

«Há rumores de anjos na cultura de hoje?» A perspectiva de Peter L. Berger

No seu livro *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y., 1967), o sociólogo da religião Peter L. Berger desenvolveu alguns dos traços essenciais daquilo que deve ser uma perspectiva sociológica da religião, procurando aplicar esta perspectiva a uma análise da situação religiosa no mundo moderno. Um ano mais tarde, em linguagem mais acessível, o mesmo autor procurou apresentar os resultados da sua investigação de uma forma menos técnica e, por isso, capaz de suscitar o interesse mesmo do leitor leigo em questões de sociologia da religião. O nosso objectivo, por isso, será proceder aqui a uma apresentação de algumas das principais intuições de Peter Berger a partir da obra *Um rumor de Anjos*¹.

Para o autor americano, há uma coisa em que os comentaristas da situação da religião na modernidade tendem a estar maioritariamente de acordo, e isso tem a ver com aquilo que eles consideram ser a *evasão do sobrenatural* do mundo moderno. Esta evasão pode vir expressa em formulações dramáticas como aquela segundo a qual «Deus está morto» ou sempre que se fala da nossa como sendo uma «era pós-cristã». Geralmente falando, os sociólogos da religião, na segunda metade do século XX, tendiam a ver a secularização do mundo como uma tendência

¹ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1970.

global e provavelmente irreversível. Assim, por exemplo, o «teólogo radical» Thomas Altizer fazia questão de salientar que de uma vez por todas nos devemos dar conta de que a “morte de Deus” constitui um acontecimento histórico; ou seja, segundo Altizer só nos restaria constatar que Deus morreu no “nosso mundo, na nossa história, na nossa *Existenz*”. Assim, não admira que nos anos 60, autores como Herman Kahn e Anthony Wiener, do Instituto Hudson, tenham feito uma projecção daquilo que haveriam de ser os últimos 30 anos do século XX apenas com uma menção mínima da religião e na pressuposição de que as culturas do século XX, como eles diziam, progredirão no caminho da “sensatez”, recorrendo a um termo cunhado pelo sociólogo Pitirim Sorokin e definido por Kahn e Wiener como referido ao facto de que as culturas tendem a tornar-se cada vez mais «empíricas, voltadas para este mundo, seculares e humanísticas, pragmáticas, utilitárias, contratuais, epicuristas ou hedonísticas e coisas semelhantes»².

A ideia de que no mundo moderno se verifica uma evasão do sobrenatural tem sido recebida com as mais variadas disposições de espírito, disposições essas que vão desde uma certa “ira profética” e um sentido profundo de dor até um certo sentido de alegre triunfo, sem esquecer, naturalmente, aqueles que recebem este facto sem que neles se desperte uma qualquer emoção a não ser a de uma profunda indiferença. De todas as maneiras, quer o representante da religião tradicional que levanta a sua voz contra uma era sem Deus, quer o intelectual «progressista» que saúda a sua vinda ou o analista social que friamente o regista, têm em comum uns com os outros uma coisa importante, a saber, o reconhecimento de que na modernidade se verifica um retraimento da esfera do divino para o fundo das preocupações e da consciência humanas³.

A crítica do termo *sobrenatural* tem-se dado a vários níveis. Os historiadores da religião e os antropólogos culturais, por exemplo, ressaltam o facto de o termo *sobrenatural* sugerir uma divisão da realidade num sistema fechado da «natureza», racionalmente compreensível, e num mundo misterioso, situado para além dela. Os exegetas criticaram o termo por este ser incapaz de exprimir o carácter concreto e histórico da experiência religiosa de Israel; por seu lado, os teólogos do cristianismo consideram-no impermeável às implicações dadas com a afirmação do mundo, resultantes

² Herman Kahn; Anthony J. Wiener, *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-three Years*. New York: Macmillan, 1967, p. 7.

³ Cf. Berger, *op. cit.*, p. 1.

da doutrina da encarnação, e, naturalmente, também da criação. No seu uso quotidiano, no entanto, o termo *sobrenatural* denota uma categoria fundamental da religião, pois tem a ver com a afirmação ou a fé de que há uma realidade outra, de que existe uma esfera última de significação para o homem, a qual transcende a realidade dentro da qual se desenrola a nossa experiência quotidiana. Ora é precisamente este pressuposto fundamental sobre a realidade que se dizia estar morto, ou pelo menos no processo de desaparecer do mundo moderno⁴.

Berger refere o facto de Rudolf Otto, o famoso historiador e fenomenólogo da religião, ter empreendido, na sua obra *A Ideia do Sagrado* (originalmente publicada em Alemão em 1917), aquilo que pode ser considerado como uma descrição definitiva desse «algo completamente outro» inerente à experiência religiosa do homem. Otto, com efeito, sublinha em particular o facto de o sagrado (ou seja, a realidade que o homem julga encontrar na experiência religiosa) ser «totalmente diferente» dos fenómenos humanos ordinários, e que este «algo completamente outro» que é o sagrado se impõe ao ser humano como um poder esmagador, terrível e estranhamente fascinante⁵.

Peter Berger deixa de lado as controvérsias que se seguiram à publicação da obra de Otto, cuja pretensão de fundo era fazer do sagrado a categoria religiosa mais universal, porque presente em todas as culturas. Em vez disso, Berger procura olhar para o mundo da vida ordinária em que nos movemos, a que os fenomenólogos chamam *Lebenswelt*, ou seja, para o mundo dentro do qual realizamos as nossas actividades «normais» juntamente com os outros seres humanos. Com efeito, esta constitui a verdadeira arena em que se desenrola a maioria dos nossos projectos de vida, pelo que a sua realidade surge na nossa consciência como sendo a mais forte e, conseqüentemente, a mais «natural». Ou seja, é sobre este domínio da experiência dada, «natural» (não necessariamente sobre a «natureza» no sentido, por exemplo, do racionalismo) que a religião afirma uma realidade «sobrenatural»⁶.

Para o sociólogo da religião está claro que a “religiosidade de igreja” (churchly religiosity) (ou seja, a crença e a prática religiosas dentro das tradições das principais igrejas cristãs) tem estado em declínio na sociedade moderna. Na Europa, em concreto, este declínio manifesta-se

⁴ *Ibidem*, p. 2.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, pp. 2-3.

numa diminuição progressiva da participação institucional, a qual se afere em termos de frequência ao culto, de uso dos sacramentos, etc. Por seu lado, na América do Norte tem-se registado um aumento de participação “eclesial”, muito embora haja boas razões para se pensar que os motivos de participação mudaram muito em relação aos motivos tradicionais. Segundo o sociólogo da religião, se estabelecermos uma comparação relativa a períodos históricos anteriores, havia nos anos 60 um menor número de americanos a aderirem às igrejas a partir de motivações tradicionais como seja um ardente desejo de salvação do pecado e do fogo do inferno, ao passo que muitos aderiam simplesmente levados pelo desejo de dar instrução moral aos seus filhos e de encontrarem uma orientação moral segura para a sua vida de família, sem esquecer, evidentemente, aqueles que o fariam simplesmente porque isso faz parte do estilo de vida de uma determinada região e cultura. Segundo os critérios estabelecidos por Thomas Luckmann, a diferença entre os padrões americanos e os europeus pode ser caracterizada como dizendo respeito, respectivamente, a uma «secularização de fora» (secularization from without) e a uma «secularização de dentro» (secularization from within). Seja como for, a suposição é a de que há, em ambos os casos, uma forte evidência de que as crenças religiosas tradicionais se tornaram vazias de sentido, não somente em vastos sectores da população em geral, mas mesmo entre muita gente que continua a pertencer a uma igreja, seja isso pelos motivos que for ⁷.

Qualquer que possa ter sido a situação no passado, nas sociedades modernas, o sobrenatural, como realidade plena de sentido, está ausente ou distante dos horizontes da vida quotidiana de grande número de pessoas, provavelmente da maioria. Isto significa que aqueles, para quem o sobrenatural é ainda, ou de novo, uma realidade cheia de sentido, se encontram numa situação de *minoría*, ou seja, numa situação que Berger caracteriza como sendo a de pertença a uma *minoría cognitiva* ⁸.

Por *minoría cognitiva*, Berger entende um grupo de pessoas, cuja visão do mundo difere significativamente da visão generalizada e aceite em sua respectiva sociedade. Por outras palavras, uma *minoría cognitiva* é um grupo formado ao redor de um corpo de «conhecimentos» claramente divergentes dos da maioria. Daí a pertinência de se falar de uma *crise* teológica. O teólogo, tal como qualquer outro ser humano, existe num meio social concreto. Também ele é o produto de processos de socialização.

⁷ *Ibidem*, pp. 4-5.

⁸ *Ibidem*, pp. 5-6.

Como todos os outros, o «conhecimento» teológico é adquirido socialmente, ou seja, está carente de um certo amparo social e é consequentemente vulnerável às pressões sociais que existem à sua volta. Donde se segue que numa situação em que abertamente se fala da morte do sobrenatural, o pensamento teológico não pode deixar de se defrontar com dificuldades acrescidas ⁹.

As escolhas na vida real raramente são puras, mas para se entender o meio-termo é útil imaginar os extremos. Num dos pólos, pois, está a opção de manter (ou possivelmente reconstruir) uma posição sobrenaturalista diante de um mundo cognitivamente antagónico. Isto exige uma atitude de despreocupação em relação às opiniões da humanidade. O teólogo desta posição trabalhará com afinco a partir do postulado sobrenatural pouco lhe interessando, mais ou menos literalmente, que o mundo siga o seu caminho. Perante a tendência secularizante das sociedades modernas, no entanto, torna-se claro não ser fácil manter esta posição. Como se disse, o teólogo não pode deixar de estar exposto a pressões sociais e sócio-psicológicas extremamente fortes. A não ser que esteja dotado de uma grande força interior, o teólogo só terá um remédio eficaz contra a ameaça de colapso cognitivo diante das pressões que o circundam: juntar-se com outros “separatistas” que pensem como ele. Somente mediante uma contra-comunidade de considerável força é que o “separatismo cognitivo” tem hipóteses de se manter. A contra-comunidade fornece uma contínua terapia contra a dúvida sub-reptícia de, no final de contas, talvez não se ter razão e a maioria a ter. Para poder desempenhar a sua função de dar apoio ao corpo divergente de «conhecimento», a contra-comunidade deve manter um forte sentido de solidariedade entre os seus membros e deve estar bastante unida face ao mundo externo. Na expressão de Berger, essa contra-comunidade deve ser uma espécie de “gueto” ¹⁰.

É sabido que as pessoas podem ser empurradas para os guetos, ou podem optar por viver neles. Na verdade, o próprio judaísmo criou originariamente o *gueto* como uma contra-comunidade segregada, não por coerção externa, mas atendendo às suas próprias necessidades religiosas. Provavelmente, desde o cativeiro da Babilónia, a comunidade segregada

⁹ *Ibidem*, p. 8. – Segundo Berger, o teólogo dos finais do século XX assemelha-se a um feiticeiro que, após um naufrágio, aportou a uma terra de positivistas lógicos – ou, naturalmente, a um positivista lógico que apartou a uma terra de feiticeiros. Quer se queira quer não, o teólogo está exposto aos exorcismos dos seus antagonistas cognitivos, pelo que, mais cedo ou mais tarde, estes exorcismos actuarão na sua própria mente como factores de transformação das velhas certezas.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

judaica foi a expressão social (e, talvez se possa acrescentar, uma comunidade sociologicamente necessária) do segregacionismo, que faz a diferença da religião judaica. Sem a “cerca da Lei”, tal como os rabis desde muito cedo se deram conta, o judaísmo não poderia ter sobrevivido no meio dos gentios. Inevitavelmente, esta “cerca” de cariz teológico tinha que produzir um reflexo social prático. Mas viver num meio isolado exige forte motivação. Na ausência de uma tal motivação, somente factores como a perseguição ou a força externa poderão produzir as condições sociais necessárias para que o *separatismo cognitivo* possa sobreviver ¹¹.

No que se refere à elaboração de uma resposta teológica à situação típica da modernidade, Peter Berger considera que todo e qualquer tipo de teologia tem que obrigatoriamente incluir uma dimensão antropológica. Afinal, as proposições teológicas muito raramente tratam do divino em si mesmo, mas sim em suas relações e significado para o homem. Até mesmo as especulações mais abstractas em relação à natureza da Trindade tiveram em seu ímpeto subjacente uma orientação muito mais salvífica do que teórica, isto é, elas partiram não de uma curiosidade desinteressada, mas de uma ardente preocupação pela redenção do ser humano. A verdadeira questão, portanto, não é tanto a de saber se a teologia se relaciona com a antropologia, mas esclarecer que tipo de relação existe entre as duas ¹².

O liberalismo protestante no século XIX até mais ou menos à I Guerra Mundial preocupou-se com a antropologia, porque procurava, de uma ou de outra maneira, derivar a verdade da tradição cristã dos dados da história humana. Na linha do espírito dessa época de uma civilização burguesa triunfante, a sua antropologia estava marcada por uma profunda confiança na racionalidade e na perfectibilidade do ser humano, bem como pela fé na evolução progressiva da história do homem. Não é de estranhar que esta posição optimista tenha perdido plausibilidade quando a crise da civilização burguesa se tornou mais aguda, logo após a I Guerra Mundial ¹³.

Uma das principais características da reacção neo-ortodoxa ao liberalismo teológico foi uma violenta rejeição de seus pontos de partida antropológicos e históricos. O liberalismo enfatizou os caminhos do homem para Deus, a neo-ortodoxia protestante sublinhava a relação de Deus para com o homem. Já nenhuma experiência poderia servir como ponto de partida do empreendimento teológico, mas sim a severa

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 49.

¹³ *Ibidem*.

majestade da revelação de Deus que confronta o homem como negação, julgamento e graça ¹⁴.

O impulso original da teologia de Karl Barth, por exemplo, é acentuadamente anti-antropológico. O axioma de base é o de que não há aproximação dos homens a Deus, mas somente uma aproximação de Deus aos homens por meio da revelação. Quaisquer afirmações antropológicas (como as afirmações sobre a pecaminosidade do homem) só poderiam ser feitas em termos desta revelação. Por outras palavras, uma antropologia pode ser deduzida teologicamente, mas não há qualquer possibilidade de se proceder da antropologia para a teologia ¹⁵.

A rigidez desta posição era, mesmo para muitos representantes do movimento neo-ortodoxo, excessiva. Nos anos trinta do século XX foi um outro teólogo suíço, Emil Brunner, quem, na sua controvérsia com Barth, mais claramente representou a modificação da aversão neo-ortodoxa às considerações antropológicas. Significativamente, Brunner estava muito interessado na explicitação daquilo que ele designou por *Anknüpfungspunkt* – o «ponto de contacto» entre a revelação de Deus e a situação do homem. Este interesse, largamente fomentado por considerações práticas de ordem pastoral, reintroduziu perspectivas antropológicas na posição neo-ortodoxa. Só que agora, naturalmente, as proposições teológicas assumidas pelos teólogos tendiam a ser as que acentuavam a «perdição» e a miséria da condição humana. O entendimento, portanto, era o de que quanto pior fosse o quadro do homem, maior seria a possibilidade de tornar credíveis as reivindicações da revelação. Não admira que a melancólica antropologia do existencialismo se tenha revelado particularmente adequada a este objectivo ¹⁶.

Por seu lado, a celebração da secularidade, que assumiu posição de destaque na teologia dos anos sessenta, como se pode aferir pelo enorme sucesso de obras como *Honest to God* (1963) de John Robinson e *The Secular City* (1965) de Harvey Cox, voltou-se para perspectivas antropológicas mais alegres. O estado de espírito reinante passou a ser o de uma chamada de atenção para a importância da diversão e do compromisso, muito mais do que para uma pertinência dos estados de angústia. A sociedade passou a ser encarada como uma arena de acção significativa para o melhoramento da condição humana ¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 50-51.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 51-52.

A questão que mais interessa Berger, no entanto, é a de saber o que propriamente poderia significar para a teologia um ponto de partida antropológico. Nesse sentido, o autor sugere que a reflexão teológica deve assumir como missão o procurar descobrir aquilo que se pode designar por *sinais de transcendência* no âmbito da situação humana empiricamente dada.

Por *sinais de transcendência* Berger quer significar fenómenos que se encontram no domínio da nossa realidade «natural» mas que parecem apontar para além desta mesma realidade. Por outras palavras, não se trata aqui de usar *transcendência* no sentido técnico da filosofia, mas no seu sentido literal, como transcendendo o mundo normal do dia-a-dia, ou seja, no sentido que para Berger tem o «sobrenatural». Ao falar de gestos humanos prototípicos o autor refere-se a certos actos ou experiências repetidos que aparecem como expressão de aspectos essenciais do ser humano, do animal humano como tal. Ou seja, Berger não se refere propriamente àquilo que Jung chamou «arquétipos» – símbolos potentes enterrados bem fundo na alma inconsciente e comuns a todos os homens. Os fenómenos de que fala Berger não são «inconscientes» e não têm que ser desenterrados das «profundezas» da alma; eles pertencem à consciência ordinária do dia-a-dia¹⁸.

Berger começa por referir como traço humano fundamental, que é de importância crucial para a compreensão do empreendimento religioso, a propensão do ser humano para a *ordem*. Como salienta Eric Voegelin, no começo do seu livro *Ordem e História*, «A ordem da história emerge da história da ordem. Toda a sociedade tem a seu encargo a tarefa de, sob as suas condições concretas, criar uma ordem que confira ao facto da sua existência um sentido em termos dos fins divinos e humanos»¹⁹. Toda e qualquer sociedade histórica é uma ordem, uma estrutura de sentido levantada frente ao caos. É apenas no âmbito desta ordem que a vida do grupo, bem como a vida do indivíduo, faz sentido. Privados de tal ordem, o grupo e o indivíduo ficam ameaçados pelo terror mais fundamental, o terror do caos, por aquilo a que Émile Durkheim chamou *anomie* (literalmente, um estado de estar «sem-ordem») ²⁰.

Através de quase toda a história, os homens acreditaram que a ordem criada da sociedade, de uma maneira ou de outra, corresponde a

¹⁸ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹ Eric Voegelin, *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, vol. I, p. ix.

²⁰ Cf. Berger, *op. cit.*, p. 53.

uma ordem subjacente do universo, uma ordem divina que sustenta e justifica todas as tentativas humanas de pôr ordem. É claro, no entanto, que nem toda a crença numa tal correspondência pode ser verdadeira, e uma filosofia da história pode, como a de Voegelin, ser uma investigação sobre a relação da verdadeira ordem com as diferentes tentativas humanas de ordenar o caos. Esta é a fé humana na ordem como tal, uma fé intimamente relacionada com a confiança fundamental na realidade. Esta fé é experimentada não só na história das sociedades e civilizações, mas na vida de cada indivíduo – de facto, os psicólogos de crianças dizem-nos que não pode haver maturação sem uma significativa presença desta fé no início do processo de socialização. A propensão do homem para a ordem está fundada numa fé ou confiança de que, em última análise, a realidade está «em ordem», de que está «tudo certo», de que as coisas estão «como deve ser». Não é preciso dizer que não há método empírico pelo qual esta fé possa ser testada. Afirmar a ordem no universo é em si mesmo um acto de fé. Mas é possível proceder da fé enraizada na experiência ao acto de fé que transcende a esfera empírica, um procedimento que Berger apelida de *argumento da ordem* (*argument from ordering*)²¹.

Neste sentido fundamental, cada gesto de ordem é um sinal de transcendência. Este é certamente o caso dos grandes gestos de ordem que os historiadores da religião, como Mircea Eliade, chamam «nomizações» – como sejam as cerimónias arcaicas pelas quais um certo território era solenemente incorporado numa sociedade, ou a celebração do estabelecimento de um novo lar através do casamento de dois indivíduos. Mas é igualmente verdadeiro para ocorrências mais quotidianas. Considere-se, por exemplo, o mais ordinário, e provavelmente o mais fundamental de todos: o gesto de ordem proporcionado pela mãe ou pelo pai que tranquiliza o seu bebé assustado.

Tornar-se pai ou mãe é, de facto, assumir o papel de construtor-de-mundos e de protector-de-mundos. Isto é verdade, naturalmente, no sentido óbvio de que os pais fornecem a ambiência em que se realiza a socialização da criança e servem para ela de mediadores do universo da sociedade particular em questão. Mas isto é verdade também num sentido menos óbvio e mais profundo. É que o papel que, por exemplo, uma mãe assume, não só representa a ordem desta ou daquela sociedade, mas a ordem como tal, a ordem subjacente ao universo, o princípio de que faz

²¹ *Ibidem*, p. 54.

sentido confiar. De facto, a implicação é de ordem cósmica, já que a mensagem implícita é a de que a confiança no ser é possível. Ora, a acreditar nos psicólogos de crianças, esta é uma experiência absolutamente essencial ao processo de devir de uma pessoa humana. Dito de outra maneira, no próprio centro do processo de tornar-se plenamente humano, no cerne da *humanitas*, encontramos uma experiência de confiança na ordem da realidade. Seria esta experiência uma ilusão? Seria o indivíduo que a representa um mentiroso? ²²

Se a *realidade* for co-extensiva à realidade «natural» que a nossa razão empírica pode apreender, então a experiência é uma ilusão e o papel que a corporiza é uma mentira. Pois nesse caso é perfeitamente claro que nem tudo está em ordem, que nem tudo está certo. O mundo em que se diz para a criança confiar é o mesmo mundo no qual ela eventualmente morrerá. Se não houver outro mundo, então a verdade última sobre este mundo é a de que eventualmente ele matará a criança bem como sua mãe e o seu pai. Isto, seguramente, não diminuiria a presença real do amor e seu consolo real; daria mesmo a este amor uma qualidade de trágico heroísmo. Todavia, a verdade final não seria amor, mas terror, não luz, mas trevas. O pesadelo do caos, não a segurança transitória da ordem, seria a realidade final da situação humana. Pois, no fim, todos temos de nos encontrar nas trevas, sozinhos com a noite que nos trará. A face do amor confiante dobrando-se sobre o nosso terror, seria então nada mais do que uma imagem da ilusão misericordiosa. Neste caso, a última palavra sobre a religião seria a de Freud, ou seja, a de que ela é apenas o resultado de uma fantasia infantil de que nossos pais governam o universo para nosso bem, uma fantasia da qual o indivíduo maduro se deve livrar para atingir o máximo de resignação, seja ela de que tipo for ²³.

Berger considera que na propensão humana observável de colocar ordem na realidade há um impulso intrínseco de dar um alcance cósmico a esta ordem, um impulso que implica não somente o facto de que a ordem humana corresponde de alguma maneira a uma ordem que a transcende, mas que esta ordem transcendente é de uma característica tal que o ser humano lhe pode confiar o seu ser e o seu destino. Há uma variedade de papéis humanos que representam esta concepção da ordem, mas o mais fundamental é o papel paterno. Todo o pai (ou, de qualquer forma, todo

²² *Ibidem*, pp. 55-56.

²³ *Ibidem*, p. 56.

pai que ama a seu filho) toma sobre si mesmo a representação de um universo que está, no fundo, em ordem e é digno de confiança. Esta representação pode ser justificada somente dentro de um quadro de referência religioso (estritamente falando, sobrenatural). Neste quadro de referência, o mundo natural em que nascemos, amamos e morremos, não é o único mundo, mas somente o primeiro plano de um outro mundo, onde o amor não é aniquilado na morte e no qual a confiança no poder do amor em banir o caos é justificada. Assim, a propensão ordenadora do homem encerra uma ordem transcendente e cada gesto ordenador é um sinal desta transcendência. O papel dos pais não está baseado numa mentira amorosa. Pelo contrário, é um testemunho da verdade última da situação do homem na realidade. Neste caso, é perfeitamente possível analisar a religião como uma projecção cósmica da experiência infantil da ordem protectora do amor paterno. O que é projectado é, no entanto, em si mesmo, um reflexo, uma imitação da realidade última. A religião, portanto, não é só (do ponto de vista da razão empírica) uma projecção da ordem humana, mas é (do ponto de vista de uma *fé indutiva* – *inductive faith*) a justificação fundamentalmente verdadeira da ordem humana ²⁴.

Intimamente relacionado com estas considerações está, para Berger, o *argumento do jogo*. Tal como o demonstrou Johan Huizinga ²⁵, aqui estamos de novo a lidar com uma experiência básica do ser humano. Elementos lúdicos podem ser encontrados em quase qualquer sector da cultura humana, ao ponto de se poder afirmar que a cultura como tal seria impossível sem esta dimensão. Um aspecto do jogo que Huizinga analisa com certo pormenor é o facto de que o jogo constrói um universo à parte de raciocínio, com suas regras próprias que suspendem «durante a sua duração» as regras e pressuposições gerais do mundo dito «sério». Uma das suposições mais importantes que são assim suspensas é a estrutura do tempo da vida social comum. Quando alguém está jogando, encontra-se num tempo diferente; não mais medido pelas unidades-padrão da sociedade, mas pelas unidades particulares do jogo em questão. No mundo

²⁴ *Ibidem*, p. 57. – Por *inductive faith* Berger quer significar um processo religioso de pensamento que se inicia com factos da experiência humana. O termo *inductive faith* opõe-se ao de *deductive faith*, o qual representa a fé que começa com pressuposições, nomeadamente com pressuposições acerca da revelação divina, que não podem ser testadas experiencialmente. Em suma, segundo Berger, “inductive faith moves from human experience to statements about God, deductive faith from statements about God to interpretations of human experience.”

²⁵ Cf. Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*. Boston: Beacon Press, 1955.

«sério» podem ser as 11 da manhã, em tal e tal dia, mês ou ano. Mas no universo transformado pelo jogo, será algo como a terceira mão, o quarto acto, o movimento *allegro* ou o segundo beijo. Ou seja, graças à experiência do jogo como que saímos de um registo de tempo para entrar noutra ²⁶.

Um dos traços mais comuns do jogo é que em geral ele é uma actividade alegre. Realmente, quando deixa de ser alegre e se torna triste, ou mesmo rotina indiferente, tendemos a considerá-lo como uma perversão do seu carácter intrínseco. Com efeito, a finalidade do jogo é a alegria. Quando esta finalidade é realmente conseguida, em jogo alegre, a estrutura do tempo do universo do jogo assume uma qualidade muito específica – isto é, esse tempo como que se torna eternidade. Por outras palavras, na alegria do jogo é como se alguém estivesse saindo não só de uma cronologia para outra, mas do tempo para a eternidade. Mesmo quando permanecemos conscientes da realidade pungente deste outro tempo «sério», no qual caminhamos em direcção à morte, apreendemos a alegria como sendo uma realidade que é para ser sempre. O jogo alegre parece suspender, ou colocar entre parênteses, a realidade do nosso *ser-para-a-morte*, para usarmos a famosa expressão de M. Heidegger em *Ser e Tempo* ²⁷.

Graças a esta curiosa qualidade pertencente a todo jogo alegre pode explicar-se a extraordinária experiência de libertação e paz que com ele está associada. No tempo da infância, naturalmente, a suspensão do nosso *ser-para-a-morte* é algo inconsciente, uma vez que ainda não existe consciência da morte. Mais tarde na vida, porém, o jogo realiza uma repetição beatífica da infância. Quando os adultos brincam com genuína alegria, readquirem momentaneamente a ausência-da-morte característica da infância. Isto torna-se particularmente evidente quando o jogo acontece em simultâneo com um agudo sentimento de sofrimento e morte. Isto é o que se passa quando, por exemplo, as pessoas fazem música numa cidade que está a ser bombardeada, ou quando um homem segue resolvendo problemas de matemática no seu leito de morte. C. S. Lewis, num famoso sermão proferido no começo da II Guerra Mundial, evidenciou esta realidade de forma eloquente: «A vida humana foi sempre vivida à margem de um precipício... Os homens... expõem teoremas matemáticos em cidades sitiadas, conduzem argumentos metafísicos em celas de condenados, fazem

²⁶ Cf. Berger, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Cf. Berger, *op. cit.*, pp. 58-59.

piadas nos cadafalsos... Isto não é uma panaceia: é a nossa natureza» ²⁸. Na verdade, isto é a nossa natureza, porque tal como Huizinga sugere, o ser humano é, no mais fundo de si mesmo, *homo ludens*. É a constituição lúdica do homem que lhe permite, mesmo em face de situações limite, como nos campos de concentração, readquirir e realizar a alegria sem-morte da sua infância. Como exemplo disto mesmo, seja aqui evocado o impacto causado pelo belíssimo filme *La vita è bella* de Roberto Benigni (1997).

A lógica do *argumento do jogo* é muito parecida com a do *argumento da ordem*. A experiência do jogo alegre não é algo que precise de ser procurado em alguma margem mística da existência. Pode ser facilmente encontrada na realidade da vida ordinária. No entanto, no âmbito desta realidade experimentada, constitui um sinal de transcendência, porque a sua finalidade intrínseca aponta para além de si mesma e para além da «natureza» humana, para uma justificação «sobrenatural». Aqui de novo, é perfeitamente claro que esta justificação não pode ser empiricamente provocada. Realmente, a experiência pode plausivelmente ser interpretada como uma ilusão, uma regressão à mágica infantil (ao longo das linhas da teoria freudiana da fantasia desejante). A justificação religiosa da experiência só pode ser alcançada num acto de fé. O ponto, porém, é que esta fé indutiva não descansa numa revelação misteriosa, mas antes no que experimentamos em nossa vida comum, no nosso dia-a-dia. Todos os homens experimentaram a ausência-da-morte da infância e podemos supor, mesmo se só uma ou duas vezes, que todos os homens experimentaram uma alegria transcendente na idade adulta. Deste modo, sublinha Berger, sob o aspecto da *fé indutiva*, a religião é a justificação última da infância e da alegria, e de todos os gestos que as repetem ²⁹.

Outro elemento essencial da situação humana é a esperança. De facto, a partir desta mesma lógica da *fé indutiva*, Berger desenvolve igualmente o *argumento da esperança*. Como sabemos, no âmbito da antropologia filosófica do século XX, este elemento da esperança foi particularmente acentuado por Gabriel Marcel (no contexto de um existencialismo cristão) e, num contexto marxista, pelo filósofo alemão Ernst Bloch. Dentro da teologia, alguns teólogos, de entre os quais se destaca a figura emblemática de Jürgen Moltmann, foram particularmente influenciados por E. Bloch, o

²⁸ C. S. Lewis, *The Weight of Glory*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1965, pp. 44 s. – Cf. Berger, *op. cit.*, p. 59.

²⁹ *Ibidem*, p. 60.

qual recorreu precisamente ao tema da esperança como ponto fundamental de aglutinação na busca de um diálogo efectivo com o marxismo³⁰.

E. Bloch sublinha que o ser do homem não pode ser adequadamente entendido a não ser em conexão com a sua indomável propensão a esperar pelo futuro. Como marxista, ele relaciona esta propensão à esperança revolucionária de transformar o mundo em ordem a um mundo melhor para o ser humano. Os teólogos da esperança argumentam que tal esperança é também a essência do cristianismo, pelo que os cristãos necessariamente não se deveriam fechar ao espírito revolucionário³¹.

Segundo a antropologia da esperança, a existência humana está sempre orientada para o futuro. A existência humana está distendida em relação ao futuro, o que se verifica tanto em sua consciência como em sua actividade. Por outras palavras, o ser humano vive em função de projectos. Ora a dimensão essencial desta «futuridade» do homem é a esperança. É através da esperança que os homens superam qualquer situação no *aqui e agora*. Mais ainda, é através da esperança que os seres humanos encontram sentido diante dos sofrimentos que lhes advêm. Com efeito, não é por acaso que um dos ingredientes-chave das teodiceias, ainda que não de todas, seja justamente a esperança. Obviamente, o conteúdo específico de uma tal esperança varia. Nos primeiros períodos da história humana, quando o conceito de indivíduo e o seu valor não estava ainda tão claramente definido, a esperança era normalmente posta no futuro do grupo. O indivíduo podia sofrer e morrer, ser derrotado em seus projectos mais importantes, mas o grupo (clã, tribo ou povo) continuaria a viver e eventualmente vencer. Às vezes, é claro, as teodiceias baseavam-se na esperança de uma vida individual após a morte, na qual os sofrimentos desta vida terrestre seriam justificados e deixados para trás. Ao longo da maior parte da história, as teodiceias da esperança, tanto colectivas como individuais, foram legitimadas em termos religiosos. Sob o impacto da secularização, contudo, as ideologias da esperança intramundana foram ganhando em importância, sendo a marxista certamente aquela que maior projecção alcançou³².

Associada com a esperança está também a *coragem*, que, evidentemente, pode ser exibida por pessoas comprometidas com qualquer tipo de

³⁰ Cf. Jürgen Moltmann; Laënnec Hurbon, *Utopia y Esperanza: Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

³¹ Veja-se em particular: Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

³² Berger, *op. cit.*, p. 61.

causa – boas, más, ou indiferentes. Importa, no entanto, salientar que a causa não é necessariamente justificada pela coragem demonstrada pelos seus proponentes. No final de contas, como sabemos, sempre houve criminosos, nazis ou outros, muito corajosos. A coragem que merece ser mencionada é aquela que está ligada às esperanças da criação, da justiça ou da compaixão, ou seja, a coragem que está ligada à *humanitas* do homem. Isto tem a ver com situações como a do artista que, apesar de todos os contratempos e mesmo sem saúde, luta para levar a bom termo o seu acto criador, ou a do homem que arrisca a sua vida para defender ou salvar vítimas inocentes da opressão; ou ainda a do homem que sacrifica os seus próprios interesses e conforto para vir em socorro dos seus companheiros aflitos e necessitados³³.

Todos estes são para Berger fenómenos observáveis da situação humana, cuja finalidade intrínseca parece ser uma desvalorização ou mesmo negação da realidade da morte. Uma vez mais, sob o aspecto da fé indutiva, estes fenómenos são sinais de transcendência, flechas que apontam para uma interpretação religiosa da situação humana. Os psicólogos dizem-nos que, embora possamos temer a nossa própria morte, não podemos realmente imaginá-la. Na verdade, é com base neste facto que Sartre criticou o conceito de Heidegger do «viver para a morte», argumentando que fundamentalmente somos incapazes de uma tal atitude. A única morte que podemos experimentar, diz Sartre, é a morte dos outros; a nossa própria morte nunca pode ser parte de nossa experiência e escapa mesmo ao alcance da nossa imaginação. Mas é precisamente diante da morte dos outros, e especialmente daqueles que amamos, que a nossa rejeição da morte se afirma. Tudo isto para dizer que tanto do ponto de vista psicológico, a propósito do nosso fracasso em imaginar a própria morte, como do ponto de vista moral, a propósito de uma negação da morte dos outros, o *não* à morte está profundamente enraizado no ser do homem³⁴.

Um outro argumento relevante, segundo Berger, é aquele que ele chama *argumento da condenação*. Com efeito, há actos que simplesmente bradam aos céus. Tais actos não são apenas uma afronta ao nosso sentido moral, mas parecem inclusive violar uma consciência fundamental da constituição da nossa humanidade. Tais actos não são apenas maus, mas *monstruosamente* tais. Ora é esta monstruosidade que parece compelir mesmo as pessoas “profissionalmente habituadas” a estas perspectivas, a

³³ *Ibidem*, p. 62.

³⁴ *Ibidem*.

suspender todas as relativizações. Uma coisa é dizer que os sistemas morais são produtos sócio-históricos, relativos ao espaço e ao tempo. Mas outra bem diferente é dizer que *portanto* os actos de um Eichmann, ou de um Marc Dutroux, podem ser encarados com objectividade científica como sendo simplesmente um exemplo de uma tal ou tal “moralidade” e assim, em última análise, ser considerados uma mera questão de “gosto”. Diante de certos crimes, não há relativização possível. Com efeito, há situações em que não só somos constrangidos a condenar, mas a condenar em termos absolutos. Para Berger, o elemento transcendente manifesta-se no facto de diante de certos crimes a nossa condenação, por exemplo de um crime cometido contra uma criança, ser absoluta e certa. Tal condenação não permite dúvidas, sendo decretada na convicção de que se aplica a todos os tempos e a todos os homens. Na verdade, há actos que exigem não só condenação, mas *condenação* no sentido religioso pleno da palavra, ou seja, o malvado não só se coloca fora da comunidade dos homens, mas também se separa de uma maneira definitiva da ordem moral que transcende a comunidade humana, invocando desse modo uma retribuição que é mais do que humana. Por outras palavras, assim como há gestos que são verdadeiras antecipações da redenção, assim também os há que devem ser encarados como antecipações do inferno (o inferno aqui entendido como sendo nem mais nem menos do que o estado de estar condenado, não só aqui e agora, mas também para além dos limites desta vida e deste mundo) ³⁵. Para Berger, a esperança e a condenação são dois aspectos de uma mesma justificação. A esperança religiosa oferece uma teodiceia e, portanto, consolo às vítimas da desumanidade. Mas não é menos significativo o facto de que a religião também fornece a condenação aos perpetradores de desumanidade. O massacre dos inocentes, tão frequentemente inscrito na história dos homens, levanta certamente a questão da justiça e do poder de Deus. Mas sugere também a necessidade do inferno, seja isso como confirmação da justiça divina ou como vindicação da própria justiça humana ³⁶.

Para Berger, finalmente, há ainda o *argumento do humor*. Sobre o fenómeno do humor muito se tem escrito, não raro num espírito sem muito humor. No pensamento contemporâneo, as duas teorias mais influentes sobre o tema foram as de S. Freud e H. Bergson ³⁷. Freud interpreta o

³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 67-68.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 69.

³⁷ Veja-se: Sigmund Freud, “Wit and Its relation to the Unconscious”. In: A. A. Brill (ed.), *The Basic Writings of Sigmund Freud*. New York: Modern Library, 1938; Henri Bergson, “Laughter”. In: W. Sypher (ed.), *Comedy*. Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1956.

humor como sendo a apreensão de uma discrepância entre as exigências do *superego* e a *libido*; Bergson como sendo uma função da discrepância entre o organismo vivo e o mundo mecânico. Isto para dizer que o cómico, que é objecto de qualquer percepção humorística, resulta fundamentalmente de uma experiência da discrepância, ou seja, da experiência da incongruidade e da incomensurabilidade ³⁸.

Com Bergson aprendemos que uma situação é invariavelmente cómica, quando pertence ao mesmo tempo a duas séries de acontecimentos inteiramente independentes e é capaz de ser interpretada em dois sentidos completamente diferentes ao mesmo tempo. Segundo Berger, porém, esta qualidade cómica refere-se sempre a situações humanas, não a encontros entre organismos e o não-orgânico. O biológico em si não é cómico. Os animais tornam-se cómicos apenas quando os encaramos antropomorficamente, isto é, quando os imbuímos de características humanas. Na esfera humana, é certo que qualquer discrepância nos pode tocar como sendo engraçada. A discrepância é a matéria da qual as piadas são feitas. Mas a discrepância fundamental é a que existe entre o homem e o universo. Com efeito, é esta discrepância que faz do cómico um fenómeno essencialmente humano, e do humor um traço intrinsecamente humano. O cómico reflecte o aprisionamento do espírito humano no mundo. É por isto que, como sempre de novo tem sido apontado desde a antiguidade clássica, a comédia e a tragédia estão em sua raiz intimamente relacionadas. Ambas são comentários sobre a finitude do ser humano. Se isto é verdade, então o cómico é uma dimensão objectiva da realidade do homem, não só uma reacção subjectiva ou psicológica a esta realidade. Um dos testemunhos mais interessantes a este respeito é o prestado pelo escritor francês David Rousset, comentando o tempo que passou num campo de concentração nazista. Segundo este autor, uma das poucas lições duradouras que aprendeu deste período foi o reconhecimento de que o cómico era um facto objectivo que estava lá e podia ser percebido como tal, não importando a grandeza do terror e da angústia interiores da mente que o percebia ³⁹.

Para além das possibilidades antropológicas de se partir em busca dos sinais de transcendência inscritos na realidade humana, Berger reconhece

³⁸ Cf. Berger, *op. cit.*, p. 69.

³⁹ *Ibidem*, p. 70. – De David Rousset, veja-se: *Le pitre ne rit pas*. Paris: Éditions du Pavois, 1948; *Les jours de notre mort, roman*. Paris: Éditions du Pavois, 1947; *L'univers concentrationnaire*. Paris: Éditions du Pavois, 1946. Pode ver-se também Emile Copermann – *David Rousset: Une vie dans le siècle: Fragments d'autobiographie*. Paris: Plon, 1991.

ainda que as *tradições*, todas as tradições, podem e devem ser confrontadas na busca de sinais de transcendência que nelas se possam ter sedimentado⁴⁰. Daí a importância assumida pelo facto de, nos anos sessenta, um grupo de teólogos na Alemanha ter publicado um livro pensado como desafio à neo-ortodoxia, e cujo título era precisamente *Revelação como História*⁴¹. A figura central desse grupo é Wolfhart Pannenberg, cujo trabalho acentua a importância da história e da antropologia empíricas.

A história fornece-nos o registo das experiências do homem consigo mesmo e com a realidade. Ora é este registo que contém esse tipo de experiências a que Berger chama *sinais de transcendência*. Nesse sentido, o empreendimento teológico terá que ser, antes de mais, uma análise rigorosamente empírica dessas experiências, em termos de uma antropologia histórica e de uma história da religião.

Segundo Berger, é fundamental reconhecer que a religião não é primariamente uma actividade de intelectuais; na verdade ela não pode ser entendida como um esforço primordialmente teórico. O impulso religioso fundamental é não teorizar sobre a transcendência, mas *adorá-la*. Isto é certo, independentemente do facto de a religião animar grande número de pessoas numa sociedade ou limitar-se ao que o sociólogo chamou *minorias cognitivas*. Se a religião na nossa situação actual pudesse manifestar-se unicamente como uma preocupação teórica, embora apaixonada, de segmentos da *intelligentsia*, isto seria em si mesmo um sintoma de sua morte progressiva ou iminente. Um tal intelectualismo repugna em particular às tradições judaico-cristãs, nas quais a fé sempre foi entendida em relação à vida, trabalho e esperança reais das comunidades humanas⁴². Para Berger, o empreendimento teológico, mesmo empregando os instrumentos mais complexos do ofício do intelectual, destina-se a encontrar expressão nas comunidades vivas dos homens, para lá dos intelectuais. Seria temerário especular sobre as formas sociais de que eventualmente tais comunidades se possam revestir. O sociólogo da religião pensa ser possível estender o conceito de *pluralismo* a estas comunidades. Com efeito, algumas delas poderiam mesmo emergir a partir do âmbito dos agrupamentos ou instituições religiosas tradicionais, como novas variantes do tipo clássico da *ecclesiola in ecclesia* (a «igrejinha dentro da

⁴⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁴¹ Wolfhart Pannenberg et al., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

⁴² *Ibidem*, p. 86.

igreja», como um grupo mais íntimo dentro da comunidade mais vasta). Berger considera que a prática religiosa do futuro deverá assumir formas diferentes (inclusivamente políticas), mas uma dessas formas não poderá deixar de ser, devido à natureza intrínseca da religião do homem, a adoração. Com efeito, é na *adoração* que, sempre de novo, se realiza o gesto prototípico de toda a religião. Na simplicidade das suas formas, a adoração constitui o gesto mediante o qual o homem, movido pela esperança, caminha em direcção ao *transcendente*⁴³.

Para se reafirmar a descoberta de Deus na nossa situação, seria talvez preciso a formulação de novos credos, embora seu conteúdo fosse, neste caso, bem tradicional – a reafirmação de um Deus que não é o mundo e que não foi feito pelo homem, que está fora e não dentro de nós mesmos, que não é um sinal de coisas humanas, mas de quem as coisas humanas são sinais, que é simbolizado e não um símbolo. É este o Deus, totalmente outro e, no entanto, acessível à experiência humana, em quem a fé verá o fundamento da ordem, justiça e compaixão no mundo. É esta a transcendência da qual certos gestos humanos no mundo são inexoravelmente sinais⁴⁴.

A verdade é que onde quer que comunidades se reúnam em torno de actos de amor redentor, aí podemos e devemos descobrir a presença de Cristo. A comunidade redentora de Cristo no mundo deve ser vista como um contínuo vir-a-ser na história empírica do homem. Ela estará presente, pelo menos implicitamente, onde quer que gestos redentores de amor, esperança e compaixão forem repetidos na experiência humana. Tornar-se-á explícita onde quer que estes gestos forem entendidos em relação ao Deus que criou e redime o mundo, o qual se identificou com Jesus, mas que hoje se faz presente no desejo humano de imitar o Amor. Cada comunidade, implicitamente em sua *acção*, ou explicitamente em sua *adoração*, antecipa no aqui e agora a consumação da redenção para a qual o mundo, apesar de todos os sinais contrários, está inexoravelmente caminhando⁴⁵.

Peter Berger refere que enquanto para Tales de Mileto “tudo está cheio de deuses”, para o monoteísmo bíblico os deuses são varridos na glorificação da majestade do Único Deus verdadeiro. Apesar disso, a experiência de plenitude que dominou Tales continuou a viver nas figuras dos anjos, ou seja, naqueles seres privilegiados que testemunham a plenitude

⁴³ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 89-90.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 93.

da glória divina. Nas visões proféticas, eles cercam o trono de Deus. Sempre de novo, nas páginas do Antigo e do Novo Testamentos, aparecem como mensageiros (*angeloi*) de Deus, sinalizando a sua transcendência, bem como a sua presença no mundo do homem. Os anjos são indicadores do cuidado de Deus por este mundo, co-autores na obra da redenção. Na verdade, nada é deixado fora deste cuidado essencial. Berger cita a um escritor rabínico que diz: «Não há um talo de árvore na terra que não tenha o seu anjo no céu». Na visão religiosa da realidade, portanto, todos os fenómenos apontam para aquilo que os transcende, e esta transcendência influencia activamente, de todos os lados, a esfera empírica da existência humana ⁴⁶.

Foi somente com o assalto da secularização que a plenitude divina começou a recuar, até que atingiu o ponto em que a esfera empírica se tornou abarcadora de tudo e perfeitamente fechada sobre si mesma. Aqui chegado, o ser humano faz a experiência mais radical de solidão. As fissuras na realidade do mundo antes corporizadas nas figuras dos deuses e dos anjos tendem a desaparecer da consciência moderna como possibilidades sérias. Eles continuam sem dúvida presentes, mas cada vez mais como meros contos de fada, como evocações nostálgicas, eventualmente como símbolos de uma realidade outra. É bonita a referência que Berger faz à resposta que um padre que trabalhava numa das favelas de uma grande cidade deu a alguém que lhe perguntava por que razão fazia aquilo: «Para que o rumor de Deus não desapareça completamente». Na modernidade, com efeito, os sinais da transcendência foram-se progressivamente transformando em rumores ⁴⁷. A crise pós-moderna, porém, permite-nos falar também de uma certa *deseccularização*, pois, no mundo de hoje, não deixa de ser intenso o *retorno do sagrado*, a redescoberta da religião. Do ponto de vista sociológico, está cada vez mais claro que no mundo contemporâneo o movimento da *contra-secularização* é pelo menos tão importante como o movimento de secularização ⁴⁸.

O projecto de Berger, obviamente, não pode ser visto como um tratado sobre os anjos, antes, na melhor das hipóteses, como um prefácio à angelologia se por esta entendermos o estudo dos mensageiros de Deus ou dos Seus sinais na realidade. Em grande medida, a situação do homem na

⁴⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 94-95.

⁴⁸ Cf. Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1999, p. 6.

sociedade contemporânea é uma em que a transcendência parece reduzida a um mero rumor. Ora esta é uma situação da qual não se pode fugir mediante um qualquer salto mágico. É impossível voltar a uma situação anterior na história da luta do homem com a realidade. Neste sentido, podemos dizer que um projecto como o de Berger não é nem esotérico, nem «reaccionário». O seu interesse é simplesmente demonstrar que a nossa situação actual não é uma fatalidade inexorável nem que a consciência secularizada é o absoluto com que muitas vezes se pretende apresentar. O trabalho teológico, portanto, tem de começar com a situação em que nos encontramos, mas sem nos submetermos a ela, como se duma tirania irresistível se tratasse. Com efeito, se os sinais de transcendência se tornaram rumores na época em que vivemos, então isso quer também dizer que nos podemos lançar na exploração destes rumores, procurando segui-los até à sua fonte, até ao manancial de onde provêm ⁴⁹. Creio ser exactamente isso que está a acontecer na cultura dos nossos dias.

A redescoberta do sobrenatural implica uma reconquista da *abertura* em nossa percepção da realidade. Não se trata somente, tal como os teólogos influenciados pelo existencialismo parece terem acentuado, de conquistar a esfera do trágico. Mais importante do que isso será a conquista da trivialidade, do *ordinário* das nossas vidas. Com efeito, é na abertura aos sinais da transcendência que as verdadeiras, e mais profundas, dimensões da nossa experiência serão re-descobertas.

Esta abertura e consequente re-configuração do ser humano no mundo tem necessariamente uma significação moral, para não dizer mesmo política. Tal como Berger, penso que um dos principais benefícios da religião para a esfera moral está no facto de ela permitir uma confrontação com a época em que se vive numa perspectiva que a transcende e, desse modo, a coloca em devida proporção. O mesmo é dizer que a religião autêntica se traduz num incentivo à coragem e numa forte salvaguarda contra toda a espécie de fanatismo. Mais do que nunca, hoje é indispensável a todo o ser humano moralmente comprometido com o destino do mundo encontrar a coragem necessária para se fazer o que neste preciso momento da história tem de ser feito. O bem moral, porém, não se reduz àquilo que num dado momento da história tem de ser feito. É que um grande bem moral é certamente fazer com que o momento presente não se torne num momento absoluto e final da existência. Para realizar a

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 95.

plenitude da sua humanidade, é necessário que o ser humano, sem descuidar as exigências do tempo presente em cada caso seu, mantenha sempre viva a capacidade de rir, pondo-se a si mesmo em questão. O século XX mostrou à sociedade as consequências trágicas da recusa ideológica de reconhecer e aceitar o potencial humanizador da religião. Com Dietrich Bonhoeffer, podemos enfim dizer que na cultura contemporânea há suficientes *rumores de anjos* para nos recordar que aquilo que de melhor nos pode acontecer é, no fundamental, uma lembrança de que todos os acontecimentos históricos são apenas “penúltimos” e de que a sua significação última repousa numa realidade que os transcende, assim como transcende todas as coordenadas empíricas da existência humana — realidade essa a que se dá o nome *Deus*.

JOÃO J. VILA-CHÃ

Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Braga)

Interpretação teológica da «nostalgia pelo totalmente-outro». Do desejo de sentido ao sentido do desejo

“O lisonjeiro poder da mentira apaga a nostalgia da verdade e o Homem, então, fica só, como o único ser da natureza que não atinge o seu fim; o único membro, no universo da criação, que não é digno do Deus que o criou”¹.

Não se trata de uma citação de qualquer documento papal ou episcopal... mas sim de uma afirmação convicta do jovem Karl Marx, como núcleo possível de todo o seu trabalho posterior. Mas o marxismo, sobretudo nas suas diversas e posteriores transformações teóricas, não se ficou por aí. Senão escutemos:

“Qualquer ser limitado – e a Humanidade é limitada – que se considera como o último, o mais elevado e o único, converte-se em ídolo faminto de sacrifícios sangüinários e possui, para além disso, a capacidade demoníaca de mudar de identidade e de assumir, nas coisas, um significado diferente”².

Desta vez, é um neo-marxista que fala, Max Horkheimer, fundador da famosa Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e que enunciou, em entrevista de 1970, a expressão evocada no título destas considerações, a «nostalgia do totalmente-outro», a qual se tornou paradigmática na segunda

¹ K. MARX / F. ENGELS – *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 40.

² M. HORKHEIMER, cit. in: H. MARCUSE (et al.) – *A la búsqueda de sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976, 68.