

Em tudo isso pode ter faltado aquela visão larga das coisas da pastoral que é reclamada por uma verdadeira evangelização da cultura. Não se terá compreendido que aceitar um desafio como este implica aceitar o paradigma evangélico do grão de mostarda. O Cardeal Ratzinger referiu-o de modo feliz numa conferência recente ¹⁶. Prestamos demasiada atenção e damos quase todo o valor — tantas vezes com angústia pastoral — aos números, às estatísticas, à prática dominical e aos sacramentos (mesmo que sejam apenas de rotina e sem incidências na vida), ao que é visível, ao que tem resultados imediatos. São o critério do nosso sucesso pastoral. Talvez por esta razão também, nas nossas comunidades, com frequência, se invista muito em estruturas materiais e muitíssimo menos na formação das pessoas. Além do mais, esquecemo-nos que «sucesso não é nome de Deus» (Martin Buber) e que tudo o que se destina a ser grande começa por pequenas sementes, cresce lentamente e não faz barulho. E isso é verdade, quer se trate da cizânia quer da boa semente.

Conclusão inconclusiva

Para concluir, seria tempo de nos perguntarmos, como os discípulos de João Baptista: «Que havemos de fazer?» (Lc 3, 10). O tempo previsto para esta comunicação está decorrido e este questionamento já não pertence ao âmbito que lhe foi assinalado. Penso que melhor que concluirmos com o que quer que seja, será concluirmos não concluindo. Quero dizer: deixando aberta a interrogação e, com ela, a inquietação e a procura, conscientes de que a mutação cultural por que estamos passando é, efectivamente, profunda e exige bastante atenção, visão larga das coisas e criatividade pastoral. O futuro do nosso cristianismo só em parte cairá do céu; a outra parte é o nosso a-fazer de cristãos. Certos, todavia, de que, no mar incerto e nevoento do nosso hoje cultural e religioso, o Espírito continua pairando sobre as águas e de que, na arenosa construção da cidade pos-moderna, há brechas bastantes por onde o Espírito de Cristo, apesar de tudo, pode entrar.

JORGE COUTINHO

¹⁶ Cardeal Joseph RATZINGER, *A nova evangelização*, conferência aos participantes no Congresso dos catequistas e dos professores de religião (Vaticano, 10 de Dez. de 2000), in *L'Osservatore Romano*, ed. sem. em língua portuguesa, 6 Jan. 2001.

A identidade da fé cristã perante o pluralismo religioso

Momentos cruciais ou de crise — que muitas vezes coincidem — implicam o questionamento de identidades, provocando a redescoberta ou mesmo a descoberta ¹ de elementos identificantes que permitem orientação para o futuro e tornam, por isso, esse futuro possível. Nesse sentido, as crises de identidade — como é o caso da marca pluralista da actual cultura — constituem séria oportunidade de repensar o modo próprio de conceber Deus, a relação com ele e a correspondente relação a nós próprios, aos outros e ao mundo.

Ora esse «modo próprio» constitui precisamente a identidade própria; no caso que nos ocupa, constitui a identidade da fé cristã, desafiada a (re)definir-se, uma vez mais, tal como lhe aconteceu e o fez noutros momentos cruciais da sua história, a começar pelos primeiros tempos ². O que se pretende, aqui (respondendo a um dos desafios básicos lançados à teologia,

¹ CH. THEOBALD — «Pour une intelligence intérieure du mystère de la Trinité», in: *Ésprit Jun.* (2000) 785-800, 787 fala mesmo de «uma experiência completamente inédita de Deus», à qual conduz o conjunto das alterações a que assistiu a cultura ocidental durante os últimos séculos (entenda-se, a partir da modernidade). Mesmo que essa experiência não seja completamente nova — muito menos «inventada» pelos nossos contemporâneos — a conjuntura é, certamente, inédita.

² Convém ter presente que o trabalho teológico dos primeiros séculos cristãos não consistiu, em primeira linha, numa adaptação de uma identidade já definida a um ambiente algo diferente. Tratou-se, antes de mais, de uma progressiva definição dos contornos da própria identidade, quer em relação ao judaísmo de onde vinha, quer em relação ao helenismo a que se dirigia. Esse processo de identificação constante não termina nunca, e nele cabe à teologia uma missão insubstituível (Cf.: J. DUQUE, *Homo credens — para uma teologia da fé*, Lisboa: UCP Editora, 2001 [no prelo]; H. WALDENFELS — «Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums», in: ID. / W. GEPHART [Ed.s] — *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, 105-126).

nomeadamente pelo cardeal Ratzinger), é reflectir sobre a identidade do cristianismo, na sua vertente originária, isto é, na sua dimensão teológica, diríamos na sua essência, para daí poder tirar consequências orientadoras no momento cultural e religioso actual e no espaço da Europa ocidental – mesmo até no espaço da ponta ocidental da Europa, como é o nosso caso português. Contudo, o contexto mais próximo destas reflexões será, como propõe o título, o actual «pluralismo religioso» e o debate por ele implicado. Para melhor se compreenderem as propostas finais no trabalho de repensar a nossa identidade cristã, proponho um trajecto que analise a «luta» entre identidade e diferença, que animou a nossa história do pensamento (1.), passando depois a uma breve descrição da actual situação pluralista (2.), concluindo com uma proposta teológica de compreensão da relação entre fé cristã e pluralismo (3.) e terminando pelo esboço de uma ligação entre essa proposta e a mais profunda identidade da cultura europeia ou mesmo portuguesa (4.).

1. Identidade versus diferença

Ao falarmos de identidade somos tentados a pensar no secular binómio que deu o título a um famoso escrito de Heidegger, ou seja, na relação entre «identidade e diferença»³. Eu não resisto a essa tentação, até porque, ao colocar a questão da diferença ao lado da questão da identidade, entramos em cheio na temática do pluralismo, que aqui nos ocupará de modo especial. Por isso, iniciarei estas reflexões com algumas ideias sobre a relação entre identidade e diferença.

1. Ora, ao pensar neste ancestral binómio teremos que recordar – ainda que muito levemente – como é que ele foi abordado, ao longo da história ocidental, filosófica e teológica. Não importa fazer aqui um exaustivo estudo histórico, mas retirar da nossa já longa história algumas ideias centrais. Antes de mais e de um modo geral, certas tendências da antiguidade grega e também da história de Israel, no sentido de uma visão monoteísta da realidade – diríamos melhor, visão monárquica, isto é, com referência a uma única origem (*mono-archê*) – levaram a uma acentuação privilegiada da identidade, da unidade, mesmo da unicidade, em relação a toda a pluralidade, dispersão, diferença. Esta característica das duas matrizes

³ Cf.: M. HEIDEGGER – *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

culturais que marcaram a Europa até hoje – a grega e a judaica – nunca abandonou o pensamento teológico-filosófico do ocidente, a ponto de podermos falar de uma marca identificante desse mesmo pensamento, como pensamento da identidade ou da mesmidade.

É dado mais ou menos indiscutível que o pensamento grego – desde, pelo menos, o poema de Parménides, passando pelos diálogos de Platão e os tratados de Aristóteles, até aos vários neo-platonismos – se preocupou, em primeira linha, por pensar a unidade da realidade, *apesar* da sua pluralidade: “Toda a pluralidade está subordinada ao uno”⁴. Quer se centrem na unidade do Ser, na unidade do pensamento, ou mesmo na global unidade de Ser e pensamento, quase todos os pensadores gregos e latinos apresentam como ponto alto das suas ideias o ideia do Uno, que quase sempre identificam com a ideia do divino e que reduzem, em verdade, ao *princípio de identidade* (A=A). Princípio esse que constitui, como tal, uma lei do Ser, não se limitando a exprimir uma igualdade entre duas realidades – que, de si, já implicariam uma diferença no ser – mas referindo-se à mesmidade de cada ente real (identidade consigo mesmo, de tudo o que é – *tó autó*, em grego). Nesse sentido, o princípio de identidade não seria, propriamente, A=A, mas sim A é A. E, como observa Heidegger no referido texto, “para que o mesmo possa ser, basta um. Dele, não se precisam dois, como na igualdade”⁵. Unidade, identidade e unicidade acabam por definir – para o pensamento greco-ocidental – o Ser da realidade, que desse modo se encerra no princípio que a si mesmo se constitui.

A pluralidade, por seu turno, enquanto manifestação da *diferença*, era pensada como produto do tempo, da fugacidade, da matéria, da própria linguagem, portanto do afastamento em relação ao Uno, o que significava o mesmo que afastamento em relação à perfeição do Ser, ou seja, mistura com o «Não-ser». “A ilustração grega concebeu-se a si mesma como luta contra o poder dos nomes múltiplos, e das opiniões e perspectivas que neles se exprimiam, sobre a ideia da essência que lhes servia de base”⁶. A ligação do pensamento com o Ser dava-se, portanto, no princípio de identidade, que constituía o princípio de unidade e que se opunha ao princípio da diferença. Esse princípio de identidade tornou-se, mesmo, pressuposto

⁴ PROCLUS – *Elementatio theologica*, 5; O famoso Pseudo-Dionísio conta-se entre os autores cristãos mais influenciados por esta mística – mas o próprio Agostinho não lhe ficou alheio.

⁵ M. HEIDEGGER – *Identität und Differenz*, 14.

⁶ J. SIMON – «Art. Differenz», in: H. KRINGS (Ed.) – *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 2, München: Kaiser, 1973, 311.

essencial da filosofia, concebida quer a partir, quer a caminho do Uno. “Se a filosofia grega da época era sensível contra algo, então contra o seguinte: colocar, como primeiro princípio, como arché, algo que não fosse o ‘Hen’ exclusivo-absoluto. Para este se orientava o verdadeiro amor da filosofia”⁷.

2. Esta matriz de pensamento ou concepção da realidade e do seu ser, segundo a primazia do princípio de identidade – ou da identidade como princípio, isto é, como *arché* – marcou, como dissemos, quase toda a filosofia e teologia ocidentais. Até porque o pensamento, dito cristão, que animou e determinou a cultura europeia nasceu do encontro do monoteísmo de raiz judaica com a filosofia grega, na qual encontrou uma importante aliada. E se é verdade que o cristianismo “modificou, ao mesmo tempo, um princípio monoteísta extremo, através da doutrina de um Deus pessoal e, desse modo, do reconhecimento do ser humano *finito*”⁸, o certo é que a afirmação da positividade da diferença entre finito e infinito, ou então das diferenças no seio do finito (por exemplo, as várias ordens sociais medievais), se manteve no âmbito quando muito da prática, mais do que no da teoria, a qual permaneceu colada ao princípio de identidade. A própria teoria medieval dos *transcendentais* nunca contou o *multum* como tal, senão apenas o *unum*. “Também o *pulchrum* não foi, geralmente, contado entre os transcendentais, pois ao *belo* pertencem, precisamente, variedade, riqueza de formas e de variações, particularidade e pluralidade, assim como – e não em último lugar – materialidade, sensualidade e fugacidade”⁹. Como tal, o pensamento medieval – na sua generalidade, evidentemente – pode ser enquadrado no mesmo movimento que marcou o da antiguidade: o movimento do e para o Uno.

3. Hegel, já em plena modernidade, representa um ponto alto – talvez por isso, também um ponto de chegada e, ao mesmo tempo, de ruptura – do pensamento da identidade. Se a antiguidade, em certa medida, pensava a identidade do uno sem a diferença do múltiplo, Hegel desenvolve um sistema mais abrangente, total, que pensa, mesmo, a «identidade da

⁷ A. GRILLMEIER – «Jesus von Nazareth - im Schatten des Gottessohnes?», in: H. U. VON BALTHASAR (ED.), *Diskussion über Hans Küngs 'Christ sein'*, Mainz 1976, 68.

⁸ J. SIMON, «Differenz», 311.

⁹ G. GRESHAKE – *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 1997, 444.

identidade e da não-identidade» – ou seja, a identidade como resultado superior do processo dialéctico de negação de si mesma, sem nada deixar fora de si: o Ser é, assim, a identidade daquilo que é e daquilo que não é! O próprio nada está incluído nessa identidade abrangente. Se a antiguidade andava muito próxima de um pensamento de estilo dualista, que deixava de fora e, desse modo, superava a pluralidade (como princípio negativo), para apenas enveredar pelo verdadeiro pensamento do uno e da identidade, Hegel supera todo o tipo de dualismo, terminando num monismo absoluto, que acaba por absorver em si todo o tipo de diferença – não se lhe opondo, portanto, nem a deixando de fora. Diferença que não deixa, por isso, de ser absorvida e dissolvida em identidade ou mesmidade. O resultado não será, portanto, muito distinto, embora seja muito diferente o caminho percorrido¹⁰.

4. Trata-se, pois, de um ponto alto de uma *filosofia do mesmo*, que marcou todo o pensamento – e correspondente prática – ocidental. Filosofia que se desdobra numa prática da conquista, rumo a uma identificação do diferente com o mesmo daquilo que somos e pensamos. De facto, pela unidade ou identidade da essência compreende-se a realidade, para que esta seja sujeita ao domínio do ser humano que a compreende. Redução da pluralidade e da diferença à unidade e identidade de uma única essência significa, portanto, ter poder sobre a realidade – do mundo e dos outros. E toda a modernidade parece marcada pela paradoxal dialéctica entre um princípio de respeito pelo outro, na sua liberdade e dignidade, e uma prática constante – mesmo no próprio pensamento – de violação do outro, precisamente na sua alteridade (na sua *diferença específica* que, desde a antiguidade, define cada ser concreto), pretendendo reduzi-lo a uma unidade feita de identidade conosco mesmos. Ainda as tentativas positivistas de reduzir o real a uma univocidade linguística que nos permitisse o seu domínio completo e a sua indiscutível definição, sem mediação de interpretações, não passam de manifestações extremas – talvez por isso últimas – desse percurso da *filosofia do mesmo*, de raiz

¹⁰ Cf.: G. W. F. HEGEL – *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a. M. 1989 (1832), 23: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é apenas a essência que se completa através do seu desenvolvimento. Tem que se dizer do absoluto que é essencialmente *resultado*, que só no fim é aquilo que, em verdade, é”. De qualquer modo, convém não esquecer que o valor da História, no pensamento de Hegel, não deve ser minimizado pelo facto de o seu sistema acabar por a dissolver no conceito final e, em última instância, abstracto.

essencialmente nihilista ¹¹. Identidade seria o mesmo que redução, pela qual – à semelhança de Ulisses – apenas nos encontramos a nós próprios e à nossa velha casa habitual, por mais viagens que façamos pelas paisagens exóticas do mundo dos outros – ou por mais que permitamos que os outros nos façam uma visita meramente turística.

5. É certo que a história da cultura europeia também é história de movimentos especiais de resistência a esta redução da diferença a uma identidade monolítica. Mas tais movimentos não passam de momentos e exceções, que acabam por confirmar a regra.

A resistência renascentista, com toda a correspondente recuperação do mundo antigo, da arte clássica, do politeísmo greco-latino, assim como com a descoberta de novos mundos e novas culturas, para além da europeia, é um exemplo claro de manifesto plural(ista), contra uma tirania do único e do uniforme.

A reacção romântica, alguns séculos depois, volta a assumir os valores da pluralidade, agora até de forma mais radical ainda. Foi sobretudo Nietzsche quem, ao monolitismo da identidade, que ele identificou com o monoteísmo judeo-cristão, contrapôs os valores do paganismo antigo, do politeísmo de uma irreduzível pluralidade da realidade da vida. Ora é precisamente esta herança de Nietzsche, acrescida de influências asiáticas e do forte impulso do liberalismo consumista e mediático, que marca fortemente a cultura actual, dita «pós-moderna», irreduzivelmente pluralista ou mesmo politeísta ¹².

2. A era do plural

1. Não é aqui local para analisar o processo histórico que levou, por um lado, à criação da sociedade chamada pluralista e, por outro, à própria constituição da actual cultura com base no elemento da pluralidade, que parece ser o único princípio paradoxalmente universal dos tempos que correm. A chamada «pós-modernidade», enquanto era da descoberta e apolo-gia da diferença, em todas as suas manifestações, não o faz, em geral, num equilíbrio harmónico com alguma referência unitária, universal, que

¹¹ Cf.: P. GILBERT – «La négation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique», in: AA.VV. – *Fé e razão: caminhos de diálogo*, Lisboa: Didaskalia, 2000, 37-54.

¹² Cf.: S. DEL CURA ELENA – «El Dios único: crítica y apologia del monoteísmo trinitario», in: *Burgense* 37 (1996) 65-92.

permitisse pensar todas as diferenças por referência a uma identidade aglutinadora. A nossa era proclama a incomensurabilidade absoluta de todas as diferenças, a ponto de apenas conseguir ler a realidade numa chave de pluralidade irreduzível, de simultânea existência paralela de muitos mundos, irreduzíveis uns aos outros e incompreensíveis uns para os outros.

Pelos menos desde a genial intuição wittgensteiniana dos famosos «jogos de linguagem» – que constituem contextos de compreensão e interpretação do mundo, dentro dos quais todos necessariamente vivemos e que existem em número infinito – já não é possível falar numa chamada «meta-narrativa» ¹³ universal, justificadora de todas as narrativas e identidades particulares e fundamento de todas. Aquilo que ainda terá pretendido a odisséia da razão (já a razão metafísica e mesmo ainda a razão pós-metafísica, na modernidade); aquilo que talvez tenha conseguido ainda o cristianismo, do ponto de vista global, no mundo da alta Idade Média; tudo isso parece irrecuperavelmente perdido. Vivemos num mundo fragmentado, completamente estilhaçado na sua identidade ¹⁴.

Ou melhor, já não vivemos apenas num – quando muito em alguns – desses fragmentos, pois já nem sequer *num* mundo fragmentado se pode falar, uma vez que não existe esse mundo único, ainda que fosse partido em pedaços. Existe, isso sim, uma pluralidade de mundos, tantos quantas as interpretações da realidade – as quais se transformam, por seu turno, noutras tantas realidades. No sintomático dizer de Nabokov, ««realidade» é uma palavra que deveria aparecer sempre entre aspas» ¹⁵ – é sempre já uma «citação» de uma forma de ver e viver o real, entre uma imensidão de outras possíveis.

E porque a pluralidade, agora, é assumida não como limite ou en-fraquecimento de ser, senão como possibilidade enriquecedora de vida, a «pós-modernidade» não é a época da lamentação pela unidade perdida nem da esperança num paraíso de identidade a vir. É a época da aceitação e fruição pura e simples da situação plural. Afirma-se, assim, mesmo como defesa programática da pluralidade ¹⁶, que se tornou uma espécie de

¹³ Cf.: J.-F. LYOTARD – *La condition post-moderne*, Paris: Editions de Minuit, 1979, esp. 7s.

¹⁴ Cf.: J. M. MARDONES – *¿Adonde va la religion?*, Santander: Sal Terrae, 1996, esp. 107ss.

¹⁵ Cit por D. TRACY – *Pluralidad y ambigüedad*, Madrid: Trotta, 1997, 77. Tracy acentua a raiz linguístico-hermenêutica da pluralidade, chamando a atenção mesmo para o facto de que «estudar a linguagem como discurso é descobrir a pluralidade. É também redescobrir a contingência e a ambiguidade da história e da sociedade. Estudar gramática e retórica é também descobrir a pluralidade e redescobrir com os antigos que o ético e o político são indissociáveis» (p. 101).

¹⁶ Cf.: W. WELSCH – *Unsere postmoderne Moderne*, 4ª Ed., Berlim: Akademie Verlag, 1993.

novo princípio quase metafísico, transformando a nossa situação numa espécie de «novo politeísmo».

Não é por acaso, pois, que uma das mais salientes manifestações desta «era do plural» seja, precisamente, o pluralismo religioso, levado muitas vezes ao extremo do relativismo total ou, pelo menos, à aceitação da impossibilidade de permuta significativa entre os vários «jogos de linguagem» que parecem constituir as várias tradições religiosas. Se todos valem por igual, apenas e estritamente por aquilo que internamente são na sua identidade, então a melhor solução parece ser que cada uma dessas tradições viva para si mesma. Ou então, por outro lado e à boa maneira consumista, que sirva apenas para colocar à disposição do «self-service-man» (ou «self-made-man») elementos dispersos, como peças que ele poderá utilizar na «bricolage» da sua vida religiosa e filosófica¹⁷.

2. Ora, mesmo que não nos seja possível discutir aqui todos os problemas e também as possibilidades abertas por esta visão «pós-moderna» do mundo, convém notar, antes de mais, que a pluralidade não se opõe, necessariamente, à afirmação clara de identidade, mas implica essa afirmação – caso contrário conduz a uma falsa pluralidade, que em realidade deixa de o ser.

De facto, uma pluralidade sem referência a qualquer tipo de identidade, começaria por dissolver os próprios fragmentos em restos diluídos, sem identidade própria. Não se poderia falar, assim, em diferentes contextos culturais ou diferentes jogos de linguagem, já que cada um não possuiria qualquer identidade. Ou seja, só é possível falar em diferentes interpretações do mundo, mesmo incomensuráveis, se cada uma dessas interpretações possuir uma determinada identidade, relativamente bem definida e delimitada de outras.

Mas, mesmo que assim seja, se por outro lado cada contexto interpretativo se isolar em si mesmo, sem recurso a algum elemento que possibilite uma unidade que, por seu turno, possibilite uma relação a outro contexto, esse mesmo contexto particular assumir-se-á, ainda que apenas para si mesmo, como absoluto. E se não há relação a um outro contexto ou elemento diferente, mas apenas a si mesmo, então esse absolutismo interno acaba por ser, na prática, total. Assim sendo, deixa de haver pluralidade, para apenas haver afirmação pragmatisticamente absoluta, para

¹⁷ Cf.: J. DUQUE – «Religião na pós-modernidade», in: AAVV – *Cristãos na transição do milénio*, Lisboa: Faculdade de Teologia, 2000, 39-78.

consumo interno, de cada contexto cultural. Cria-se, pois, um paradoxal «absolutismo do fragmento» – que não é menos absolutista que um absolutismo da totalidade.

Já se vê, pois, que uma autêntica pluralidade exige relação entre os vários elementos dessa pluralidade. E essa relação não será possível se não houver aspectos ou um aspecto idêntico a todos os elementos, que possibilite o contacto de base entre eles, para originar relação de pluralidade. Aliás, mesmo a referida e necessária identidade de cada contexto constrói-se, primordialmente, na relação ao diferente, caso contrário não ganha contornos. Sem relação, não há identidade; sem identidade não há pluralidade; mas sem pluralidade também não há relação – e assim se encerra o círculo infinito das interligações. Daí se pode facilmente concluir que a pluralidade e a identidade se condicionam mutuamente. Sem clara e forte afirmação de identidade própria, não é possível qualquer pluralidade autêntica, mas apenas um monolitismo de ilhas isoladas umas das outras.

Ora, se a identidade, por referência a um ou vários princípios unificadores, parece ter a ver algo com o monoteísmo, então pensar a conjugação possível entre identidade e pluralidade ou diferença passa por uma reflexão sobre o próprio monoteísmo, isto é, por uma concepção de Deus. E o cristianismo assenta a sua identidade numa determinada concepção monoteísta de Deus: a do monoteísmo trinitário.

3. Identidade como diferença

1. Walter Kasper afirma claramente que a “marca cristã do discurso sobre Deus, que simultaneamente pretende ser a verdade escatológica, definitiva e universal sobre Deus, através da qual todo o outro discurso sobre Deus adquire a sua plena verdade” é “profissão de fé num Deus em três pessoas”¹⁸. A identidade da fé cristã reside, pois, na confissão do monoteísmo trinitário.

Ora, já a definição explícita do dogma trinitário parece ter surgido no seio de um confluência entre o monoteísmo judaico, o henoteísmo filosófico-político do mundo grego e o politeísmo popular de toda a antiguidade¹⁹. Esse contexto fez com que sempre se tivesse procurado evitar todas as tendências modalistas, que acentuavam um monoteísmo monolítico

¹⁸ W. KASPER – *Der Gott Jesu Christi*, 3ª Ed., Mainz: Matthias-Grünewald, 1995, 285.

¹⁹ Cf.: CH. THEOBALD – «Pour une intelligence», 786.

e abstractamente matemático, e todas as tendências triteístas, que apenas repetiriam os insolúveis problemas do politeísmo. Por isso mesmo, o monoteísmo trinitário, enquanto identidade última do cristianismo, nem dá a primazia absoluta à identidade monolítica do uno platónico, nem à diferença dualista ou fragmentária do politeísmo antigo ou pós-moderno. Procura um caminho, obrigado pela orientação das escrituras e da tradição, entre um e outro desses extremos, encontrando uma via que ainda não deixou de ser percorrida e continua aberta, que é precisamente a via da identidade *como* diferença.

A este propósito, é interessante verificar que a maior crise de identidade do cristianismo, que se deu precisamente no seu início, provocou a profunda reflexão e elaboração teológica da concepção trinitária do monoteísmo. E a fé no Deus unitrino continua a ser o elemento identificante do cristianismo que, na sua actual crise de identidade, reinterpretado, permite encarar o futuro com esperança. Por isso é que a afirmação da identidade *como* diferença – e não *versus* diferença – constitui, a meu ver, a mais válida e correcta proposta teológica para repensar a fé cristã no contexto do actual pluralismo religioso.

Ora, a diferença de que aqui se trata manifesta-se, neste contexto, em diversas dimensões. Antes de mais, trata-se de uma diferença primordial em relação à *origem* da fé, dada a inabarcabilidade e indisponibilidade dessa origem, não redutível nem susceptível de ser contida em nenhum dogma, em nenhuma instituição, mesmo em nenhuma religião. Daí a afirmação de identidade como serviço ao ser humano – mesmo ou sobretudo na evangelização e na missão – e daí também o princípio básico da liberdade da opção de fé, que nunca pode ser imposta por qualquer poder institucional (estatal ou eclesial) ou mesmo cultural ²⁰.

Mas a diferença que anima o monoteísmo trinitário é, ainda, uma diferença em relação ao *outro* próximo, porque também nunca abarcável pela mesmidade de nenhum «eu» ou subjectividade cognoscente. Essa diferença

²⁰ Nesta diferença identificante do cristianismo – entre o que ele é realmente e a sua origem inabarcável – se poderá encontrar o principal fundamento da liberdade religiosa, que assim pertence à originária identidade cristã e não lhe constitui um eventual acrescento meramente histórico. Assim, o respeito pela opção diferente, no pressuposto de que essa opção seja livre e, por isso mesmo, respeitável, constitui a base da verdadeira tolerância e, simultaneamente, algo intrínseco ao cristianismo. Mesmo que isso não signifique aceitar que a opção diferente seja igualmente verdadeira, implica aceitar que seja humanamente possível – a não ser que seja anti-humana e, por isso mesmo, intolerável. Nesse caso estaríamos perante o limite da liberdade (religiosa) (Cf.: P. RICOEUR – «Tolérance, intolérance, intolérable», in: Id. – *Lectures 1. Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991, 294-31).

manifesta-se de forma paradigmática na irredutível diferença entre o Pai e o Filho. A referência mútua de um ao outro dá-se, precisamente, na afirmação da não-redução de um ao outro, como fundamento de possível relação. A perfeita unidade do Pai e do Filho, a ponto de serem «um só Deus», é directamente proporcional à diferença de ambos, já que o Filho vem do Pai e vive em total relação ao Pai, e este revela-se totalmente no Filho e entrega o seu Reino – isto é, a si mesmo – ao Filho. O Espírito leva a relação do Pai e do Filho à plenitude, na medida em que constitui um terceiro diferente que, na perfeita unidade e unicidade de um só Deus, possibilita que o Pai ame o Espírito *com* o Filho e este o ame *com* o Pai. Só assim é que o Espírito constitui a plenitude do amor *agapê*, isto é, do amor desinteressado e de entrega, para além da mera relação «eu-tu», ainda sujeita à «contaminação» do *eros* egoísta. A diferença pessoal constitui, assim, a base de toda a relação trinitária. E esta constitui o próprio Ser de Deus, enquanto amor.

Trata-se, portanto, de perfeita diferença, mas não de uma diferença na in-diferença, senão de uma diferença na *relação*. Quer enquanto relação à origem inabarcável, quer enquanto relação ao outro próximo e igualmente inabarcável – que por seu turno é revelação da relação à origem – a relação é marcada pela diferença irredutível dos membros da relação e a sua diferença é marcada pela relação mútua. Por isso, trata-se de uma diferença que se afirma como contrário de *in-diferença*, em todos os sentidos da expressão. E, como se pode ver, o fundamento último dessa diferença é precisamente o próprio Deus que, segundo a concepção cristã, é amor em si mesmo, isto é, cuja identidade é a diferença na relação, como relação das diferenças.

2. Por isso, se partirmos do cerne teológico da identidade do cristianismo como monoteísmo trinitário, a pluralidade (diferença) da realidade terá que ser assumida como valor positivo e não apenas como limite. Não se trata, por isso, de pensar a pluralidade ou o pluralismo daí resultante, de uma forma radical e em alguns aspectos mesmo pouco congruente, como o faz John Hick, ou até mesmo Jacques Dupuis e Claude Geffré, que apenas parecem acentuar – pelo menos tendencialmente – o carácter algo negativo e limitativo dessa pluralidade.

a) Segundo John Hick, um dos expoentes máximos do pluralismo religioso radical, todas as concretas manifestações religiosas – incluindo o cristianismo – não passariam de meras sombras analógicas ou sinais a

apontar para uma «Realidade Última» (*Ultimate Reality*), a qual estaria sempre para além delas, transcendente e distante, inatingível, como uma espécie de ideia reguladora ou à semelhança da «coisa em si» kantiana, do *númeno*, por de trás e para além de todo o *fenómeno*. Nessa perspectiva, o pluralismo seria inevitável já que, não sendo absolutamente válida nenhuma das articulações religiosas desse absoluto, terá que existir uma pluralidade delas, precisamente enquanto fenómenos ou manifestações limitadas do *númeno*, do sagrado ou numinoso. Pluralidade essa que, em realidade, terá que ser numericamente infinita, já que infinito é o absoluto a que se referem.

Nessa sua infinitude, todas as articulações se tornam praticamente possíveis e, simultaneamente, iguais: todas se referem ao mesmo e nenhuma se lhe refere correctamente, em última instância. As religiões passariam a ser relativas, num sentido negativo do conceito de relativo: seriam *apenas* manifestações relativas do absoluto, por isso todas com o mesmo valor – isto é, em realidade, pouco valor, até à insignificância de uma moda fugaz, por exemplo ²¹.

Em realidade, esta visão é mais monista do que pluralista, já que implica uma desvalorização das diferentes articulações religiosas, conduzindo-as todas ao denominador comum de expressões limitadas de um absoluto único e uno, em si mesmo inacessível ²². Estaríamos, assim, no seio do mais metafísico – no sentido pejorativo do termo – monismo, cuja tendência pluralista não seria mais do que uma aparência de pluralidade – na linha da espiritualidade gnóstica asiático-platónica que concebe a realidade plural como aparência emanada da verdadeira realidade, que em si seria uma e única.

b) Na mesma linha, embora de forma bem mais moderada e com uma acentuação eminentemente cristológica, Dupuis defende uma distinção básica entre a história de Jesus, sempre particular, por isso limitada, e o próprio Deus absoluto e universal. Se é certo que Deus age, se revela e

²¹ Cf.: J. HICK – *God Has Many Names*, London: Macmillan, 1980 (Philadelphia / Westminster 1980); ID. – *An Interpretation of Religion*, London: Macmillan, 1989.

²² Cf.: J. S. O'LEARY – *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris: Cerf, 1994, 36ss. Interessante, a este propósito, a observação de Kenneth Surin, aí citada (p. 38): “Neste monólogo, o pluralista fala bem do outro, mas nunca lhe fala; e não poderia fazer de outro modo já que, para o pluralista, não existe o outro irreductível. Aspectos constitutivos da posição pluralista servem para decompor e para obscurecer essa particularidade histórica radical que é constitutiva do verdadeiramente outro”.

salva em Jesus Cristo, também é certo que, dado o carácter particular da sua história, Jesus não esgota a acção salvífica de Deus, que se dá para além de si mesmo, quer no espaço quer no tempo ²³. Ou seja, em realidade não é possível falar do carácter absoluto, único e definitivo da revelação e doação de Deus em Jesus Cristo, o que permitiria um alargamento das «vias de salvação» a todas as religiões, como base de todo o pluralismo religioso autêntico.

Deve notar-se, contudo, que o próprio Dupuis hesita e oscila constantemente entre esta posição e uma outra que, em realidade a desdiz. Senão veja-se a clara contradição entre, por um lado, essa intensa defesa da não identificação entre o Deus absoluto e a história concreta de Jesus e, por outro lado, a afirmação peremptória de que em Jesus Cristo “a particularidade da história coincide com o significado universal” ²⁴. Teríamos que perguntar, então: dá-se ou não se dá essa coincidência? E se há coincidência, o que significa isso senão que, em Jesus Cristo, Deus se revela e se dá (salvando) universal e absolutamente? ²⁵

c) Mais coerentemente, Geffré faz uma proposta interessante de leitura da identidade do cristianismo no contexto do pluralismo religioso ²⁶. Pressupondo que a única forma de identidade cristã no contexto do pluralismo religioso terá que passar por uma relativização do próprio cristianismo, considera no entanto que essa relativização não lhe é exterior, mas

²³ Cf.: J. DUPUIS – «Cristo universale e vie di salvezza», in: *Angelicum* 47 (1997) 193-217. Dupuis recorre, para apoiar a sua visão, a autoridades teológicas como Claude Geffré, Edward Schillebeeckx e Christian Duquoc, embora algo descontextuadas (Cf.: *Ibidem* – 207ss).

²⁴ *Ibidem*, 210

²⁵ Por isso mesmo, diferentemente de Dupuis e com Hansjürgen Verweyen, acho preferível falar claramente do carácter «absoluto» e definitivo da revelação/doação de Deus em Jesus Cristo, mesmo que isso não implique directamente uma absolutização (de todos os aspectos) do cristianismo, enquanto «sacramento» histórico dessa revelação/doação. Mas, precisamente por ser «sacramento» do absoluto, não deixa de ser atingido, de algum modo, pelo seu carácter absoluto, mesmo se particular – como acontece com o «valor» da pessoa humana, que a torna simultaneamente absoluta e particular (no «rostro» concreto e finito que me interpela infinita e absolutamente, para usar terminologia levinasiana). O assunto teria que ser, contudo, mais aprofundadamente desenvolvido, o que implicaria, também, um reequacionamento do conceito de «mediação», também ele suficientemente ambíguo (Cf.: J. DUPUIS – *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi: Cittadella, 1989; ID. – *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana, 1998; H. VERWEYEN – *Gottes letztes Wort*, 2ª Ed., Düsseldorf: Patmos, 1991; J. DUQUE – «História do absoluto ou absoluto da história?», in: AAVV – *Jesus Cristo. O eterno no tempo*; Lisboa: Didaskalia, 1997, 77-90; ID. – *Homo credens*, esp. cap. III).

²⁶ C. GEFFRÉ – «La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», in: *Angelicum* 74 (1997) 171-192.

que “o cristianismo comporta nele mesmo os seus próprios princípios de relativização”²⁷. O que significa que essa posição de auto-relativização coincide com a identidade positiva do mesmo cristianismo. Mas essa identidade é entendida, logo de seguida, como “limitação da verdade cristã”²⁸. Ou seja, só na medida em que o cristianismo, no aprofundamento da sua própria identidade, descobre os seus limites, é que pode estar aberto a outros diferentes de si. O que não deixa de ser, contudo, entendido com uma limitação, isto é, como algo tendencialmente negativo.

De qualquer modo, Geffré procura mostrar como a identidade positiva do cristianismo marca já por si essa limitação de si mesmo. Quer pela dimensão escatológica – entenda-se, aqui, escatologia como orientação para uma plenitude a atingir apenas no final da história – da revelação cristã, que impede considerá-la já terminada e que implica uma constante hermenêutica ou explicitação do seu próprio conteúdo; quer pela própria particularidade histórica da Encarnação, que implica uma manifestação divina na “particularidade de uma humanidade contingente”²⁹; quer ainda pela dimensão *kenótica* do cristianismo, com base no paradoxo da cruz, que implica uma negação de si mesmo, enquanto forma de identidade; por tudo isso, a “verdade do cristianismo, longe de ser uma verdade englobante, fechada sobre si mesma, define-se em termos de relação, de diálogo e mesmo de *falta (manque)*”³⁰.

Ora, apesar do interessante e mesmo notável contributo de tentar pensar a abertura à pluralidade a partir da própria identidade cristã, Geffré acaba por a identificar, em última instância, precisamente com uma limitação ou mesmo *falta (manque)*. Por isso, a particularidade cristã – isto é, a sua identidade – implica sempre uma “superação pela abertura ao outro”³¹. Falta saber se, nessa superação, se mantém ainda a referida identidade. Parece-me que isso será muito difícil, quando se entender essa identidade apenas como limitação e relativização. Desse modo estaríamos, ainda, perante uma visão algo negativista do pluralismo, que apenas é considerado como manifestação de uma limitação humana, de um défice em relação à realidade divina – mesmo que esse défice seja assumido de forma característica pela própria identidade cristã.

²⁷ Ibidem, 172.

²⁸ Ibidem, 176.

²⁹ Ibidem, 181.

³⁰ Ibidem, 183.

³¹ Ibidem, 183.

Mas não revelará isso ainda a influência algo nefasta do ideal da ocidental *filosofia do mesmo* e da *identidade*, como acima foi apresentada? Não será possível uma valorização bem mais positiva da própria pluralidade e da diferença relacional, de tal forma que o pluralismo religioso não seja visto apenas como limitação das religiões – inclusive do cristianismo – mas antes como oportunidade a desenvolver, sobretudo pelo próprio cristianismo, correspondendo à sua essência? Porquê considerar a identidade *kenótica* do cristianismo como um limite (*manque*) e não precisamente como um *excesso*, enquanto experiência de uma alteridade inabarcável? Porque não explorar de modo mais positivo a identidade desse excesso do cristianismo como identidade “*relacional*”³², tal como o próprio Geffré sugere na sua proposta e que poderia melhor corresponder à sua intenção de base?

De facto, a identidade da fé cristã, como fé no Deus uni-trino, implica uma absoluta valorização do relativo, enquanto relacional. Este não é considerado no seu carácter negativo, apenas como limitação de possibilidades e relativização de validade, mas no seu mais profundo valor positivo relacional. Relativo é tudo aquilo cujo ser vive da relação. Nesse sentido e não sendo a relação assumida como um acidente do ser, mas sim como a própria origem do ser³³, o ser é todo relativo, porque todo parte da relação – e, antes de tudo, o próprio Deus, que é relação, isto é, relativo, para além do ser, pois é origem do ser, enquanto relação originária.

A um Deus relativo só pode corresponder um universo, um ser humano, uma religião relativos – caso contrário não corresponderiam ao seu Criador, isto é, não haveria analogia entre um e os outros.

A conhecida mística Adrienne vom Speyr, que tanto inspirou Hans Urs von Balthasar, falava precisamente da identidade católica – no sentido mais vasto do termo – a partir da referência trinitária, numa frase que resume aquilo que se tem vindo a dizer: “...a mútua relação das pessoas divinas é tão ampla que nela cabe todo o mundo”³⁴. Por isso, a identidade da Igreja, à luz da Trindade, determina a participação no jogo relacional das culturas e mesmo das religiões. Participação activa e não meramente

³² Ibidem.

³³ Cf.: J. RATZINGER – «Zum Personverständnis in der Theologie», in: ID. – *Dogma und Verkündigung*, 3ª Ed., München 1977, 205-223.

³⁴ A. VON SPEYR, cit por B. ALBRECHT – *Eine Theologie des Katholischen*, I, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973, 126.

sofrida. Participação promovente, em nome da própria identidade. Participação que implica, contudo, uma ligeira precisão e uma significativa correcção na frase da citada mística: é certo que nela cabe todo o mundo, mas não de forma indiferenciada, como cabem os ingredientes numa sopa ralada, que os torna todos iguais. A totalidade do mundo que cabe nas relações das pessoas trinitárias é a totalidade das diferenças que marcam o mesmo mundo, sem que essas diferenças sejam anuladas, assim como não são anuladas as diferenças das pessoas divinas. Por outro lado, a expressão «todo o mundo» é ambígua. Em realidade, se do mundo faz parte o negativo, enquanto mal, não podemos dizer que o mal caiba na Trindade – à semelhança da famosa «quaternidade» de Jung, que englobava o próprio «demónio». É a relação intratrinitária, enquanto relação de amor, que constitui critério de discernimento, impedindo que a abertura a todo o mundo seja uma abertura sem limites. Os limites encontram-se, precisamente, onde existe algo que contradiga o amor. Essa contradição não cabe na Trindade e não pode, por isso, ser tolerada pelo cristianismo – mesmo que possam ser pedagógica e passageiramente toleradas as pessoas que ainda não participam dessa relação.

3. Por isso, este tipo de concepção da «catolicidade» do cristianismo, a partir do modelo trinitário, também não se identifica com nenhuma forma de sincretismo, que pretendesse criar uma religião universal, quer fosse por abstracção das religiões concretas numa ideia racional de religião³⁵, quer fosse a partir dos elementos diversos de cada religião. Nem sequer se assume como a perspectiva segundo a qual todas as religiões são igualmente válidas, já que nenhuma consegue articular o absoluto inarticulável. Essa é a perspectiva do hinduísmo, que lhe permite assumir todas as outras religiões como elementos completos e completamente válidos da sua própria visão do mundo, o que faria do hinduísmo, em realidade, a única religião verdadeira, já que incluiria todas as outras.

O Cristianismo, de forma diferente, afirma-se como concepção verdadeira de Deus e da realidade. E se essa visão implica a aceitação da diferença relacional da realidade – também das religiões – essa implicação é própria da essência do Cristianismo, isto é, faz parte da sua verdade

³⁵ Uma recente versão desta perspectiva, própria da modernidade iluminista, pode encontrar-se, ainda e embora com alterações, em EUGÉNIO TRÍAS – «Pensar a religião. O símbolo e o sagrado», in: J. DERRIDA (et al.) – *A religião*, Lisboa: Relógio D'Água, 1997, 115-132; Cf.: J. M. MARDONES – *Síntomas de un retorno*, Santander: Sal Terrae, 1999.

absoluta. Nesse sentido, segundo o Cristianismo, é possível viver uma relação com Deus de forma para nós absoluta, mesmo se concreta e particular. A perspectiva cristã da realidade, por fidelidade ao próprio Deus e à sua verdade absoluta, é uma perspectiva de relação das diferenças – por isso, uma perspectiva plural. Não se trata, pois, de tolerância das diferenças, por todas estarem muito aquém do próprio Deus, mas de afirmação e promoção dessas diferenças, pelo facto de a sua relação nos aproximar de Deus, revelando-o e inserindo-nos na sua vida de relação plural. O carácter único, absoluto e definitivo da revelação e doação de Deus em Jesus Cristo significa, precisamente, que nele somos convocados a viver na relação das diferenças que nos constituem, através da aniquilação kenótica de nós mesmos, enquanto realização do amor-agapê que é, simultaneamente, o mais absoluto e o mais relativo que existe: absoluto porque relativo e relativo porque absoluto, já que é manifestação do carácter absoluto da relação e do carácter relacional do absoluto³⁶.

A identidade do Cristianismo, enquanto monoteísmo trinitário, é pois a própria diferença relacional – e uma diferença que não foge às diferenças concretas, como as que se exprimem noutras religiões e como as que se exprimem na história do cristianismo no espaço da cultura europeia. Esta, sim, é particular e deve assumir o seu particularismo no diálogo com as outras diferenças particulares – sejam elas outras inculturações do mesmo cristianismo, sejam outras tradições religiosas. E, mais uma vez, a sua particularidade – enquanto cristã e enquanto europeia – é, precisamente, a promoção das diferenças concretas, porque correspondem à diferença que constitui os seres humanos concretos, diferença essa que também constitui o cerne do valor absoluto que o cristianismo atribui à pessoa humana concreta, com base na sua identidade incarnacional.

Claro que, como já se vê, para se empenhar nesta relação real e concreta – não apenas ideal, abstracta e reguladora – com quem é diferente de si, o cristianismo tem que partir de tradições particulares. Ora, toda e qualquer tradição particular está estreitamente ligada a figurações culturais de identidade, como diferença específica – aquilo a que, normalmente, chamamos culturas. Mas, como se viu, a identidade teológica do cristianismo, que marca o seu envolvimento nas figurações culturais,

³⁶ Nesse sentido, a afirmação do carácter universal, absoluto e definitivo da auto-doação de Deus em Jesus Cristo não é contrária à clara afirmação da pluralidade das religiões, já que essa afirmação se encontra no próprio caminho dessa revelação absoluta de Deus em Jesus Cristo.

implica precisamente a não absolutização da sua tradição, do seu particularismo, de cada cultura a que se alia e mesmo a que dá origem – mesmo que implique, simultaneamente, assumir o facto de ter que viver absolutamente a partir dela.

Ou seja, a verdade sobre a pluralidade da realidade e de Deus, assumida como absoluta pelo cristianismo, não significa que seja uma verdade abstracta pois, a partir do princípio da encarnação, tem que se assumir sempre a partir de uma cultura e tradição particulares; mas não significa, por outro lado e precisamente em nome dessa verdade, que uma só cultura e uma só tradição sejam a única forma de realizar essa verdade. Nesta tensão entre necessária particularização e igualmente necessária universalização é que se realiza a identidade do cristianismo, que pode ser também identidade de certas culturas. No nosso caso, marcou e marca indiscutivelmente a cultura Europeia – ou as várias culturas da Europa.

4. Europa, cultura e cristianismo

1. A identidade europeia, tal como tem sido sobejamente referido, pode definir-se, pelo menos em parte e após os últimos vinte séculos, como identidade cristã. Definição essa que assume especial importância ou acuidade no interior do actual *caos* de identidade. Eduardo Lourenço fala mesmo de um «esplendor do caos», para descrever a actual situação de identidades culturais – ou ausência das mesmas. “A era do caos... não faz mais do que reflectir a *caoticidade cultural* intrínseca de uma dada cultura”, que se define por uma situação específica, já descrita magistralmente por Nietzsche: “Em parte alguma um centro, nenhum indício no horizonte que possamos assimilar a um ponto de fuga, uma abertura no estado de perplexidade que nenhum recurso ao passado pode resolver”. Mesmo que se possa discutir a adequação do conceito de caos para descrever esta situação, Eduardo Lourenço reconhece, contudo que, “do que não há dúvidas é de que o habitamos como se fosse o próprio esplendor”³⁷.

Neste contexto caótico é cada vez mais urgente descobrir identidades e a redescoberta da identidade cristã não é, por isso, de somenos importância para evitar que a Europa venha a sucumbir ao caos cultural da mundialização. Contudo, falar da cultura europeia como cultura cristã não

³⁷ E. LOURENÇO – *O esplendor do caos*, 3ª Ed., Lisboa: Gradiva, 1999, 7-8.11.

significa, propriamente, falar de cristandade, no mesmo sentido da sociedade medieval, ou qualquer coisa do género. Significa, antes e depois de tudo, falar de uma cultura da diferença dialógica. Não da diferença caótica, que levaria à in-diferença e, por isso mesmo, à anulação das diferenças. A diferença dialógica é aquela em que cada um e cada grupo encontra a sua identidade forte na relação ao diferente. Essa talvez seja a única proposta válida possível, frente ao esplendor do actual caos cultural.

2. No interior da cultura cristã europeia, poderíamos ainda considerar a identidade portuguesa como identidade «católica»; não apenas ou propriamente no sentido de recanto ibérico em que predomina o catolicismo como confissão cristã. Entenda-se aqui a identidade católica como aquela que está especial e especificamente marcada por uma vocação acentuadamente universal. Com Eduardo Lourenço, um leitor atento e perspicaz da nossa identidade cultural, poderíamos enquadrar Portugal nos povos “de vocação universal, indo a ponto de dispersar o seu corpo e a sua alma pelo mundo inteiro”³⁸.

Mas trata-se, aqui e precisamente por esta «entrega» do próprio corpo e da alma aos outros, de uma forma específica de universalismo, que assume no nosso contexto temático especial significado. É ainda Eduardo Lourenço quem diz que “esse momento de universalidade..., justificado menos por qualquer potência temporal do que pela irradiação de uma fé, vivida como luz e dom de Deus, tornar-se-á para os portugueses aquele «lugar» onde eles se vêem, ao mesmo tempo maiores e mais pequenos do que o que são”. Estamos, pois, perante um identidade mítico-imaginária, profundamente religiosa, mas que assume as características específicas do cristianismo, isto é, não se dá pelo domínio ou pelo poder, mas pela entrega de si mesmos aos outros, a ponto de se poder afirmar que os portugueses parece terem “decidido viver como os cristãos nas catacumbas”, ausentando-se “de si mesmos”³⁹ e outorgando-se. Trata-se, portanto, de uma especial força identificante, que é precisamente a força da *debilidade*, ou o “sentimento profundo da fragilidade nacional”⁴⁰, como marca da história portuguesa. Força esta que faz com que o povo português, como todo o povo cristão, esteja “tão à vontade no mundo como se

³⁸ E. LOURENÇO – *Portugal como destino, seguido de mitologia da saudade*, Lisboa: Gradiva, 1999, 88.

³⁹ *Ibidem*, 89.

⁴⁰ *Ibidem*, 12.

estivesse em casa” e que, por isso, seja um povo católico, isto é, que “na verdade não conhece fronteiras, porque não tem exterior”⁴¹.

Também a ligação ao *mar* parece implicar um profundo sentimento de estar sempre a caminho, o que significa uma constante não-absolutização de si mesmo nem de nenhuma situação de facto (como acontece, de modo semelhante, com a cultura do deserto – já não tanto com a cultura da floresta, muito mais fixada num horizonte algo mais estreito, como o da «clareira» de si mesmo)⁴².

Por outro lado, tem-se a consciência saudosa como característica identificante dos povos português e galego. Ora a *saudade* constitui, antes de tudo, uma marca de alteridade, em diversos sentidos do termo: a alteridade do outro diferente, que ao mesmo tempo determina a nossa identidade de origem, determinando a nossa consciência saudosa desse mesmo outro; a alteridade do passado (até ou sobretudo de um passado imemorial), que marca profundamente toda a consciência saudosa; e a alteridade do futuro, como esperança messiânica de uma pátria onde desejamos regressar, mesmo que nunca lá estivéssemos e seja para nós mais desconhecida que conhecida⁴³. A alteridade própria da saudade constitui, assim, uma manifestação que a verdadeira identidade se realiza na relação plural e que o autêntico pluralismo é o diálogo de identidades concretas e não o amorfismo global, sem forma específica.

O uso da tradicional nomeação de Portugal como «nação fidelíssima» poderia, assim, ser reinterpretado no sentido de comunhão íntima entre a identidade cristã mais genuína e a identidade de uma cultura particular como a nossa. Portugal seria, assim, «fidelíssimo» à identidade cristã e realização cultural dessa identidade, mais do que propriamente um fiel súbdito político da Santa Sé ou fiel seguidor de todos os dogmas doutrinários cristãos. Essas manifestações secundárias de fidelidade podem tornar-se, realmente, bastante secundárias, podendo por vezes até contradizer a fidelidade originária. Mas é essa que seria importante redescobrir para o futuro da cultura deste «jardim à beira-mar plantado», cuja vivência mais profunda é a saudade concreta e a saudade metafísica de uma diferença que passa a ser a nossa pátria, de onde vimos e para onde vamos, mas onde nunca estivemos.

⁴¹ Ibidem, 91.

⁴² Cf.: VERGÍLIO FERREIRA – *Conta Corrente*, vol. II, 280 («A voz do mar»).

⁴³ Cf.: PINHARANDA GOMES – «Saudade ou do mesmo e do outro», in: ID. / DALILA COSTA – *Introdução à Saudade*, Porto: Lello & Irmão, 1976, 159-215.

3. A identidade da fé cristã, no nosso caso particular em aliança com a cultura europeia, tal como toda a identidade, vive da permanente relação à memória e ao futuro. Vergílio Ferreira, num dos seus ensaios, fala-nos de três níveis da memória, que podem servir-nos aqui de orientação inspiradora – até para nos mantermos no interior da matriz portuguesa do pensamento⁴⁴. O primeiro nível é o da recordação concreta e imediata, que determina a nossa prática quotidiana e possui, por isso, uma finalidade directa.

Mas esta memória sem finalidade ou utilidade prática passa a ser, num segundo nível, *evocação*, na qual o passado nos *emociona*, mais do que nos serve para um fim pragmático. A memória legendária situa-se a este segundo nível e constitui a principal fonte de identificação pessoal e colectiva, de criação de identidades culturais. Trata-se de uma memória de «saudade», que identifica cada pessoa e cada povo a partir daquilo que constitui o objecto da sua saudade. A saudade seria, então, nas palavras literais de Vergílio Ferreira, “a súbita transposição do passado para um tempo suspenso, não o sonho impossível de se regressar ao que se não volta”⁴⁵. Esse tempo suspenso é, precisamente, a temporalidade da identificação, na memória presente de um tempo irrecuperável, a não ser enquanto memória identificante do nosso presente.

Mas o escritor não se detém neste nível da memória. “...Para lá da evocação, há outra memória ainda, a memória que vai além do passado mais remoto e se estende ao indizível e ao insondável. É a memória de nada, a memória pura. Porque ela não se detém nem no real nem na sua transfiguração e vibra ao aceno do impossível. Saudade de nunca, de um outrora mais antigo do que a primeira hora da infância, a memória absoluta abre o espaço em que há-de erguer-se a memória que recorda ou evoca”⁴⁶. Isto é, abre o espaço em que é possível toda a identificação humana, enquanto espaço que constitui condição originária de possibilidade dessa mesma identificação.

O primeiro nível da memória, o da recordação pragmática, vai ao encontro do ser humano concreto, enquanto pessoa livre e insubstituível – mas corre o risco de individualismo e de funcionalização pragmatista da memória; o segundo nível vai ao encontro da mediação cultural do humano,

⁴⁴ Cf.: V. FERREIRA – *Invocação ao meu corpo*, 93ss.

⁴⁵ Ibidem, 96.

⁴⁶ Ibidem, 97.

naquilo que constitui a identidade colectiva de cada pessoa e de cada povo – corre contudo o risco do colectivismo ideológico ou mesmo do sentimentalismo tribal; o terceiro transcende os outros dois, porque originariamente os precede, evitando assim que eles caiam nos perigos correspondentes. Mas, por outro lado, a memória imemorial de absoluto que nos marca, enquanto “voz do excesso que nos define”⁴⁷, só é experimentável existencialmente se for assumida nos outros dois níveis, o pessoal-concreto e o cultural-comunitário.

A memória imemorial coincide, por outro lado e porque para além do tempo cronológico, com a meta de orientação de toda a realidade e de todas as identidades. Aos três níveis de memória correspondem, ainda segundo Vergílio Ferreira, três níveis de vivência do futuro. O primeiro nível é o da antecipação de um acontecimento futuro para o nosso presente concreto, através da imaginação real desse acontecimento a vir. Segundo o escritor, “a realidade desse futuro é real como a das coisas que nos rodeiam – menos só o ter já acontecido”⁴⁸. Há, pois, uma clara correspondência com o uso pragmático do passado, na memória de mera recordação.

Mas o segundo nível do futuro é aquele em que o imaginamos como fantasia e não como réplica a acontecer do presente que acontece ou do passado já acontecido. O futuro, neste nível, vale pelo facto de ser fantasiado, por abrir espaços utópicos do possível, mesmo que nunca se realizem. É uma abertura que possibilita a esperança de algo novo, nunca acontecido. Não há identidade viva sem este trabalho da imaginação fantasiosa, que inaugura utopias de esperança, mantendo viva uma identidade que não pode viver apenas de memória, mas sempre de uma dinâmica para o futuro. Nas palavras do pensador, “o projecto em que nos lançamos na nossa «fantasia» tem a beleza irreal de ser uma fantasia” – irrealidade que “não é a forma de o real ainda não ser, mas a forma de esse real ser mais do que é”⁴⁹. Este nível de relação ao futuro corresponde ao da memória evocativa, que emociona e identifica o sujeito da memória com a sua história e com a sua pré-história. A identidade é-nos dada, assim, no jogo constante de uma memória que evoca o que fomos e de uma imaginação ou esperança que fantasia aquilo que poderemos vir a ser. E é no cruzamento destes dois momentos que somos o que realmente somos ou vamos sendo.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, 90.

⁴⁹ Ibidem, 91.

Mas Vergílio Ferreira fala ainda de um nível mais fundo do futuro, que rompe com todos os futuros imaginados e fantasiados. “É o absoluto de que te falei e que excede tudo o que vais alcançando. É o que sobra da beleza oculta do que de belo se encontrou e perdura ainda como simples procura, é o limite da tua ânsia sem limites... É desse último futuro que se vêm esclarecendo como futuros todos os outros que estão para aquém dele...”⁵⁰ Este futuro coincide com a memória de nada, porque é imemorial. Neste nível, a memória e a esperança coincidem numa origem que é fim, porque é tudo, sendo diferente de tudo e para além de tudo.

Se aos três níveis da memória correspondem três níveis de futuro, o futuro parusiaco da plenitude final corresponde à origem transcendente da memória identificante. Assim, a identidade universal orienta-se para a memória individual e colectiva e, simultaneamente, é estilhada pela orientação para o futuro dessas memórias, numa esperança que possibilita a continuidade da identidade, para além de todas as realizações identificantes até agora conhecidas. Nesta referência a uma memória e a uma esperança de um passado e de um futuro absolutos, antes do passado e depois do futuro, encontram-se irmanadas todas as diferenças e todas as identidades humanas, pessoais, culturais e mesmo religiosas. Trata-se de uma confluência na saudade metafísica, que é a mais profunda marca da cultura portuguesa e que é uma saudade do imemorial e de um futuro nunca feito.

4. Ora, neste constante jogo tensional entre memória e esperança identificantes e, simultaneamente, universalizantes, é absolutamente imprescindível, cada vez mais, uma defesa forte e clara da nossa identidade como diferença (horizontal e vertical), contra todas as anulações dessa mesma diferença. Nisso consistirá a especificidade do cristianismo e da cultura Europeia, a defender sem tréguas para o novo milénio – para além de todo o eurocentrismo ou todo o humanismo exacerbado – humano, demasiado humano.

a) Essa defesa forte e clara do inalienável valor da diferença concreta, implica uma tomada de posição prática, claramente contra todas as globalizações anónimas ou de todos os domínios, por parte dos mais poderosos, de todos os que são mais frágeis, porque mais pequenos ou

⁵⁰ Ibidem, 92.

simplesmente porque diferentes. A globalização, em realidade, apenas estende a todos os recantos do globo um modo consumista de existência, que já se instaurou como sistema anónimo e totalitário, que determina a existência concreta dos actuais habitantes do nosso planeta. Frente a esta ditadura do consumismo global, é cada vez mais importante a afirmação das culturas particulares, sobretudo quando essa afirmação não é sinónimo de absolutismos tribais nem de exclusão dos diferentes. Ora é isso que acontece com a cultura europeia e a sua marca cristã – e, por extensão ou até por concentração, com a cultura portuguesa. Esta, de facto, sendo uma cultura particular e, por isso, oposta à tendência globalizante, possui como identidade a não-absolutização exclusivista de si mesma (o que nem sempre foi o caso de todas as regiões europeias). O recurso à memória ou tradição da cultura lusa poderá, assim, constituir autêntica alternativa ao consumismo barato da globalização sem fronteiras, em todos os sentidos do termo: sem limites nacionais, mas também sem contornos de identidade e, o que é pior, sem limites de possibilidades, o que a pode levar inclusive a realizações desumanas. Onde não há fronteiras de tipo algum, deixa de ser possível falar realmente de humanidade, já que se instaura um sem-limite abstracto de possibilidades que, ao se tornarem realidades, se revelam normalmente anti-humanas.

Esta proposta alternativa pode verificar-se, simbolicamente mas sem dúvida de forma representativa, na diferença entre os produtos culturais da tradição europeia – também culinários... – e a invasão consumista da pseudo-cultura neo-sacral de *Hollywood*, do McDonalds e da Coca-cola, com todos os ícones – ou melhor, ídolos – que em si comporta. Até mesmo uma alternativa a este nível, com raiz na tradição viva e dinâmica que constitui a nossa identidade cultural, não estaria de todo isenta de significação cristã, possivelmente teológica. Claro que, neste caso, de modo algum se trata de uma identificação pura e simples entre cultura tradicional europeia e cristianismo, por contraposição à «cultura» americana, como presumivelmente «não-cristã». Trata-se, isso sim, da denúncia do mecanismo desumano e desidentificante do consumismo, cujos ícones globais são, casualmente, de origem preponderantemente americana, mas cuja pertinência é muito mais vasta⁵¹. Só enquanto alternativa a esse sistema dos sistemas, que hoje controla a nossa percepção do real, é que se pode falar do significado cristão da proposta alternativa, a partir das raízes culturais e

⁵¹ E. LOURENÇO – *O esplendor do caos*, esp. 18.

artísticas europeias – e, em realidade, também das mais genuínas raízes de todas as outras culturas particulares⁵².

b) Mas a identidade da fé cristã e de uma cultura europeia por ela marcada pode ainda ser invocada contra todos os fundamentalismos daqueles que, em nome de convicções absolutistas e de concepções monistas de Deus, pretendam anular a identidade cristã da Europa, isto é, simultaneamente humanista e respeitadora das diferenças. Neste contexto, não podemos ser ingénuos. A afirmação da nossa identidade europeia e cristã como identidade de relação acolhedora dos outros diferentes não pode, nunca, significar que abduquemos dessa nossa identidade tolerante, para deixar que se afirme a intolerância. Isso levar-nos-á, com certeza, a ser intransigentes, isto é, a não tolerar que seja destruída toda a identidade cristã da Europa, em nome da humanidade do próprio ser humano.

De facto, toda a tolerância encontra o seu limite quando é confrontada com a intolerância, a ponto de ter que afirmar o seu interno paradoxo ou aporia: tudo será tolerável, a não ser a própria intolerância, enquanto uma das manifestações daquilo que é intolerável⁵³. Só assim é possível continuar a falar do intolerável e a chamar-lhe pelo nome; e só enquanto isso for possível é que será igualmente possível manter o nosso mundo minimamente humano. Ora, o já referido Eduardo Lourenço pergunta-se: “Estamos ainda em condições... de perceber... os verdadeiros contornos do *intolerável* e em nome de que critérios ou ao serviço de que imperativos que tenham em relação ao *inaceitável* o mesmo papel que a ideia de *liberdade* teve durante séculos na defesa e triunfo da *tolerância*?” O que “contribui para diluir ou tornar obscuro, ética e pragmaticamente falando, o campo daquilo que não pode ser aceite sem desfigurar o estatuto da simples humanidade”. Ora, porque parece ter desaparecido essa capacidade, o mesmo pensador considera que, “por carência, a categoria da tolerância

⁵² Sobre a aliança da fé (sobretudo na sua dimensão sacramental) e da arte nesta proposta alternativa à sociedade de consumo, Cf.: J. DUQUE – «Evangelização e mutações culturais», in: *Theologica* (2001) (no prelo); ID. – «Estética e religião: história de um desencanto?», in: *Communio* Fev (2001) 5-14; ID. – «Fé cristã e criação artística» in: *Actas da Exposição do Grande Jubileu*, Porto (no prelo); ID. – «Fé e arte», in: *Brotéria* 152 (2001) 445-464.

⁵³ E. LOURENÇO – *O esplendor do caos*, 91, define mesmo a tolerância, tal como nasceu na modernidade, a partir do intolerável: “Na verdade, e pese uma certa tradição relativa ao discurso sobre a tolerância, ao fim e ao cabo, desde a sua origem, ela foi recusa do *intolerável*” – isto é, intolerância do pura e simplesmente intolerável! (Cf.: P. RICOEUR – «Tolérance, intolérance, intolérable», esp. 305s).

desertificou eticamente do mundo. O que foi uma conquista tornou-se idolatria da indiferença. Há tolerâncias intoleráveis. O que quer dizer que o *intolerável* – violência, opressão, injustiça, todas as máscaras, sempre renováveis, do que ninguém ousa, assim, assimilar à pulsão autodestrutiva da humanidade em nós, chamada «o mal» – deixou de ser apreendido como tal. Em nome da tolerância. E se a tolerância fosse também a mais refinada cultura do intolerável? Ou pelo menos a pastosa renúncia a distinguir em nós e nos outros e na humanidade inteira o que nos salva e o que nos perde?”⁵⁴

A interrogação vale por si e dá que pensar o suficiente para nos retirar o medo ou a falsa modéstia que nos impeça de gritar bem alto aquilo que nos identifica e que comporta, sem dúvida, a capacidade de nomear o intolerável como tal – isto é, a capacidade de dizer que nem tudo vale; nem tudo é igual.

Só teríamos a ganhar, pois, com uma afirmação clara e forte da nossa identidade cristã, em nome da própria diferença de cada ser humano e de cada cultura na sua existência concreta. E ganharíamos todos: crentes e não crentes; crentes cristãos e crentes de todas as outras religiões. Se permitíssemos que, por entre os buracos de um chão carcumido pela indiferença abúlica desta crise da caótica cultura ocidental, chegasse a esvair-se a identidade cristã daquilo que constitui a nossa memória individual e colectiva, estaríamos a prestar um péssimo serviço ao futuro da Humanidade – ou então, se quisermos falar para o interior da Igreja: estríamos a contradizer a nossa vocação de anunciar o Reino de Deus, na sua imprescindível universalidade, e de o tornar presente no nosso mundo actual.

JOÃO DUQUE

A teologia moral, a tolerância e o pluralismo ético

Olhando a formulação do nosso tema, poderia ser-se tentado a olhar a identidade da moral cristã como um reforço do instinto de defesa perante a ameaça da tolerância e do conseqüente pluralismo ético. Gostaríamos de deixar bem claro, desde o início, que entendemos o desafio de defender a identidade da moral cristã, no limiar de novos tempos, numa aceção construtiva. O desafio para a teologia moral é pensar-se em contexto pluralista, é exigir o pluralismo, é contribuir para pensar correctamente o pluralismo.

A experiência do pluralismo é uma experiência diária. Os meios de comunicação veiculam-no-la de todos os modos. Quantos modos de pensar sobre a clonagem de seres humanos, quantas ideias e modos de agir sobre a sexualidade. Convivemos ao nível de vizinhança com diversos tipos de matrimónio. Temos a nossa própria opinião sobre tantas matérias éticas e ouvimos outras tantas opiniões, umas vezes coincidentes, outras vezes contrastantes. Em alguma maré mais azeda, pode dar-se o caso de acharmos que é francamente irresponsável certa opinião ou intolerável um certo acto. “É injusto!” – Exclamamos. Pessoas há que suspiram por um tempo em que havia uniformidade e ordem. Nós próprios talvez sejamos levados a pensar, uma vez ou outra com razão, que a sociedade está ingovernável, tal é a irresponsabilidade como vemos emitidos certos juízos éticos.

Este universo plural e multiforme é recente. É moderno. Começou a ser construído a partir do século XVI e causou muitos mártires, em várias frentes de batalha, para que pudesse ser assim. É justo reconhecer que o maior número de mártires vieram da cultura laica. Não podemos aqui fazer essa longa história. Diremos apenas que o que possibilitou a sociedade pluralista que somos foi a passagem de um universo de intolerância

⁵⁴ E. LOURENÇO – *O esplendor do caos*, 88.93.