dom de línguas estranhas do Espírito, contrapõe-se também a *mathêsis* de uma transmissão que se constitui em *scientia…*[278] Ora, tais caracterizações epistémicas vão ainda declinar em formalizações e linguagem, acabando depois por a própria linguagem se reduzir à sua função comunicante… É todo o ciclo em que o *autómaton* do falar se "autonomiza" face à poética e ao laboratório diversificado do *dizer*…[279]

A relação entre a *palavra* e a *crença*, como já se referiu, está dada pelo crédito, pelo *testemunho*, quer como "martírio" desse λόγος…[280], quer como "valor" *meta-lógico*, seja neste último caso não só a questão da *verdade* (por oposição ao falso, à mentira, etc.), mas pela própria convicção de que *anunciar o Bem* é já de si o *bom de tal anúncio*, uma promessa de Salvação.[281] Funciona do ponto de vista psicológico, e no quadro socio-psicológico de referência, como um convencimento de que *é bom por assim ser dito e repetido*, como acontece na "lógica" do mito, de tal modo que se poderiam e deveriam até psicanalizar muitas atitudes, declaradas como *de fé*, e que

---

[277] Cf. Philippe SENAUX, *Dire sa foi dans un monde économique*, Paris, Desclée, 2003, pp. 19 e segs.; cf. também R. VANEIGHEM, *op. cit. supra*.

[278] Sobre aquele conceito da *métis* cf. Marcel DÉTIENNE e Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

[279] Cf. nossa reflexão cit. *supra* ns. 10 e 37.

[280] *Vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Antropologia pedagógica da santidade e martírio do *lógos* em Edith Stein - Delimitações didácticas do caminho de plena formação humana segundo a discursividade filosófica perspectivadas a partir de «*Der Aufbau der Menschlichen Person*» (1932/33)". (no prelo).

[281] Cf. Marcel VIAU, *Le Dieu du verbe*, Paris/ Montréal, Cerf/ Médiaspaul, 1997, pp. 36 e segs.

mais não são do que desejadas *sublimações linguísticas de carências* e traumas profundos.[282]

Aliás, esta denúncia da ambiguidade linguística na declaração da fé é conhecida, quer no convencimento de se *ter fé* apenas por se cumprir o 'rito linguístico' do seu *reconhecimento*, quer, na inversa, na ilusão de *se não ter fé*, apenas por ausência de tal expressão; sendo ainda de considerar outros dois casos limites: o da *hipocrisia deliberada* ou não, na típica reserva do 'farisaísmo'; e, o do puro *mimetismo crédulo*…[283]

De qualquer modo, e além destas limitações psicológicas, a linguagem comunicativa reduz a capacidade expressiva de outras instâncias do ser e do dizer, para preferir o código, a gramática ou o dicionário regulamentar do que assim se impõe como 'lição' e até justificado pela motivação moral, ainda "apolínea" e optimista de que o ensino não é enganoso, de que a *doctrina* é de salvação. E tem aqui um papel essencial o condicionamento, o hábito mnésico, sendo certo que, ao arrepio da libertadora pedagogia socrática que se diz ter persistido através do "socratismo cristão", aparte seu testemunho episódico e espiritual, o que realmente constitui a escola cristã, foram tanto os *métodos mnemónicos e transmissivos de um saber* das escolas pagãs, como o sentido estrito da *repetição* na

---

[282] Cf. Julia KRISTEVA, *Au commencement était l'amour*,ed. cit.; F. DOLTO e G. SÉVÉRIN, *La foi au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1981; Id., *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, 2 ts., Paris, Seuil, 1977. *Vide supra* ns. 7 e 237.

[283] Em ambos os casos o profundo hiato entre "linguagens" – a da experiência e a da concepção – incomunicáveis. Não será a *fé* a paradoxal "ponte" instável entre essas margens? Noutro sentido extrema-se o sentido de uma *fé* "morta", puro conhecimento (sem inteligência e amor), tal é pensada desde Pedro LOMBARDO, *Sent.* III, d. 23) na tese da "fé dos demónios" (cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, II-2, q. 5, a. 2.).

memorização bíblica e doutrinal, numa catequese assim 'endoutrinante'.[284]

As 'escolas de repetição', tomadas neste sentido, afastam-se do ciclo litúrgico de tal celebração rítmica, como ainda acontecia no ensino da *yeshivah*, ou na escola corânica e até hindu, e passam a ser o "memorial" em que *se deve* acreditar. O meio de cultivo da fé transforma-se na formulação – na *súmula* – tantas vezes dogmática dessa mesma fé. Donde que essa linguagem implique uma *representatividade* que a permita *reproduzir-se* conservando *o mesmo conteúdo* ainda que *sob várias expressões*.[285]

Ora, o que se passa na experiência dos elementos semióticos básicos ou na dimensão "faneroscópica" da linguagem é exactamente o oposto: a variedade possível de significações ulteriores, posto que na fixidez momentânea de dada formulação expressiva, ou a mesma forma ainda que capaz de conteúdos semânticos bastante diversificados.[286] Ou seja, na ordem dos indicativos vitais, dos gestos primordiais ou dos 'signos primitivos', aponta-se simbolicamente desse modo polissemântico, abrindo para vários discursos, diversas hermenêuticas possíveis, embora nunca exaustivas das virtualidades desse dizer

---

[284] Sobre o "socratismo cristão" cf., entre outros, Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même...*, ed. cit.; *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 23, 36 e segs.

[285] A *fé* aparece assim reduzida a uma *mnésica* representação da mesma. De remeter ainda aos regimes da *translatio studii* e à arte "mnemónica" a respeito da catequese da fé: cf. Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966, pp. 82 e segs.

[286] Cf. Charles Sanders PEIRCE, "The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy", in: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. 2, Bloomington and Indianapolis, Indiana Univ. Pr., 1998, pp. 360 e segs. *Vide infra* n. 288.

assim vital e denso no símbolo.[287] *Símbolo* que não é entendido como alegoria cifrada ou num plano de tradução metafórico, mas antes como um *signo encarnado*, uma realização assinalante na "letra", como *transcendência ínsita* na natureza dizível, seu mesmo indizível ou incomunicável, porque infindamente virtual.[288]

Tal linguagem simbólica, bem conhecida da imagética poética, como dos esforços de expressão da experiência espiritual, remete para o signo sacramental ou efectivamente transformador e, antes do mais, *transformador da própria consciência mental* em que normalmente se estabilizam 'num mesmo plano' (no *unidimensional…*) todos os signos da "mesma" linguagem.[289] Pois o que se passa com a mutação simbólica é o reconhecimento de que em cada signo, assim referido, está a linguagem inteira e que *entre signo e signo se abrem abismos de pluralidade de consciência* e também de realidade.

Donde que os λόγια dos Evangelhos abram a palavra, do seu ciclo prosaico ou parabólico na narratividade, para o abrupto do aforismo, para o intuitivo dessa densidade simbólica e, por conseguinte, para a

---

[287] Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Da natureza anfibológica do símbolo – a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»", in: *Didaskalia*, XII (1982), pp.45-66.

[288] A importância, pois, do *literal* não no que se 'pensa' dele, mas na *realização da fé*, como "poder" encarnado. Cf. *ibid.* e *vide* Carlos H. do C. SILVA, "Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem", in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275.

[289] Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, "Trans-disciplinarité et mutation de conscience" (Comun. ao 1º Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, Arrábida, Nov. 1994), in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité – 1st World Congress at Arrabida*, [Actas], Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

incomunicabilidade linear de uma pretensa doutrina.[290] O que, então, levanta o problema da sua transmissibilidade, não tanto como anúncio do Evangelho (comunicação do seu todo de linguagem, do seu corpo de tradição…), mas como *pretenso anúncio da Fé*, já que esta apenas se deixa simbolizar por esses átomos incomunicáveis entre si e só susceptíveis de serem *comungados vivencialmente*, isto é, "postos em prática".[291]

De facto, mais do que a *performance* do entendimento activo da linguagem vulgar no valor ritual do seu uso feliz, essa prática implica a própria superação da linguagem e o reconhecimento, no seu teor simbólico, do carácter meramente *semiótico de cada instância* ou gesto expressivo da mesma.[292] Implica ainda o simbólico silêncio como atitude exaustiva de tal dizer na mensagem paradoxal dos místicos ao exprimirem o que não se pode dizer, ou ao acabarem por reconhecer *o dom de dizerem o mesmo indizível*.[293]

Porém, se a linguagem nessa génese do seu registo sapiencial e espiritual remete para tal instância de

---

[290] Cf. Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu – La langue et l'âge des Évangiles*, Paris, O.E.I.L., 1983; e *vide* Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, pp. 41 e segs.; e cf. *supra* n. 157.

[291] Palavras a praticar: cf. *Mt* 7, 21: 'Οὐ πᾶς λέγων μοι· κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ'ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς ο ὐρανοῖς.' Cf. *supra* ns. 6, 18.

[292] Cf. John R. SEARLE, *Speech Acts, An essay in the Philosophy of Language*, ed. cit., pp. 54 e segs. e *vide supra* n. 6; também: Carlos H. do C. SILVA, "Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem", in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275.

[293] Como salientámos em vários estudos, *vide* por exemplo: Carlos H. do C. SILVA, "*Diário* da Misericórdia e Dom *imaginário* da Linguagem", in: *Rev. de Espiritualidade*, 39, Julho-Set. (2002), pp. 165-224; cf. *supra* n. 90.

indizível, inefável mesmo da "escuta" revelacional dessas instâncias diferentes, dessa transcendência ínsita no que assim se diz revelação (como na *śruti* dos hindus e idêntica guarda silenciosa dos *vedas* e da tradição dos *rishis*…), só a sua já memória pode ser repetida e transmitida como palavra e discurso (no equivalente da *smṛti* das *Upanixadas* e da tradição passada 'de boca a ouvido' na sapiência brahmânica…).[294] A *revelação* é, de facto, um *re-velar*, novo velamento, no sentido de um mero indicar isso mesmo; enquanto a tradição, que aparentemente se pode comunicar, já que é ela mesma memória verbal perde a própria fé, ou o obscuro da crença daquele modo velada… [295]

Donde ainda o paradoxo de bem se poder *transmitir a memória ou o discurso da fé*, que *não de fazer comunicar a própria fé revelada no, e a partir do, incrível e assim incomunicável*: Transmitir uma 'memória' da fé, mesmo que sem essa experiência obscura do seu descobrimento revelacional, ou, então, poder experimentar esta incomunicabilidade dessa graça, posto que no sem memória do sempre Novo e irrepetível da mesma Vida.[296]

---

[294] A *śruti* hindú remete directamente a esse sentido "inspirado" do *verbo*; cf., entre outros, Krishna SIVARAMAN, "The Word as a Category of Revelation", in: Harold COWARD e K. SIVARAMAN, (eds.), *Revelation in Indian Thought. A Festschrift in Honour of Professor T.R.V. Murti*, Emeryville, Dharma Pr., 1977, pp. 45-64.

[295] Ainda na ἀλήθεια como ἀ+λήθω. Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1966[3], pp. 145 e segs.; Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit., pp. 21 e segs.; Id. «Aletheia (Heraklit, Fragment 16)», in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, III, Pfüllingen, G. Neske, 1967[3], pp. 53 e segs. Para o sentido *revelacional* cf., entre outros, P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *De Revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, Roma/Paris, Ferrari/Gabalda, 1918, 2 ts., t. I, pp. 137 e segs.: «*Definitio et divisio Revelationis*». *Vide* n. seguinte.

[296] Cf. *supra* ns. 59, 158. É, outrossim, ainda a *experiência profética* tal como invocada a propósito da Revelação, por Claude

O que nos *Evangelhos* se anuncia (como "Reino de Deus", e, por conseguinte, como "felicidade" salvífica…) não é a *fé*, mas aquilo que é digno de crédito, quando exercitado por essa mesma *adesão vital*, em contraste com um ensino em que se doutrine a Fé e se deixe *sem mediação* a atitude realizativa, a cooperação efectiva…[297] Não se diz ali *como se deve viver a fé*, mas suscita-se o novo e insubstituível desse "encontro", ainda que ensinado por palavras, porém "palavras de Vida". E, isto, nada terá a ver com as procuras de certo *aggiornamento* pastoral em que se faça o *marketing* da comunicação segundo os modelos da *publicitação* da própria fé, confundindo-a com estereótipos de conduta, com clientelas religiosas e publicidade prosélita.[298]

E, não se pretende com isto, defender um evangelismo ingénuo do "Ide e evangelizai…" [299], porém mostrar que fora do registo espiritual da *atenção ao incrível e incomunicável*, toda a linguagem na sua mesma miragem de comunicar aliena tal dimensão livre, destituindo a fé da sua originária incredulidade. Por outras palavras, os discursos da temporalidade do desejo de *ter fé*, como também de *ser feliz* assim, alienam em "futuro" um 'Reino que já está (entre vós)' e só no presente, perdendo de vista a *inesperada confiança* do Encontro, e não podendo sequer indicar (dizer) o *in-comunicável* de tal. [300]

A experiência espiritual não aponta prioritariamente para esse desejo de "ser feliz", mas, outrossim, para a

---

TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, pp. 82 e segs.

[297] O centro 'objectivo' de referência da fé. Cf. *supra* ns. 217 e 248.

[298] Cf. Thomas MERTON, "Symbolism: Communication or Communion?", in: Id., *Love and Living*, ed. cit. pp. 78-79.

[299] Cf. *Lc* 10, 3.

[300] Cf. *Lc* 10, 9; 17, 21.

bemaventurança do *dom de si*, abandonando aquela mesma "felicidade" na *directa linguagem do amor*.[301] E é à luz desta linguagem, que se esgota em realização, que o próprio anúncio da fé reduz o seu sentido à experiência inversa da noite em que se passa pela *aparente total ausência de fé,* da descrença e incredulidade, a partir da qual se retoma outra inteligência, infinda, em aberto, inspiradora da palavra que não ajuíza, nem certifica, mas apenas sugere e incoativamente indica além de si mesma.[302]

Não uma linguagem comunicativa, portanto, mas um dizer assim expressivo e aberto à pluralidade de ser e de transcendência da própria fé, numa confiança já toda orientada como pretexto de amor, como ante-sabor de caridade, ou de realização do Novo e, por isso, do ainda incrível e incomunicável. A fé conhecedora e ajuizada, como se vertente do passado e do ciclo do já falado, dá lugar a essa confiança inspirada pelo ainda não sabido dessa nova inteligência. Bastando para tal a palavra que venha tocada de uma consciência mutacional, de uma atenção ao que é…[303]

Fé, então assim *orada*, não na prévia determinação do seu "bem", da sua vantagem, do referido desejo de que assim seja, no prolongamento de um paradigma pretérito e memorial, mas nessa *atenção presencial*, nessa escuta orante também, que se diz erradicando toda a memória, purificada até ao esquecimento de si mesma em oblação, em silêncio, entretanto loquaz.[304] E é nesta dimensão de

---

[301] Cf. referências em Carlos H. do C. SILVA, "A Utopia da Felicidade" (Comun. à Semana de Estudos «Moral Cristã – Caminho de Felicidade», Fac. Teol., U.C.P., 1987), in: Várs. Auts., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, ed. Verbo, 1989, pp. 31-60.

[302] Cf. *supra* n. 232.

[303] Cf. *supra* ns. 312 e 337.

[304] É o clima da 'atenção amorosa' como diria S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* II, 12, 8: " *A estos tales se les ha de decir que aprendan a*

anúncio como outro modo de considerar o mesmo (e não a mesma maneira *comunicativa* de dizer o diverso), que se faz o "espaço" para a παρρησία (*parrhesía*) da língua, o "franco falar", a abertura de uma compreensão…[305]

Os Espirituais sempre ousaram esta directa *franqueza* que o contacto com o Novo veio dar, por isso na palavra que recorta negativamente, quer a *errância*, quer a inautenticidade do verbo habitual, chamando a atenção para o essencial a ser liberto e nesse acordar de consciência que privilegia o ainda não dito, não no suposto *inefável*, mas *no que é dito incomunicável*, vocacionando essa linguagem da fé a uma *experiência de confiança no próprio incrível*, sobretudo pelo teor *interrogativo* dessa *parrhesía*. Isto é, passando da afirmação, da negação ou até da superação, a um plano prévio de *ante-sabor* naquele pôr uma interrogação (que é menos, neste caso, um "questionar" para lhe "responder" intelectualmente), outrossim uma *rogação*, até uma *oração* (não porque se tenha ou presuma a fé, porém *para se ter fé*), como súplica e louvor assim confiante…[306]

Ora, num registo antropológico mais remoto poderia reconduzir-se *da palavra à imagem* e ao ciclo de uma projecção *imaginária*, posto que assim realizante, de tal modo que isso traduzisse a "percepção" de um ponto de

---

estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, *y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas.*" (ed. cit., p. 160; sublinhámos) Constatação de que "*la pensée qui provient de la mémoire, du savoir, emmaganisé dans le cerveau, est mécanique* (...)" (J. KRISHNAMURTI, *The Flame of Attention,* trad. Paris, Rocher, 1987, p. 142). Cf. *supra* n. 77.

[305] A *parrhesía. Vide* Thomas MERTON, *The New Man,* Wellwood, Burns & Oates, 1976, pp. Wellwood, Burns & Oates, 1976, pp. 49 e segs.: «Free Speech (*Parrhesía*)».

[306] Cf. *supra* ns. 52 e 188. *Vide* ainda Monique VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière,* ed. cit., p. 118 e seg.

apoio ‘exterior’ ao corpo, qual topografia de alma, num “duplo” invisível, tal se refere no *ka* dos egípcios.[307] O louvor seria assim o *mantra* vibratório entre a parte visível e a invisível de uma presença de si complexa e em construção, sendo a *crença* o movimento reconhecidamente ‘astral’, que, embora denegando a vida no visível e físico, aponta para uma sinergia com a vitalidade, sendo esse *desejo*, ou essa *tensão*, dinamizante em contraponto, de uma confirmação, ou “cristalização” possível do próprio fluído da vida.[308] A fé atraída assim ‘magneticamente’, faz este refluxo contra-polar sobre si mesma e permite mudar o negativo da vida, qual *sombra*, no veículo luminoso e assim transparente à Vida sobrenatural.[309]

Aliás, se se quisesse assinalar este processo pela *ligadura* subtil estabelecida entre ‘várias partes’ e dimensões deste “microcosmos” humano, igualmente se poderia analogar com a dimensão escatológica e cósmica da relação orbitante da Lua em torno da Terra, e desta em torno do Sol, ou seja, de uma ligação gravitacional Terra – Sol em que a Lua aparece como o elemento de contra-peso e de projecção *mediadora*…[310] Mas, seja esta metáfora,

---

[307] Cf. Christiane Desroches NOBLECOURT, *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, Paris, Stock/ Pernoud, 1997, pp. 124-127; Helene E. HAGAN, *The Shining Ones, An Etymological Essay on the Amazigh Roots of Egyptian Civilisation*, Haga, Xlibris, 2000, pp. 54 e segs.

[308] Cf. Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra*, trad. do ingl., Paris, éd. Orientales, 1979. E *vide* ONIANS, *supra cit.* n. 160.

[309] Como se se tratasse de uma operação alquímica: cf. C. G. JUNG, “Conjunctio”, in: Id., *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1955-56, pp. 752 e segs. *Vide supra* n. 199.

[310] A “fé” aqui ‘analogada’ segundo o simbólico movimento ‘gravitacional’. Cf. C. G. JUNG, “Dream Symbols of the Individuation Process”, in: Várs. Auts., *Spiritual Disciplines*, («Papers from the

sejam outras mais na ordem do simbolismo religioso, o certo é que o efeito da fé, capaz de "mover montanhas", terá óbvia relação com o que no plano físico são fenómenos magnéticos e no plano psíquico se constitui em efeitos de "hipnose" e de "sono lúcido". Pois, de facto, a crença opera essa "alquimia" de coração, essa transfusão cordial entre pólos ou extremos que assim se tocam provocando a incrível e incomunicável *transfiguração*.[311]

Conclusão: **Propaganda *religiosa ou arte do* fingimento *espiritual***

> "The faith that tells me God wills all men to be saved must be completed by the hope that God wills *me* to be saved, and by the love that responds to His desire and seals my hope with conviction. (…) By hope all the truths that are presented to the whole world in an abstract and impersonal way become for me a matter of personal and intimate conviction." (Thomas MERTON, *No Man is an Island*, Turnbridge Wells, Burns & Oates, 1955, pp. 18-19.)

Alguém disse que a *experiência religiosa* seria como a do Amor, essa abertura ao infinito, essa *confiança assim lúcida*, mas que o ser-se 'religioso' na acepção de pertença a determinado *credo* seria tão feio e condicionante quanto

---

Eranos Yearbooks»), ed. cit., pp. 385 e segs. a propósito da *circumambulatio* no rito cristão.

[311] Cf. *supra* n. 171 e *vide* Carlos H. do C. SILVA, "Transfusão cordial – Aspecto dinâmico da devoção ao Coração de Jesus nas revelações a Santa Margarida Maria Alacoque", (Conf. na "VII Sem. de Espirit. Sobre a Misericórdia de Deus", Balsamão, 2004; a publicar.); quanto à hipnose cf. *supra* n. 73.

alienatório.[312] De facto, a autêntica experiência religiosa é ela mesma *de comunhão*, *de unicidade* sem comparação, ou *de dom de si*, numa tal *fé* na liberdade mesma de *parrhesía* do seu dizer inconforme…[313] Ao contrário, a preocupação já de si exterior com a identificação de determinado conteúdo de Fé e até com a sua universalização possível, conduz desde logo a fracturas 'confessionais', a comparações e relacionamentos mesmo que (afinal, sobranceiramente) tolerantes ou de pretensão "ecuménica".[314] Em vez de se realizar a *adesão religiosa*

[312] Cf. OSHO, *Rebellion, Revolution and Religiousness*, Phoenix, N. Falcon, 1990, p. 147: "To be religious is an experience, just like love. It is an encounter with the totality of existence. It is facing yourself in the mirror of life. (...) But to belong to a religion is not an experience, it is just a belief system in which you have been brought up – it is all borrowed. And remember that truth cannot be borrowed." Ensinamento vivo e "evangélico" assim encontra-se nas palavras de J. KRISHNAMURTI, *The Urgency of Change*, London, V. Gollancz, 1971, p. 57: "To be aware of this is also to be in a state of inaction with regard to the past which is acting. *So freedom from the known is truly the religious life.* That doesn't mean to wipe out the known but to enter a different dimension altogether from which the known is observed. *This action of seeing choicelessly is the action of love. The religious life is this action, and all living is this action,* and the religious mind is this action. So religion, and the mind, and life, and love, are one." (sublinhámos).

[313] "The image of *parrhesía* which suggests to us Adam conversing familiarly with God (...) the "free speech" the Fathers speak of is a symbolic *expression of that perfect adaptation to reality*, which came from the fact thay man was exactly what he was intended to be by God: that is to say, he was perfectly himself." (Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1976, p. 51; sublinhámos).

[314] É o caso do discutível ponto de vista expresso em: Congr. para a Doutrina da Fé, *Declaração* Dominus Iesus, *Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, trad. port., Lisboa, ed. Paulinas, 2000, p. 7, quando por exemplo se considera "a contraposição radical que se põe entre a mentalidade lógica ocidental e a mentalidade simbólica oriental", ainda p. 36, etc. em certo contraste com o que em JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, Carta Enc. *Fides et Ratio*, trad. cit., pp. 96 e segs., se apontava de "abertura",

na *religiosidade mesma da Vida* no seu sempre Novo e assim aberto como Dom, desenham-se sistematizações e ortodoxias da Fé de acordo com a constante de certa religião, frustrando-se o anúncio, de facto *teologal*, para aqueles reais impulsos do Espírito no renovo da fé, também da esperança e da caridade.

Numa palavra, perde-se o sábio entendimento de que é *na vida que se realiza o ensinamento*, 'encarnando' a Verdade, e não se vive, outrossim, para uma verdade abstracta, uma síntese de fé, que, sendo embora comunicável em geral, não faz com que cada um descubra realmente tal saber.[315] O que importa não é uma Verdade assim de uma Fé comunicável, como propaganda garantida dessa unidade de "doutrina", mas, ainda que uma *mentira*, que seja capaz de detonar a busca confiante

---

nomeadamente, ao Oriente para uma nova compreensão do próprio *kerígma* demasiado assim helenizado. Cf. § 72: "O meu pensamento vai, espontaneamente, para as terras do Oriente, tão ricas de tradições religiosas e filosóficas, muito antigas. Entre elas, ocupa um lugar especial a Índia. *Um grande ímpeto espiritual leva o pensamento indiano a procurar uma experiência que, libertando o espírito dos condicionamentos de tempo e do espaço, tenha valor absoluto.* (...) Compete aos cristãos de hoje, (...) a tarefa de extraír deste rico património os elementos compatíveis com a sua fé, *para se obter um enriquecimento do pensamento cristão.*" (sublinhámos). Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "*Philosophari in Maria* ou das exigências intelectivas e espirituais de uma sapiência filosófica transracional – Uma leitura da Carta Encíclica: «A Fé e a Razão»" (Comun. Mesa-redonda sobre a Encíclica *«Fé e Razão»*, org. Sociedade Científica da U.C.P., 3 Dez. 1998), in: *Communio*, XVI, 2, Abril (1999), pp. 176-186.

[315] Como se tipifica no que noutro a propósito refere Fernando PESSOA/ Raphael Baldaya (Astrólogo), "Sobre a Cabala", em «O estádio gnóstico», in: *F.P., Obra Poética e em Prosa*, vol. III, *Prosa 2*, ed. António Quadros, Porto, Lello & Irmão Eds., 1986, p. 421: "(...) Trabalhando sobre os *dados mortos do mundo visível*, pode Kant, por sua qualidade de génio, chegar-se mais à *verdade* do que o Rabbi Akiba, que tinha *o poder de trabalhar sobre os dados vivos do mundo invisível.* Toda a vida é uma simbologia confusa." (itálicos nossos).

de um ensinamento que, enfim, *se realiza* apenas pela e na vida.[316]

Donde que haja uma comunicação da Fé que constitui – mais do que a mera divulgação abstracta do seu valor inteligível, ou uma sua pastoral didáctica, uma justificação escolástica, uma oratória parenética, até uma apologética e missionação generalizada, – antes, a sapiente retórica, qual "liturgia" da fé, que justamente a garante por via da inversa e despojada via da *des-crença* e real vivência confiante.[317] Ou seja, para além da cega propaganda, que eufemisticamente se diria "divulgação", que não só absorve os novos meios de comunicação modernos (a imprensa, os jornais, mais tarde a rádio, a televisão, hoje os outros *media*, a *internet*…), como, afinal, os determina como reflexo laico da sua longa tradição de "endoutrinação", de controlo dos meios de ensino, de cultura oratória e domínio da *literacia*…, - para além da própria força política e moral dessa "propaganda" (confundida com o Anúncio *kerigmático*, como se viu, de outra índole…), surge a subtil valência retórica que sabe

[316] Cf. a estratégia da *upaya*, ou "fingimento", *vide infra* n. 326 ; cf., desde já, outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, " O *fingimento* da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino", (Comun. ao Colóquio «Pensar a Religião», VI Jornadas de Estudos Filosóficos, Centro de Est. Filos. do Depart. de Hist., Filos. e C. Sociais, da Univ. dos Açores, em Ponta Delgada, 25.5.2000), no prelo.

[317] Sempre a retornar ao indicativo da *lex orandi*, *lex credendi*, e a este básico carácter do cultivo do "trabalho" litúrgico, do *opus* justalinear à existência, santificando-a pela paupérrima aceitação dela sem crença, sem simbolizações, outrossim na esmola inteira dos (in-crédulos) sentidos e do *rito* de ser. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Liturgia e Cultura", (Conferência na Semana de Pastoral Litúrgica em memória de Mons. Pereira dos Reis, Lisboa, 29/11/1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156.

descrer o absoluto disso que se diz face à Verdade de vida que fica por comunicar.[318]

Aliás, os discursos hoje cada vez mais convencidos, de estarem a constituir a síntese verdadeira e comunicável de uma outra realidade, tendem para o *autómaton* de uma publicidade que chega à exaustão na filigrana das suas estratégias de superficialidade neo-barrocas[319], ou mesmo atinge a pura aparência de si mesma, antevendo-se o momento em que, de acordo com a dialéctica deste ciclo histórico, se atinja uma antitética e radical ascese quer de tal publicidade, quer da linguagem nesse seu excesso de "cancerosa" proliferação. Apontar-se-ia para um novo "argumento da parcimónia" agora por advento de uma *civilização da imagem* em que "uma imagem diz mais que dez mil palavras", ou em que o processamento técnico e computatorial da informação dispensa a vã e obsoleta oratória macroscópica…[320]

Por outro lado, se algumas comunidades de vida, alternativas de tal sociedade de consumo, poderão praticar esse renovo do Anúncio, essa confiança no registo evangélico de uma comunhão no Espírito, mais do que na garantia (no crédito de determinada Fé) numa comunicação catequética idêntica, certo é que tal *linguagem inspirada, como também conhecida de poetas e*

---

[318] Pois é *pessoal* e in-comunicável, senão por esta mesma *apofática* consciência: cf. *Jo* 14, 6: "«Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida»."

[319] Algumas referências em nosso estudo sobre esta dimensão da *linguagem*: Carlos H. do C. SILVA, "Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein", in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

[320] Cf., entre outros: Yves WINKIN, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, De Boeck/ Seuil, 1996, reed. 2001, pp. 166 e segs.; Id. (dir.), *La Nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981 e 2000.

místicos, é hoje reserva de muito poucos…[321] e até privilégio dos que já se hajam libertado da miragem da 'sociedade da comunicação' e da "santidade democrática" no igualitarismo linguístico-pensante (do dito 'pensar global, agir local'…).[322] Sendo, por isso, muito mais oportuno atender, entre aquela oratória "apolínea" da Fé, e esta comunhão "dionisíaca" de uma confiança indizível, a via "órfica", ou melhor, "hermética", que *descobre estas virtualidades de reconversão ao Novo a partir da aparente comunicação e propaganda da Fé*.[323]

Trata-de de reconhecer o "tanto quanto baste" de um subtil *fingimento* que vai – não no cego automatismo publicitário da Fé –, mas na deliberada comunicação e consciente *mentira* da mesma, reenviando para uma outra verdade da "descrença", da *purificação daquela representação fantástica*, sugerindo, pois, uma simbólica economia dessa verdade de Vida e da sua confiança autêntica.[324]

---

[321] Cf. texto em *exergo* da «Introdução», de Thomas MERTON, "Symbolism: Communication or communion ?", in: ed. cit., p. 79.

[322] Algumas nossas observações críticas a propósito da *tipologia da santidade*: Carlos H. do C. SILVA, "Perfeição e Modelo: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska", in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Out./Dez. (2002), pp. 272-306; XI, nº 41, Jan./Mar. (2003), pp. 27-54; e XI, nº 42, Abr./Junh. (2003), pp. 109-134.

[323] Simbologia do *apolíneo* e *dionisíaco* não apenas de Nietzsche, mas na tese de Giorgio COLLI, *La Sapienza Greca*, cf. *supra* n. 17. *Vide* também Gilbert DURAND, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 133 e segs.

[324] Não, é claro, a mentira, como vício moral, mas literalmente o que "está (apenas) *na mente*", esse poder de miragem da *mens* que assim 'mente', como sua *mensura* própria. Na tradição budista e tibetana, dita por *upaya*. *Vide* por exemplo: Frithjof SCHUON, *Résumé de métaphysique intégrale*, Paris, Le Courrier du Livre, 1985, pp. 59 e segs; cf. Carlos H. do C. SILVA, "O Fingimento da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino", (in: Comunicação ao Colóquio «Pensar a Religião», no âmbito das "VI

E, de um modo geral, a maneira mais fecunda desse 'fingir o que deveras é'[325] corresponde, mais do que à miragem inútil da 'utopia' mítica, o desencanto dessa "sociedade de espectáculo", fazendo o preciso *teatro religioso* na *mimética* mínima que acorda para uma outra realização espiritual.[326] Trata-se, tal via do "erro", ou do "engano"[327], tão conhecida da pedagogia do itinerário espiritual, a da linguagem da liturgia, como forma sapiente de indicar em símbolo, "como que por espelho e em enigma", o que é a lição subtil de uma *lex orandi, lex credendi*. [328]

Jornadas de Estudos Filosóficos", org. Centro de Est. Filos. - Depart. Hist. - Filos. e C. Soc., Univ.dos Açores, Ponta Delgada - S. Miguel, 25 Maio 2000) (no prelo); e *vide supra* n. 316. A propósito do caracter especular e do maravilhoso como poder efectivo de encantamento. Cf. Michel MESLIN (dir.), *Le merveilleux et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984; também Alice BAILEY, *Glamour: A World Problem*, London, Lucis Pr., 1950; ainda na tradição psicanalítica: Jacques LACAN, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", in: Id., *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-100 (cf. supra n. 237) e vide Isabelle STENGERS (dir.), *Importance de l'hypnose*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1993.

[325] Cf. F. PESSOA, "Autopsicografia", em «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. Mª. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, ed. Aguilar, 1972, p. 164: "O poeta é um fingidor./ Finge tão completamente/ Que chega a fingir que é dor/ A dor que deveras sente."

[326] Recupera-se, de outro modo, a lição de Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 187 e segs., na óptica do clássico ensaio de Antonin ARTAUD, *Le théatre et son double*, Paris, Gallimard, reed. 1964, pp. 49 e segs., assinalando-se, assim, o âmbito do *estratagema*, o lugar retórico e pedagógico por excelência, que também pode ser o *upaya*, ou "fingimento", da tradição sapiencial do Oriente, e, em particular, tibetana. Cf. *supra* n. 324.

[327] Como diz F. PESSOA, "Para *Orpheu* [Reflexões paradoxais] (*ms.* 1916?)", in: *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, ed. Nova Aguilar, 1982, p. 37 e *vide ibid.*, [Reflexões], p. 163: "Fingir é conhecer-se."

[328] Cf. *1Cor* 13, 12; e *vide supra* n. 317.

Pois não é preciso discorrer ou pretender transmitir a fé verbalmente, numa convicção moralizada do bem disso e em ordem a uma desejada Salvação, outrossim de deixar praticar nesse sábio mimetismo quanto baste, os gestos e símbolos do rito que reenvia da sua "falsidade", do seu *fazer de conta*, à efectiva *realização*, e realização de tal fé assim incrédula à descoberta da confiança que *de outro modo* (incomunicável) a concretiza.[329] À transmissão dita de berço, ou com o leite materno, de uma fé, que, por muito que custe, mais não é do que um condicionamento mítico e tradicionalista, substitui-se por isso aí mesmo pela *liturgia* tão harmónica com a vida que ao ser reconhecida em sua mesma 'falsidade' se torna o 'fingimento' de uma outra verdade maior e crível da vida, um aprofundamento da palavra *meio de anúncio* no *kérigma da própria Palavra assim encarnada.*[330]

Chegados a este ponto da nossa reflexão, poder-se-ia perguntar que importância tem anunciar deste ou daquele modo certo conteúdo da Fé, determinar essa comunicação por um *desejo* de salvação ou não (outrossim no abandono, quer indiferente, quer de "santa indiferença" e oblação à Vida)?… Que, afinal, tanto a publicitação da Fé, como o eclipse dessa transmissão em outra via e

[329] Sobre esta básica e "material" importância e *eficácia encarnacional* do rito, donde, aliás, só mais tarde terá derivado a "fé", cf. G. Van der LEEUW, *La religion...*, §§ 48 e segs., ed. cit., pp. 332 e segs.; e *vide* nossas observações a propósito do *espaço sagrado* e sua raiz *ritual*: Carlos H. do C. SILVA, "O lugar do divino vislumbre – Santuário e relação do Sagrado e do Profano", (Comun. ao Congresso de Fátima «O Presente do Homem – o Futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado» - Fátima, 10 Outº. 2003) em publicação.

[330] A palavra *ritual* ou com tal "força", torna-se crível, capaz de "mover montanhas"; cf. *Mt* 21, 21. Sobre esta importância do *verbo* mesmo nas tradições orientais, cf. A. PADOUX, *op. cit., supra* ns. 77 e 170 e *vide* ainda Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra,* trad. do ingl., Paris, éd. Orientales, 1979.

oportunidade de escuta do Anúncio espiritual, são *inúteis enquanto se referirem a um âmbito semântico de tipo humanista, vago e egoísta também*: a área da 'linguagem performativa' em que normalmente se "justifica" a fenomenologia da crença: o desejo de salvação, a promessa e a expectativa, a crença e o seguimento pessoal, a adesão e o medo de perca, o querer estar certo e justificado, o sentimento de orfandade e a fé numa segurança protectora…[331]

Tudo isto dimensões *emocionais e desiderativas* que hipotecam a *energia da crença* num discurso antropomórfico da "felicidade contada à criança humana", sem, afinal, inteligência crítica, nem acerto com as mais dimensões do universo espiritual.[332]

Enfim, já nem sabemos se o que nos dizem como Bondade de Deus, em que se 'deva' crer, seja crível, não por alternativa do mito antigo e diversa história contada da mesma maneira, nem por um diabólico espírito céptico de suspeição, porém pelo *indiferente* disso face a um outro sentido *actual e encarnacional* de adesão viva, em Amor.[333] Paradoxalmente encontram-se espirituais a denegar, não só a comunicação assim bondosa da Fé, antevendo sustos, quase inventando obstáculos,

---

[331] Muito do que se poderia interrogar no âmbito do que a exigência ascética do Autor da *Subida ao Monte Carmelo* refere pelas necessárias "purificações", desse *entendimento,* dessa *memória,* desse mesmo *desejo.* Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub* I, 1, 1: '*purgaciones o purificaciones'*.

[332] Felicidade que criticámos em: Carlos H. do C. SILVA, "A Utopia da Felicidade" (Comun. à Semana de Estudos «Moral Cristã – Caminho de Felicidade», Fac. Teol., U.C.P., 1987), in: Várs. Auts., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, ed. Verbo, 1989, pp. 31-60.

[333] Cf. Marguerite PORETE, *Le miroir des âmes saintes et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour,* c. 81, ed. e trad. de Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984 e reed., p. 153: "(...) *elle a tout donné librement, sans aucun «pourquoi»*"; *ibid.,* c. 82, pp. 153 e segs. e *vide* n. seg.

prejudicando a expectativa do anúncio pelo contraponto de pecado e fracasso, paixão e morte, posto que também ressurreição, mas ainda o próprio sentido "moral" e optimista desta mensagem, já que mais lhes importa o aderirem a esse puro Amor, do que conquistarem o Céu…[334] Preferem, por absurdo, amar a Deus assim, ainda que a "consequência" fosse um eterno dano infernal, do que a lógica de uma justificação pela fé que garantisse o Céu, porém na impossibilidade da experiência realmente *unitiva* da Caridade.[335]

Por isso, talvez a melhor expressão deste dinamismo de comunicação da crença, como adesão à Vida e a esse Amor sem mais, possa ser a do reconhecimento 'intersticial' a esse *fingimento* da linguagem da Fé de uma *reserva de descrença*, um subconsciente (não propriamente colectivo, mas impessoal) da fé como ulterior *consciência de falta*: falta de fundamentação da fé, de falta de fé, e até falta de nome para essa "nuvem de desconhecido".[336] Palavra, então, a seguir pelo umbroso, ou penumbrático, desse caminho 'às avessas', não de anunciar o que já se sabe (ou supõe saber), mas de indicar

---

[334] Cf. conhecidas posições da "santa indiferença", ainda do "abandono". Cf. P. POURRAT, art. «Abandon», in: *Diction. de spirit.*, t. I, cols. 2-49.

[335] O Amor está acima de tudo. Cf. Stª. TERESA DO MENINO JESUS, *Ms* A 52rº: "(...) *je pensais avec douleur qu'il [Dieu] ne pourrait jamais recevoir en enfer un seul acte d'amour, alors je dis au Bon Dieu que pour lui faire plaisir je consentirais bien à m'y voir plongée, afin qu'il soit* aimé *éternellement dans ce lieu de blasphème* (...)" (ed. cit., pp. 167-168); existe paralelo em Stª. TERESA DE ÁVILA, *Vida*, 17, 2: "(...) si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien (...)", ed. cit., p. 96; *Moradas*, VI, 9, 7; p. 557.

[336] *Vide* Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/London, Univ. Chicago Pr., 1994. Caso exemplar o da experiência de Santa TERESA DO MENINO JESUS, *Ms C* 5ºv, ed. cit., pp. 336 e segs., cf. *supra* ns. 63 e 178.

– em παρρησία (*parrhesía*) – a *livre invenção* que comunga a vida…[337]

[337] Como na poética *crepuscular* de Teixeira de PASCOAES, *O Bailado*, xiv e xii (in: «Obras de T. de P.», 6), reed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 9 e 8: "Vesti-me de sombra e senti o silêncio pousar-me no coração; (…). E os mortos ouviram aquele canto. O silêncio é a voz dos mortos e a sombra a sua luz. E eu não sou mais do que um *morto* condenado a viver, ou melhor, condenado a nascer e a morrer a cada instante! (...) O incompreensível, eis aí a tentação dos brutos. O velho padre Romariz, alumiado por estas vinte léguas em redor, pregando, não falava; gesticulava, no púlpito, e gemia, e zunia e roncava de tal arte, que todas as mulheres se dissolviam em lágrimas. *E assim os filósofos governam este mundo*."; "*O primeiro vagido e o último suspiro são os dois crepúsculos da Palavra* que se fundem como dois metais, e ei-los como dois metais, e ei-los o bronze eterno do Silêncio. *O Silêncio e a Sombra*, duas Pessoas divinas. (...) Toda a minha vida rezei à Sombra e ao Silêncio." (sublinhámos). *Vide*, nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "Da regressão intemporal ou do Bailado poético-místico no Saudosismo de Teixeira de Pascoaes", (Comun. ao «Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes», org. Fac. de Teologia do Centr. Reg. do Porto da U.C.P., 6-8 Jan. 1995), in: *Nova Renascença*, XVII, nº 64-66, Inv.-Verão (1997), pp. 151-183. É caminho *anatréptico* do "regresso" (cf. PLOT., *En.* VI, 9, 9) à *casa paterna* (*Lc* 15, 11 e segs.), e ainda de J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, p. 119: "The religious mind is something entirely different from the mind that believes in religion. (...) A religious mind does not seek at all, it cannot experiment with truth. (...) The religious mind is a state of mind in which there is no fear and therefore no belief whatsoever but only *what is – what actually is.*"

III. A publicidade da Confissão - Subjectividade e Verdade

A COMUNIDADE,
lugar e horizonte da confissão e do testemunho

Artur Morão
Universidade Católica Portuguesa

"Nur sämtliche Menschen leben das Menschliche.[1]*"*
(Goethe, a Schiller)

O tema a considerar é o da comunidade, isto é, do espaço intersubjectivo e comum de desdobramento pessoal e da harmonia de todos, do recinto em que a individualidade de cada um pode desabrochar segundo o raio possível das suas virtualidades e das suas escolhas e para benefício geral. Tal está implícito na citação de Goethe, que aqui figura como exergo: "Só os homens em conjunto vivem o humano".

Portanto, a óptica aqui proposta opõe-se de raiz ao giro egoísta e à obsessão umbilical da presente "cultura

[1] Cit. in F. BÖCKLE *et al*. (Dir.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Bd. 33, Quellenband 3: *Mit anderen zusammen leben. Mit einem Essay von Christian Graf von Krockow,* Friburgo de Brisgóvia, Herder, 1986, p. 25.

do narcisismo" (C. Lasch[2]), à unilateral promoção de um Eu que em tudo especularmente se projecta e tudo aprecia sob a coacção de imperativos empírico-subjectivistas, que tudo explora e acata na submissão à "má infinidade" (em termos hegelianos) do seu desejo voraz e pluriforme e que, no clima contemporâneo, tenta transcender-se na histeria das sensações, com o consequente oblívio dos vínculos de que esse narcisismo, paradoxalmente, se nutre. Opõe-se ainda à concepção atomista dos indivíduos todos centrados na sua vida privada e à fusão no anónimo do grupo, a qual, manando sobretudo da pressão colectiva ou da 'angústia social' (S. Freud), é fonte apenas de uma fraternidade ilusória e não vai além do 'eu-gente', denunciado em muitos lugares por J. Ortega y Gasset[3]. Por fim, recusa também a noção de que a biografia de cada qual se dispersa, ou se tece, no simples complexo das identificações ideológicas que, embora sobrecarreguem em parte a nossa consciência, jamais a anulam.

Daí, pois, a tese seguinte, de acento simultaneamente descritivo e normativo, que se iluminará, pouco a pouco, com a menção de achegas e argumentos sucessivos.

A confissão e o testemunho, em que cada um expressa e pronuncia os seus múltiplos empenhamentos, a sua visão e o seu lugar no mundo, a sua autocompreensão e a (in)compreensão dos outros, a participação no pacto/guerra da cultura, o tráfico com a presença abissal das coisas, o enigma da existência,

---

[2] Christopher LASCH, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations,* Nova Iorque, Warner Books, 1979.

[3] J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* [1933], Madrid, Espasa Calpe, 1996, p. 147.

a construção da convivência e da "vida boa", ocorrem sempre no entrelaçamento da história de todos e das histórias individuais, no seio de comunidades concretas (ou implícitas) que subtendem, sustentam, arquitravam e alimentam a experiência pessoal dos indivíduos.

A comunidade, que não é uma substância nem um organismo, mas um campo de forças, uma turbulência relacional, deve assim ser o horizonte ontológico, epistémico, hermenêutico e pragmático em que o 'ser-pessoa' de cada qual pode e deve desabrochar no' ser-como-pessoa'[4] *com todos, com a ajuda de todos e diante de todos, ou seja, deve promover a paz, o* shalom.

Diga-se, à partida – e para evitar mal-entendidos –, que o valor da subjectividade pessoal é uma das grandes e genuínas conquistas da era moderna; intensificou-se sobretudo desde que os nossos antepassados recentes, por razões várias, perderam o sentido da "grande cadeia do Ser" ou deixaram de se ver incrustados na ordem hierárquica do cosmos – visão que dominara o espírito antigo e o pensamento medieval[5]. Se assim é, importa então dizer que o deslize para o culto individualista da subjectividade surge como um indício patológico da desfiguração de um ideal nobre e fecundo, fruto dos tempos modernos, que múltiplas manifestações do século XX (fascismos, totalitarismos, capitalismo e mediocracia presente) tentaram aniquilar: a realização de si ou, de acordo com Charles Taylor, a 'ética da autenticidade'[6].

---

[4] Esta distinção é proposta por E. JÜNGEL e Ingolf U. DALFERTH, "Persona e imagen de Dios", in F. BÖCKLE *et al*. (Dir.), *Fé cristiana y Sociedad moderna,* Vol. 24, Madrid, Ediciones SM, 1987, pp. 69-115.

[5] C. Charles TAYLOR, *The Ethics of Authenticity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, p. 3.

[6] *Ibidem,* caps. 2 e 3.

Mas, no mundo dos homens, sempre existiram as patologias do relacional[7]; já nos textos mais antigos da história (na Suméria, no Egipto, em Israel, na Grécia, etc.) ressoa o lamento perante a injustiça e a brutalidade. Portanto, as comunidades degeneram, traem os seus propósitos, adulteram os seus ideais, ficam sempre aquém da sua intencionalidade última e da sua promessa, estão sujeitas à entropia, à perversão das suas estruturas, à tentação do poder, à manipulação da verdade em prol dos mecanismos de dominação. Ou seja, a verdadeira comunidade tem muito de utopia, é um ideal sempre por realizar – mas renunciar a ele significaria desanimar da humanidade possível!

As considerações aqui feitas têm como pano de fundo a nossa situação presente.

Como explicar, no actual contexto civilizacional pós- ou tardomoderno, o desvanecimento parcial da comunidade e do sujeito? Os sintomas relativos ao esmorecimento deste último são amplos e variados. Vejamos uns quantos.

I. Sinais

A. Perplexidade quanto à pergunta por si mesmo (e perda do mundo)

1. Se outrora a ansiedade e a angústia incidiam de modo especial na vida ultramundana ou na precariedade

[7] Já bem expressas pela rede de sinónimos do vocábulo 'entrelaçamento' presentes na língua vulgar, e que traduz de um modo realista a imensa ambiguidade da convivência humana: por ex. complicação, baralha, cabala, confusão, chicana, enredadela, embrulhada, enleio, urdidura, meada, meandro, jogo, labirinto, intriga, tecedura, e muitos outros.

material da existência, hoje centram-se nas questões da finalidade e do desejo, do amor e da amizade, da verdade e da ética, da identidade e do valor próprio.

No Ocidente, ao longo da modernidade, por exemplo na filosofia, na produção artística e na literatura, o "indivíduo", o "Si mesmo", ganhou uma importância cada vez maior e mais central, mas agora, aparentemente, acabou por explodir e se esvaziar como um balão. Encontrara expressão na espiritualidade da Reforma, no teatro de Shakespeare, na arte do retrato, na criação de novas formas musicais (diversos géneros da música de câmara e ópera) e literárias (romance); mas, com a retirada de Deus do centro da cultura, da vida pública e da consciência individual, o empenhamento na razão, no domínio do mundo ou a confiança posta na ciência, na técnica e na política não o livraram da perda da identidade e da sua valia própria, até se descobrir apenas como produto de forças cegas, sem alma, criação do acaso e das ocorrências fortuitas do cosmos e da história.

Isso não aconteceu só ao nível filosófico, onde a morte de Deus foi primeiramente proclamada (por Nietzsche, aliás, já como interpretação ou hermeneuma filosófico do que, de facto, acontecera no *modus vivendi* e no seio da civilização). Lobriga-se noutros campos da cultura. A arte, como salienta Georg Picht[8], foi o sismógrafo que captou e expressou as profundas alterações, o jogo das potências obscuras que presidiram às metamorfoses do espírito ocidental. Atestou a ruptura dos vínculos entre homem e natureza, entre indivíduo e sociedade e, ao mesmo tempo, contraditou todas as aspirações sociais ou privadas que permearam a construção da modernidade. Desmentiu, acima

[8] Georg PICHT, *Kunst und Mythos,* Estugarda, Ernst Klett Verlag, 1990, pp. 1-35.

de tudo, a "esperança" secular inerente a todos os seus grandes projectos, que prepararam e desembocaram no hoje inseguro, explorado pelos sociólogos. Contra o convencimento e a ingente expectativa do gesto racionalista de todos os empreendimentos modernos, ela denuncia a presença e a acção do mito no ilimitado esforço europeu por se emancipar de todo o horizonte mítico que, qual mola impulsora, arrasta a ciência, a técnica e a política; denuncia ainda a sua ontologia imanente, feita de indiferença perante o mundo – no qual se pretende desenvolver apenas um monopólio do poder –, em face dos indivíduos que, cada vez mais, se divisam somente como elementos funcionais nas relações de produção e de reprodução, sob o controlo omnipresente de mecanismos neutros de regulação; proclama, acima de tudo, a cisão da consciência como resultado desta evolução dramática.

2. Os sinais premonitórios da dúvida radical sobre o Si mesmo começam, quase sempre, por emergir no campo artístico. Não admira: "A literatura é o lugar onde todas as questões - filosóficas, religiosas, políticas e económicas – se intersectam"[9]. Por isso, George Steiner vê o início de tal tendência no poeta francês A. Rimbaud (*"Je est un autre"*), no seu protesto e na sua provocação deliberadamente antiteológica contra o "Eu sou quem sou" do Deus bíblico[10]. Mas os exemplos abundam: é a solidão inominável das personagens de Franz Kafka; são os homens ocos e empalhados, com suas vozes secas e sussurrando o absurdo, no grande poema *The Hollow Men* de T. S. Eliot; é o contágio da despersonalização e da perda da

[9] Nicholas BOYLE, *Who are we now? Christian humanism and the global market from Hegel to Heaney,* Notre Dame/Londres, University of Notre Dame Press, 1998, p. 8.

[10] George STEINER, *Real Presences,* Londres, Faber, 198, p. 99.

linguagem, a redução da fala a simples urro e bramido animal, a explosão da relação pedagógica em violência assassina nas obras de E. Ionesco; são as personagens desintegradas, sem lugar determinado e à espera do nada, no teatro de S. Beckett; é ainda o vazio do homem no meio da estranheza das coisas e do mundo, tipificado em *A Náusea* de J.-P. Sartre ou o indivíduo que, na peça *Dwarfs* de Harold Pinter, tem apenas a consistência da espuma da água do mar, após a retirada da maré.

E não se esqueça a imensa parábola que, num verbo admirável, mas monótono e repetitivo, Fernando Pessoa narra em *O Livro do Desassossego*, onde a personagem central vive na sua carne os efeitos do "trabalho destrutivo das gerações anteriores". Os acordes do fiasco dessa "coisa incerta a que chamaram 'positividade'[11], após a erosão da fé cristã, a crítica da moral, a celebração da indisciplina e da hiperexcitação, o fomento da apatia frente ao problema político, ressoam em todas as suas páginas. São eles: a perda e a dispersão do eu, o desamparo metafísico, a fadiga de ser, a efervescência fantasmagórica, o sentimento de total derelicção, o imanentismo autodesiludido, o onirismo giróvago, vagabundo e acósmico, a *delectatio morosa* no absurdismo emocional e noético, o narcisismo sadomasoquista, o eclipse da realidade cárnea e substancial das coisas e dos outros. Tudo transtornado em imagem, devaneio e delírio incessante, tecido de desânimo e imergindo na angústia omnipresente.

3. Outras ilustrações deste magno evento espiritual de metamorfose humana se poderiam respigar na pintura e no cinema, mas atentemos, de passagem, só nuns quantos

[11] F. PESSOA, *O livro do desassossego,* Lisboa, Assírio e Alvim, 1998, § 175.

locais filosóficos. As vozes dos filósofos, como era de esperar, não são concordes; e mal seria, se assim acontecesse. Se há quem lastime o novo contexto e tente rastrear as suas causas e os seus pressupostos, outros há que, num trejeito dionisíaco, encontram, quais ménades enlouquecidas, o êxtase no desmembramento e na dilaceração do elemento humano. Mas, claro, fazendo contrabando com os níveis ontológicos da realidade em que ele se insere. Esta, porém, cada vez mais se revela inconsútil na sua urdidura constitutiva, única na trama indissolúvel dos seus processos evolutivos, inédita e emergente no seu poder autopoiético e dinâmico, que em nós floresceu no elemento 'pessoal; nada, portanto, de monolítico, de sólido e maciço, que se possa explanar com a demanda de umas quantas variáveis exclusivas, quando o objecto a investigar apresenta e esconde uma infinidade de harmónicos e exige o timbre de inúmeros instrumentos de análise e de interpretação, talvez para continuar indefinidamente com o seu rosto esfíngico.

Assim, para J. P. Sartre, "todos os tipos de materialismo levam a olhar o homem, incluindo o Si mesmo, como objecto, isto é, como um conjunto de reacções determinadas, de nenhum modo diferente dos padrões de qualidades ou fenómenos que constituem uma mesa, uma cadeira ou uma pedra. Podemos, sem dúvida, caminhar e falar, mas tal não altera o que somos: objectos casuais, sem valor intrínseco num universo também casual[12]."

R. Barthes, por seu lado, professa uma filosofia da desintegração, onde a pretensa unidade de qualquer indivíduo se dissolve numa pluralidade; o 'indivíduo' pouco

[12] Cit. in Pete LOWMAN, *A Long Way East of Eden. Could God explain the mess we're in?,* Carlisle, Paternoster Press, 2002, p. 6.

mais é do que uma ilusão, uma forma instável, substituível, dentro de um sistema sem alma, de uma colecção movediça de fragmentos sem unidade ou centro. Toda a atenção vai para as imagens, os signos, as marcas, as diferenças, o fechamento ideológico – de modo a desfazer e abalar "a compacticidade terrível (porque historicamente) muito antiga do *ego* ocidental"[13].

Para J. Lacan, o ego é um construto mental falso, embora reconfortante, por nós elaborado mediante experiências como a da imagem no espelho, pressupondo assim que possuímos um Si mesmo permanente e imutável de identidade. Por sua vez, R. Rorty vislumbra no Si mesmo somente uma rede de crenças, de desejos e emoções, num fluxo de contingências e de continuidades, que nada tem por detrás de si; no fundo, tudo se reduz porventura a uma questão de gramática[14]. Segundo o crítico cultural marxista, Fredric Jameson, enquanto no mundo "moderno" o problema era a alienação do Si mesmo, na pós-modernidade a questão crucial é a dispersão do Eu, a desrealização mediática da realidade em imagens, a fragmentação do tempo numa série de presentes perpétuos, em que o sujeito se dissemina e se perde de si e do mundo[15]. Idêntico diagnóstico atravessa as páginas de *Minima Moralia* de T. W. Adorno.

Mas este movimento de liquidação do indivíduo começara já na psicologia com o behaviorismo, para o qual não existe o homem interior ou autónomo (B. F.

---

[13] R. BARTHES, *Oeuvres complètes,* V – *Livres, textes, entretiens 1977-1980,* Paris, Seuil, 1995, p. 667.

[14] R. RORTY, "The contingence of selfhood", in *Contingency, irony, and solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 23-43.

[15]Cf. Fredric JAMESON, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998,* Londres, Verso, 1998, p. 20.

Skinner[16]), pois este não passa de um dispositivo para explicar o que de outro modo não conseguimos explicar. Torna-se, pois, inútil e redundante apelar para a personalidade, para estados de espírito, sentimentos, traços de carácter, propósitos e intenções.

De certo modo, é como se existisse um espírito de vertigem (ou de demissão) que precipita incontáveis mentes nesta negação da pessoa e do cerne genuíno da ipseidade; não lhe resistem os psicólogos, não se lhe opõem os sociólogos (Erving Goffman, por exemplo, vê o Si mesmo como uma "pega" em que, de tempos a tempos, se pendura a indumentária dos diversos "papéis" por nós desempenhados), não o denegam os cientistas (pois diz Francis Crick: *"Na corrente da tua consciência... não está lá a pessoa. O homem é feito só de factores mecânicos... Morreu Deus, e também o homem, porque este se torna apenas o produto do impessoal original, com a adição do tempo e e do acaso igualmente casuais"*[17]), não o contradizem os antropólogos (afirma, de facto, Edmund Leach: *"Não há um corte nítido da continuidade entre o que é humano e o que é mecânico"*[18]) e, pior ainda, serve-se dele e põe-no em prática o sistema económico vigente no seu mercado de trabalho, pois – ao jeito dos regimes totalitários – mostra que todos somos dispensáveis, meramente fungíveis, talvez empecilhos a eliminar, em suma, um 'nada'. E, como vimos, serve de inspiração a muitos filósofos da praça cultural (pós-estruturalistas, desconstrucionistas, científico-cognitivistas, etc.).

---

[16] B. F. SKINNER, *Para além da liberdade e da dignidade,* trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Edições 70, 2000, p. 18.

[17] Cf. Pete LOWMAN, *op. cit.,* p.6.

[18] *Ibidem.*

Será, então, justo e oportuno o juízo do filósofo alemão Manfred Frank? Afirma ele: *"É útil começar por advertir em que grande medida a tese da "morte do homem", transformada em moda pelo neo-estruturalismo, coincide com os pseudofilosofemas irracionalistas de Klages, Baeumler e Spengler, mas também com as teorias agonísticas do poder do darwinismo social, ledamente renascidas na filosofia de Lyotard*[19]." Por outras palavras, um espectro paira, hoje, sobre as águas revoltas da cultura, que mergulha no despeito as hostes académicas de quase todos os ramos, justifica o mundo económico e as suas práticas inumanas, revigora a 'ditadura branda dos meios de comunicação" (Neil Postman[20]), a sua prestidigitação desrealizadora do real e coagula a riqueza das singularidades individuais num ponto negro de massa anónima, preside aos jogos do poder nu e cru. Mas não será o espectro criptofascista?

Uma coisa é certa, na presente situação, a sabedoria dominante sobre os seres humanos vive, numa tensão sem equilíbrio, entre duas componentes importantes, entre si incoerentes e não harmonizadas: a visão poliédrica das ciências (o ser humano como organismo, dotado de impulsos e necessidades, elemento do cosmos e inserido num dado ambiente, unidade sociológica, razão/mente emergente da matéria, etc.) e os resquícios significativos do legado cristão ou por este revigorados (dignidade intrínseca e ilimitada, liberdade, direitos inalienáveis, etc.).

---

[19] M. FRANK, *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*, Francoforte, Suhrkamp, 1986; versão utilizada: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno,* Barcelona, Herder, 1995, p. 12

[20] Cf. Neil POSTMAN, *Amusing ourselves to death*, Londres, Methuen, 1987, onde o tema se desenvolve com muita pertinência.

A pessoalidade surge, de facto, neste contexto como um conceito em perigo[21].

B. O eclipse da comunidade

- Ao enfraquecimento do Eu, à enucleação ou ablação múltipla de que tem sido objecto (na práxis política ou na elucidação teórica) a sua ipseidade e o feixe das suas componentes essenciais, corresponde, num marco mais amplo, o apoucamento e a restrição da comunidade. A este respeito é possível enunciar (sem possibilidade de explanação ampla) alguns pontos de interpretação.

1. Filosóficos, em primeiro lugar. Quando se reflecte sobre a aventura riquíssima e tão matizada do pensamento moderno, hoje impugnado nos seus pressupostos – não se discutirá aqui se o seu projecto falhou ou ficou por realizar, se as suas premissas eram insustentáveis ou assentavam numa ilusão –, alguns traços emergem que, em virtude do brio e da força com que foram expressos em certos autores, ajudaram, em virtude da história dos efeitos e da sua recepção, a gerar a nossa condição actual. Nesse sentido, o pós-moderno – sem se negar a sua originalidade e a pertinência de algumas posições suas – talvez não represente um corte absoluto com o pensamento que o precedeu, antes desenvolve virtualidades nele inseridas. Pelo menos ganhou um perfil específico e uma identidade saliente nesta tarefa de oposição e de ataque.

É habitual, pois, e justo delatar o solipsismo gnoseológico, ou seja, o ponto de mira de um sujeito isolado

[21] K. VANHOOZER, "Human being, individual and social", in Colin E. GUNTON (Dir.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine,* Cambridge University Press, 1997, pp. 161-2.

(individual ou transcendental, elevado a universalidade e validez últimas), de certo modo independente do mundo e ignaro dos outros, e que assediou muitas formas do racionalismo e do empirismo. Recebeu esse sujeito até caracteres divinos de certeza, de pureza lógica, de clarividência intelectual que aparentemente o subtraía à mescla impenetrável da temporalidade humana, atribuindo-lhe como que o 'olhar de Deus', furtando-o ainda ao mundo, olhado como máquina implacável e quase matemática, poupando-o à negociação noética e prática com a figura dos 'outros'.

Com este sujeito se coordenam, em seguida, a já mencionada perda do mundo que inspira, desde então, uma práxis bélica com a natureza, a desvalorização da corporeidade, o masculinismo da razão, a orfandade hermenêutica, a superfetação da racionalidade que irracionalmente invadiu todas as esferas da vida, mas trouxe consigo a opressão e a obliteração do particular, a desvalorização das tradições, a rejeição de toda a autoridade, a associação quase exclusiva do conhecimento ao poder, a imposição progressiva da razão instrumental.

No plano da fundamentação da realidade política, à luz desse sujeito solipsista, sem mundo, sem história e sem outros, insinuou-se a visão dos indivíduos como átomos sociais que só por contrato se erigem em sociedade, mas sem de todo renunciarem à sua voracidade lobal – nasceu assim a época do "individualismo possessivo", base do liberalismo, que K. Marx e outros impugnaram, mas também não remediaram. O fracasso deste último intento – manifesto na extinção recente, por apodrecimento endógeno, dos regimes comunistas – nasceu, entre causas várias, também da inconsideração pelo sujeito, da obnubilação ou repressão do elemento pessoal, e da simples consideração estrutural da sociedade enquanto instância

de poder, jogo de forças coercivas, palco da luta pela sobrevivência. Por outro lado, não se corrigiram, por inapercebidas, desvirtuações profundas, ínsitas no programa da era moderna. A realidade da classe, de que os indivíduos são apenas ressonância, a autonomização dos processos económicos, a valorização da transformação tecnológica padecem do mesmo excesso de racionalização, que oprime o corpo vivo dos singulares.

Categorias assim nunca poderiam alimentar o ideal e o valor comunitários.

2. Psicológicos, em segundo lugar. Ao esvaimento da comunidade, ao esquecimento dos vínculos com o cosmos e a vida universal – traduzido no enevoamento crescente do simbólico –, à projecção maníaca de esquemas e de anelos subjectivos de domínio na tessitura dinâmica do planeta simbiótico, com a rejeição insistente da sua objectividade misteriosa, furtiva e incaptável no seu todo – suscitando, no horizonte psíquico e espiritual, a impressão de perda da alma (segundo G. G. Jung) – cola-se, na nossa cultura, a experiência da inadequação ligada, por seu turno, aos sentimentos de insegurança e autodesgosto, de hiperansiedade e dependência, de depressão e autocompaixão, de perfeccionismo e escapismo, de promiscuidade e exibicionismo autocomplacente, a que se contrapõe, por compensação, a agressividade, o ressentimento, o ódio, a tentativa de controlar ou possuir os outros.

Como explicar de outro modo, no século XX, o seguidismo, a cegueira, a autocapitulação espiritual e a sujeição de milhares de inteligências e talentos (em todas as áreas, e até nas Igrejas), de nações inteiras e não só, frente aos mais criminosos ditadores de toda a história? É, de facto, um enigma!

De pouco vale então, uma vez aceite ou justificada esta fraqueza do Eu em plena ruptura dos nós insubstituíveis da comunidade, o esforço de contrabalan-

çar o sentido truncado da identidade mediante a falsificação sistemática das *quatro* componentes da nossa ipseidade: a *moral* (o sentido clarividente de que algumas coisas e alguns valores são "mais estimáveis do que outros, dignos de se lhes dedicar a vida ou, se necessário, por eles morrer"); os *modelos* ou exemplos (o valor construtivo dos heróis, narrativas, imagens, ideais – mas, além dos heróis do espectáculo, simples som e fúria, espuma e vento, onde estão os outros?); o *domínio* (a actividade significativa que leva a uma configuração parcial do mundo, mas no reconhecimento e na aceitação das nossas irremissíveis passividades); o *amor* recíproco (no seu drama permanente, no seu "caos normal"[22]). E são também insuficientes e inadequadas, quase patéticas, as posições de autovaloração pela mera realização profissional, pela posse, pelo amor insalubre de codependência, pelo culto da própria imagem, pela busca da autogratificação, etc. E ainda pela busca do poder, pelas manobras da subjugação que, segundo M. Foucault, é a mais básica realidade da sociedade (paradoxalmente, trata-se da secularização de um motivo teológico, os "principados e dominações" de São Paulo ou da visão joanina do "mundo posto no maligno"!).

3. Sociológica também. Para se compreender o evento histórico e social em que ocorreu o esvaimento do Eu e do Nós, a clássica distinção de F. Tönnies entre 'sociedade' e 'comunidade' não é de grande préstimo; embora nela se subentenda que os aspectos inclusos nas categorias de 'sociedade' e 'comunidade' não são, no

[22] Ulrich BECK, *Das ganz normale Chaos der Liebe,* Francoforte, Suhrkamp, 1990.

processo sistémico da vida, mutuamente exclusivos[23], fica todavia de fora a movência temporal e civilizacional que originou aquele evento.

Mais útil será, então, recorrer a um dos seus grandes exegetas actuais, Zygmunt Baumann, que, na sua já extensa obra[24], oferece uma profunda e poliédrica meditação sobre a modernidade, o Holocausto e a pós-modernidade. Recorda ele a visão de S. Freud (nada pós-moderno!), para quem a civilização e a cultura se erigem sobre a renúncia ao instinto, sobre um compromisso (frágil, ameaçado, carecendo de uma contínua renegociação); o homem civilizado (moderno), na sua demanda de harmonia, de ordem e higiene, trocou uma parte das suas possibilidades de felicidade (a rendição ao princípio do prazer) por outra parte de segurança (a aceitação do princípio da realidade – em termos freudianos: 'compulsão', 'renúncia forçada', 'inibição').

Mas, hoje – continua Baumann – é o tempo do desregulamento, do desmando. Se, antes, a busca irrestrita do prazer – do qual decerto não podemos desistir – se olhava como autodestruidora e, por isso, era condenada,

---

[23] Na sua obra, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), avulta a comunidade como formação social orgânica de crescimento natural, estreitada pelo sentimento de solidariedade e pelo amor (amizade, casamento), por 'laços de sangue' (família, clã, povo) ou pela proximidade no espaço (vizinhança, etc.), e nela imperam motivos de ordem psíquica e emocional (usos e costumes, fé e religião, objectivos comuns), enquanto na 'sociedade' predominam as forças racionais na base do acordo e do consenso possível (traduzidas no contrato, no interesse e na vontade livre).

[24] Sygmunt BAUMANN, *Modernity and the Holocaust,* Cambridge, Polity Press, 1989; *Modernity and Ambivalence,* ibid., 1991; *Mortality and Immortality and other Life Strategies,* ibid., 1992; *Postmodern Ethics,* ibid., 1993; *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality,* ibid., 1995; *Postmodernity and its Discontents,* ibid., 1997; *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts,* ibid., 2004.

hoje a norma é ignorar a regra de que, para algo se ganhar algo se tem de perder. Mas, nas suas consequências objectivas, ela persiste: *"os homens e as mulheres pós-modernos trocaram uma porção das suas possibilidades de segurança por uma parte de felicidade"*[25]. Porém, a elevação (relativa ou absoluta) de um valor implica a atenuação ou a perda de outros; tornando-se total, arrasta consigo o desaparecimento do contraste e da tensão entre as duas vertentes que, para Freud, é fonte de satisfação. O resultado é, portanto, uma mescla onde as fronteiras se desfazem, as categorias se confundem, as diferenças perdem o marco, flutuando à deriva para entrar, porventura, noutras combinações, em novas configurações, de novo manipuláveis, recombináveis, e assim por diante. E, claro, como toda a sociedade gera 'imundície', de que tenta libertar-se – humanos, como somos, organizamos o mundo em termos de 'puro e impuro' (Mary Douglas) –, a mácula dos pós-modernos são aqueles que tomam a lei nas suas próprias mãos – gatunos e larápios, ladrões de carros e de supermercados, assaltantes de estabelecimentos, com os seus *alter egos* inevitáveis – guardas, seguranças, vigilantes e terroristas[26].

Eis porque o puro dissentimento sem imperativos universais, no meio da feira do sentido, nos põe à beira do abismo; como não há alicerces nem fundamentos, que só se cavam quando e enquanto a nós próprios digna e humanamente nos construímos – tal é o alcance da criatividade ética – vamos, por sistema, cultivando a arbitrariedade e suscitando uma situação aberta ou à máxima humanidade ou à mais terrível desumanidade, a saber: o outro, a sua vida, a nossa solidariedade com ele, a nossa

---

[25] Idem, *Postmodernity and its Discontents,* p. 13.
[26] *Ibidem,* p. 16.

relação de protecção e de respeito com as coisas, com a diversidade da vida, depende absolutamente da nossa boa vontade ou do seu contrário. Não há princípios, não há consenso, não há nem nós nem laços. Tudo está pendente do nosso arbítrio.

E só porque se esvaiu e se recusa o ideal da comunidade, enquanto a 'massa', na praça pública ou já duplo instalado no íntimo do indivíduo, avança temível, como a *nuée ardente* vulcânica, no seu fragor piroclástico.

II. Hermenêutica da comunidade

Que é, então, uma comunidade? Podem apontar-se as notas seguintes, sintetizando 'evidências' e vislumbres que todos, de uma ou de outra forma, pressentimos, mas que não esgotam o tema:

1. *A comunidade, lugar ontológico do nascimento.* Ela é um facto e uma realidade; é da ordem da criação, da realidade histórica. Existem os 'muitos', de que somos parte, no meio dos quais agimos e cirandamos, em cujo intercâmbio vamos construindo e edificando o nosso ser. A pluralidade não é, portanto, um estado de queda[27], de degradação a partir de um Uno absolutamente valioso, como na visão plotiniana. Mas a diversidade dos indivíduos e das comunidades não impede uma percepção da dimensão corporativa no todo da natureza humana, embora ela tenha sido dificultada pela história intelectual do Ocidente que, como um pêndulo, oscilou, desde a Reforma e o Iluminismo, entre o colectivo e o individual[28].

---

[27] Oliver O'DONOVAN, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics,* Leicester, Apollos, 1994², p. 230.

[28] John H. YODER, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel,* Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1985, p. 24.

No plano biológico, somos dados a nós por outros e no meio de outros, com cujo auxílio superamos a impotência e invalidez inicial, a cuja voz e apelo vamos despertando para nós mesmos. Vimos ao mundo em recintos peculiares e históricos do ecossistema humano, em que as possibilidades da nossa natureza se devem paulatinamente desdobrar e desentranhar, mas sempre dentro de certos limites espaciais e temporais e de muitos outros condicionamentos.

No plano antropológico, são numerosos, em cada língua, os termos que podem expressar metaforicamente aspectos do dinamismo multipolar do nosso ser individual e social: nó e laço, travação e ligação, vínculo, nexo ou enlace, aliança e liame, atadura e trama, teia e rede, e muitos outros.

À luz destes pressupostos, o Eu é essencialmente uma forma dinâmica e entramada que, pela acção, multimodamente se configura. A sua realidade é justamente essa permuta incessante, esse entrançamento autopoiétco em todos os níveis do seu ser (biológico, social, cultural, pessoal). Há em cada um de nós uma permuta incessante, formal e informal, explícita e tácita, entre o interior e o exterior, entre o psíquico e o social, entre a invenção própria e a assimilação cultural, entre o espiritual pessoal e o ideológico colectivo, entre a história individual e a história dos grupos de pertença e da humanidade enquanto todo, entre o privado e o público, entre a descoberta singular e as tradições comunitárias, entre o pensamento íntimo e a linguagem comum, entre o corpo próprio e a carne do mundo (segundo a lição de M. Merleau-Ponty).

Hegel viu bem isso: *"O homem não está perante o mundo exterior só como vazio, antes o conteúdo deste é o seu próprio conteúdo interior. Os laços familiares,*

etc., constituem a minha realidade efectiva, e pode acontecer que se, para mim, se destruir determinado liame existente na forma de uma pessoa, eu me perca por isso. Esse laço é a realidade em mim; se determinado vínculo se destrói, se essa pessoa morre, morre um ramo da minha vida e perder se pode a minha própria realidade efectiva[29]."

Único é o nosso acto de ser, a nossa raiz ontológica, mas espraia-se e concretiza-se em ramificações sem conta; somos esse enredamento vivo, que suscita acções, eventos e obras, em que o nosso possível se torna concreção biográfica e história vital, no meio de e na teia de outras histórias. Por isso, a "experiência" de cada um, enquanto totalidade, rebenta com as pressuposições do individualismo, que se torna assim mero espantalho ideológico, deficiência moral, falsificação antropológica; a minha 'narrativa' ganha sentido, porquanto absorve a implicação da pessoa em relações, não só do tempo próprio, mas até de outros tempos[30]. "O 'nós' – diz Max Scheler, criticando o subjectivismo ontológico de Heidegger, no qual descobre um fundo de 'calvinismo'[31] – está ontologicamente contido no 'estar-aí'[32]."

Poderia até dizer-se que cada Eu é uma "espécie única" (M. Unamuno), mas só emerge, persiste e sobrevi-

---

[29] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*. Secondo il manoscritto di Johann Eduard Erdmann. Aggiunte trascritte da Ferdinand Walter, Nápoles, Guerini e Associati, 2000, p. 176.

[30] Cf. Marjorie REEVES, "The Power of Story: The Incarnation of Truth in Culture", in Paul S. FIDDES (org.), *Faith in the Centre. Christianity and Culture,* Oxford, Regent's Park College / Mason, GA, Smyth & Helwys Publishing, 2001, p. 104.

[31] Max SCHELER, *Späte Schriften, Ges. Werke* 9, Berna / Munique, Francke Verlag, 1976, pp. 283, 295.

[32] *Ibidem,* p. 266.

ve na comunhão ininterrupta, no ecossistema de todos, em activa co-subjectividade (Antonio Rosmini)[33]. É cada um de nós, porventura, um Eu plural, feito de pulsões, capacidades e energias várias, rodeadas de sombra e sem grande unidade; mas é justamente esse grémio intrapessoal de numerosas forças e 'hipóstases' (cuja unificação constitui a tarefa de toda a vida) que surge como condição de possibilidade e como eco da vibração e da turbulência comunitárias em que nascemos e crescemos. Franz Rosenzweig tem, a este respeito, um pensamento digno de nota: "*A comunidade entre os homens só surge onde eles, cada qual já em si uma 'comunidade' de múltiplas forças e dons, se congregam como um todo. Sim, este estar-todo-aí do indivíduo, esta comunidade intrapessoal, não só é a característica de toda a genuína comunidade inter-humana, mas, enquanto silencioso sinal de aliança, funda, inclusive, o pacto misterioso daqueles que recusam toda a comunidade e querem ser só indivíduos*[34]."

Segundo Walter J. Ong, jesuíta americano e profundo investigador das tecnologias da palavra, tudo se passa e decide nesta dialéctica do interior e do exterior, que nos caracteriza e em que consiste a comunicação; por isso, esta "não é apenas a passagem de 'informação' como uma mercadoria entre 'terminais'. É um movimento do interior secreto para o interior secreto." E continua: *"Justamente esta pessoa humana isolada, fechada, remetida a si mesma, é que é também, de modo paradoxal, o mais aberto dos seres…capaz de conhecimento intelectual e, graças a este, aberta ao universo inteiro, a tudo"*[35].

---

[33] Cf. Pietro PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa cattolica,* Garzanti, 1999, 2002, pp. 90-91.

[34] Franz ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften,* Vol. 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, pp. 419-20.

[35] Walter J. ONG, *Fighting for Life. Contest, sexuality, and consciousness,* Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1981, p. 198.

2. *A comunidade, lugar da invenção e da circulação epistémicas.* Da dialéctica entre interioridades que mútua e reticularmente se exteriorizam várias consequências se seguem. Podemos, antes de mais, aceitar a ideia de Charles Peirce de que pensar é já em si uma actividade social (e até política), que falar consigo mesmo é também um processo social, uma forma de conversação[36]. Efectivamente, a locução interior – o *verbum interius* de S. Agostinho e S. Tomás de Aquino, para os quais manava do íntimo da mente – apenas pode ocorrer num sujeito já entrosado no 'Nós', penetrado de linguagem, e só é susceptível da consciência de si em virtude de estar preso na urdidura inextricável de relações com o mundo e com os outros, nessa malha que nem sequer é possível reduzir de todo a uma posse reflexa.

O Si mesmo, enleado em 'redes de interlocução' (Charles Taylor[37]), só é possível como agente linguístico, porque especifica a natureza da relacionalidade pessoal (ser-em-comunicação), sem abafar a pessoa, numa multiplicidade de actos de linguagem (narrar histórias, fazer promessas, perguntar e responder, orar, confessar e testemunhar, etc.). No seio dessa rede de relações se incrusta igualmente toda a acção humana.

Como lembra M. Merleau-Ponty, existe um nexo entre a linguagem, a consciência e outrem: "*A linguagem, no estado nascente e vivo, é o gesto de tomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo como a outrem.*" – "*O falar e o compreender são os momentos de um único sistema Eu-outrem; o portador deste sistema não é um "Eu" puro…, é o "Eu" dotado de um corpo, e continu-*

---

[36] Cit. in Joseph AGASSI, *Towards a rational philosophical anthropology,* Haia, Martinus Nijhoff, 1977, p. 261.

[37] Charles TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, pp. 38-9.

amente ultrapassado por este corpo… Pela minha linguagem e pelo meu corpo, estou acomodado a outrem." No acto de conversação, o discurso do outro fala-se em mim, habita-me, e vice-versa. É um evento bipolar de projecção e intussuscepção, de interpelação e ressonância; é a luta da linguagem em vista da perspectiva recíproca do outro e consiste em deixar desfazer-se e refazer-se por um outro actual, por vários outros possíveis e presuntivamente por todos[38].

Por isso, se aceitarmos as categorias de K. R. Popper, propostas em muitas das suas obras, a nossa subjectividade só ganha perfil e corpo recorrendo aos conteúdos e às produções da cultura, a que o grande epistemólogo chama 'Mundo 3', e que ele distingue, mas também correlaciona, de modo intrínseco, interactivo e circular, com o 'Mundo 1' (dos corpos, dos estados físicos e dos acontecimentos) e o 'Mundo 2' (das disposições e estados psíquicos, das tendências e emoções)[39]. A criatividade em qualquer área da actividade humana, sempre individual e nascida da imaginação, ocorre necessariamente dentro de campos culturais já assimilados por cada qual, e nunca a partir de zero ou fora de toda a influência social e de grupo.

Assim se explica a insubstituível dimensão fiduciária do conhecimento, relevada por Michael Polányi[40], ou seja, a crença, a vertente pística no seio da comunidade cognitiva, que não exclui a ciência e as suas respectivas tradições em contínuo e inédito desenvolvimento; assim se justifica a necessária interpenetração dos grandes "esquemas

---

[38] Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde,* Paris, Gallimard, 1969, 1999, pp. 26-30.

[39] K. R. POPPER, *Objective Knowledge,* Oxford, The Clarendon Press, 1972.

[40] Cf. M. POLÁNYI, *The Logic of Liberty,* Indianapolis, Liberty Fund, 1998, p. xviii e cap. 1.

cognitivos", tema explorado pela filósofa Mary Hesse e pelo cibernético Michael A. Arbib, que tentam oferecer uma visão integrada das dimensões individual e social do conhecimento humano, nas interrelações entre percepção, acção e memória, no seu nexo com a inteligência, a linguagem e a cultura, ao mesmo tempo que rebatem a concepção positivista ou "verificacionista"[41].

Não equivale isto a afirmar que o sujeito cognitivo e falante seja tão-só uma caixa de ressonância do colectivo, do sistema, do código, da gramática; a mente individual é essencialmente criativa, é ela que formula as questões essenciais perante o mistério do ser e o enigma das coisas, mas só o faz em interacção com os outros e no seio de tradições particulares. Pretende apenas realçar-se que não é possível estabelecer um hiato entre o momento da vibratilidade noética, da descoberta, do inteligir e da invenção individuais e o seu eco ou difusão no grupo de pertença, que ao mesmo tempo lhe serve de estímulo e de plinto e o prepara, por instigação, por desafio ou por contraste, para ser bandeirante em novos territórios ou continentes cognitivos, nunca antes palmilhados. Tal não impede que exista uma tensão entre o discernimento singular e o papel receptivo e crítico da comunidade (por exemplo, científica), entre a criatividade e a sua legitimação social – a história do saber está cheia de casos de resistência à inovação teórica e outra.

Por isso, o giro noético-noemático renovador do conhecimento, criação sempre inédita, sempre singular, jamais se confunde com a sua reverberação na sociedade; mas emerge nas entranhas desta e em cumplicidade com ela. Compreende-se assim a reacção saudável dos esforços

---

[41] Michael A. ARBIB & Mary B. HESSE, *The construction of reality,* Cambidge, Cambridge University Press, 1986, pp. ix-x, 2.

de alguns filósofos contemporâneos frente à epistemologia solipsista de muitos modernos, na sua "fuga da autoridade", que tentavam desacreditar. Vão nesse sentido as indagações filosóficas de J. Habermas com o seu motivo da "razão comunicativa", de Karl Otto Apel com o seu tema da "comunidade transcendental de comunicação", de Seyla Benhabib com a sua noção de "razão interactiva" – que aqui é impossível expor[42].

Façamos, para terminar este ponto, ainda umas quantas afirmações desgarradas em apoio do que, até agora, se referiu.

Há uma interdependência inerradicável entre o "conhecimento das pessoas" e o "conhecimento das coisas"; todo o conhecimento encerra uma atitude moral e a confiança nos que investigam, indagam, observam, concebem e expressam[43].

A modernidade presumiu que um argumento é algo distinto de uma história[44]; mas será assim? Não será a razão, porque histórica, também radicalmente narrativa? Não é ela, no seu cerne intelectual, igualmente assediada, visitada, seduzida por erros e ilusões que só a colação, o confronto, a polémica com os outros conseguirá desvanecer? Não é esta, decerto, apenas uma regra da vida espiritual, por exemplo a propósito do 'discernimento dos espíritos', das moções, impulsos, imagens e fantasmas que vagueiam no nosso interior turbulento; é uma condição *sine qua non* do conhecimento de si, da decifração sempre incompleta do nosso destino, da exegese sempre inadequada

[42] Cf. Seyla BENHABIB, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics,* Cambridge, Polity Press, 1992

[43] Cf. Stanley HAUERWAS, *With the Grain of the Universe,* Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2001, p. 40.

[44] *Ibidem,* p. 39.

do universo ou do multiverso que nos contém. Também vale para a ciência, que justamente se impôs como uma instituição 'comunitária' de correcção dos devaneios cognitivos. E nisto, mais do que na sua aplicação concreta, consiste a sua nobreza. O conhecimento de um só não é conhecimento algum, pois o Eu, com o que ele inventa ou cria, unicamente perante o Tu se confirma, se consolida, se amplia e se solta dos seus devaneios e fantasmas.

"A filosofia moderna esqueceu-se de que a existência é anterior ao conhecimento; que ela determina como conhecemos o que conhecemos"[45]. Daí, a importância dos contextos localizados e dos fins específicos: o nexo de significado e de situação existencial ou a imersão das proposições na torrente da vida que só nela (segundo L. Wittgenstein) ganham sentido – mas a vida é sempre a de cada um no meio da vida de todos[46]! É, portanto, inelutável a tensão entre a gramática da vida e a gramática da verdade. Surge esta sempre como relacional, como fruto do diálogo frente à indizibilidade da ordem dinâmica do ser, no seu jeito de emergência incessante; para ela só na negociação, no consenso ou até na dissonância cognitiva, se pode caminhar, pois o conhecimento, a exemplo da realidade, da estrutura e do aperfeiçoamento dos objectos técnicos complexos, que implicam o contributo de múltiplas gerações e indivíduos, resulta da conspiração laboriosa de muitos, da peleja em que – como repetidamente diz K. R. Popper – morrem, em vez de nós, as nossas teorias, os nossos argumentos, os nossos preconceitos, as nossas ignorâncias.

---

[45] *Ibidem,* p. 236.

[46] Cf. Anthony C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self,* Edimburgo, T & T Clark, 1995, pp. 33-4.

E ainda duas observações adicionais.

A primeira é que esta posição não compartilha o relativismo dogmático, como se todos os conteúdos se equivalessem, todos os empenhamentos teóricos engendrassem as mesmas práticas, todos os modelos cognitivos inspirassem os mesmos comportamentos. É antes a confissão de um apofatismo módico perante a turbulência ontológica do real e a não-separabilidade de todos os seus níveis ônticos, desde o físico até ao pessoal, que, por seu turno, rompe para o espiritual e, portanto, mais intensifica ainda o carácter episódico, condicional, provisório, das nossas conquistas e dos despojos recolhidos na luta pelo conhecimento. Ao fim e ao cabo, o real é, misteriosamente, mais inteligente do que nós. Se tal se não recusar, então poderá até admitir-se um gérmen de verdade no relativismo ou no perspectivismo epistemológicos – e estes despir-se-ão assim da trivialidade e da irresponsabilidade que habitualmente os envolve. Evita-se ao mesmo tempo a metafísica forte, peculiar a muitos dos racionalismos clássicos e ao naturalismo materialista corrente que envenena a interpretação filosófica, feita por cientistas e outros, das admiráveis descobertas das ciências. É que, por vezes, quase se tem a impressão de que o olho único do ciclope 'especialista' teima, sem temer o ridículo, em se ter pelo olhar irradiante de Deus, aliás, negado à partida!

A segunda sublinha que a comunidade, com as suas estruturas e porque sempre ameaçada de entropia, deve, enquanto mediadora, pressupor o empenhamento pessoal, pois ela, em si, tanto pode revelar como ocultar a "verdade". Habita-a o perigo da transvaloração de todas as pretensões de verdade em questões de poder[47]. Se, de harmonia com Simone Weil, "a necessidade de verdade

[47] *Ibidem,* p. 27.

é mais sagrada do que qualquer outra necessidade" (cf. Thiselton, 27), oferecer o contrário é como que desresponsabilizar-se de um acidente por falta de prevenção e de cuidado. Importa, por isso, superintender os modelos que organizam o poder e integram a visão; render-se neles à manipulação é transformá-los numa ilusão potencialmente destruidora, num instrumento de dolo (como, por vezes, sucedeu na religião, com a corruptibilidade do sagrado).

Os modelos, os símbolos e as imagens, porque podem seduzir, distorcer-se e enganar, devem usar-se na pluralidade, em cachos multiformes, para facultar espaço à liberdade de cada um e para escancarar novos níveis de realidade. Sem este âmbito de escolha, acaba-se por se desfigurar a difícil condição humana no seio de uma situação pré-dada na história e na linguagem, em que estamos aprisionados, mas não de todo oclusos ao horizonte da realidade, pois maior que a constrição de qualquer comunidade é o aberto do ser, que se impõe a toda a consciência singular.

3. *A comunidade, lugar da pronúncia, do eco e da repercussão do sentido.* É verdade que qualquer comunidade humana - como todos os dias constatamos - tem contrafacções: a ideologia, a multidão, o tribalismo, a degradação da utopia e da revolução, e assim por diante. A ideologia ofusca e perverte; a multidão oprime, esmaga e rouba o rosto de cada um e, se converter o impulso em norma, "é a mentira", como assegura S. Kierkegaard[48]; o tribalismo despersonaliza e degrada; a utopia e a revolução, uma vez invertidas, acabam por devorar os seus filhos e desembocar na inumanidade.

[48] S. KIERKEGAARD, *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor,* trad. port. de João Gama, Lisboa, Edições 70, p. 113.

Por outras palavras, quando a comunidade fica aquém da sua intencionalidade última, do seu imperativo nuclear – o desabrochamento da pessoa na roda e na ronda dos outros – então é causa de estreitamento da consciência, como afirma N. Berdiaev[49]. Fica truncado o sujeito que, como tal, se realiza só na abertura plena ao ser, à totalidade do ser, na respiração conjunta frente às profundezas da existência; entenebrece-se a dimensão horizonal do sentido, que só ganha maior amplitude e fulgor se partilhado, se trocado num intercâmbio de liberdade, num gesto de acolhimento mútuo, activando as suas funções de controlo, de bússola, de matriz e de incentivo.

Por outro lado, é absurda a imposição de um sentido; este recebe-se, sem dúvida, *ex auditu*, no berço da palavra, no rumor das tradições. Para M. Bakhtin, que acentua o princípio do mútuo enredamento e a responsividade existencial, a inesgotabilidade semântica da experiência humana do universo e de si mesmo, vivemos num mundo das palavras de outros; toda a nossa existência é uma orientação neste, uma reacção às palavras dos outros, infinitamente diversa, começando com a sua recepção (no processo da assimilação inicial do discurso) e terminando na captagem e na intussuscepção da riqueza humana (expressa na palavra ou noutros materiais semióticos). A palavra do outro indica a alguém a tarefa específica de compreender essa palavra. Este facto e o ingente, ilimitado mundo das palavras dos outros constituem uma ocorrência primordial da consciência e da vida humanas. Daí, o seu imenso significado para a personalidade, para o nosso Eu (na sua irrepetibilidade e mesmidade únicas)[50].

---

[49] Nicolai BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* Desclée de Brouwer, 1992, p. 273.

[50] M. M. BAKHTIN, *Speech Genres & Other Late Essays,* Austin, University of Texas Press, 1986, 1996, p. 143.

Tudo o que nos pertence ingressa na nossa consciência, a começar pelo nosso nome, a partir do mundo externo, através das bocas de outros (pais, amigos, etc.). A consciência de alguém desperta co-envolvida na consciência dos outros. Só mais tarde alguém será, pouco a pouco, subsumido em palavras e categorias neutras, isto é, alguém será definido como uma pessoa e independentemente do Eu e do outro. Eis a razão por que a visão naturalista do mundo, o pragmatismo e o positivismo suscitam uma seriedade monótona, cinzenta[51].

Se, de acordo com Hegel, "o espírito é intersubjectividade", então não pode haver sentido sem comunhão, sem espontaneidade e adesão livre. Retine o sentido na linguagem em que também já nascemos, assoma nela a paisagem onde divisamos os caminhos a percorrer, nela ressoa igualmente o apelo das coisas e dos outros, mas no esforço de exílio para fora de nós, pois o sentido implica a coralidade, expande-se e avoluma-se na comunicação recíproca, gera uma expansão intelectual. No meio da comunidade nos "ensimesmamos", jogando com as ideias, mergulhando nas crenças, insiste J. Ortega y Gasset, pois nos alçamos continuamente ao sentido, na tarefa de iluminar a vida e as suas circunstâncias – o contrário seria cair no mutismo do animal, que é só paisagem, dispersão centrífuga, perda de si, exercício da "*pecking order*", elisão do outro ou sua subjugação pela força.

Deste modo se vê que a comunicação não pode ter lugar só ao nível funcional e pragmático; que a linguagem não é só informativa, mas comunicativa e performativa, criadora de eventos e de ataduras recíprocas. Por trás das palavras está a pessoa, a luz afável que imbui de inteligibilidade os nossos passos, os quais, sem ela, se

[51] *Ibidem,* pp. 138-141.

reduziriam a simples vagabundagem frente ao vazio; insinua-se ainda o contorno dos horizontes que nos enquadram e confortam em pleno drama vital, onde a violência de todos os lados nos espreita.

4. *A comunidade, recinto da memória e da autodescoberta.* Nenhuma comunidade, grande ou pequena, existe e persiste sem as componentes seguintes:

a) A primeira é a partilha de um destino e de uma história comuns onde se inserem as vidas singulares no seu entrelaçamento recíproco e com a sua voz própria dentro do coro geral. De longa ou curta duração, essa história (com o seu momento fundador, as suas crises, as suas vitórias, os seus riscos permanentes, a sua promessa de superação e de perseverança no tempo) é um ponto de referência essencial para o intercâmbio e a colaboração de todos na construção da existência colectiva e para o rumo de cada qual na sua peregrinação peculiar. Não pode, portanto, a comunidade ser uma 'jaula de ferro', que avassaladoramente sobredetermina, encurta ou impede a concreção e a dilatação das possibilidades pessoais, antes o solo de um enraizamento cada vez mais profundo e profícuo, um recinto de autonomia progressiva, onde as regras do passado se ajustam de novo ou, se inadequadas, por outras se substituem, melhores, mais dúcteis e sensíveis perante a emergência das situações temporais que nunca se repetem e obrigam a uma constante remodelação. Aqui, é fundamental o recurso à criatividade dos membros particulares que, afora casos extraordinários, só vinga e singra em contextos de liberdade (de pensamento e expressão, de acção e empenhamento); é essencial um critério justo que combata a tentação do mero conservadorismo e se abra ao apelo, jamais nítido, do

futuro, no seio de instituições maleáveis em cujo espaço semântico o indivíduo congrace a exigência universal de todos com a sua idiossincrasia pessoal e as suas virtualidades de deriva positiva. Diz Hegel, com razão, que o pensamento começa na obediência, mas tem de desembocar na independência.

b) A segunda é o processo da memória incessantemente renovada ao sabor das novas conjunturas que o tempo, *edax rerum* decerto, mas também prenhe de realizações inéditas, consigo traz e possibilita. É esta memória fonte de identidade e de união, mas não pode, por rigidez, redundar em opressão das vozes ecoantes no íntimo de cada um; porventura, dela conseguirão estas derivar interpretações surpreendentes ou extrair incitamentos inesperados para sarar as rupturas e os dissídios que alguma vez minaram a comunidade. Deve ela ainda ser um acicate que leve a mesclar e a conjugar os múltiplos tempos, ou *kairói*, da vida humana, estirada como se encontra no turbilhão do passado, do presente e do futuro. Só assim, possivelmente, cada um saberá autodescobrir-se, ou inventar-se, ao escutar o murmúrio de apelos que vêm do passado já distante, do agora instável ou do depois ainda por descortinar e sem feição.

c) A terceira é a narrativa que retumba em inúmeros géneros de discurso, sobretudo na palavra da saga, da rememoração histórica, dos mitos unificadores que engendram o entusiasmo frente ao edifício da acção conjunta; também na evocação poética, a única que atiça o sentimento caloroso da comunhão vivida, que recorda as proezas e as tragédias, que insinua a esperança no meio dos reveses do percurso comunitário, e que igualmente denuncia o hiato entre o esperado, o ansiado e as infidelidades, as desfigurações da imagem ideal à busca de efectuação e de inscrição no corpo da história. Intensifica-

se sobretudo nas festividades, quando decididamente se corta com o curso habitual das coisas e, pela celebração reflexiva, se atenta na dimensão contemplativa e inspiradora do sentido. Pois, semelhante narrativa é um texto em expansão, ganhando sempre outros matizes, fundador da identidade e despertador de rasgos miméticos nas práticas sociais ou nas atitudes dos indivíduos.

d) Símbolos e ritos, finalmente. Sem eles reina a perplexidade, instala-se a vadiagem espiritual e o desnorte, esbate-se o selo da personificação colectiva e da ipseidade individual, que ficam sem coordenadas definidas. Dos símbolos, actualizados nos ritos, reavivados na memória, dimana, de facto, a oportunidade de orientação no mundo e na vida, a experiência viva da comunidade em acto, a conspiração nos valores e nos projectos; deles dimana a aura envolvente dos gestos quotidianos, que assim podem ganhar uma profundidade inesperada. É um fenómeno de todas as comunidades, mas vê-se com especial acuidade nas religiões, na combinação eficaz que estas conseguem fazer dos seus elementos essenciais: a narrativa, a doutrina, a vida diária, as normas morais e o culto. Bem sabem elas que quando os símbolos se perdem, resta apenas a ameaça do nada!

Do antes dito se poderá medir, em parte, a gravidade da nossa situação epocal. Céptica em face das metanarrativas do passado, que tem por obsoletas, carecida por enquanto de substitutos que cumpram as funções por aquelas desempenhadas, ferida ainda pela sua recente história de auto-subjugação a falsos heróis que espalharam o caos e a destruição, estonteada no meio de um pluralismo que importa compreender e salvaguardar, jaz ela agora, inerme, agitada apenas por símbolos massomediais, por modas e discursos de dominação extrínseca. É um tempo de deriva individual, de "multidão solitária" (D. Riesman),

de "miséria psíquica" das grandes metrópoles, de "isolamento organizado" (Hannah Arendt), de "agregados gaseiformes" e de "massas moleculares" e narcisistas, a que só a 'missa hipnótica' do espectáculo electrónico confere, de quando em quando, um ar de comunhão fictícia. *Post festum, pestum*. No fim, só um ponto negro, onde os rostos se mesclam, se desfiguram, descaindo lentamente em sedimento anónimo[52].

5. *A comunidade, lugar da permuta e da maturidade pessoais.* Outro é, sem dúvida, o panorama de uma genuína existência comunitária, nunca de todo realizada, sempre aquém do seu ideal. Características suas são a presença mútua, o reconhecimento, a testemunhalidade, o empenhamento moral, a celebração da vida.

a) A presença mútua tem como eixo o *coram* (o diante e junto de), o *ad invicem* (a relacionalidade atenciosa), o *ad alterutrum* (o movimento de acolhimento recíproco). É a esfera do diálogo, da comemoração, da circulação entre subjectividade e objectividade, da não-violência, da cooperação ou sinergia espiritual concretamente traduzida em norma, em gesto e em obra, da aceitação mútua das diferenças, da difícil liberdade em que cada um se constrói no jogo tensivo da liberdade de todos. Não exige a vibração em uníssono, mas a conciliação de vozes diferentes; radica na apreensão de que a consciência de cada um, enquanto *capax entis*, *capax universi* – exposta de per si ao ser e ao todo do ser –, se entranha na profundeza do real

[52] Cf. Peter SLOTERDIJK, *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft,* Francoforte, Suhrkamp, 2000.

com o conluio de todos, os quais, igualmente empenhados no enigma e no mistério das coisas, lhe aduzem outros cambientes, outros acentos, outros lampejos, outro alargamento da experiência, outro aprofundamento da visão.

Cada qual é ele só *secundum substantiam,* na singularidade do seu acto de ser, incomunicável, não-alienável, mas o urdume ôntico da sua constituição singular desde sempre acusa a brecha para os outros. Sem esta, nenhuma possibilidade existe de floração pessoal. Ou seja, o nosso *secundum substantiam* (o todo da nossa identidade simultaneamente carnal e espiritual, no seu nó de níveis incindíveis) só se desfralda no *secundum relativum* (através do rasgão que dá para aos demais e nos deixa ouvir o seu apelo, sentir o seu influxo, adivinhar a sua presença).

Algumas citações de Hegel, cujo pensamento é a este respeito indispensável, ajudarão a compreender o que se disse: *"Sem um Tu, o Eu é impossível"*[53]. - *"O espírito é essencialmente ser para o espírito, e só é espírito na medida em que existe para o espírito*[54]*."* – *"O verdadeiro contraste que o espírito pode ter é espírito; só mediante a sua alienidade em si mesmo pode ele obter a força de ser espírito"*[55], isto é, ser sujeito. – O grande filósofo dá o nome de "eticidade" a este circuito da interpersonalidade:

---

[53] G. W. F. HEGEL, *Jener Schriften,* Francoforte, Suhrkamp, 1974, p. 378.

[54] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Hamburgo, F. Meiner, 1974, I, p. 201.

[55] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Welteschichte,* Hamburgo, F. Meiner, 1976, p. 535.

"*A eticidade… realiza-se no segundo nascimento dos filhos, no nascimento espiritual – na sua educação para pessoas autónomas*[56]." Verdadeira geração e gestação pneumática, porquanto exige a transposição da nossa animalidade egoísta para a dimensão comunional dos sujeitos. Não admira, então, que ele faça algumas ilações, avessas à atmosfera pós-moderna, muita pronta, no seu meneio narcisista, a sacralizar todas as turbulências da meteorologia psíquica e a tê-las por autênticas, só porque ocorrem em cada um, na sua espontaneidade não educada.

A eticidade, o enleamento de todos e de cada um com todos no corpo concreto da comunidade humana – único chão onde o sujeito pode nascer, crescer e frutificar – tem um carácter de exigência, de imperativo. "*A alma é espírito só mediante a supressão do querer natural, das apetências. Tal acontece pela submissão ao ético, pela habituação a que o ético se torne a segunda natureza do indivíduo."*[57] – *"Ao homem dirige-se a exigência de não ser como vontade natural, de não ser como por natureza é*[58]." Porquê?

Para Hegel, a resposta é simples: existe a "vontade bárbara", o fundo animal dos impulsos sem freio e renitentes à "formação" ou à educação ética e que constitui a fonte ou a causa das nossas divisões e opressões recíprocas. Pois *"o natural é antes aquilo que o espírito deve suprimir"*[59]; ou ainda: *"o homem natural é egoísta"*[60]. Se *"cada autoconsciência* [sujeito] *é para a outra*

---

[56] Idem, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Hamburgo, F. Meiner, 1969, § 521.

[57] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Hamburgo, F. Meiner, 1974, II, II, p. 178.

[58] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* III, p. 107.

[59] Idem, *Geschichte der Philosophie,* Francoforte, Suhrkamp, 1975, II, p. 107.

[60] Idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* III, pp. 115 s.

a mediação pela qual cada uma é para si mesma mediadora e se integra"[61], se *"a substância ética é que constitui o espírito, forma a vida e a própria essência da individualidade"*[62], então, em vez da luta dos impulsos de uns contra os impulsos de outros – o famoso *bellum omnium contra omnes* –, importa entrar numa lide mais autêntica, aquela que engendra e sustém a comunidade.

b) Tal é a luta pelo reconhecimento. Já antes se insinuou que ser humano é ter a capacidade de ser chamado e de entrar numa relação 'diatética' (de aliança, que promove o espaço da *inter*- e da *co*-existência) com outrem. O Si mesmo é intimado e reconhecido por muitos outros: os filhos pelos pais, os maridos pelas esposas, os amigos pelos amigos e vizinhos, etc. – e, para os crentes, sobretudo por Deus. Desse pressuposto mana igualmente a dignidade da acção linguística que, longe de ser um poder autónomo exercido num contexto arbitrário, mero instrumento de engodo e de domínio, simples espelhismo caleidoscópico em face do enigma impenetrável do mundo, é um dom misterioso, fomentador da comunhão e da vida dialogal.

Recorramos, mais uma vez, a Hegel. Ele não foi apenas o pensador do Espírito absoluto ou do primado do Estado – em que, aparentemente, o indivíduo se desvanece – mas um dos que mais profundamente viram o nexo ontológico entre o Eu e o Nós. Na sua visão, a comunidade assenta na tensão entre a dominação e o reconhecimento[63]. Em que consiste ela?

---

[61] Idem, *Phänomenologie des Geistes,* Hamburgo, F. Meiner, 1952, p. 143.

[62] Idem, *Geschichte der Philosophie,* II, p.108.

[63] Idem, *Lezioni,* pp. 249-50; 255-6.

Eis alguns elementos da sua resposta: o Si mesmo deve satisfazer-se na objectividade, deixando de fora a sua determinidade, ou seja, o confinamento egoísta a que a sua natureza o pretende restringir[64]; as duas autoconsciências devem reconhecer-se para lá da sua particularidade (que caracteriza a imersão no desejo, sempre devorador e exclusivo) – tal contradição será anulada pela universalidade[65] – A vida, em que a liberdade se deve mostrar, pertence de per si ao reconhecer. – A liberdade deve ter existência, ser reconhecida[66]. – O contrário é a relação de dominação e de servidão, própria dos Estados, todos suscitados pela força e pela (necessária e justa) submissão. – Nesta luta, deve emergir o reconhecimento recíproco, exigido pela própria razão, na superação da autoconsciência imediata que, pelo desejo, tende egoisticamente para a sua imediata singularidade. – O que nos Estados se perpetua em termos de consolidação da violência, do arbítrio, torna-se sempre mais supérfluo mediante o desenvolvimento da razão, a saber, a promoção da eticidade[67].

Por outro lado, a relação de dominação é o estigma, a consciência da dependência do homem – mas o verdadeiro mandar consiste naquilo que é justo e racional, mediante a negação do egoísmo interior (pela 'obediência', freio da vontade egolátrica e interesseira)[68]. Heteronomia, então? De modo algum, pois "ser homem é conhecer a sua lei"[69], desvelar-se a si mesmo na teia da responsabilidade para com os outros e perante as coisas. Daí, a necessária saída de si, o trânsito e a imersão na

---

[64] *Ibidem,* p. 246.
[65] *Ibidem,* p. 248.
[66] *Ibidem,* p. 249.
[67] *Ibidem,* pp. 250-51.
[68] *Ibidem,* p. 253.
[69] Idem, *Enzyklopädie,* § 530.

objectividade, no interesse pelo outro[70] – A substância da autoconsciência genuína é a universalidade – de si, o saber de si, no êxodo do egoísmo e no laço de continuidade com a outra autoconsciência. Tal determinação acontece no amor, aparente perdição do homem; mas este não pode permanecer na sua solidão, precisa de outra autoconsciência; este estar fora de si é a conquista da sua autoconsciência substancial. – No reconhecimento, cessa a luta, desponta a paz, pois sou livre na minha natureza universal. – "Sei de mim no outro", nele tenho concretamente a minha autoconsciência[71]. Por outras palavras, o meu ser verdadeiro é a comunhão com o outro.

c) "Comunidade significa: testemunhalidade" – afirma rotundamente Franz Rosenzweig[72]. Se a cultura é berço de alargamento da consciência, arena de conjuras, colusões e reptos frente ao sentido oculto e indominável da ordem mutacional, dinâmica e imprevisível das coisas; se é viático para a jornada mundana de todos e de cada um, pois ajuda a olhar com profundeza a vida, a morte, o plexo indiscernível das acções humanas na história e nos seus efeitos, fastos ou inefastos, fácil é de ver então que uma política da cultura nunca se poderá converter numa política de definição ou de imposição de um sentido (explícito) – seria totalitarismo. A cultura só pode nascer da liberdade, da invenção, da crítica mútua; não é controlável por programação ou coacção administrativa. Ressalta assim a importância das associações livres, dos movimentos espontâneos, das instituições intermediárias, como antídoto contra a conformidade suscitada pelas escolas, pela academia, pelo mercado de trabalho e pelos meios de comunicação.

---

[70] Idem, *Lezioni,* p. 198.

[71] *Ibidem,* pp. 255-56.

[72] Fr. ROSENZWEIG, *Op. cit.,* III, pp. 614-5.

Quer isto dizer que o conhecimento, para lá da sua armação lógica, dos seus conteúdos linguísticos e veritativos resultantes do exame e da pesquisa pluriforme no diálogo com as coisas, através da observação e da experimentação violenta a que elas se submetem, encerra ainda um fundo confessional, imanente à interpretação enquadradora que dos seus frutos é impossível não fazer. E, novamente, Hegel: *"A experiência não é só sensível"*; até *"as ciências experimentais contêm mais metafísica do que pensam"*[73].

Não é de estranhar. Uma comunidade só é tal na medida em que faculta e facilita a conspiração e a permuta das autoconsciências, a troca livre de influências entre sujeitos e suas associações. Portanto, não é só transmissora de saberes, de crenças ou da cultura, mas é um todo moralmente intimado[74] à veracidade, ao primado da verdade e à objectividade do real que a todos abarca, mas ninguém possui como propriedade sua, à tolerância, ao fomento do bem comum – sob pena de se aniquilar a si mesma. Se for uma genuína *nubes testium* – nuvem de testemunhas, e não um simples agregado de figurantes com papéis e funções sociais – não pode ser violenta, mas um lugar de paz, que atenua e resolve as dissonâncias cognitivas e outras; deve abrir a porta à livre expressão e formulação do testemunho de cada qual perante as questões letais que incendeiam, agitam e torturam a sua consciência, à autocompreensão pessoal que vai buscar subsídios aos lugares mais imprevistos.

d) Encontra-se, pois, também ela sob o signo do empenhamento moral, o único que possibilita e resguarda a celebração da vida e a sua floração variegada, porquanto

---

[73] G. F. HEGEL, *Lezioni,* pp. 234-35.

[74] Cf. Oliver O'DONOVAN, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics,* Leicester, Apollos, 1994², p. 164-5.

este nasce do seu fruto mais alto, a relacionalidade constitutiva donde jorra a comunhão e o intercurso dos sujeitos no entrosamento das suas consciências e no labirinto espiritual das suas instituições concretas. Sentem-se eles, ao nascer, intrusos no diálogo das gerações, já há muito iniciado, apanhados no vórtice fecundo do sentido que, no seu eixo, liga todas as espiras do tempo e da história e, no seu olho, abre para um horizonte de exigência e de promessa ilimitadas, frente ao qual não podemos deixar de ser testemunhas; em vez de ser destruidor à sua passagem, dissemina, em plena atoarda das nossas violências e opressões mútuas, o anelo de emancipação e de liberdade que só pode ser uma construção de todos. Eis porque todo o nosso fazer ou dizer implica responsabilidade.

De facto, não é viável nenhum viver humano sem a confiança recíproca. De acordo com o notável teólogo e filósofo dinamarquês, Knud. E. Løgstrup, ela é a característica básica da nossa existência; esta atitude fiducial, enquanto auto-rendição aos outros, está na raiz da vida ética, subjaz a toda as formas de comunicação autêntica, é o pressuposto de todas as nossas expectações e, no fundo, porque só ela evita a colisão destruidora entre espíritos e mundos diversos, traduz uma confiança total na vida[75]. É o que, de certo modo, transluz no mote de Lutero – vertido, aqui, para uma valência antropológica –: *fides facit personam*, a confiança gera a pessoa; esta surge e manifesta-se na entrega, na sua capacidade de confidência; só nesse âmbito desponta, desabrocha e atinge a inflorescência, a tradução das suas virtualidades em actos, gestos e obras. Portanto, enquanto Si mesmo 'diatético'

[75] Knud Ejler LØGSTRUP, *The Ethical Demand,* Notre Dame / Londres, University of Notre Dame Press,1997, pp. 8-28.

ou pactuante, só numa comunidade sem dominação ou sistema de poder, que acolhe e cultiva a opção voluntária, que produz a linguagem da lealdade e da confiança, consegue ela afirmar a sua dignidade individual, sem pôr o individualismo num relicário. De facto, a alternativa ao individualismo não é a autoridade estabelecida, mas a autoridade persuasiva, partilhada, sancionada e consentida pelo indivíduo, em suma, a liberdade de confissão.

III. O jogo e o imperativo da comunidade

Quando uma comunidade, sensível à exigência ética, se embrenha na circulação intrínseca e recíproca dos seus elementos, sem permitir que estes se reduzam a um magma impessoal; quando nela, mesmo nas suas mediações mais neutras, vibra o princípio da relação (que Martin Buber, entre outros, enunciou) ou o princípio dialógico (já há muito, tão finamente elucidado por pensadores como Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Peter Wust e Romano Guardini), um paradoxo se levanta: quanto mais alguém for autenticamente ele próprio, tanto mais universal se tornará e mais significativo sobressairá o seu destino. A comunidade será assim um recinto de universalidade, de intencionalidades assonantes, díspares e discretas, sem dúvida, mas arrastadas pelo movimento da paz interpessoal, sempre em construção, sempre em perigo. O espiritual é, de facto, o que de mais estriado se revela na individualidade ontológica, nas funções, nas possibilidades, nas obras e nos efeitos, em virtude da liberdade, que é sempre criativa e suscitadora do novo, do não determinado, em contraste com os mecanismos naturais, que são mais repetitivos e, por assim dizer, 'programados'.

Por isso, o jogo comunitário consiste precisamente na pluralização das individuações, dos carismas e vocações singulares, dos seus contributos; não diminui a sua diferença, antes a intensifica pelo aprofundamento pessoal; cria e suscita um contexto que abarca a diversidade e a distinção de todos e de cada um, mas numa respiração comum, numa convocação a todos dirigida, onde se preservam os rostos e os olhares. Supõe o enlace permanente do Eu e do Nós. Este, se interiorizado e vivido por apropriação, como que assoma espontaneamente até nas expressões pessoais. Isso vê-se, por exemplo, no Livro dos Salmos; em muitos deles, os dois pronomes misturam-se e o fiel israelita, ao invocar Deus, nunca esquece o seu povo. Descortina-se essa dança pronominal também nas *Confissões* (ou 'Testemunho') de S. Agostinho que, aliás, as escreveu para os seus irmãos na fé; e é de regra na liturgia cristã, acção por excelência da comunidade, em cujo seio cada um ouve o rumor que vem de longe, mas ecoando no seu íntimo.

Múltiplos são os níveis em que este jogo se desenrola e patenteia.

a) No plano intelectivo, ocorre na descoberta, na difusão, no debate e na assimilação pessoal da verdade – contra a coerção e sob o pressuposto de um horizonte veritativo ou alético nunca de todo possuído nem objectivado, que abre alas para a interrogação incessante. Daí, o vínculo entre razão, veracidade e responsabilidade. Sem freio, sem o tribunal da comunidade, o devaneio enlouquece e a subjectividade desemboca na sua auto-aniquilação objectiva.

b) No plano linguístico, concretiza-se nos circuitos de interlocução, na comunicação que brota da raiz fiducial

e da auto-rendição, à luz da notícia possível sobre a ordem das coisas. Ele só será emancipador, se permitir a *parrhesía*, a liberdade da palavra responsável, o empenho constante na verdade, pois, segundo Hegel, *"a linguagem tem por conteúdo seu só o universal, o verdadeiro, o concreto. O que a linguagem não pode apreender é o mais insignificante, o mais maligno, o simplesmente subjectivo, o abstractamente meu. O que nela é verdadeiro é racional, e eu posso expressar o racional."*[76]. Ou ainda: *"Nenhuma inteligência verdadeiramente formada de modo superior existe sem uma vontade boa... O homem não age por instinto, é bom enquanto quer o que é universal; as determinações universais da liberdade não são contingências subjectivas; o universal deve ser sabido, e este está presente só ao espírito*[77]*."*

c) No plano hermenêutico, mostra-se na leitura que cada qual, de modo mais ou menos autónomo, faz de si no texto da tradição, no texto da vida, no texto do mundo, em plena incerteza, mas sempre na busca do consenso com o outro, do enriquecimento mútuo e na alteração da experiência individual.

d) No plano ético, desenrola-se na tarefa da formação ou educação autêntica que, no seu cerne, consiste em pôr-se no lugar do outro, comungar com o outro na multi-radialidade do sentido. Deste modo será possível vencer em nós a massa, o entenebrecimento ideológico, a angústia da escolha que compele a todo o tipo de fundamentalismos, a perplexidade atormentada perante o fluxo da vida que perdeu a sua qualidade auto-evidente e rola, insegura, sobre fragmentos de certezas antigas.

---

[76] G.F. HEGEL, *Lezioni,* p. 273.

[77] *Ibidem,* pp. 268-69.

e) No plano espiritual, centra-se na resistência ao contágio psíquico, à pulsão gregária, à embriaguez da multidão, à guerra entre sexos e gerações, com seus preconceitos que legitimam privilégios e perpetuam falsos juízos; também ao medo do Outro, do estrangeiro.

Não pode ser, portanto, o jogo de uma sociedade de ventríloquos ideologicamente condicionados, de consciências estandardizadas e de Eus pulverizados que pensam e agem por reflexo, como autómatos ao serviço dos seus desejos incontrolados, da manipulação explícita ou latente pelos múltiplos poderes que nos sugam a energia e as forças de resistência. Insiste na formação da confiança, para ensinar a enfrentar os conflitos inevitáveis, e não para deles se fugir. Visa suscitar testemunhas que, ao capricho, à imaturidade e ao infantilismo presentes na ânsia de posse, de gozo a todo o custo e de reconhecimento pelo êxito e por todas as formas de exibicionismo, contrapõem antes a dimensão diacónica (de serviço e ajuda), a *metanoia* (o reconhecimento dos erros próprios e a sua possível correcção), o *extra nos* (a saída de si), para chegar justamente à paz com todos, e até com o Todo.

Por isso, a confissão que o giro comunitário inspira mergulha na verdade da palavra, na purificação – pela reflexão, pelo pensamento e pela conduta - dos conteúdos da nossa mente. E, a propósito, mais um apotegma hegeliano: *"O coração deve chegar à forma da universalidade e à sistematização desta, isto é, à ideia"*, ou seja, à transformação iluminante da consciência[78]. Apresenta-se, pois, aqui um contraste com a confissão mediática pós-moderna e niilista, porquanto enaltece o capricho e a veneta, cultiva a banalidade metafísica e assenta na ideologia da intimidade que, de modo contraditório, interioriza apenas a massa anónima e se alimenta da 'má subjectividade', fustigada por Hegel.

[78] *Ibidem,* p. 332.

Talvez se aloje no jogo da comunidade, nunca de todo realizada, sempre aquém do melhor de si, uma intencionalidade escatológica de promessa por cumprir; mais do que a arte ou o saber – que, como denuncia a história, conseguem conviver com a maior inumanidade – é uma '*promesse de bonheur*' frente à morte e à nossa errância vital *in umbris et imaginibus,* no meio dos fantasmas individuais e colectivos que, tantas vezes, suscitam gestos de violência ou de indiferença assassina.

IV. Comunidade humana e comunidade cósmica

É já tempo de terminar este longo excurso sobre o significado da comunidade. Sejam estas, pois, as últimas notas:

a) Se toda a nossa actividade, incluindo o pensamento, é um processo no seio da natureza (contra Descartes), então a edificação de qualquer agregado humano que, por deliberação ou por ignorância, lesa o equilíbrio da vida, nunca poderá ser bem sucedida. A razão é que o ecossistema humano radica e entronca no marulhar sistémico do mundo, na complexão e no enredamento de todos os ecossistemas da vida universal; e as perturbações mais graves entre os homens, centradas quase sempre em questões de poder, de posse dos territórios, dos recursos e da terra, repercutem-se negativamente na nossa relação com o ambiente.

b) O projecto da modernidade, não obstante as suas enormes realizações, ficou por cumprir porque, no fim de contas, a lógica moderna é, nas suas pressuposições, uma teoria do poder, uma ontologia da dominação que (segundo M. Heidegger, E. Lévinas e outros) olvidou os laços com o chão em que todos vivem. Enalteceu o indivíduo, mas acabou por eclipsá-lo, juntamente com a comunidade.

c) Torna-se necessário e urgente criar um novo paradigma da nossa consciência que, a partir da ingente informação facultada pelas ciências da história e da antropologia, a partir do choque da abissal crueldade do século XX, aprenda a descer ao inferno do conhecimento de si e das suas capacidades destruidoras; e que, à luz da panorama maravilhoso rasgado pelas ciências da natureza, descubra, com discernimento e humildade, o seu parentesco com todos os seres vivos.

Se a crise ecológica mana, no fundo, de um coração pervertido, então o remédio consistirá, em parte, em recuperar e reformular a nossa orientação no cosmos autopoiético, em reaprender a lição dos Antigos (que nunca se desenquadraram do Todo mundano), embora com outros pressupostos metafísicos; em parte também, em promover uma espiritualidade que reavive em nós o vínculo nupcial com o mundo, que jamais deveríamos ter olvidado. – Como tão tem diz N. Berdiaev: *"O triunfo do princípio espiritual não significa a submissão do homem ao universo, mas a revelação do universo na pessoa*[79]*."*

Importa, pois, transitar de uma subjectividade enlouquecida e deformada para o transsubjectivo através das profundezas da existência, onde ocorre o encontro com a transcendência do mundo e com os homens, a comunhão na relação entre a pessoa e os valores suprapessoais.

Para tal, os pressupostos são estes:

1) A visão do mundo como criação, como realidade interligada em todos os seus elementos e níveis, como conspiração de todos os seres - como objecto único e como processo dinâmico e auto-organizador, com o qual temos de colaborar com sageza e inteligência prática, com inovação ética.

---

[79] N. BERDIAEV, *Op. cit.,* p. 39.

2) A visão do homem como criatura, radicada no meio de todas as criaturas, a elas ligado por um laço de origem, de estrutura, de vinculação incessante, de actividade, de contemplação, de circunspecta e justa administração.

3) O fomento do sentimento de auto-estima e do valor próprio, liberto da ilusão da pura performatividade do Si mesmo, porque cada qual, com as suas funções, com os seus carismas, com a sua identidade originária é um dom ao 'corpo' total ou à comunidade.

O *cogito* que serve de matriz à convolução, à erecção e à estruturação inacabável de uma comunidade sadia e humanizante foi enunciado, com grande pertinência, pelo poeta russo V. Ivanov: *"Tu es, ergo sum"*[80].

Tal é a dança da efervescência comunitária, que salvaguarda o 'Eu' no abraço e no coro do 'Nós', que intensifica e esculpe a ipseidade de cada um em face do carácter indestrutível da alteridade dos outros. Revela ainda a consonância dos passos de todos no galope da vida, da história, da peregrinação cósmica, todos diversos, todos ligados, ao som da 'esperança contra toda a esperança'; preserva o jogo da mimese construtiva justamente no cultivo genuíno das diferenças individuais, pois estas adquirem então um sabor de universalidade, ganham exemplaridade, porque a acção de cada um, ou de todos, se transforma em texto objectivo, cujo sentido cada qual ou todos podem ler, mas à sua maneira. *Ibi lege, ibi te inveni*[81]: Lê-te a ti nos outros; se neles te encontrares,

---

[80] Cit. in Valentí GÓMEZ-OLIVER Y Josep M. BENÍTEZ, *31 Jesuitas se confiesan,* Barcelona, Ediciones Península, 2003, p. 236.

[81] S. AGOSTINHO, *Sermo 229 F,* 3.

é porque também em ti encontras os outros, sem confusão, sem o fatídico ponto negro do anonimato e da multidão.

E, então, talvez se capte o eco das palavras bíblicas, por detrás das quais se desenha a música da comunidade:

"Adão, onde estás?" (Gn 3, 9) – uma questão que ressoa no íntimo de cada um e que, segundo Martin Buber, lhe assinala o seu caminho pessoal e irrepetível no meio do mundo[82].

"Onde está o teu irmão Abel?" (Gn 4, 9) – ou seja, nesse caminho não segues sozinho, mas com outros a teu lado, e deles serás guarda, deles não farás vítimas.

"Afrontei a tua presença – diz Jacob, receoso, perante seu irmão Esaú, a quem subtraíra a progenitura – *como se afronta a presença de Deus"* (Ge 33, 10), ou seja, no rosto do outro, que ninguém deve roubar nem desfigurar, é onde se experimentará a epifania do sentido, que confirma a identidade própria, a realidade do Tu e a consistência ontológica do mundo que, qual Abraão imenso, não sabe para onde vai, mas a todos abarca e carrega na sua deriva misteriosa.

"Formaste o homem pela tua sabedoria, a fim de que dominasse sobre todas as criaturas que chamaste à existência, governasse o mundo com santidade e justiça, e exercesse o julgamento com rectidão de espírito" (Sb 9, 2-3) – ou seja, sem respeito pela ordem viva das coisas, também a paz nas relações humanas é impossível.

Utopia? Ilusão? Pensamento desiderativo e fantasmático? E o contrário, a denegação desta possibilidade, que será?

---

[82] M. BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique,* Mónaco, Éditions du Rocher, 1995.

Kant, que aprendeu com os Antigos e, como eles, não isolou a comunidade humana da comunidade cósmica, sabia muito bem que também a filosofia tem direito ao seu quiliasmo, ao seu milenarismo!

Media, Comunhão e Interioridade

João Carlos Correia[1]
Universidade da Beira Interior

Parte-se neste texto, de uma premissa simples: a constituição da subjectividade individual é o resultado de um processo relacional que supera as velhas considerações de um sujeito centrado em si próprio. O homem já é sempre e constitutivamente relação com o mundo social antes de toda a distinção artificial entre a sua consciência e esse mesmo mundo. Dito de outro modo: "é no sentido mais literal do termo um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas um animal que só se pode individualizar na sociedade" (Marx, 1963: 236). Assim, a descoberta daquilo a que chamamos de autenticidade não é um processo monológico. Antes se realiza num diálogo, por vezes por oposição ou em conflito, com as marcas identitárias que os outros que contam reconhecem em nós (Taylor, 1992: 38-45). Desde logo, tal processo pode ocorrer de várias formas, de acordo com a multiplicidade, a diversidade e pluralidade de contextos sociais, antropológicos,

[1] Professor Auxiliar do Departamento de Comunicação e Artes da Universidade da Beira Interior.

linguísticos, culturais e económicos. Por outro lado, só pode ser entendido no âmbito mais geral de uma partilha de significados que se designa por mediação. A mediação emerge, pois, como uma forma de relacionamento com o mundo e com o Outro, que abrange tudo quanto é construído pelo homem na superação da natureza. Com base nesta premissa pretende-se desenvolver o seguinte percurso: a) em primeiro lugar, constata-se a influência dos processos de mediação na formulação de imaginário e, consequentemente, na constituição das identidades; b) seguidamente pretende-se demonstrar que os processos de mediação podem gerar diversos caminhos possíveis: um desses caminhos passaria pela defesa de uma transparência absoluta que se traduzira, em última instância, numa concepção totalizante da compreensão de Outrem e uma rejeição de toda a estranheza – uma concepção que, em última instância tem sido largamente posta em prática pela indústria mediática. Neste caso, enveredaríamos por um caminho em que a mediação dá lugar a uma reificação, não apenas no sentido em que Marx ou Luckács deram a esta expressão, mas no sentido em que outros pensadores como Simmel Adorno, Foucault, Lévinas e o próprio Alfred Schutz e. mais recentemente, Richard Sennett intuíram. O outro caminho possível, pelo contrário, aceita que a relação entre eu e Outro tem uma dimensão ética irredutível à sua representação absoluta.

I

Desde sempre, sabemos que o homem é um ser que vive no meio. A mediação constitui um traço da sua presença, no sentido em que o homem, paradoxalmente, se relaciona através de um processo de afastamento em relação aos impulsos primários que têm a sua origem na

natureza para interagir com o que o rodeia através da atribuição de um sentido graças ao qual a realidade ganha uma dimensão eminentemente humana.

Entendida desta forma, a mediação implica a compreensão intersubjectiva do lugar que ocupamos no mundo social, incluindo a interpretação, aplicação, reprodução, a transformação e subversão da realidade social e das normas que a regem em cada momento. O pensamento sobre a mediação identifica-se com a atenção à razão situada, ultrapassando-se a concepção de uma teoria que, para além de se elevar acima de toda a realidade empírica e das ciências particulares, estabelece a sua pureza no sentido de uma verdadeira eliminação catárquica de todos os traços enunciadores da sua origem terrestre: um pensamento sem solo que apenas se reconhecesse a si. "A historicidade interna do pensar é imbricada não apenas nas relações cognitivas, mas na tradição, no trabalho e nas formas mais diversas de sociabilidade. O sujeito puro, perfeitamente sublimado, seria desprovido de espessura. Um conhecimento que satisfizesse totalmente ao ídolo dessa pureza, ao da total intemporalidade, tornar-se-ia uma pura tautologia" (Adorno, 1992: 49). Da interpenetração de numerosos interesses e intenções individuais – sejam eles compatíveis, opostos ou até hostis – algo vai decorrendo que, ao revelar-se, se verifica não ter sido, pretendido por nenhum indivíduo em particular, tendo antes aparecido devido a intenções e actos de muitos indivíduos. Como afirma Norbert Elias (1980:12) este é o segredo da interpenetração social, da sua obrigatoriedade e regularidade, da sua natureza processual e do seu desenvolvimento: tal é, em suma, o segredo da sociogénese e das dinâmicas sociais. Ao partirmos desta premissa, abandonamos o modo reificante de nos exprimirmos graças ao qual, pelo efeito de uma ilusão egocêntrica, somos

levados a considerar que tudo aquilo que seja exterior ao indivíduo seja um objecto estático. Passamos a considerar a sociedade como uma rede complexa composta por pontos que só adquirem sentido e relevância social quando considerado nas suas múltiplas articulações. Este modo de pensar visa desencorajar a ideia de que a sociedade é constituída por estruturas que nos são exteriores – os outros indivíduos – e que os indivíduos são simultaneamente rodeados pela sociedade e dela separados por uma barreira invisível.

Neste conceito de mediação, a interpenetração *a posteriori*, a que frequentemente nos referimos, não pode passar de uma metáfora que se utiliza com valor meramente analítico. Se aceitamos a irredutível condição biográfica da universalidade do homem, isso implica que aceitemos a sua existência em mediação permanente com o mundo nas suas dimensões social e física, sem necessitar de qualquer interpenetração posterior (Habermas, 1987:16-17).

Assim, o nosso ser no mundo é primordialmente o estar familiarizado com uma pluralidade de significados (Vattimo, 1989:31). É, provavelmente, essa componente eminentemente cultural e simbólica que significou a fundação da sua especificidade, e também a sua universalidade em relação ao que poderia ser considerado como pertencendo ao campo puramente instintivo. Houve que apelar à compreensibilidade do mundo, fundada na negação do imediato, na mediação que ultrapassa a separação entre a consciência humana e o que aparece como aparentemente dotado de uma exterioridade absoluta em relação a essa consciência. A superação do imediato implica a atribuição de um significado ao mundo, configurando-se como um passo para a universalidade (Rassmussen, 1995: 9-10).

Existe, nesta perspectiva, uma raiz comum a todos as definições de cultura: a peculiar condição do homem

enquanto ser dotado de uma capacidade única e necessária de confrontar a realidade através de uma acção dotada de significado. Enquanto o homem partilha com a maior parte dos animais a qualidade de ser social, destaca-se deles, no entanto, pelo facto de aduzir um significado subjectivo ao seu comportamento (Berger, 1994:101). É essa capacidade original e inexplicável de atribuir significados que torna o homem um ser cultural mesmo antes de ser social. A importância da cultura torna-se desta forma evidente: "As relações sociais de um homem estão permeadas de suas ideias sobre a realidade. Na realidade, «permeadas» não é o termo assaz forte: as relações sociais são expressões de ideias sobre a realidade"(Winch, 1970: 32). A constituição da identidade é um processo complexo de aquisição, partilha e atribuição de significados, no qual os mecanismos de produção simbólicos são essenciais.

II

Numa consideração crítica da evolução dos processos de mediação, há uma figura, um conceito que emerge frequentemente e que é, por vezes, objecto de alguma refutação por razões político-ideológicas estritas. Refiro-me à palavra reificação. A reificação, genericamente, tem a ver com o funcionamento relativamente autónomo dos sistemas de cultura e da sociedade moderna e com a sua transformação em cosmos fechados funcionando independentemente da vontade dos indivíduos. Por razões a que já aludi, a palavra foi, de certo modo, banida do vocabulário filosófico e sociológico, devido ao seu uso e abuso em contextos de divulgação ideológica pouco problematizantes. A verdade é que, para além de ser possível identificar a existência do conceito em Hegel e antes do próprio Hegel (Vanderberghe, 1997: 25-28; 38;

Israel: 1972: 37 e seguintes), a reificação não tem apenas a ver com a problematização do jovem Marx do problema da relação do trabalhador com o produto do seu trabalho, relação em que esse produto se converte em algo que lhe é estranho, dotado de vida autónoma que se vira contra ele (o trabalhador) de uma forma estranha e hostil (Marx, 1971: 29) nem com a posterior conceptualização na obra de maturidade do conceito de "fetichizaçao da mercadoria" (Marx, 1963: 51). Também não se reduz ao posterior desenvolvimento luckácsiano que aponta para a (des) historização das formas sociais e para a objectivização das relações humanas pela universalização da forma mercantil (Luckács, 1960: 93). Ela passa por Simmel que pensou a reificação como algo de intrinsecamente ligada à própria sociabilidade (ainda que a economia monetária e a divisão do trabalho continuem a apresentar-se como catalisadores deste processo) em que o que é vital tem necessidade de se afirmar por formas que passam pela sua institucionalização e lhe interrompem o fluxo contribuindo para a sua petrificação (Simmel, 1988: 179). Passa necessariamente por Weber, nomeadamente no contexto célebre da referência à gaiola de aço e da invasão da modernidade pela burocracia (Weber, 1989: 707-708; 1060). Reaparecerá em Habermas a propósito da colonização do mundo da vida pelo sistema. É utilizado explicitamente noutros contextos por Lévinas, quando recorda a Heidegger que a reificação pode existir não apenas nos contextos da sociedade técnica e industrial[2]

[2] Lembramo-nos, por associação de ideias, desta passagem de Lévinas em que este nos alerta para o facto de que a reificação não é apenas o primado da técnica como Heidegger (e com ele, todo o marxismo romântico, primordialmente de Marcuse) parece pensar: "quando Heidegger deplora a orientação da inteligência para a técnica mantém um regime de poder mais desumano que o maquinismo e

e, curiosamente, em Leydesdorff, um luhmaniano que acusa Parsons de introduzir elementos reificantes na teoria dos sistemas. Finalmente, Burke Thomason (1982: ix-xii), Peter Berger e Thomas Luckmann (1973: 122 e seguintes) identificam em Schutz (1967:82) um conceito de reificação associada à constituição passiva, aos processos de tipificação, como uma consideração da actividade social enquanto objectivização apreendida como dotada de sentido universal (Schutz, 1967:133). Ao mesmo tempo que se reconhece a participação do sujeito na reprodução social das normas, na distribuição do conhecimento, na partilha de significados, reconhece-se também que há um grau de institucionalização que permite encarar os factos sociais como dotados de uma exterioridade e de uma facticidade que conduz à sua reprodução acrítica.

Um outro caminho para a análise da reificação é, sem dúvida, a obra de Adorno e Horkheimer, núcleo central de uma das constelações teóricas onde se desenvolveram percursos particularmente férteis na relação entre *media,* sujeito e sociabilidade. Na sua versão mais cortante e incisiva, Adorno e Horkheimer desenvolvem um discurso antropológico que vislumbra logo nas primeiras tentativas de dominação da natureza o desenvolvimento do processo reificador que terá o seu apogeu nas formas patológicas de racionalidade presentes no Holocausto e no Gulag (Honneth , 1998). O correlato do sujeito unitário pensado pela filosofia da consciência e pela cartesianismo é uma razão objectificante e sistematizante, concebida como

---

que talvez não tenha a mesma origem que ele. ("Heidegger não tem a certeza de que o nacional-socialismo provém da reificação mecanicista dos homens e que não assente antes num enraizamento grosseiro e numa adoração feudal dos homens subjugados pelos senhores e mestres que os comandam"). V. Lévinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, op. cit., p. 167.

medium de dominação seja sobre a natureza externa seja sobre a natureza interna. A sobrevivência ou o êxito do indivíduo perante a sociedade significa, em primeiro lugar, a adaptabilidade pelo que cada aspecto dos processos vitais sociais está sujeito à racionalização e ao planeamento, incluindo os domínios mais privados do homem. No limite "a substância da individualidade, à qual a autonomia estava ligada, não sobreviveu ao processo de industrialização" (Horkheimer, 1977:36). Com o desaparecimento dos sujeitos económicos independentes, o próprio sujeito implica a habilidade para se adaptar às tarefas sociais exigidas em cada momento. "Sem lugar para o sonho ou a história, o indivíduo tem de estar pronto e atento, em ordem a poder atingir um determinado objectivo prático" (Horkheimer, 1977: 38). Esta adaptabilidade passa pela adopção de uma atitude típica aonde pontificam a eficiência, a objectividade, o bom humor, o «bom feitio» e a reacção rápida. A gestão do desejo surge como um elemento de dominação do homem no mundo da sociedade administrada: a tecnologia das sociedades industriais elimina o conflito por efeito de assimilar todos aqueles que representaram elementos de diferendo ou dissensão. O mecanismo posto em marcha para que o sistema logre este desiderato é a produção e satisfação de necessidades, através de um tratamento da subjectividade centrada no consumo, na fruição individual e na satisfação das necessidades. Esta espécie de gestão programada do desejo traduz-se na tese de que a dessublimação já ocorreu na sociedade só que através de formas tão repressivas como a própria sublimação. A liberdade torna-se um elemento da própria dominação. A exploração do desejo pode mesmo ser entendida como um recurso ao dispor de uma tirania que já não será como dantes fundada no terror e na opressão, mas antes na gestão e programação das atitudes

individuais, consolidada através dos diversos processos de sedução ao seu dispor.

Em qualquer destas análises, o que nos parece digno de continuar a ser mencionado como «reificação» diz respeito a traços essenciais que, por um lado, relacionam as formas de sujeição do indivíduo a uma sociabilidade heterónoma ao mito da «sociedade transparente», e, por outro, à rejeição da estranheza. A desconfiança destes autores relativamente ao mito da sociedade transparente diz respeito à proliferação de mecanismos que permitem a exibição e o escrutínio do indivíduo ou do agente social que designamos por indivíduo. Tal desconfiança expressa-se numa crítica aos mecanismos confessionais e terapêuticos de constituição do sujeito, que, inclusivamente, implicam que ele assuma um modo particular de viver essa subjectividade, incentivando a que ele confesse como um desvio as práticas que impedem a plena fruição do seu direito/dever de ser socializado de um modo adequado.

Na contemporaneidade, a nova forma de visibilidade dada à agenda dos assuntos que dizem respeito ao privado manifesta-se através de uma forma perversa em que se substitui a política pela ética, criando redes de normativização e de vigilância cada vez mais apertadas em nome da actuação que se considera politica e socialmente correcta. Nestes percursos, é clara a crítica ao mito da transparência, ao receio de que este tudo traga à luz – esse era o sonho do Iluminismo – e que tanta luz transporte consigo o Terror, ou o terror concentracionário ou as disciplinas quotidianas. As sociedades modernas exacerbam a exposição da intimidade e exigem o planeamento cuidadoso das formas de vida.

Outro tema que vale a pena enfatizar nestas teses é, em consequência do anterior, uma especial atenção à estranheza. Para o pensamento do Iluminismo, "nada deve

permanecer estranho, porque a própria ideia de estranheza é a fonte do medo" (Adorno e Horkheimer, 1995: 16). Neste caso, a sociedade transparente é, também, a sociedade da exibição total, o que implica que os focos de luminosidade lançados até aos cantos mais recônditos da geografia física, humana e mental, sejam iluminados com a complacência militante das vítimas de tanta luminosidade. (Adorno, 1992: 27).

III

As teorias sobre a constituição reificada do sujeito (especialmente no que concerne aos dois traços nos quais focalizamos a nossa atenção: o mito da transparência e a recusa da estranheza) encontraram uma aplicação considerável no plano dos *media*. Na era do capitalismo tardio, com a concentração e incorporação de capital, com a poderosa expansão produtiva e tecnológica, com a massificação dos mercados e do consumo, os *mass media* ganharam uma centralidade evidente nas sociedades modernas que nenhuma teoria da cultura se pode dar ao luxo de ignorar. Nos *media* verifica-se a presença obsessiva da novidade. Porém, esta relaciona-se com a gestão do desejo e com a vocação compulsiva de desencadear o prazer através de uma constante diferenciação simbólica associada ao desejo de participar no imenso espectáculo em que a vida se tornou. Diariamente, é prometida a realização de uma espécie de redenção individual e quotidiana. À semelhança do resto da cultura de consumo, a indústria mediática, em especial a televisão comercial conduz as pessoas acreditarem que a posse e o consumo de mercadorias trará felicidade e satisfação. Nesse sentido, vem mais uma vez à memória Adorno e a metáfora do número de variedades, a qual exprime essa condição

desejante quotidianamente retomada: "O que realmente constitui o número de variedades, o que realmente excita qualquer criança no momento em que assiste a esse tipo de actuação, é o facto de que, em cada ocasião, alguma coisa acontece e ao mesmo tempo não acontece nada. Cada acto de variedade, especialmente o do palhaço e o do prestidigitador, é realmente uma forma de espera. Subsequentemente conclui-se que a espera da coisa, que decorre enquanto o prestidigitador continua a fazer as bolas girarem, é a própria coisa esperada. No número de variedade, o aplauso chega sempre um minuto mais tarde, nomeadamente quando o espectador percebe que o que era suposto ser uma preparação para algo mais não era que o próprio evento" (Adorno, 1996: 60). O jogo do desejo e da permanente manipulação de necessidades faz-se da permanente espera do momento em que a beleza, a riqueza e o corpo sadio regressem.

No recente progresso verificado na espectacularização da vida quotidiana surge um novo traço altamente significativo: o cumprimento destas promessas redentoras surge associada à participação e, mais especificamente, a uma participação que implica a exibição pública. A condição desejante passou a assentar na promessa de ser actor a qual está muitas vezes relacionada com o desejo de habitar uma ficção sem estrelas. A «vida real» é encenada segundo os desejos euforicamente expressos pelas audiências que desta forma compartilham ilusão de que todos podem participar no grande espectáculo.

O cidadão da nova idade dos *media* expõe-se, confessa-se, abre o seu íntimo à exposição colectiva: queixa-se em directo, encena perdões, desencadeia perseguições, opina sobre a moral, aponta os pecadilhos da vida íntima dos poderosos. A informação privilegia a história de vida de uma mulher que procura o filho, os

relatos sobre mulheres e crianças maltratadas, os dramas de filhos de pais deficientes, as polémicas sobre a genética e a clonagem, as notícias sobre o défice do orçamento e os mistérios da economia. O entretenimento privilegia o encontro entre familiares desavindos, os namoros que se recompõem, as operações de mudança de sexo, o *erotismo-soft*, as histórias de sucesso e o casamento dos concorrentes dos *reality-shows*. Os temas que eventualmente poderiam induzir uma discussão interessante sobre as novas identidades (as novas formas de ordenamento familiar, os novos problemas da família, os novos direitos de consumo, os direitos das crianças, a constituição de fenómenos de pluralismo identitário no plano cultural, religioso, antropológico) são quase sempre apresentadas sobre um modelo de *soft news*, *infortainment* ou puro *entertainment*.

A relação entre a comunicação de massa e a construção da subjectividade é um processo que conduz a leituras muito diversas. O segredo do intenso criticismo adorniano face aos *mass media* reside no facto de que a comunicação é relacionada com a integração social e com convicção profunda de que o grande festejo carnavalesco do bom humor mediático, onde aparentemente proliferam a diferença, a excitação figurativa, o ruído incessante é, afinal, um modo outro de introduzir a positividade e a submissão na vida quotidiana.

Sob o signo da excitação generalizada que consistiria em «mostrar tudo», a indústria cultural apenas desempenha a missão apaziguar e de tranquilizar a insatisfação individual. "Nada torna um homem mais suspeito do que não estar de acordo, desde o mais fundo de si mesmo, com a vida tal como ela é. O bom humor regulamentar é portanto bem diferente da aspiração aos prazeres da vida, da alegria que proporciona a verdadeira satisfação das

necessidades" (Horkheimer, 1974: 152). O desprezo populista pelo raciocínio crítico, pela distanciação em relação ao humor revisteiro, a insistência na ideia de viver a vida de modo descontraído surge como o grande mito democrático que permite aos programadores televisivos acusarem qualquer manifestação de diferença como sendo proveniente de um "intelectual elitista".

Onde alguns identificam a transparência e o exibicionismo afectivo como um projecto de totalitarismo colectivo empreendido com a colaboração da própria massa, outros vêm o dealbar de uma nova civilização onde os *media* teriam sido determinantes para a dissolução dos pontos de vista centrais e das grandes narrativas. Ter-se--ia atingido um pluralismo desinibido: os tabus da sociedade unidimensional teriam sido eliminados. Não há nenhum tema que seja demasiadamente arriscado (cfr. Wolin, 1995: 50). O que caracteriza a sociedade da comunicação e dos *mass media* é a sua maior complexidade, entropia e caos nos quais alguns autores pós-modernos julgam residir as nossas esperanças de emancipação (cfr. Vattimo, 1992: 10). Multiplica-se o fascínio pelo sujeito estilhaçado em mil fragmentos. Desta entropia resultam a visibilidade dos problemas pessoais, a proliferação de agendas minoritárias. Esta é a posição em que se colocará algum pensamento pós-moderno, de que Vattimo é talvez o representante mais conhecido. A crítica desta tese bem intencionada já fora porém despoletada noutros contextos: por um lado, a contingência, a instabilidade, a mudança e o devir permanentes da identidade encontram-se já inscritos na modernidade desde o seu início e constituíram mesmo, como já foi referido, um elemento essencial da sua distinção em relação ao passado pelo que esse não é o verdadeiro traço distintivo da emergência contemporânea dos pluralismos identitários. Por outro, não é possível esquecer,

perante esta entropia e este caos onde se multiplicam identidades, estilos de vida, novas e constantes possibilidades minoritárias, os alertas de sentido adorniano quer foucaultiano perante os riscos constituição de uma agenda pública centrada na vigilância da intimidade, a qual não constitui o único, mas um dos traços constitutivos da modernidade.

Mesmo sem aderir a qualquer tese conspirativa sobre as novas e múltiplas formas de dominação empreendidas pelo "sistema", não é possível desligar um certo autoritarismo quotidiano que se associa à proliferação da visibilidade, a qual é rapidamente associada aos fenómenos do social e politicamente correcto. Por isso, a relevância atribuída aos *media* e aos seus confessionários explícitos ou implícitos não pode deixar de se associar ao transpor de mais um patamar da privacidade que se afigura, pelo menos, merecedora de alguma preocupação: não é apenas a democratização da exposição, isto é não é apenas a democratização da possibilidade de nos mostrarmos, uma possibilidade que alimentou aliás uma certa utopia mediática em autores tão diversos como Benjamin, McLuhann, ou, mais recentemente o já referido Vattimo. O que se torna preocupante neste fenómeno generalizado é também a possibilidade de todos vermos não importa o quê e a consequente possibilidade, implicada na primeira, de que todos devemos aceitar, com bom humor, a possibilidade de sermos vistos. Ninguém se deve esconder: sorria. Acaba de ser apanhado. É neste contexto do *voyeurismo* mediático instalado no quotidiano que é preciso rever todas as teses sobre o jornalismo de proximidade, sobre a "aldeia global", sobre a dimensão humana da comunicação, enfim sobre a sociedade da transparência sobre o qual se oculta o desejo de uma mediação total. Tais teses bondosas podem associar-se ingenuamente a

contextos de vigilância apertados. Nesta praça pública, assente na corrosão da individualidade, o estranho é o que não aceita mostrar-se, ou é aquele que exibe constrangimento quando é visto. Estranho é o que se refugia no silêncio, o que se oculta na sombra e que não anseia por precipitar-se no regaço acolhedor do colectivo. Com a sua idiossincrática sensibilidade para os fenómenos de transparência asfixiante, Adorno refutava Brecht a propósito dos regimes de Leste generalizando para todas as sociedades modernas: "A frase de Brecht segundo a qual o Partido tem mil olhos enquanto o indivíduo não tem mais do que dois é falsa como todas as verdades básicas. A imaginação exacta do dissidente pode ver mais do que mil olhos aos quais puseram os óculos cor-de-rosa da unidade e que, consequentemente, confundem aquilo de que se apercebem com a universalidade do verdadeiro" (Adorno, 1992: 43). Ao contrário do que possa parecer, a intenção adorniana também não é tão conjuntural: a sua palavra estende-se a uma desconfiança generalizada perante o colectivo. Articulando esta passagem com a "Dialéctica do Iluminismo" e com os propósitos filosóficos explicitados em a "Dialéctica Negativa" o dissidente é o estranho que não se expõe à visibilidade colectiva. Por isso, não resisto a partilhar a tese, de acordo com a qual a exaltação pós-moderna das comunidades pode acolher formas de exaltação da pré-modernidade.

A comunidade e o mundo da vida podem ser lugar de uma partilha de significados e, num certo sentido, de uma comunhão. Porém, a instituição mediática através da personalização da informação e do entretenimento corre o risco de despoletar formas de relacionamento onde se identifica prioritariamente um colectivismo agressivo. "Em termos de estrutura comunicacional do mundo da vida, assinala-se a dissolução, ao nível do mundo da vida

quotidiana, dos *media* de interacção directa, da cultura e da tradição transmitida sob forma narrativa – pelas quais, os sujeitos, até há pouco tempo, estabeleciam as suas relações recíprocas numa base comunicacional. Ao esvaziamento da subjectividade constituída motivacionalmente corresponde uma acção cada vez mais penetrante dos *media*: a produção e a imposição (…) de universos fantasmagóricos por efeitos de simulação e de sedução" (Pissarra Esteves: 2003: 79). Neste plano, o regresso da comunidade ocorre sob forma destrutiva através de uma obsessão de personalização na qual não são tidos em conta os contextos comunicacionais que chamam a atenção para o reconhecimento mútuo das identidades, o qual era uma condição para o funcionamento dinâmico de comunidades vivas.

Esta é a tese igualmente defendida por Richard Senneth que adivinha os riscos de uma tirania centrada na exposição da intimidade e no declínio do homem público. A obsessão pelas pessoas "conduz-nos a considerar a comunidade como um meio de revelação mútua dos indivíduos e leva-nos a subestimar as relações sociais com os estranhos tal como elas se produzem nas cidades" (Sennet, 1979: 13). O lugar na vida pública na sociedade contemporânea tornou-se ambíguo: as condutas ou as questões impessoais não suscitam o nosso interesse a não ser quando as encaramos sob um ponto de vista pessoalizado, ou, para usar a linguagem jornalística, quando têm a possibilidade de serem abordadas do ponto de vista de uma história de rosto humano. Por isso a sociedade da transparência generalizada das intimidades tem como princípio orientador um regresso destrutivo da *gemeinschaft* (comunidade): "de uma forma geral pode dizer-se que o sentido de uma comunidade provida de uma sólida vida pública provém de uma acção partilhada e de um sentido

colectivo do *self*. Quando a vida colectiva começa a declinar, a relação entre a acção comum e a identidade colectiva perde-se". Neste caso, verifica-se perda da capacidade de defender interesses comuns para, pelo contrário, se projectar num fantasma comunitário transformado desta forma em obstáculo a toda a acção partilhada: "A única acção no qual o grupo se pode comprometer é agora um processo de autopurificação e de rejeição daqueles que nos são estranhos" (Senneth, 1979: 173).

Perante tal diagnóstico, a oposição entre a estranheza e a transparência ganha um significado novo à luz do qual é possível pensar-se de modo menos apocalíptico algumas intuições da Escola de Frankfurt.

Num percurso que remete para o fechamento total das sociedades contemporâneas ao espaço potencialmente emancipatório da estranheza, esta emerge como uma recusa da rejeição de um todo, especialmente de um todo que se insinua através de todo um conjunto de mecanismos insidiosos avessos a toda a diferença e, consequentemente, a toda a consideração de qualquer modo de transcendência. Adorno – devido ao sentimento trágico de uma existência mutilada – não se limitou a enunciar os riscos de uma sociedade administrada. Perante o nazismo, o estalinismo e o instrumentalismo da sociedade de consumo, deu um salto qualitativo arriscado quando afirmou que essa sociedade era já uma realidade actualmente existente. Anunciou a morte da autonomia individual. Todas as tentativas posteriores de relativizar esta afirmação proferida como um grito na Dialéctica do Iluminismo exigiam uma revisão, também ela radical, dos argumentos apresentados o que Adorno e Horkheimer explicitamente recusaram fazer (Adorno e Horkheimer 1995, XV). Apesar de tudo, sobra o interesse de um alerta para uma dimensão da chamada

transparência mediática que se expressa em larga medida num apelo à identidade mas que é também um apelo à constituição de um consumidor passivo e de um cidadão solidamente integrado, com a sua felicidade ancorada numa ideia inspirada no «slogan» *seja você mesmo*, em que esse «mesmo» emerge numa ficção habitada pelo permanente exorcismo da diferença. Este exorcismo, curiosamente, implica um processo de interiorização de uma sociabilidade habitada pelo medo, pela insegurança e pela fragilidade da existência; exorcismo que se traduz em processos rituais nos quais o cidadão é convocado sistematicamente a participar através de processos comunicacionais que passam pela terapia, pela cura, pela confissão pública, pela obrigatoriedade do sorriso confiante e pela interiorização de mandamentos que visam parametrizar os exactos termos em que deve assentar a sua conformidade. Com base neste diagnóstico, talvez não seja completamente errado admitir que a ausência do político, do sagrado ou do utópico das sociedades modernas resulta de uma dificuldade de construir uma geografia da diferença. Se o incrível é por definição, aquilo que é tão excessivo que se torna difícil crer, a indústria mediática todos os dias afirma: o incrível aconteceu. A promessa de conquista da felicidade quotidianamente repetida é uma espécie de sucedâneo diário da salvação. Há uma vocação totalizante graças à qual se sugere que tudo esteja reconhecido e reproduzido, catalogado e classificado em bases de dados, em formulários burocráticos, em manuais de auto-ajuda, formas socialmente correctas, em espaços marcados pela publicidade em sentido lato e restrito. Nesse sentido, a aparente multiplicidade de percursos referidos no contexto do fascínio das sociedades actuais pela identidade nada tem (ou pelo menos só tem parcialmente) a ver com a descoberta de novas diferenças. Antes se identifica com

uma espécie de ansiedade na busca da excitação, na sua transformação num mecanismo desejante – pálida imitação do sujeito pensado pela humanismo – que conduz a que o homem se consuma a si mesmo numa forma doentia e solipsista de busca de um outro dentro de si que não seja ele mesmo: um outro liberto dos condicionalismos que o constrangem quotidianamente e que procura descobrir através de modas, desafios pré-programados e emoções em segunda-mão. Como esta busca de um outro Eu mais satisfatório é quase sempre condicionada pela sociedade de consumo ela é, de certo modo, uma tarefa vã porque se confronta permanentemente com a necessidade de níveis cada vez mais acelerados de entorpecimento, de narcotização, de excitação de que a angústia dos tempos vazios e a democratização dos auxiliares farmacológicos são a tradução mais evidente.

Neste sentido, a sociedade do espectáculo – que tudo mostra – também é uma sociedade assustada. Os rituais mediáticos limitam-se a exorcizar o medo que nos acompanha mas, graças ao seu «frenesim», suscitam mais intranquilidade. O resultado é a eminência constante da angústia e da depressão que, repetidamente, julgamos ultrapassar com novos exorcismos de raiz circense. Neste sentido, a personalização generalizada das relações sociais, feita à custa da erosão dos horizontes de significação comunicacionalmente partilhados, transforma-se numa «tirania da intimidade». Consequentemente, um pensamento sobre a comunicação que se reclame como sendo um pensamento humanista deve incorporar o reconhecimento da dimensão da estranheza e de uma verdadeira abertura à diferença, que implica uma abertura consciente à pluralidade de vozes que atravessam a contemporaneidade. A fetichização das mercadorias deu lugar à fetichização das mensagens. Qualquer Boa Nova, neste contexto, terá de encontrar espaço entre a proliferação trivial, mas eficaz, das «novidades».

Bibliografia

Adorno, Theodor (1982), *Quasi una fantasia*, Paris, Gallimard.

Adorno, Theodor (1992), *Dialéctique négative*, Paris, Payot. (*Negative Dialectike*, 1966)

Adorno, T. W. e Horkheimer, M., (1995), *Dialectic of Enlightment*, Londres: Verso.

Adorno, Theodor W. (1996-a), *The schema of mass culture*. In *Culture Industry*, Londres: Routledge

Adorno, Theodor W., (1996-b) *Cultural industry reconsidered*. In *Culture Industry*, London, Routledge.

Adorno, T. W. (1996), *Culture Industry*, Londres: Routledge

Benjamin, Walter (1987), *A Obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. In *Obras Escolhidas*, São Paulo: Editora Brasiliense.

Berger, Peter (1994), *Perspectivas sociológicas*, Petrópolis, Vozes. (*Invitation to sociology, A Humanistic Perspectiv*, 1963).

Berger, Peter e Luckmann, Thomas (1973), *A construção social da realidade*, Petropólis, Vozes. (*The Social Construction of Reality*, 1966).

Débord, G. (1991), *A sociedade do espectáculo*, Lisboa mobilis in mobile.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1995), *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, Lisboa, Assírio & Alvim.

Elias, Norbert (1980), *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70.

Esteves, J. P. (1995), Questões políticas acerca da indústria da cultura, *Textos de Cultura e Comunicação, nº 33:* 85-96, São Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Esteves, J.P. (1998), *A ética da comunicação e os media modernos*, Lisboa, Fundação Calouste Goulbenkian/ Junta Nacional de Investigação Científica.

Esteves, João Pissarra, *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.

Foucault, Michel (1971), *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1977), *Vigiar e punir – História da violência nas prisões*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes. (S*urveiller et Punir*, 1975)

Foucault, Michel (1994), *História da sexualidade, a vontade de saber*, Vol. I, Lisboa, Relógio d´Água. (*Histoire de la Sexualité 1: la volonté de savoir*, 1976).

Habermas, Jürgen (1987), *Ciência e Ténica como «ideologia»*, Lisboa, Edições 70. (*Technik und vissenchaft als ideologie*, 1968)

Honneth, Axel, (1998), «The turn to the philosophy of history in the dialectic of Enlighment: a critique of the domination of the nature», in Kelly, Michael (Ed.) *Critique and power-recasting the Foucault-Habermas debate*, Cambridge, MIT Press.

Horkheimer, Max (1974), *Égoisme et Émancipation*. In Horkheimer, M. (1974) *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris : Gallimard.

Horkheimer, M. (1974) *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard

Horkheimer, Max (1977), *L'éclipse de la raison*, Paris. (*Eclipse of Reason*, 1947)

Horkheimer, Max (1990), *Teoria Crítica I*, São Paulo, Perspectiva.

Israel, Joachim (1972), *L'Aliénation - de Marx à la sociologie contemporaine*, Paris, Antrophos.

Lipovetsky, G. (1994), *O Crepúsculo do dever*, Lisboa: Dom Quixote.

Lukács,George (1960), *Histoire et conscience de Classe*, Paris, Minuit, 1960 (*Gechischte und klassenbenuwsstein*, 1923)

Marcuse, H. (1968), *A Ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*, Rio de Janeiro, Zahar.

Marx, Karl (1963), *Oeuvres*, Paris, Gallimard.

Marx, Karl (1971), *A contribution to the critique of political economy*, London, Lawrence & Wishart.

Rasmussen (1995), David, *Reading Habermas*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1995

Rodrigues, Adriano Duarte (1990), "O corpo e a linguagem", *Revista de Comunicação e Linguagens nºs 10-11*: 25-32.

Schutz, Alfred (1967), *The Phenomenology of social world*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Sennett, Richard (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Editions du Séuil.

Simmmel, Georg (1988), *La tragédie de la culture,* Paris, Rivages.

Taylor, C. (1992), *Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.

Thomason, Burke (1982), *Making sense of reification*, Londres, McMillanPress.

Thompson, John B (1995), *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*, Petrópolis, Vozes.

Touraine, A. (1996), *O retorno do actor: ensaio sobre sociologia*, Lisboa: Piaget.

Traquina, N. (1997), *Big show media*, Lisboa, Editorial Notícias.

Traquina, N. (2002), *O que é... Jornalismo*, Lisboa: Quimera

Vandenberghe, Frédéric (1997), *Una histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification*, Paris, La Découverte, 2 vols.

Vattimo, Gianni (1989), *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Edições 70.

Vattimo, G. (1992), *A sociedade transparente*, Lisboa: Relógio d'Água

Weber, Max (1989), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Winch, Peter (1970), *A ideia de uma ciência social e sua relação com a filosofia*, São Paulo, Editora Nacional,

Wolin, R. (1995), *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt*, *Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*, Lisboa: Piaget.

Subjectividade e objectividade da fé. Uma reflexão augustiniana

Maria Leonor L. O. Xavier
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resultante da influência da tradição judaico-cristã na civilização ocidental, é a promoção religiosa e filosófica da fé. Ainda que esta não fosse ignorada fora dessa tradição, não era a fé que definia o tipo da atitude religiosa, nem era a fé conotável com uma forma nobre de conhecimento. No antigo mundo romano, era a piedade que definia por excelência a atitude religiosa; e, para os antigos filósofos gregos, a fé não desempenhava um papel cognitivo relevante, a não ser, porventura, para Platão. Com efeito, na *República*[1], a fé integra a ordem do conhecimento e, nessa ordem, pertence-lhe conhecer o domínio do visível, conhecimento esse que é já um pressentimento do inteligível. É, no entanto e especialmente, sob a influência do cristianismo que a fé obtém decisiva importância, quer no âmbito da espiritualidade religiosa quer no da filosofia do conhecimento. Por um lado, a fé torna-se uma atitude

[1] Cf. L. VI, 509 d – 511 e.

religiosa fundamental na espiritualidade cristã, o que se compreenderá, atendendo a que, nesta tradição religiosa, a perfeição espiritual do ser humano não se alcança senão no seio da relação inter-pessoal com Deus, e a que a fé é uma mediação incontornável nas relações inter-pessoais[2]. Por outro lado, a fé obtém um lugar de relevo na ordem do conhecimento, como forma de mediação entre a ignorância e a inteligência, o que se compreenderá, atendendo à transferência da fé do domínio do visível para o do invisível, do inteligível inclusive, transferência também ela promovida pela acepção cristã da fé[3].

Quem reflectiu ampla e densamente sobre a experiência espiritual e cognitiva da fé, nos primeiros séculos da era cristã, foi Santo Agostinho. No seu legado escrito, encontramos de facto algumas das mais finas e profundas análises da experiência de crer, que nos foi dado encontrar até hoje. Por isso, tomamos Agostinho por guia nesta nossa reflexão, e, por principal obra de referência, o tratado *De Trinitate*, onde as suas análises em torno da fé mais nos impressionaram pela sua subtileza e alcance. Aí há fundamento para uma distinção da fé em subjectiva e objectiva. Assim, num primeiro momento, ocupar-nos-emos da fé subjectiva, revisitando sobretudo o livro XIII de *De Trinitate*, para nos debruçarmos, em seguida e num segundo momento, sobre a fé objectiva, fazendo-nos recuar ao livro VIII do mesmo tratado.

---

[2] O que Agostinho se empenha em trazer à evidência em textos, como *De utilitate credendi* (10, 23-24; 12, 26) e *De fide rerum quae non videntur* (1, 2 – 2, 4).

[3] De acordo com textos significativos, como *Jo*. 20, 24-29, e *Heb*. 11, 1-3.

1. A fé e o rosto

A fé e o rosto: esta associação é de Agostinho. Mas a que propósito? O rosto é visível, enquanto a fé parece longe de o ser, pois a fé não só é acerca do invisível como é ela própria invisível para o olhar sensitivo. A fé é antes uma coisa do coração, como diz Agostinho[4]. Nessa medida, a fé só é visível para o nosso olhar interior, como pensa também Agostinho[5]. Por outras palavras, a fé é cognoscível por introspecção. Mas Agostinho quer dizer mais: ao afirmar que a fé é visível para o olhar interior, ele quer dizer que a fé é directamente acessível a este olhar, isto é, sem necessidade de mediação alguma. Ora aqui detectamos mais um factor de dissociação entre a fé e o rosto: se a fé se deixa conhecer directamente pela mente[6] que a sente, o rosto não se deixa ver pelo seu próprio olhar, a não ser através da mediação de um espelho. É certo que a fé também necessita da mediação de um espelho, para ver num reflexo aquilo que não pode ver

---

[4] «Fides vero de qua in hoc libro aliquanto diutius disputare certa dispositionis nostrae ratione compellimur, […], quamvis ex auditu in nobis facta sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet qui appellatur auditus, quoniam non est sonus; nec ad oculos hujus carnis, quoniam non est color aut corporis forma; nec ad eum qui dicitur tactus, quoniam corpulentiae nihil habet; nec ad ullum omnino sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis» *De Trinitate* XIII, 2, 5 (texto da ed. beneditina, reprod. em *Biblithèque Augustinienne* 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, pp.272-274).

[5] «Cum itaque propterea credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem quando inest in nobis, videmos in nobis» *De Trin.* XIII, 1, 3.

[6] Tendo em conta a acepção augustiniana de mente (*mens*), a vida correlativa da memória, do intelecto e da vontade, que caracteriza o homem interior, ou o coração, do ponto de vista espiritual, e que é superior quer à alma do homem exterior (*animus*), que depende dos sentidos, quer à alma que dá directamente a vida ao corpo (*anima*).

directamente. Isto, tendo em conta as célebres palavras de S. Paulo: «Hoje vemos num espelho, em enigma, mas então veremos face a face.» (1 *Cor*. 13, 12). Contudo, aquilo que parece um aspecto de convergência entre a fé e o rosto, é, afinal, mais um ponto de divergência: é que a fé precisa de um espelho para ver o reflexo do invisível, não para se ver pelo olhar da mente, enquanto que o rosto precisa de um espelho, exactamente, para se ver pelo seu próprio olhar. Ademais, o rosto é directamente visível para os olhares dos outros rostos, sendo só indirectamente visível para o seu próprio olhar, enquanto que a fé, pelo contrário, não é directamente visível para os olhares interiores dos outros crentes, sendo só directamente visível para o olhar da mente que a sente[7]. Verifica-se assim mais um aspecto da diferença que separa entre si a fé e o rosto.

Donde, então, a aproximação augustiniana da fé e do rosto? Da singularidade irrepetível do rosto, com a qual Agostinho compara e assimila a subjectividade da fé: tal como cada rosto é único e irrepetível, por semelhante que seja com outros, assim também a fé de cada crente é única e incomunicável, por semelhante que seja com a fé dos outros. A fé de cada crente é irredutivelmente a sua fé subjectiva, tal como o rosto de cada pessoa é irredutivelmente o seu rosto singular[8]. Todavia, do que

---

[7] «Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt: in altero autem credit esse eam, non videt» *De Trin*. XIII, 2, 5; «nec eam [fidem] quisquam hominum videt in alio, sed unusquisque in semetipso.» *Ibid*..

[8] Agostinho não conheceu a moderna biologia, com as novas técnicas de clonagem. Conhecemos as questões éticas, e de identidade, que essas técnicas hoje levantam. Entre elas, coloquemos a questão da repetibilidade do rosto, que não pode deixar de permanecer em aberto, dado o estado actual da ciência. Não esqueçamos, porém, que os defensores das técnicas de clonagem advogam que estas não anulam as diferenças inerentes à individualidade e à personalidade, nomeadamente, aquelas que advêm por influência do meio.

é irredutivelmente singular ou singularmente único não se pode falar. Faltam as palavras. Como bem reconhecera Aristóteles, há mais coisas irredutivelmente diversas entre si do que há palavras para as dizer[9]. Nós só temos ao dispor palavras comuns, que são nomes de espécies e géneros, para nos referirmos a realidades singulares. Também a «fé» e o «rosto» são palavras comuns, nomes de géneros, através dos quais nos referimos às realidades singulares da fé e do rosto de cada um[10]. Portanto, no que aos nomes concerne, e à sua comunidade genérica, a fé e o rosto não são incomunicáveis, o que se aduz como mais um aspecto da afinidade entre os dois termos da comparação augustiniana. Assim, por um lado, a fé e o rosto são únicos e incomunicáveis, mas, por outro lado, a fé e o rosto são comuns e comunicáveis. A fé e o rosto são únicos e incomunicáveis, pois, como tais, os apreendemos, através do olhar, respectivamente, da mente e do corpo, embora a fé seja directamente visível para o olhar interior do crente e o rosto seja só indirectamente visível para o seu próprio olhar. A fé e o rosto são, porém, comuns e comunicáveis na medida em que não podemos dizê-los senão como tais, isto é, através de nomes genéricos.

Neste momento, a pergunta que urge é a seguinte: que fé é essa que se apreende de forma singular, mas que só se diz e compreende por palavras comuns? Com a subtileza que caracteriza estas suas análises sobre a fé, Agostinho propõe a distinção entre dois aspectos na fé:

---

[9] Cf. *Refutações Sofísticas* 165 a 10-15.

[10] «Fides ista communis est: […]: sed sicut dici potest omnibus hominibus esse facies humana communis; nam hoc ita dicitur, ut tamen singuli suas habeant. […]. Non enim numero est una, sed genere: propter similitudinem tamen et nullam diversitatem magis unam dicimus esse quam multas. Nam et duos homines simillimos cum videmus, unam faciem dicimus et miramur amborum.» *De Trin*. XIII, 2, 5.

uma coisa é a fé pela qual crê o crente, e que este apreende de forma singular pelo seu olhar interior; outra coisa é aquilo em que crê o crente, isto é, o conteúdo doutrinário da fé, que se diz e compreende por palavras comuns[11]. Deparamos aqui com a distinção entre um aspecto subjectivo e um aspecto objectivo da fé, que nos permite falar de uma fé subjectiva e de uma fé objectiva. A fé subjectiva é a fé pela qual crê o crente; é, diremos nós, a experiência singular e incomunicável de crer em cada crente. A fé objectiva é o conteúdo doutrinário da fé subjectiva do crente; é, diremos nós, a crença propriamente dita, convindo esta designação de «crença», àquilo que é objectivável na fé, mormente, ao seu conteúdo. Dos dois aspectos da fé, só a fé objectiva é imputável de erro e avaliável por juízo alheio, pois a fé subjectiva não é visível senão para o olhar interior do próprio crente, furtando-se naturalmente a outros estranhos olhares. A ninguém cabe, por isso, julgar a experiência de fé dos outros; tal é o que fica definitivamente fora de todo o humano alcance.

Não sendo possível avaliar a fé singular de outrem, é, entretanto, possível descrever genericamente o aspecto subjectivo da fé, mediante esse olhar interior do crente sobre a sua própria experiência de crer. Tal é o que faz Agostinho, a partir do seu próprio olhar interior sobre a sua experiência subjectiva de fé. Aquilo que ele vê, não pode em rigor dizê-lo. Pode, no entanto, descrever por palavras comuns uma concepção genérica da experiência

[11] «Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est; quamvis sit et in aliis, non ipsa, sed similis.» *De Trin*. XIII, 2, 5.

de crer, que integre de algum modo aquilo que ele vê singularmente na sua própria experiência. Assim procede de facto Agostinho, ao descrever genericamente a experiência subjectiva da fé, à luz da sua psicologia trinitária. Neste âmbito, é ao nível da trindade mental de memória, inteligência e vontade que Agostinho situa a fé subjectiva. Segundo a análise augustiniana da trindade mental da fé, há pelo menos três funções mentais entrelaçadas ou correlativas entre si, na experiência de crer: há uma retenção, que é uma função da memória; há uma contemplação, que é uma função da cogitação ou do pensamento; há também uma dilecção, que é uma função da vontade[12]. É, portanto, uma experiência complexa da mente, a fé que, segundo Agostinho, se descobre ao olhar interior do crente; não é um acto simples ou um simples afecto. E, na medida em que convoca as funções superiores da mente, a experiência da fé, segundo Agostinho, não atesta a favor da menoridade intelectual do crente, antes põe em causa este preconceito.

Resta saber se estas três funções discriminadas são actos ou afecções, respectivamente, da memória, do

[12] «Voluntas ergo illa, quae ibi conjungit ea quae memoria tenebantur, et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam trinitatem, cum ipsa sit tertia: sed non secundum eam vivitur, quando illa quae cogitantur velut falsa non placent. Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligenda sunt diliguntur, jam secundum trinitatem interioris hominis vivitur: secundum hoc enim vivit quisque quod diligit.» *De Trin*. XIII, 20, 26. A experiência da visão interior da fé constitui, por sua vez, uma segunda trindade: «Ex hac fide et tali vita quaecumque notiones in animo fidelis hominis, cum memoria continentur, et recordatione inspiciuntur, et voluntati placent, reddunt quamdam sui generis trinitatem.» *Ibid*.. Esta trindade da visão interior da fé é ainda retomada em *De Trin*. XIV, 3, 5, a fim de prover ao discernimento de uma outra trindade, a trindade do vestígio da fé, que terá lugar quando a fé deixar de ser uma experiência actual, para se tornar apenas uma recordação.

pensamento e da vontade. Ainda que Agostinho não nos esclareça precisamente sobre este ponto, e descreva a vida interior da mente, ou do homem interior, como uma vida sobretudo activa e autónoma relativamente às impressões sensitivas, que afectam o homem exterior, a verdade é que excluir da mente toda e qualquer possibilidade de afecção, nomeadamente, através da fé, seria impedi-la de aceder a tudo o que a excede. Ora tal seria não só ultrapassar a letra como contrariar o espírito da filosofia augustiniana da mente. Não se deve, portanto, excluir das três funções mentais constituintes da fé quer o aspecto activo ou operativo quer o aspecto passivo ou afectivo, o que não diminui, antes aumenta a complexidade da experiência descrita por Agostinho.

É claro que as três funções mentais, que constituem a fé subjectiva, são relativas aos conteúdos da fé objectiva, bem como estes contéudos não podem constituir crença senão através daquelas funções mentais. Nenhum conteúdo de fé pode ser contemplado pelo pensamento, se não for retido pela memória, nem pode ser crido, se não for dilecto, isto é, se for simplesmente recordado sem adesão. Por conseguinte, não só a fé subjectiva é relativa à fé objectiva como esta é relativa àquela, de modo que não existe uma sem a outra. Fé subjectiva e fé objectiva são duas faces do mesmo rosto. Separada da experiência singularmente concreta da fé subjectiva, a fé objectiva não é senão mera abstracção. É, porém, a fé objectiva, abstraída da experiência subjectiva de crer, aquela que é vulnerável ao erro, que é susceptível de ser verdadeira ou falsa, e que é dominantemente considerada a propósito da questão das relações entre fé e razão. Será, por isso, a fé, no seu aspecto objectivo de crença, que teremos sobretudo em conta a seguir, no âmbito de uma incursão nossa no debate desta questão, incursão nossa, também ela conduzida por Agostinho.

2. O outro lado do rosto

Há, na verdade, um laço que une a fé à razão, que é constituinte da própria fé, e que coube a Agostinho trazer à evidência. Trata-se de um laço análogo àquele que une a procura do saber ao próprio saber, laço que é constituinte dessa mesma procura, e que a filosofia grega clássica denunciou paradigmaticamente. Trata-se, portanto, de um laço fundamental e irrecusável, muito aquém da questão de saber se há concordância ou discordância entre fé e razão.

Esta questão da concordância ou discordância entre fé e razão tem-se colocado sempre em contextos de tensão cultural entre mundivências, tradições e perspectivas institucionais concorrentes. Em tais contextos, que se multiplicam ao longo da história do Ocidente, fé e razão representam pontos de vista concorrentes, pelo que a relação entre ambas é sempre recusável de várias maneiras, seja através do conflito e da intolerância recíproca, seja através da indiferença e da mera tolerância recíproca. Mesmo quando fé e razão assumem entrar em diálogo e encontrar aspectos de concordância, nenhuma delas reconhece a necessidade da outra e cada uma delas tende a reclamar a sua hegemonia sobre a outra: ou é a fé que admite alguma aplicação instrumental e controlada da razão, fixando-lhe limites e reservando uma dimensão própria e excedente; ou é a razão que aceita a motivação da fé, sem renunciar à sua superior dignidade e exercendo sobre a fé uma atitude de vigilância sobranceira.

No âmbito desta síntese de possibilidades da relação concorrencial entre fé e razão, Agostinho pode ser tomado por defensor quer do primado da fé quer do primado da razão. Por um lado, Agostinho cita à saciedade, no conjunto da sua obra, *Isaías* 7, 9, segundo a versão dos Setenta:

Nisi credideritis, non intelligetis. Através deste versículo, Agostinho adverte-nos, antes de mais, de que não pode haver inteligência dos conteúdos da fé objectiva sem a experiência da fé subjectiva. A razão motivada pela fé reconhece a necessidade da própria experiência de crer. Por outro lado, a fixação augustiniana naquele versículo não significa apenas a defesa do primado da fé na inteligência da fé, pois, segundo o mesmo versículo, a fé procura, mas é o intelecto que encontra, como sublinha Agostinho[13], o que significa uma afirmação da superioridade da razão à fé. Com efeito, Agostinho nunca deixou de colocar a razão acima da fé na ordem do conhecimento, nem impôs limites à inteligência da fé, ou à aplicação da razão à fé, no que se pode reconhecer a defesa de um primado da razão.

Não é, todavia, em defesa de qualquer destes primados, que se tecem as análises mais subtis de Agostinho, acerca da relação entre fé e razão. No âmbito desta relação, Agostinho denuncia um vínculo primitivo da fé com a razão, que é constituinte da própria fé, porque é condição necessária, ou de possibilidade, da mesma. No essencial, Agostinho coloca, acerca da fé e do amor, a mesma questão que os filósofos gregos clássicos formularam acerca da procura do saber: como é possível procurar saber aquilo que se ignora completamente?[14] Em resposta a esta questão, a filosofia tem concedido, de diversos modos ao longo dos séculos, que não há aquisição de saber senão com base em algum saber prévio. Reformulando a questão para os casos do amor e da fé: como amar aquilo que se

[13] «Fides quaerit, intellectus invenit: propter quod ait propheta, "Nisi credideritis, non intelligetis" (*Isai*. VII, 9).» *De Trin*. XV, 2, 2.

[14] Cf. Platão, *Ménon* 80 b – 86 c; Aristóteles, *Segundos Analíticos* I, 71 a 1 – 71 b 8.

desconhece completamente? E como acreditar naquilo que de todo se ignora? Nem uma coisa nem outra são possíveis. Agostinho reconhece-o: não se pode amar aquilo que se ignora completamente[15], bem como não se pode crer naquilo que de todo se desconhece. Há, pois, conhecimento necessário à experiência do amor, bem como há conhecimento necessário à experiência da fé[16].

Que tipo de conhecimento? Agostinho conduz-nos a discernir três tipos de conhecimento necessários à fé: o conhecimento de géneros e espécies; o conhecimento de qualidades morais ou espirituais; e o conhecimento de si ou o auto-conhecimento da mente[17]. A necessidade de cada um destes tipos de conhecimento pode ser denunciada a partir de crenças comuns e triviais. A fé numa narração de factos remotos ou numa descrição de lugares longínquos supõe um conhecimento prévio do género de factos narrados ou do género de lugares descritos. Por exemplo, a fé no testemunho de um viajante acerca de uma cidade distante supõe um conhecimento genérico do que seja uma

---

[15] «Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit» *De Trin*. VIII, 4, 6; «Ac primum, quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cujusmodi sit amor studentium» *De Trin*. X, 1, 1; «Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor ejus rei quam nescit, sed ejus quam scit, propter quam vult scire quod nescit.» *De Trin*. X, 1, 3. Deste modo, Agostinho toma a procura do saber como um caso de amor, também ele dependente de condições prévias de conhecimento.

[16] A associação entre o amor e a fé é por demais pertinente para Agostinho, porquanto as duas experiências revelam ser realmente inseparáveis: tanto o amor comporta confiança quanto a fé comporta dilecção. Compreender esta implicação recíproca do amor e da fé exige por certo a acepção da fé no seu aspecto subjectivo. Pensar, no entanto, a condição de conhecimento comum à fé e ao amor não requer senão a acepção da fé no seu aspecto objectivo.

[17] Cf. *De Trin*. VIII, 5, 7 e 6, 9.

cidade, bem como a fé no testemunho de um sobrevivente de uma batalha perdida supõe um conhecimento genérico do que seja viver, do que seja morrer, e do que seja uma batalha. Por sua vez, a fé nas qualidades morais ou espirituais de alguém supõe um conhecimento prévio de tais qualidades. Por exemplo, crer que S. Paulo era um homem justo supõe uma noção prévia de justiça, bem como crer que Sócrates era um homem sábio supõe uma noção prévia de sabedoria. Por fim, como estas qualidades não afectam o homem todo senão através do homem interior, quem crê num homem justo ou sábio não pode crer sem um prévio conhecimento de si, que é o auto-conhecimento da sua mente. Tanto o auto-conhecimento da mente como o conhecimento de qualidades morais ou espirituais são, para Agostinho, conhecimentos estritamente inteligíveis. Já o conhecimento de géneros e espécies depende do concurso da sensibilidade. Os três tipos de conhecimento são, porém, conjunta e inequivocamente de ordem racional.

Ora, se as nossas crenças comuns e triviais dependem de conhecimentos racionais, como aqueles que foram tipificados, o que dizer das crenças religiosas, de ineludível teor metafísico? Muito menos estas crenças poderiam dispensar tais conhecimentos. Assim o reconhece também Agostinho, a propósito das crenças cristãs na Incarnação, na Ressurreição e nos milagres: tal como a crença na Incarnação supõe um conhecimento específico da natureza humana[18], a crença na Ressurreição supõe um conhecimento

[18] «Neque in fide nostra quam de Domino Jesu Christo habemus, illud salubre est quod sibi animus fingit, longe fortasse aliter quam res se habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus: habemus enim quasi regulariter infixam humanam naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. – Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum, ad humilitatis exemplum, et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei.» *De Trin*. VIII, 4, 7 – 5, 7.

genérico do que seja viver e do que seja morrer[19]; tal como a crença na Ressurreição, a crença nos milagres supõe um conhecimento do que seja a omnipotência[20]. Deste modo, as crenças religiosas não só supõem a mesma ordem de conhecimentos racionais, que condiciona as nossas crenças triviais, como exigem mais. Com efeito, o conhecimento do que seja a omnipotência é mais do que a noção de uma qualidade superior do homem, é a noção de um atributo divino. Trata-se de uma daquelas noções que se encontram implicadas também na crença em Deus. Na verdade, como seria possível crer que há Deus, sem alguma noção prévia do que seja a divindade, ou dos atributos que a constituem? E como seria possível acreditar que Deus é bom, justo, providente, omnipotente, omnipresente, etc., sem alguma compreensão prévia destes atributos? Na medida em que a fé objectiva em Deus é uma crença do maior alcance metafísico, ela não pode deixar de supor o exercício da razão, nomeadamente, através da metafísica e até da teologia. Há realmente já uma boa porção de teologia elaborada entre as condições que provêem à constituição da fé objectiva em Deus. Com

[19] «An quemadmodum diligimus in Domino Jesu Christo, quod resurrexit a mortuis, quamvis inde neminem unquam resurrexisse viderimus, ita Trinitatem quam non videmus, et qualem nullam unquam vidimus, possumus credendo diligere? Sed quid sit mori, et quid sit vivere, utique scimus: quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus. Quid est autem aliud resurgere, nisi reviviscere, id est, ex morte ad vitam redire?» *De Trin*. VIII, 5, 8.

[20] «Hoc enim nobis prodest credere, et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qua natus est Deus […]. Sic et virtutem miraculorum ipsius et resurrectionis ejus, quoniam novimus quid sit omnipotentia, de omnipotente Deo credimus, et secundum species et genera rerum vel natura insita vel experientia collecta, de factis hujusmodi cogitamus, ut non ficta sit fides nostra.» *De Trin*. VIII, 5, 7.

base no reconhecimento disto mesmo, não poderemos nós inverter a ordem do versículo citado de *Isaías* e dizer «se não tiverdes inteligência, não acreditareis»? Agostinho não o diz, mas as suas análises permitem dizê-lo.

Por fim, caberá perguntar: como situar a teodiceia, antes ou depois da fé? Antes, isto é, para a constituição e a estruturação da fé, ou depois, isto é, para a sua confirmação e comprovação? Pode não ser nítida a fronteira que separa a teologia precedente da teologia consequente da fé, mas é claro para nós que a crença em Deus supõe uma teologia precedente e que a teodiceia, ou a teologia filosófica tradicional, pelo menos em parte, se adequa a desempenhar esse papel. É também claro para nós que, entre a teologia precedente e a teologia consequente da fé, a primeira é mais inelutável do que a segunda. Com efeito, a teologia consequente da fé pode não surgir como uma necessidade para o crente, enquanto a teologia precedente, mesmo que não seja explícita, está necessariamente suposta na fé do crente. Por isso dizemos, sob inspiração de Agostinho, que há razão do outro lado da fé, do outro lado do rosto.