

A teologia como memória crítico-profética na era da globalização

O tema enunciado para esta «Oração de Sapiência»¹ — A Teologia como Memória Crítico-Profética na Era da Globalização — situa-se no campo de observação da modernidade no seu conjunto, mas sobretudo da época contemporânea, marcada pelo fenómeno da globalização do pensamento neo-liberal, na qual se presente uma crise global do sentido, e muito precisamente, a crise do humanismo, como momento terminal, dir-se-ia crepuscular, no qual se adensam as sombras da civilização ocidental no seu todo. O triunfo da ideologia neo-liberal e da lógica do mercado sem fronteiras representa o ponto mais avançado do fenómeno do esquecimento do essencial que informa o moderno pensamento ideológico na modernidade.

Estou consciente da complexidade das questões que estão envolvidas na formulação desta tese. Por isso, nesta comunicação trata-se apenas de um ensaio, de uma reflexão preliminar, de um muito pobre e modesto contributo para um debate alargado sobre a globalização no horizonte de uma discussão sobre a modernidade e a secularização em toda a sua amplitude, complexidade e dialéctica ambiguidade².

¹ Esta «Oração» foi proferida na sessão solene académica comemorativa do 30.º Aniversário da Faculdade de Teologia, no dia 5 de Novembro de 1998, em Lisboa, e que agora publico neste número de homenagem ao Senhor Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, ao qual, aliás, já nessa altura a dediquei.

² Este ensaio situa-se em continuidade com outros já realizados, para os quais remeto: *A dimensão humanitária no novo papel das Forças Armadas*, in *A Defesa Militar de Portugal no Virar do Século* (Lisboa: Instituto de Altos Estudos Militares,

Este contributo para o debate futuro sobre este tema situa-se, seja permitida esta metáfora, numa posição fronteira e periférica, e que é o «lugar» da teologia, esse espaço dos limites do pensamento, dos cruzamentos, onde a «crise», no sentido mesmo dialéctico, há-de instituir-se...

Parto de um pressuposto que resulta da observação de um estado de espírito cultural: o de vivermos numa época de transição, de crepúsculo de uma civilização e da crise do humanismo. A hipótese que formulo é que na génese desta crise do humanismo se encontram fundamentalmente duas causas: uma de natureza cultural e outra de natureza teológica. Do ponto de vista cultural, trata-se do eclipse do ideal trágico, da matriz sapiencial grega, e do empalidecimento cultural do ideal da santidade, na sua matriz cristã, transformada esta, em muitos meios, numa grandeza meramente residual de interesse museológico, folclórico ou etnográfico, eclipse este que é acompanhado pelo triunfal emergir do fáustico e do cómico; do ponto de vista teológico, a crise do humanismo contemporâneo estaria ligada ao esquecimento da «theo-logia» e do seu Espírito, isto é, do Sopro inspirador da sabedoria. O pensamento neo-liberal e globalizante representa afinal o epifenómeno de um processo mais complexo do esquecimento que percorre a modernidade no seu conjunto. Ensaiai a indagação crítica das suas causas, este é o objecto do primeiro passo.

No segundo, vamos regredir na história, revisitando a sua memória sapiencial guardada na teologia patrística, onde é possível colher, em circunstâncias culturais muito semelhantes às nossas, critérios para a superação da crise, a partir das implicações da pneumatologia para a antropologia metafísica. Finalmente, no terceiro passo, regressamos à actualidade para redescobrimos o esforço do conceito em formular uma síntese que permita sugerir uma perspectiva possível para a teologia especulativa no futuro, ou seja, o campo de encontro entre a antropologia metafísica e a teologia trinitária, campo no qual se situe no futuro uma antropologia metafísico-espiritual transcendental, que possa abrir espaços para uma antropologia da esperança.

É neste contexto problemático que se impõe recuperar a memória histórico-crítica e profética da teologia, o que será possível

1997) 109-129; *Modernidade: crítica e profecia. Ética da esperança e da responsabilidade na era da globalização* (Lisboa: Instituto de Defesa Nacional, 1998); *Do esquecimento do Espírito à crise do humanismo*, in *Didaskalia* 2 (1998) 25-50.

pela a mediação dos grandes pensadores do passado, remoto ou mais recente, que permitem reconciliar a modernidade com a época clássica, e operar a síntese, criativa e renovada, do santo com o herói e superar, pelas mediações sacramentais, o diabolismo latente ou patente, nas tentações fáusticas da actualidade.

I

1. Gostaria de iniciar este primeiro andamento, seja-me permitida esta metáfora, com um breve registo dos elementos caracterizantes da globalização³, para que seja possível captar as implicações filosófico-culturais e teológicas que este fenómeno possa ter ou na realidade tenha, e que são essencialmente os seguintes.

Em primeiro lugar, a globalização é um fenómeno muito complexo⁴ e pluridimensional que obriga a repensar, em novas bases e pressupostos, a economia, as finanças, a sociedade, a política, a cultura e, até mesmo, a religião...

Em segundo lugar, a globalização inaugura uma nova era, a era da transnacionalização e da mundialização, cujas consequências mais visíveis são a vulnerabilidade da economia e a fragilização da democracia, em virtude da transferência de soberania dos

³ Sobre este tema, veja-se: HERNANI LOPES, *Globalização dos Mercados. Integração Europeia e Soberania Nacional*, in *Nação e Defesa* 80 (1996) 13-26; cf. tb. C. F. BERGSTEN, *The World Economy After the Cold War*, in *Foreign Affairs* vol. 69, 3 (1990) 96-112; F. SACHWALD, *Une Économie Mondiale. La mondialisation des Entreprises*, in *L'Économie Mondiale, Cahiers Français* 269 (1995) 54-60; V. CABLE, *Globalization: Can the State Strike Back?*, in *The World Today*, vol. 52, 5 (1996) 133-137; P. J. ANDERSON *Política Global do Poder Justiça e Morte. Uma Introdução às relações Internacionais* (Lisboa: Piaget, 1998).

⁴ Sobre a Globalização podem tecer-se as mais variadas considerações e formular-se as mais contraditórias interpretações: optimista, como a era do futuro da humanidade em forma apoteótica; pessimista e problemática, como a era da virtualidade e da perda de autonomia e dos riscos a todos os níveis, pelas derrapagens mais perversas da ideologia neo-liberal; apocalíptica e catastrófica, como o pressentimento do fim, e da vitória do diabolismo latente e patente na modernidade que agora chegaria ao seu fim apocalíptico irrecusável. Para cada uma destas leituras, estas três obras são sugestivas, que se reportam respectivamente a estas três possíveis atitudes: J. SÉGUÉLA, *O Futuro tem Futuro* (Mem Martins: Europa-América, 1998); H. P. MARTIN-H. SCHUMANN, *A Armadilha da Globalização. O Assalto à Democracia e ao Bem-Estar Social* (Lisboa: Terramar, 1998); V. MENDANHA, *O Livro da Serpente* (Lisboa: Pergaminho, 1997, 2.^a ed.); Id., *Os Segredos do Apocalipse* (Lisboa: Pergaminho, 1998).

Estados tradicionais, para instâncias internacionais sempre mais elevadas.

Em terceiro lugar, a globalização ou mundialização introduz novas relações e jogos de poder⁵. A revolução da informação, a aliança entre a informática e a telecomunicação, operam a contracção do espaço e a aceleração do tempo⁶. A globalização representa a revolução do tempo real, do ritmo da competição mundial, que passa da competição pelo controle do espaço, que determinava a geopolítica e a geoestratégia clássicas⁷, para a competição pelo controle do tempo. O tempo surge como a capacidade de compressão, de aceleração e de apropriação social.

Surge assim um último elemento problemático da globalização, e que diz respeito à questão filosófica e cultural da relação com o tempo, nas suas diversas dimensões..., porque na era da globalização se dá uma concentração exclusiva no presente, a encrustação na extesiaca fruição do momento, como instante atomicizado sem nenhuma relação com o passado ou com o futuro, no quadro de uma generalizada concepção meramente virtual da realidade. O tempo real é tempo virtual...⁸.

Estes quatro elementos ou aspectos caracterizantes da globalização permitem interpretá-la como um factor catalizador do processo de transição cultural, na qual se opera vertiginosamente a superação da pós-modernidade, no que ela representa de passagem do capitalismo industrial para o capitalismo informacional. O capitalismo informacional da era da globalização⁹ já se situa para além do neoliberalismo, do pós-moderno, conceitos já insuficientes e residuais para traduzir um estado de coisas em permanente mobilidade, cujas diversas manifestações, essencialmente mediáticas e

⁵ Cf. A. TOFFLER, *Os novos poderes* (Lisboa: Livros do Brasil, 1991).

⁶ Veja-se sobre este tema o estudo muito sugestivo de: W. R. NEUMAN, *The Future of the Mass Audience* (Cambridge University Press, 1991) 48-78.

⁷ Sobre este tema, veja-se o estudo de: R. FRANÇOIS MARTINS, *Geopolítica e geoestratégia. Para que são e para que servem?* in *Nação e Defesa* 78 (1996) 21-78.

⁸ Esta é uma questão que deverá ocupar a atenção da teologia no futuro, pois aqui está a maior interpelação da globalização, cujo processo, como vamos ver no decurso desta «Oração», conduzirá ao eclipse da consciência do tempo, em virtude do seu esvaziamento fenomenológico. Para a apresentação do estado da questão, veja-se: Carlos SILVA, *Tempo*, in *LOGOS* 5 (Lisboa: Verbo, 1992) 58-93.

⁹ «Our era, whether we label it postindustrial age or the information age, will be indelibly stamped by the increasing dominance of digital electronics in the storage and transmission of speech, text, and images»: W. R. NEUMAN, *The Future of the Mass Audience* 50.

virtuais, têm de comum a atômização vertiginosa da realidade virtual na sua perene fluidez sem controle... Na era da globalização emerge um novo estilo de vida ou mentalidade, se quisermos, que poderá descrever-se como a apoteose da dimensão dionisíaca, onírica e narcisista da vida..., a sedução em fruir o presente nas noites irrequietas das cidades...

E aqui está latente o risco possível da sua perversão... A auto-destruição do homem enquanto tal, pela aniquilação da capacidade crítica e consequente estupidificação, pela perda da consciência do sofrimento da humanidade através da banalização... e da manipulação mediática. Mas sobretudo pelo pressentimento de um neo-determinismo a que a globalização conduz, pela universal mercantilização e quantificação das relações sociais, cínica e implacavelmente submetidas à lógica do mercado e do consumo¹⁰...

Como processo e como fenómeno desta fase de superação vertiginosa da pós-modernidade mais tardia, a globalização representa para a humanidade um risco sem precedentes, onde pode estar em causa a sua permanência... porque adensa uma dramática crise de sentido... do homem, narcotizado pela sedução do já em superação neo-liberalismo, através das técnicas de «marketing», que insinuam necessidades irreais para as multidões incautas ou distraídas, famintas de consumo imediato de produtos também «espirituais» ao dispor nos supermercados dos novos movimentos religiosos, bem à medida e de acordo com o estilo da sociedade de consumo de produtos virtuais...

Neste contexto planetário de efervescente transição, todos os quadros teóricos, que forneciam os instrumentos analíticos e operativos para a compreensão sistemática da sociedade nos domínios da economia, da política, da cultura e da religião, encontram-se superados e remetidos para uma arqueologia do passado meramente residual... Na época da informática, a humanidade encontra-se hoje como que abandonada a um destino cego e fatal, o que propicia um estado depressivo e preocupante de salve-se quem puder. Onde está o homem?

¹⁰ Sobre este assunto, veja-se: H. MARCUSE, *A Ideologia da Sociedade Industrial. O Homem Unidimensional* (Rio de Janeiro: Zahar, 1973); E. DUSSEL, *Ética Comunitária. Liberta o Pobre!* (Petrópolis: Vozes, 1986); H. ASSMANN-F. J. HINKELAMMERT, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia* (São Paulo: Vozes, 1989).

2. Há uns anos atrás, o filósofo italiano G. Vattimo falava no fim da modernidade e na crise do humanismo, vendo esta crise ligada com o tema da Morte de Deus, tal como foi formulado por F. Nietzsche e interpretado por M. Heidegger¹¹.

A modernidade ter-se-ia iniciado com a viragem antropológica do pensamento, no humanismo dos séculos XV e XVI, alcançado a maturidade no iluminismo oitocentista, quando, segundo a interpretação kantiana, o homem acedera à idade adulta, capaz de pensar com a própria cabeça, e o seu triunfo na formulação das ideologias modernas, em parte inspiradas no sistema filosófico hegeliano. Hegel é, de facto, o pensador por excelência da modernidade, que oferece a mais sublime filosofia da história como fenomenologia do Espírito, a partir do qual se pensou toda a realidade como um ascendente e triunfal processo dialéctico da liberdade...

Esta aventura ascensional do homem moderno, no acesso autónómico à consciência de si, encontra em F. Nietzsche um momento de crise. Momento de crise, porque este pensador submete a rigorosa desconstrução crítica o ideal apolíneo do homem moderno e denuncia a inutilidade do sistema filosófico e suas aplicações económicas e políticas e mesmo éticas, inspirado no idealismo alemão, que pressupõe ou implica uma noção de progresso histórico-positivo e quantitativo, que em nada contribui para a vida¹².

Nietzsche denuncia o fundo metafísico e cristão do sistema idealista, o qual, longe de contribuir para que o homem moderno aceda à consciência da sua liberdade, na realidade o escraviza. Por isso, Nietzsche contrapõe ao ideal apolíneo e solar da racionalidade, a irracionalidade nocturna, onírica e dionisíaca, sendo o deus

¹¹ Cf. G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna* (Lisboa: Presença, 1987) 30-42; cf. D. BERMEJO, *Posmodernidad y pensamiento débil (Vattimo)* in *Lumen* 3-4 (1998) 327-356.

¹² Neste contexto é muito sugestiva a crítica de Nietzsche ao saber histórico, à investigação histórica como ciência positiva, cuja inutilidade Nietzsche denuncia, sobretudo porque a história, como ciência que recupera a memória de um povo, de uma sociedade, de uma comunidade, no fundo constitui um atentado e uma ameaça para a vida, na medida em que o homem, em vez de ser ele mesmo na fruição da vida, fica enfraquecido pela memória do protagonismo do passado a cuja sombra como que se avilta. Daí a tese sobre a missão da filosofia como um programa de «esquecimento», para que o homem seja ele mesmo, aceda à sua condição de protagonista, de Super-Homem. Mas o que Nietzsche desenvolve na *Segunda Consideração Intempestiva* vale para toda a sua crítica a respeito da filosofia e, muito concretamente, ao idealismo alemão: Cf. F. NIETZSCHE, *Considerações Intempestivas* (Lisboa: Presença, 1976).

menino e bailarino, na sua lúdica despreocupação, elevado a símbolo da vida, da fruição extesiaca de si.

A transmutação de todos os valores éticos, religiosos e filosóficos, é condição fundamental para a constituição do Super Homem, do homem que a si mesmo se inventa, que inaugura uma nova moral, para além do bem e do mal, de uma estética de homens nobres e superiores, capazes de esquecer, e não, portanto, de seres inferiores, de escravos ressentidos...

A Morte de Deus é um momento essencial do programa filosófico, para que o homem possa ser ele mesmo, na plenitude das suas forças vitais, de êxtase e de excesso. A virtude consistirá não na comedida contenção, mas no excesso, para lá dos seus limites... Obras como «Ecce Homo», «Para Além do Bem e do Mal», «Origem da Tragédia» constituem, mesmo pelos títulos, não apenas uma referência cultural, mas também um programa... A superação do cristianismo pela assunção da condição extesiaca e trágica da condição humana enquanto tal, para lá de todas as interpretações...

Na modernidade, F. Nietzsche condensa em si simultaneamente a condição adâmica e a condição trágica, alia, por conseguinte, o tema de Adão, da tradição cristã, com o tema da tragédia, na cultura grega, em cuja síntese o tema lúdico de Dionísio constitui a catarse desdramatizante, o riso da vida na fruição dos seus excessos...

As diversas modalidades da crítica ao cristianismo e à religião em geral, no ateísmo moderno, não são mais do que variações sobre as grandes intuições niilistas de Nietzsche que, como mais ninguém na modernidade, estabeleceu a antítese disjuntiva radical: ou Deus ou o homem.

No séc. XX, M. Heidegger retoma a questão nietzscheiana da «Morte de Deus»¹³ e interpreta-a culturalmente como o fim da filosofia, como o fim da metafísica, que ele designa como pensamento onto-teo-ego-lógico, responsabilizando este pensamento pelo esquecimento do ser¹⁴. Como fim da metafísica, a Morte de Deus é sinónimo de niilismo, isto é, da impossibilidade de responder à pergunta: porquê, o que, mesmo na sua filosofia, implica deixar o humano Dasein ao abandono historial de um destino fatal...

¹³ Cf. *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in M. HEIDEGGER *Holzwege. Gesamtausgabe*, Band 5 (Frankfurt a.M.: LOSTERMANN, 1977) 209-267.

¹⁴ Cf. *Brief über den 'Humanismus'*, in M. HEIDEGGER, *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt a.M.: KLOSTERMANN, 1976) 328-332.

Esta poderia ser uma questão meramente académica, não fossem as aplicações políticas e ideológicas deste fim da filosofia e da metafísica teo-ontológica ocidental. O apagamento da memória judeo-cristã, o silenciamento da Igreja, visa abrir espaços de intervenção ao neopaganismo nacional-socialista, como se pode documentar por uma afirmação de Heidegger no discurso do reitorado, em 1933, que nos faz estremecer: «...deve ser travada uma rude luta dentro do espírito nacional-socialista, luta que não deve ser abafada por ideias humanistas, cristãs, que impedem a necessidade absoluta de se desenvolverem plenamente»¹⁵.

O conflito mundial provocado pela ideologia nacional-socialista, autêntica situação diabólica-infernal, segundo a lógica de domínio mundial que constituía o sonho hitleriano¹⁶, mas que não era menor em Estaline e, de um modo críptico e mal disfarçado, em todas as outras partes envolvidos no conflito, com os campos de extermínio, simbolizados em Auschwitz, Gulag e nas bombas atômicas sobre as cidades japonesas, bem como em todos os horrores que de então para cá se perpetraram e continuam a perpetrar, mesmo aos nossos olhos, e agora pelas catástrofes e genocídios, pelo crime organizado ou pela indústria cinematográfica da violência, demonstraram serem frágeis os ideais apolíneos do humanismo, da racionalidade..., ser perverso o retorno ao paganismo nas ideologias materialistas e ateias, pois, com a morte e o esquecimento de Deus, arrastaram consigo a morte e o esquecimento do homem enquanto tal¹⁷.

Nietzsche e Heidegger representam sem dúvida a dimensão trágica do homem e da humanidade, especialmente nestes últimos dois séculos da sua história, na medida em que incarnam em si o sublime e o horror do génio e da inteligência, inspirando simultaneamente, temor e piedade... Esta humana condição não se esgota, porém, no género da tragédia¹⁸, mas assinala a ligação com outro

¹⁵ Ver referência em: D. JANICAUD, *A sombra deste pensamento. Heidegger e a questão política* (Tr. Port.) (Lisboa: Piaget, 1998) 45.

¹⁶ Cf. J.-M. ANGERBERT, *Hitler e as Religiões da Suástica* (Venda Nova: Bertrand, 1998).

¹⁷ Cf. S. COURTOIS (e outros), *O Livro Negro do Comunismo. Crimes terror e repressão* (Lisboa: Quetzal, 1998).

¹⁸ Segundo Aristóteles, a tragédia é «imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão..., e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções»: *Poética* (Trad., Pref., Intr. de Eudoro de Sousa) (Lisboa: INCM, 1990) 110.

tema inquietante, representado na figura de Fausto e o pacto com o Diabo. Este tema ocorre na nossa literatura em Fernando Pessoa, nas suas obras inquietantes e perturbadoras: «Fausto ou a Tragédia da Subjectividade» e a «Hora do Diabo»¹⁹...

Nestas duas obras, Fernando Pessoa indaga os labirintos da alma humana — «perdido no labirinto de mim mesmo»²⁰, confessa o poeta, e da cultura moderna no seu todo, como tragédia fáustica da subjectividade... levada até aos extremos da sua perversão, manifesta na incapacidade de amar sentida pelo poeta...: «Não me concebo amando, nem dizendo / A alguém 'eu te amo', sem que me conceba / Sob uma outra alma que não é a minha»²¹; «Aquilo é amor... Eu, pois, nunca amarei... Amor! Como me amarga de vazia em meu ser esta palavra!»²²... O evoluir dramático do século XX confirma esta leitura trágico-fáustica da modernidade... que teria pervertido a sua capacidade de inspiração, de compor poemas²³...

Não estamos aqui em presença de avatares do demoníaco interiorizado e secularizado? A condição trágica e fáustica da moderna subjectividade não evoca imediatamente o tema genesíaco da tentação adâmica, esta atracção e sedução para ir para lá de todos os limites, na fruição do fruto da Árvore da Vida e do Conhecimento do Bem e do Mal? Sem a referência a estes temas, mesmo no plano

¹⁹ FERNANDO PESSOA, *Fausto. Tragédia subjectiva* (Texto estabelecido por: Teresa Sobral Cunha) (Lisboa: Presença, 1988); ID., *A Hora do Diabo* (Ed. Teresa Rita Lopes) (Lisboa: Assírio & Alvim, 1997).

²⁰ FERNANDO PESSOA, *Fausto. Acto I* 15.

²¹ *Fausto. Acto III* 93

²² *Fausto. Acto III* 103.

²³ Era assim que pensava Th. Adorno, segundo o qual, depois de Auschwitz, não é possível compor poemas. Cf. J. P. JOSSUA, *Dieu et le Mal après Auschwitz*, in: *Inquietação Humana e Fé Cristã. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica* (Lisboa: Rei dos Livros, 1996) 209-217. No entanto, apesar da situação infernal dos campos de extermínio, nazis e todos os outros do passado e da actualidade, não poderá nunca esquecer-se que, mesmo aí e então, os campos de extermínio, tal como as arenas e os círculos máximos da época dos mártires, tornaram-se lugares de proclamação da fé, de oração, de martírio e de santidade. Basta evocar, entre tantos exemplos, S. Maximiliano Kolbe e Santa Edith Stein. Mas não só os cristãos, mas também os judeus viveram heroicamente essa trágica situação. Gostaria tão só de evocar o emocionante testemunho do prémio Nobel da Paz em 1986, o escritor judeu, E. Wiesel, prisioneiro em Auschwitz quando tinha 15 anos, e que esteve recentemente entre nós, num seminário organizado pela Fundação Gulbenkian sobre a modernidade, e que deixou num dos seus mais célebres livros, «A noite»: Cf. E. WIESEL, *La notte* (Firenze: La Giuntina, 1980). Sobre este testemunho, veja-se: J. MARTÍNEZ GORDO, *Desgarro humano y sufrimiento divino. Las memorias de Elie Wiesel: historia y teologia en la noche de Auzchwitz*, in *Lumen* 3-4 (1998) 289-295.

de uma hermenêutica da cultura, Nietzsche e a modernidade posterior seria de todo inexplicável.

Não é este tema misterioso e abissal da humana liberdade que é traduzido teologicamente pelo tema do pecado original, cujo horizonte é pré-pessoal e pré-moral, portanto, da ordem dir-se-ia quase transcendental, como horizonte de obscuro e abismal mistério que nos faz pensar?²⁴ Foi nesta óptica que, desde a patrística, a teologia assumiu e interpretou este tema à luz do escândalo e da loucura

²⁴ Ocorre-me aqui fazer um breve comentário crítico a propósito dos esforços recentemente feitos no sentido de superar o tema teológico clássico do pecado original. Mesmo sem entrar nos pormenores técnicos da metodologia exegética, gostaria apenas de dizer que na tradição teológica, ao contrário do que se diz, se trata precisamente de pensar a condição do homem enquanto tal como o ser dos excessos, e que as árvores paradisíacas, da vida e do conhecimento do bem e do mal, são tomadas como símbolo do homem tentado, como muito bem o entendeu Nietzsche, a superar os próprios limites. Uma leitura atenta da tese do nosso prezado colega o Doutor ARMINDO VAZ — *A Visão das Origens em Génesis 24b-324. Coerência Temática e Unidade Literária* (Lisboa: Didaskalia-Carmelo, 1996) — permitiu-me concluir que é nesta linha que ele ensaia a sua interpretação, ao ver na tentação e na transgressão adâmica uma questão cultural ou seja a reflexão etiológica sobre a origem e o estado da civilização enquanto tal... Parece-me porém que neste ponto de vista ele não foi suficientemente longe na exploração deste tema, na medida em que o tema bíblico está muito mais próximo da tragédia grega do que das culturas pré-críticas e pré-filosóficas das religiões sirio-babilónicas e cananeicas, das quais, aliás, a tradição bíblica se demarca criticamente. Veja-se a recensão crítica à tese de Armindo Vaz, feita por JOSÉ AUGUSTO RAMOS, na *Didaskalia* 1 (1998) 237-241. O tema do «pecado original» pertence à meta-linguagem teológica que está ao serviço da hermenêutica da humana condição enquanto tal, em paralelo, portanto, com o tema do herói trágico da cultura grega. Efectivamente, a tentação adâmica foi lida na teologia à luz da tentação messiânica de Cristo na Cruz que, como se sabe, não é da ordem moral, mas sim transcendental, porque o que está em causa, no caso de Cristo, é a sua identidade e missão messiânica, sendo Satã o único inimigo que Ele combate e que vence no peirasmós escatológico da hora da cruz. Então, o tema genesíaco só aparentemente pertence à teologia das origens; é antes um tema que se projecta para o tempo escatológico. Portanto, a condição adâmica, a tentação e o pecado, na sua acepção teológica original/transcendental evoca, de um modo sublime e poético, a condição do homem, que é permanentemente seduzido a superar-se, a exceder os seus limites, a assumir nas suas mãos a própria responsabilidade no exercício sem limites da sua liberdade e da fruição extasiada da vida, que começou por ser a pretensão do Iluminismo, na acepção que lhe dá Kant, e que se tornou realidade trágica em F. Nietzsche e nos acontecimentos igualmente trágicos deste século XX, onde a condição adâmica, trágica e fáustica da humanidade tem alcançado, mesmo na actualidade, os seus níveis mais perversos... A realidade é mais forte que as suas interpretações conceptuais. E o conceito aí está no jogo da linguagem teológica a recordar-nos, de um modo crítico e profético, um excesso de sentido, ou a sua crise, que interpela a teologia e a filosofia a pensar, como em P. Ricœur, porque aí está poeticamente evocada a condição histórica do homem enquanto tal

do mistério da Cruz..., que a Escritura e a Liturgia contemplam como a árvore na qual está, não como tentação, mas como dom, o fruto da vida e do conhecimento para ser tomado, como fonte de sabedoria...

O pensamento pós-moderno, um conceito aberto e indefinido que, do ponto de vista crítico, evocava o fim das grandes narrativas, como sustentava F. Lyotard²⁵, isto é, do pensamento sistemático de tipo ideológico, dando espaço a um pensamento do fragmento..., representava um projecto inaugural de um época posterior, donde o sentido do «pós-», a urgência de repensar criticamente um novo humanismo, que aprendesse, das lições da história, que há caminhos que não devemos, como comunidade cultural, voltar a percorrer. A pós-modernidade apresentava-se como um momento ponderativo de reflexão e de aprendizagem com a memória do sofrimento das vítimas inocentes das maiores barbaridades da história da humanidade, retomando assim o tema da «consciência infeliz» e intranquila que assinalou o início da modernidade, nomeadamente em Lutero, que pensou, com uma renovada pertinência, a questão da redenção e da justificação da consciência do homem pecador.

A trajectória deste tema da consciência infeliz foi paradoxal.

que nele paradigmaticamente se reconhece... Cf. sobre este tema, em P. Ricœur, o estudo sugestivo de: JOAQUIM S. TEIXEIRA, *Paul Ricœur e a problemática do mal*, in *Didaskalia* 1 (1977) 43-130, sobretudo as considerações finais a propósito do tema do «pecado original» em Santo Agostinho, onde sugere o desafio para a hermenêutica em descortinar na formulação do pecado original não a sua 'falsa clareza', mas a tenebrosa riqueza analógica deste símbolo racional que faz pensar (cf. pp. 120-126). A finalidade catártica que Aristóteles reconhecia na tragédia, mostra que o homem não pode ser nem divinizado nem desprezado, mas colhido na sua condição limitada, o ser, por conseguinte, dos limites e das fronteiras. Na tragédia está por conseguinte ilustrada a grandeza e a miséria do homem, como muito bem o entendeu Pascal; aqui está a grandeza da sabedoria grega, da tradição sapiencial da humanidade, e é a partir deste fundo trágico-sublime que há-de compreender-se e pensar-se a tradição cristã, esta matriz essencial da civilização ocidental, pela memória do mistério da Encarnação, esse momento, esse instante da história na qual o Verbo assume o tempo e o espaço, assume a condição frágil da «sarx» para a divinizar.

²⁵ «Este estudo tem por objectivo a condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se nomeá-la 'pós-moderna'. A palavra está em uso no continente americano, na escrita de sociólogos e de críticos. Ela designa o estado da cultura após as transformações que afectaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do séc. XIX. Estas transformações serão situadas aqui relativamente à crise das narrativas»: J. F. LYOTARD, *A Condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva, 1989) 11.

A consciência infeliz é dialecticamente superada na fenomenologia do Espírito em Hegel²⁶, no capítulo consagrado ao tema do pecado e do seu perdão. O pecado é considerado especulativamente como uma mácula que traumatiza o espírito e que só pelo espírito pode ser curada²⁷. O perdão cura a consciência infeliz e transforma-a numa «bela alma». Sem dúvida que este terá sido um dos momentos mais sublimes da história do pensamento... porque está aí pressentido o tema do perdão tipicamente cristão, na sequência do mistério do Pentecostes, onde o perdão dos pecados está intimamente relacionado com o dom do Espírito... Hegel percebe especulativamente que a transição da consciência infeliz para a bela alma se dá pelo perdão...

Em Nietzsche, a consciência infeliz ocorre como expoente da moral cristã, que ele denuncia como uma moral dos escravos, dos fracos, e portanto, a consciência infeliz não tem a ver com o pecado e, portanto, com a urgência da redenção, mas sim com o ressentimento, com o ódio de alguém de uma condição inferior. O homem superior, o Super Homem, que pratica uma ética da nobreza, para Além do bem e do mal, é aquele que é capaz de superar o ressentimento, que o torna infeliz, e, portanto, de esquecer... A questão da consciência (de pecado ou de infelicidade) é um sinal de inferioridade moral, um estágio anterior à emergência do Super Homem.

Em Kant, quer na Fundamentação da Metafísica dos Costumes quer na Crítica da Razão Prática, não há lugar para a questão da consciência e o problema da felicidade ou da infelicidade, sejam quais forem as suas causas, não pode constituir fundamento para a metafísica dos costumes, em virtude da sua subjectividade, ou seja, por outras palavras, a questão da consciência é do âmbito de uma antropologia empírica da razão vulgar da boa vontade²⁸... e não,

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Phänomologie des Geistes* = Gesammelte Werke 9 (Hrsg. von W. BONSIEPEN-R. HEEDE) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980) 340-362.

²⁷ «Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die That ist nicht das unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar verschwindende»: G. W. F. HEGEL, *Phänomologie des Geistes* 360.

²⁸ «A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sageza — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber — precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os fundamentos do dever que a razão lhe

por conseguinte, da ordem racional-transcendental... O homem ético, que pauta o seu comportamento por máximas universais²⁹, está para lá da consciência empírica e individual.

Em Husserl, que retoma a questão da consciência,*mas para a submeter à *epochê* como forma de a purificar do psicologismo, isto é, da psicologia empírica, a consciência torna-se mera intencionalidade, esvaziada, portanto, de conteúdo³⁰, implicações fenomenológicas que, a seu modo, M. Heidegger inferirá, como o comprova o texto do discurso do reitorado, acima referido.

O percurso do pensamento que, de um modo muito breve e quase de sobrevoos, observámos, confirma a hipótese proposta por G. Vattimo, da intrínseca relação entre a «Morte de Deus» e a «crise

representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremittentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialéctica natural*, quer dizer uma tendência para opor arrazoados e subtilidades às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar»: I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* BA 22-24 (Trad. de PAULO QUINTELA) (Lisboa: Edições 70, 1991) 37-38.

²⁹ «Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal»: I. KANT, *Crítica da Razão Prática* § 7 A 54 (Trad. de ARTUR MORÃO) (Lisboa: Edições 70, 1986) 42.

³⁰ Aqui está o limite da fenomenologia husserlinana que se reduz, mesmo se contra a vontade do genial pensador, a uma egologia solipsista transcendental. Quer nas «Meditações Cartesianas» quer na sobretudo nas «Lições para uma fenomenologia da consciência interior do tempo» emerge precisamente a questão da «consciência interior do tempo», que, para ser bem conseguida, pressuporia uma outra aproximação filosófica à questão da consciência e sobretudo a uma fenomenologia metafísica da memória, o «lugar» ou o «espaço» transcendental da percepção do tempo. Bastaria evocar, o que nesta Oração se pressupõe e que será objecto de investigações futuras, a importância transcendental da «Memória» como «anamnese», e que perpassa todo o dinamismo da história da salvação, que se cumpre na Hora da Cruz, que será, na Igreja, o «objecto» teológico por excelência do Memorial Sacramental, como constitutivo transcendental da identidade cristã enquanto tal. O empalidescimento da Memória, na fenomenologia de Husserl, está na origem, na leitura que provisoriamente fazemos deste tema, da aporia do seu pensamento sobre a consciência do tempo, dada a impossibilidade de se pensar o momento original, a «proto-impressão» transcendental como origem da percepção do tempo, e que Husserl aborta nas lições: cf. E. HUSSERL, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência do tempo* § 11. Apêndice 1 (Tradução, introdução e notas de PEDRO ALVES) (Lisboa: INCM, 1994) 62-63; 123-125. Como sabemos, a questão do tempo e da

do humanismo» na modernidade: da morte de Deus desprende-se, numa relação de quase-causalidade, a doença do homem, a sua patologia espiritual³¹...

Na sua aceção filosófica, a pós-modernidade representava uma atitude crítica acerca do destino trágico-fáustico da modernidade: a elevação sublime do homem, no excesso para lá de todos os limites, e a sua miséria, como diria pascal, e seu diabólico pacto de consequências inimagináveis de perversão auto-destrutiva...

temporalidade era uma das questões nucleares da ontologia transcendental de M. Heidegger. Este é um tema nuclear do pensamento, mas muito particularmente para a área da antropologia metafísico-transcendental-espiritual do futuro, pois talvez resida na a-espiritualidade da fenomenologia a razão das suas aporias quer no campo da ontologia, da metafísica, quer sobretudo no campo da antropologia. Sobre este assunto, veja-se entre tanta bibliografia, os seguintes estudos: E. LEVINAS, *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger* (Lisboa: Piaget, 1997); J. L. MARION, *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF, 1989); J. PAISANA, *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger* (Lisboa: Presença, 1992); M. FÁRIA BLANC, *O Fundamento em Heidegger* (Lisboa: Piaget, 1998); D. FRANCK, *Heidegger e o Problema do Espaço* (Lisboa: Piaget, 1997); F. DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo* (Lisboa: Piaget, 1997). Mas talvez tudo tenha de ser repensado, mesmo no âmbito da filosofia, a partir da reflexão sobre a física, que abre a ciência, de um modo surpreendente e quase insuspeitado no quadro da moderna visão fechada e imanente do mundo, para a teologia ou, talvez, melhor dito, onde se pressente, na Física, a apofática e inquietante latência da questão teológica. Sobre este assunto, será de referência fundamental a obra de: ILYA PRIGOGINE-I. STENGERS, *Entre o Tempo e a Eternidade* (Lisboa: Gradiva, 1990). Para uma preparação do tema, veja-se o ensaio de: SEBASTIÃO FORMOSINHO, *Surpresas do não-linear*, in SEBASTIÃO J. FORMOSINHO-J. OLIVEIRA BRANCO, *O Brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia* (Lisboa: UCP Editora, 1997) 9-238.

³¹ A propósito do debate provocado entre nós pela publicação da obra «Livro Negro do Comunismo», sobre a natureza do comunismo e a sua equivalência moral com o nazismo, não posso deixar de registar aqui uma reflexão do nosso prezado colega da Universidade Católica, nos Mestrados em Ciência Política da nossa tão prestigiosa Faculdade de Direito, em Lisboa, o Prof. João Carlos Espada, num texto recentemente publicado no *Expresso*. Depois de mostrar as reais proximidades do Comunismo e do Nazismo e o que tinham de comum, ou seja, o seu ódio pela tradição da liberdade, escreve João Carlos Espada: «Dado que a hipocrisia constitui, em boa parte, o tributo que o vício paga à virtude, o ataque revolucionário à hipocrisia acaba necessariamente na abolição da distinção entre vício e virtude. Nazismo e comunismo proclamaram o fim dessa instituição impessoal: contra ela e contra o império da lei, proclamaram o império da vontade, a vontade do super-homem, ou a vontade do proletariado. Inevitavelmente, esta revolta contra o império de regras impessoais levava-os à revolta contra a ideia de Deus. Por isso, nazismo e comunismo foram dois movimentos revolucionários, não simplesmente não religiosos, mas militantemente anti-religiosos e anti-judaico-cristãos. No centro da mensagem nazi e comunista está uma arrogância fatal: a revolta do homem contra as suas limi-

Mas se, na antiguidade e na tradição do pensamento cristão, a grandeza e a miséria do homem, na sua condição adâmica, era interpretada na relação pecado-redenção, o modelo antropológico moderno esqueceu esta dimensão, pois a superação dos limites, quer na sua expressão adâmica, quer na sua expressão neo-trágica, não eram interpretados como risco de liberdade — no sentido do abismo vertiginoso de um desejo de ser todas as coisas, de um querer ser quase divino..., e que a tradição teológica interpreta com o conceito de «pecado», na sua forma transcendental como constitutiva da vertigem extesiaca da fruição da liberdade³² —, mas assumido

tações, contra tudo o que limita os seus instintos e apetites revolucionários — e, por isso, contra tudo o que possa domesticar e elevar a sua condição. O homem liberto dos constrangimentos da lei moral e do amor a Deus é o predador por excelência: é o homem todo-poderoso. As ideias, contudo, produzem consequências: o homem todo-poderoso, o homem que não reconhece limites à sua vontade, que não reconhece padrões de 'gentlemanship', o homem que proclama a morte de Deus e, com Ele, a morte de todos os padrões impessoais de bem e de mal, esse homem já não é humano. Ao tentar superar todos os horizontes que fazem dele um ser pecador e falível, o homem torna-se aquilo que o nazismo e o comunismo fizeram dele: uma besta»: JOÃO CARLOS ESPADA, *Arrogância Fatal*, in *Expresso*, n.º 1358 (6.11.98) 25.

³² É nesta perspectiva transcendental que se orienta hoje a hermenêutica teológico-dogmática do «pecado original», em excesso secularizado na modernidade que, paradoxalmente, nele insiste devido, em parte, à sua radical e transcendental inconceptualidade. São, na verdade, muito frágeis e inconsistentes as tentativas de o re-interpretar, que corresponde, de algum modo, a uma certa «domesticação», para contentamento privado, de um tema inquietante e perturbador, na tradição cristã, como as leituras evolutivas (T. Chardin), situacionais (P. Schoonenberg, e, em parte também, K. Rahner), estruturais (como no caso da teologia da libertação), conceito, que, noutros contextos, é assumido também pelo Magistério da Igreja quando fala nas «estruturas de pecado» «peccatum» e «structuras peccati»: — JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, de 30.12.87, no 20.º aniversário da *Populorum Progressio*: cf. EV/10, nn. 2642.2644 —, mas que não tem, portanto, a acepção do «pecado original» da tradição dogmática, ou as leituras de tipo psico-analítico, que vêem o tema do pecado original como «angústia» (E. Drewermann). Na óptica da teologia transcendental, situam-se os estudos de H. HOPING — *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* = Innsbrucker Theologische Studien, 30 (Innsbruck-Wien, 1990; Id., *Freiheitsdenken und Erbsünde. Der transcendente Ursprung der Sünde*, in *ThGl* 84 (1994) 299-317 —, e de P. HÜNERMANN — *Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexion im Ausgang von den Menschenrechten*, in *TQ* 165 (1985) 1-14. Segundo o método de transcendental, o pecado original é possível pensá-lo, numa hermenêutica que capta a intuição do tema na dogmática cristã, no quadro da liberdade transcendental, naquela hegeliana compreensão de que o mal não vem nem da natureza nem do homem, mas de ambos, sendo o pecado original essa abismal penúria da liberdade não idêntica consigo mesma e carente, portanto, do já por nós mencionado perdão do espírito, que cura as chagas do espírito sem deixar cicatrizes. No plano transcendental, é possível captar a dimensão analógica do pecado original (H. U. von Balthasar) que se presente no horizonte de

como a condição humana enquanto tal, cujos limites criacionais ou o trespasse da transcendência se reconduzem ao círculo fechado da imanência que em si mesma se justifica e legitima³³... Seja como for, a trajectória histórico-cultural da civilização ocidental no seu todo só é explicável pela conjugação deste trinómio adâmico-trágico-fáustico... O homem de todos os tempos é constitutiva e genesiacamente Adam, herói, Fausto... Há um paradoxo de irracionalidade na condição humana, de atracção abissal, de temor e de piedade, que foi expressa na literatura do absurdo, e que eu lia com paixão na minha juventude (Samuel Becket, Camus, F. Kafka e alguns textos de J. P. Sartre)...

Mas agora, se passarmos para a era actual da globalização, na fase da superação da pós-modernidade, vamos confrontar-nos com um estado de espírito altamente perturbador, descrito por Lipovetski como «a era do vazio», isto é, do retorno do narcisismo e da sedução, como expressão do individualismo que caracteriza

uma intelecção transcendental da proximidade e distância de Deus e da Graça, e prosseguir a meditação sobre a sua dimensão simbólica (P. Ricœur), esse excesso de sentido que dá que pensar, pelo que ficam sem relevância teológica, porque pobres e insignificantes, as outras tentativas (mesmo e sobretudo pré-críticas e pré-lógicas, de sabor mítico, como «prevaricação», ou similares), culturalistas, no fundo, que afinal não tomam a sério aquele hegeliano e rahneriano «esforço do conceito» que diz o labor filosófico-teológico enquanto tal. Sobre este assunto, veja-se o estudo de: ANNELIESE MEIS, *El rostro del Otro: Acercamientos recientes a la antropología teológica*, in *Teología y Vida* 1-2 (1998) 13-38 (especialmente: pp. 25-31).

³³ Este é o paradoxo dramático da liberdade que repercorre toda a história, cuja hermenêutica se não compadece com preocupações ou valorações pessimistas ou optimistas... O paradoxo da liberdade é o das suas luzes e das suas sombras, que sempre acompanham a nossa humana passagem pela história, na nossa condição sub-solar e sub-lunar, como diziam os antigos. Ninguém pode saltar sobre a sua sombra. O debate ou a reflexão sobre a modernidade há-de ser feito do ponto de vista de uma crítica filosófico-cultural e teológica, tomando a realidade tal como ela é. Por isso não faz sentido equacionar a questão em termos ou «pessimistas» ou «optimistas», que são valorações meramente subjectivas que relevam de uma atitude pré-crítica e pré-filosófica, como não têm qualquer sentido outras valorações do tipo vanguardista-reaccionário, conservador ou liberal, atitudes perante a vida e a história pseudo-científicas e no fundo herdeiras espúrias dos dualismos e dos maniqueísmos antigos e sempre presentes nas formas de pensamento aparentemente mais sedutoras... O debate crítico filosófico-cultural e teológico sobre a modernidade exige enorme coragem e capacidade de risco, um certo inconformismo profético a respeito do pensamento único tão em voga. Para este debate cultural, do ponto de vista crítico, será de referência fundamental a obra notável, também pela coincidência de pontos de vista na nossa leitura da modernidade e da história, de: JOÃO CARLOS ESPADA, *A Tradição da Liberdade* (Cascais: Princípia, 1998).

este tempo³⁴. Por sua vez, e numa outra óptica, L. Ferry diagnostica a situação cultural do nosso tempo, chamando a atenção para a crise das vanguardas da esquerda que imperaram na década de sessenta... e para a novas vanguardas que protagonizam o narcisismo vazio e sedutor do neo-liberalismo global e triunfante, com manifestações mediáticas de preocupações ecológicas e ambientais³⁵...

Se é verdade que assistimos nas décadas mais recentes à crise e colapso das ideologias modernas, e este é o sentido do «vazio», é igualmente verdade que o espaço deixado foi imediatamente preenchido, e de um modo subliminarmente ainda mais violento e perigoso, pelo disfarce da sedução de que se reveste, pela ideologia neo-liberal da fartura e do consumo, dos direitos, não já dos humanos, que acabam por pouco valer, mas das plantas e dos animais³⁶...

Ao mesmo tempo em que se assiste à crise da teologia da libertação na sua componente de denúncia crítica e profética das injustiças sociais, e em contraste com o silêncio dos teólogos³⁷, assiste-se hoje ao irromper da irracionalidade fundamentalista rebarbativa e refractária a qualquer espírito crítico, das vanguardas neo-gnósticas, alquímicas e esotéricas dos novos movimentos religiosos, da Nova Era, e da apoteose triunfalista do eco-feminismo... A assim dita teologia feminista, uma variante da teologia da libertação³⁸, é um

³⁴ G. Lipovetsky fala do individualismo narcísico, ou o narcisismo como símbolo da segunda revolução individualista: cf. G. LIPOVETSKY, *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água, 1989) 13.

³⁵ Cf. L. FERRY, *A nova ordem ecológica* (Lisboa: ASA, 1993) 159-179.

³⁶ Ao descrever o estado actual da cultura contemporânea, da secularização e da crise do sentido, e ao diagnosticar o estado da filosofia, relegada para o exercício de uma meditação sobre os outros ramos do saber ou muito simplesmente ao ensino da sua própria história, L. Ferry conclui: «Mas nesse exercício cada um consegue apenas forjar algumas opiniões subjectivas e, na melhor das hipóteses, adquire-se um pouco de cultura, algumas referências intelectuais e um mínimo de convicções morais elementares, a maior parte das vezes marcadas pela ideologia dos direitos humanos»: L. FERRY, *O Homem-Deus ou O sentido da vida* (Lisboa: ASA, 1997) 21.

³⁷ «Os teólogos escrevem pouco, reúnem-se poucas vezes e, quando o fazem, nada divulgam: pode-se ouvir o seu silêncio. O neoliberalismo e a 'globalização', sendo como são inimigos dos pobres e achando-se como se acham em pleno auge, não encontram hoje, nos teólogos, aquele eco que encontraram na década passada os inimigos de então dos pobres (ditaduras militares, o capitalismo daquela época...)»: J. M. VIGIL, *Mudança de paradigma na teologia da libertação?* in *REB* 230 (1998) 311.

³⁸ Para uma exposição sintética da teologia feminista e sua contextualização no quadro mais geral da teologia da libertação, veja-se o estudo de: R. GIBELLINI, *Handbuch der Theologie im 20.Jahrhundert* (Regensburg: Pustet, 1995) 403-432.

avatar da gnose antiga³⁹, e representa a expressão da mentalidade neo-liberal na sociedade⁴⁰ e sua insinuação no espaço eclesial, movida pela mesma lógica de poder, pelo cultivo narcisista do protagonismo⁴¹...

New Age, ecologia profunda e feminismo, aí está a expressão apoteótica do triunfo da sedução, da promessa de felicidade, sintoma da decadência de uma civilização, desperdício neo-liberal de tantos talentos de inteligência genial... e da emergência triunfal do cómico, isto é, como explicava Aristóteles, a imitação mediatizada dos aspectos inferiores do homem, naquilo que têm de torpe, de grotesco e de ridículo⁴²..., em paralelo com a virtualização cosmética do crime, do sofrimento da humanidade, da fome e da miséria, espectáculo de comércio e de domínio, nesta guerra sem fronteiras da era da globalização do capitalismo informacional pela conquista e pelo controle das audiências estuprificadas a todo o custo...

O capitalismo informacional enriquece à custa da debilitação das sociedades fragilizadas, desertificadas e fragmentalizadas pela destruição da unidade das suas referências históricas, humanistas e cristãs, pelo propósito intencionalmente cultivado de varrer e de esquecer a sua memória histórica. Mais ainda do que a modernidade, a globalização é a era da desatenção, da incapacidade do silêncio, da meditação e da memória, do cinismo mais repugnante perante o sofrimento da humanidade...

³⁹ Para uma compreensão preliminar do seu seja a «Neognose», do ponto de vista cultural, filosófico e religioso, veja-se: CARLOS SILVA, *Gnose Bendita. Realização Espiritual e suas Contrafacções recentes*, in *Communio* 6 (1997) 505-513. Muito brevemente será publicado na *Didaskalia* um estudo mais desenvolvido sobre este tema, de extraordinária importância para a hermenêutica cultural do nosso tempo.

⁴⁰ C. S. W. CRYSDALE, *Feminist Theology. Ideology Autencity and the Cross*, in *Église et Théologie* 28/2 (1997) 245-263.

⁴¹ Ao ler as obras de teólogas feministas, mesmo das mais moderadas, não é possível corrigir esta leitura. Veja-se, a título de exemplo: E. S. FIORENZA, *As Origens cristãs a partir da Mulher. Uma nova Hermenêutica* (S. Paulo: Paulinas, 1992); A. CARR, *A Mulher na Igreja* (Lisboa, 1997). Para uma leitura crítica da teologia feminista, veja-se: TERESA MARTINHO TOLDY, *Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista* (Lisboa: Paulinas, 1998).

⁴² «A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é ridículo»: ARISTÓTELES, *Poética* 1449a (Trad., Pref., Intr. de Eudoro de Sousa) (Lisboa: INCM, 1990 2.ª ed.) 109.

II

É neste contexto de esvaziamento cultural, que eu entendo a teologia como memória crítico-profética e é nesta perspectiva que há-de pensar-se a teologia especulativa no futuro, numa relação privilegiada com a filosofia, na sua dimensão especialmente metafísica. E sou movido a propor este projecto e a nele me situar, não apenas pela necessidade epocal de afirmação de identidade, contrapondo ao esquecimento a memória histórica do que seja essencial, mas também por razões de natureza mais radical e transcendental.

Em sintonia com as observações de G. Vattimo (a morte de Deus e a crise do humanismo), a relação Deus-Homem não pode ser equacionada em termos antitéticos ou disjuntivos, mas sim segundo a lógica da Encarnação, formulada, na antiguidade, de um modo genial por Santo Ireneu, quando escrevia: «A glória de Deus é a vida do homem e a vida do homem é a visão de Deus»⁴³ ou já no nosso século, por R. Guardini, num dos seus ensaios no qual, ao meditar sobre a trajectória do pensamento moderno, concluía, em forma de tese, que anulava a disjunção moderna Deus-Homem, nestes termos: só quem conhece Deus é que pode, é que está à altura de reconhecer o homem⁴⁴.

A interpretação dos sinais dos tempos, mesmo na sua negatividade, como o eclipse cultural do trágico e do ideal da santidade na era da global banalização do sentido, e a trajectória possível para o futuro, não deverão ser revolucionariamente antecipadas, mas prudente e ousadamente preparadas, pela meditação atenta e respeitosa da história no seu todo, da qual é possível colher a memória do Futuro, nesta fase crepuscular e de transição, na qual se adensa a conflitualidade epocal entre duas concepções antagónicas e irreconciliáveis: a lógica sedutora da globalização do poder e do domínio neo-liberal onde o homem não tem rosto e se conta apenas pelo número, onde a memória do sofrimento da humanidade, passado ou recente, não tem lugar, de um lado, e/ou a lógica da Encarnação, da sabedoria que brota da loucura e do escândalo da cruz, da qual

⁴³ «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei»: *Ad. Haer.* IV,20,7: *Sch* 100/2,648.

⁴⁴ «Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss»: R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst* (Mainz: Grünewald, 1987) 37.

a Igreja é memorial, do outro. Não me parece que entre os dois lados da alternativa possa pensar-se um meio termo...

O projecto da teologia especulativa do futuro como memória crítico-profética há-de situar-se no universo sacramental, doxológico e eucarístico. A teologia especulativa será a coragem de ser memória narrativa da palavra e do gesto de Jesus na última Ceia, palavra e gesto que alteraram, pela força da liberdade, da verdade e do amor levados até ao fim, o sentido da história. A teologia especulativa será a auscultação do Logos trinitário, no Sopro divino, que é advogado, defensor, e memória, que conduz o teólogo, que é discípulo, à Verdade total que liberta.

É a partir destas duas coordenadas, cristológico-eucarística e pneumática, que há-de pensar-se a teologia especulativa, como memória crítico-profética. Memória crítica, na era do eclipse e do empalidecimento da razão, e do afundamento mortal no naufrágio e no colapso que o narcisismo sedutor da globalização pós-neoliberal representa, qual canto das sereias que a sociedade alienada do consumo representa; era do eclipse do trágico, da crise letárgica e mortal do sublime no homem e da sua fragilidade, que diz a paradoxal e abissal grandeza da condição adâmico-trágica do homem enquanto tal, e retorno triunfal do cómico, ou seja, da imitação do homem inferior, naquilo que ele tem de torpe, de grotesto, de ridículo.

Estas duas coordenadas arquitectónicas da teologia especulativa permitem projectá-la como memória do mistério da Encarnação, tema por excelência de reflexão na teologia patrística, de enorme fecundidade para a actualidade, da qual, muito brevemente, gostaria de evocar alguns temas fundamentais.

Em primeiro lugar, a teologia da Encarnação em Santo Ireneu, que responde criticamente aos sistemas maniqueus e dualistas da gnose, na qual é possível colher elementos de referência fundamentais para, neste momento de crise, pensarmos a unidade na continuidade das fases ou dos ciclos da história; a dignidade do homem na sua constituição metafísica corpóreo-espiritual, modelado pelas mãos de Deus, o Verbo e o Sopro; a redenção como habituação⁴⁵

⁴⁵ «Com efeito, Ele veio ao mundo na semelhança da carne do pecado para condenar o pecado, e, condenado, expulsá-lo da carne, e, por outro lado, para chamar o homem a tornar-se semelhante a Ele na imitação de Deus, para elevá-lo ao reino do Pai, e torná-lo capaz de ver a Deus e conhecer o Pai. Pois Ele é o Verbo de Deus, que habitou no homem e se fez Filho do homem para acostumar o homem a conhecer a Deus e para acostumar a Deus a habitar no homem, segundo o beneplácito do Pai»: *Ad. Haer.* III,20,2: SC 211,391-393.

do Espírito de Deus na história, cujo dom torna o homem espiritual e perfeito. O homem é pessoa única e irrepetível, que tem, no seu código genético-metafísico, impressos os sinais das mãos de Deus (o Verbo e o Espírito), que o modelam à sua imagem (Verbo) e semelhança (Espírito Santo). O conceito teológico de «economia» oferece a possibilidade de captar a história na sua dimensão transcendente, impulsionada pela acção do Espírito Santo que garante a sua unidade e tensão escatológica. O Espírito Santo é pressentido na pedagogia profética que prepara a encarnação do Verbo como tempo de habituação, e que continua no tempo da Igreja. Ele é memória e Sopro da Palavra, condição transcendental de sua audibilidade na Igreja, o lugar epifânico da sua presença na história ⁴⁶.

Em segundo lugar, o tema da redenção simultaneamente hamartiológica e divinizante em Santo Atanásio, como restauração da imagem, corrompida pelo pecado. Em Santo Atanásio a redenção divinizante dá-se no Verbo e no Espírito Santo, que restitui a beleza e o rosto do homem, mesmo na sua dignidade corpórea, e redime também as suas faculdades espirituais, restituindo-lhe a possibilidade de um conhecimento espiritual.

Em terceiro lugar, a teologia da história, perspectivada trinitariamente por S. Gregório de Nazianzo, história que culmina no tempo no qual o Espírito Santo revela sua divindade, no «Hoje» da hora pascal ⁴⁷... A hora do Espírito é a Hora escatológica da Cruz, evento efpático que marca e que informa toda a história, da qual a Igreja é a narrativa memorial. E a soteriologia por este grande Padre defendida, a propósito do pensamento heterodoxo de Apolinário de Laodiceia, que contestava a autêntica e integral humanidade de Cristo, privando-o da «Nous» humana ⁴⁸... Uma questão cristológica com profundas implicações antropológicas e soterioló-

⁴⁶ «Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a Verdade»: SANTO IRENEU, *Ad.Haer.* III,24,1: SC 211,474-475.

⁴⁷ «O Antigo Testamento proclamava manifestamente o Pai, o Filho mais obscuramente. O Novo manifestou o Filho, fez entrever a divindade do Espírito. Agora o Espírito tem direito de cidade entre nós e concede-nos uma visão mais clara de si mesmo»: S. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discours Théologiques* 31,26: SC 250,327.

⁴⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in A. GRILLMEIER-H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band I (Würzburg: Echter, 1962, 2.Auf.) 102-117; cf. tb. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Band I (Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1979).

gicas, cuja correlação S. Gregório traduz na formulação, em resposta a Apolinário, do axioma que se tornou clássico na história da teologia: «O que não foi assumido, não foi redimido»⁴⁹.... A instância mais profunda do mistério do homem, que representa algo de divino em nós, a «Nous», a «Mente» foi assumida pelo Verbo e por Ele redimida. Na dimensão infinita do seu ser espiritual, e porque redimido, o homem pode elevar a sua mente para a contemplação do mistério divino; pela Encarnação do Verbo, a própria mente humana, instância que constitui o mistério inefável e abissal do ser, é divinizada e capacitada, por dom e por graça, para a contemplação da sombra luminosa do mistério de Deus⁵⁰...

Nesta era da globalização, do esquecimento e da redução quantitativa do homem a número sem sentido, a teologia especulativa há-de perfilar-se como memória do pensamento sapiencial, que contempla o mistério do homem na sua condição regenerada quase divina, na sublime antropologia estética dos Padres.

III

A grandeza da teologia nesta fase terminal da modernidade, ao longo do séc. XX, consiste essencialmente em ter-se tornado memória da tradição sapiencial cristã, não só pelo retorno às origens matriciais do seu estatuto epistemológico como ciência, mas também pela atenção às trajectórias e às errâncias da história no seu conjunto e da modernidade em particular, a era dos limites e dos excessos, da contenção, das aporias e dos êxtases, dos paradoxos e das dialécticas, dos avanços e dos recuos, do sublime, do trágico, do fáustico, do infernal, do torpe, do cómico e do banal, não em sucessão, mas em simultaneidade, pois a modernidade e, por extensão, a história enquanto tal é tudo isto ao mesmo tempo...

⁴⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques* I,32 = Sch 208,51.

⁵⁰ É neste contexto que S. Gregório entende a «Theo-logia» na sua dimensão profundamente mística e contemplativa, muito próxima, por conseguinte, da «Theoria», mas que pressupõe uma purificação como condição prévia a que o homem se aproxime das coisas santas. E é por isso que, contra Eunómio, S. Gregório defende que a teologia não é uma simples «técnica» ou «tecnologia verbal», mas sim a atenção, sob a moção do Espírito, à presença do «Logos» na «economia». Assim, o «Logos» da «Theo-logia» é essencialmente de natureza poética. Sobre este tema, veja-se o sugestivo estudo de: T. SPIDLIK, *La Théologie et la Poésie selon Grégoire de Nazianze*, in R. PERIC (Ed.), *Homo Imago et Amicus Dei* (Romae, 1991) 97-111.

Também da teologia contemporânea, que toma muito a sério a perspectiva antropocêntrica do pensamento, evoco três pensadores, que têm de comum perspectivarem a superação da crise do humanismo segundo uma óptica transcendental.

K. Barth vê o Espírito Santo no horizonte da subjectividade transcendental, como a condição subjectiva da fé e de todo o conhecimento em geral. O Espírito Santo garante a distância infinita e abissal que separa o homem do Absoluto como o Totalmente Outro («ganz Anders»). O Espírito Santo estabelece os limites, as fronteiras intransponíveis ao conhecimento do espírito finito.

H. U. von Balthasar vê no Espírito Santo a condição transcendental da possibilidade imanente de a Trindade se comunicar. O lugar teológico do Espírito Santo é estar «escondido» por trás do Verbo⁵¹... Ele é o sopro no qual a Palavra se escuta, se comunica e se diz, a ambiência teologal da doação e do acolhimento sublime da Glória.

Finalmente, K. Rahner⁵² vê o «espaço» teológico do Espírito Santo na capacitação transcendental da escuta da Palavra. O Espírito Santo eleva esta capacitação transcendental à condição do acolhimento, a operar a transição da capacidade para a actualidade. O Espírito Santo oferece o horizonte no qual a escuta da Palavra acontece... e nesta escuta o Mistério Santo desvela-se na sua abissal e vertiginosa e paradoxal proximidade e distância, divino mistério da Saudade.

Aqui temos já elementos suficientes para projectarmos a teológica especulativa para o futuro, que há-de caracterizar-se pela atitude de prudencial coragem de correr riscos, sobretudo se ela se entender como serviço e como carisma no interior da Igreja⁵³.

⁵¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der unbekante jenseits des Wortes*, in ID., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III* (Einsiedeln, 1967) 95-105.

⁵² Veja-se o seu tratamento sistemático em: K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heisgeschichte*, in *MySal II*, 317-401.

⁵³ Este é um dos aspectos fundamentais para o qual chama a atenção a instrução da Congregação da Doutrina da Fé, «Donum Veritatis», de 24.05.1990: EV/12, 244-305. A eclesialidade da teologia brota da sua natureza mesma, ou seja, da busca crente da inteligibilidade da fé, exigência da qual a Igreja não pode renunciar: «Ministerium doctrinae, igitur, quod postulat ut credens quaerat intellectum fidei, theologiam nempe, postulatio habenda est, cui ecclesia nullo modo renuntiare potest»: *Donum Veritatis*, EV/12, 245. Um comentário desta instrução, feito pelo mesmo prefeito da Congregação, o Cardeal J. Ratzinger, encontra-se na sua obra: *Natura e Compito della Teologia*, 89-106. A reflexão sobre a eclesialidade da teologia desenvolveu-se com algum cuidado durante o séc. XX, quer no âmbito evangélico

A teologia especulativa do futuro será a memória crítica e profética da tradição sapiencial do pensamento cristão, na constituição de uma antropologia transcendental, que tome a sério as aporias do pensamento moderno, mas que as transforme em fronteiras, em horizontes de contacto com o infinito, que abrem para universos outros do absoluto e da transcendência. A teologia especulativa evocará a fecundidade antropológica do excesso de sentido da dogmática trinitária e cristológica da antiguidade para a antropologia metafísica⁵⁴, uma antropologia que ofereça a possibilidade de

quer no âmbito católico. No caso da teologia protestante, recebeu um particular impulso com K. Barth, em reacção à teologia liberal, a qual reduzia (E. Troeltsch) a teologia a uma mera interpretação cristã da cultura; do lado da teologia católica, o tema foi tratado já nos anos quarenta, especialmente no âmbito da «nouvelle théologie», mas encontrou no Concílio Vaticano II («Dei Verbum») a sua consagração. No entanto, este movimento reflexivo da afirmação da eclesialidade da teologia foi acompanhado de uma certa reacção crítica de distanciamento a respeito da filosofia e das ciências em geral, mas que, num certo movimento pendular, não conseguiu evitar novos problemas, nomeadamente o da relação da teologia com o magistério, e a problemática do estatuto epistemológico da teologia enquanto tal, problema que, aliás, constitui um capítulo significativo da «Donum Veritatis». Sobre este tema, veja-se: G. COLOMBO, *L'eccliesialità della teologia*, in *Teologia 2* (1998) 133-149. Sobre este assunto, constitui uma obra de referência indispensável: W. KASPER, *Theologie und Kirche* (Mainz: Grünewald, 1987).

⁵⁴ A teologia trinitária e a cristologia estão na origem da cultura personalista ocidental, não apenas na dimensão teórica da elaboração do conteúdo do conceito de pessoa, e das implicações soteriológicas, no âmbito dos debates em torno da teologia da Graça, mas também ao nível da própria linguagem e da hermenêutica, ou seja, da pregnância ontológica da Palavra e do seu conteúdo de Verdade. Quanto ao primeiro tema, escreve M. MÜLLER: «Der Begriff der Person hat nun geschichtlich aber seinen ersten Ursprung nicht im Begriffswillen der Philosophie oder einer säkularen Wissenschaft; sein Herkunftsort ist die christliche Theologie und ihr Versuch, zwei Glaubensgeheimnisse begrifflich zu fassen, zweimal für ein gleicherweise *Unbegreifliches* und *Geoffenbartes* dennoch einen Begriff zu finden; einen Begriff, denn es handelt sich bei beiden Glaubensgeheimnissen jeweils um die Einheit einer logisch nicht identifizierbaren Differenz, die fixiert werden soll: in der 'Trinität' lebt, vollzieht sich der eine Gott in dreifacher, unvertauschbarer und unterschiedener subsistierender Aktrelation doch als ein einziges Leben, Wesen, eine ungeteilte Natur, eine Physis, Usia, Natura, Essentia. Diese dreifache selbständige und je andere Übernahme der selben Wesensnatur und des einen selben gemeinsamen, nicht zerteilten, isolierten und individuierten Lebens erhält den griechischen Namen 'Hypostasis' und für die 'Hypostase', diese sich selbst wollende, bleibende, dreifache Subsistenz-Einheit und Einzigkeit in der einfachen Wesens-Lebens-einheit, bietet sich im Lateinischen der Name 'Person' an, der schon im Endlichen auf eine analoge einzigartige Identität des Verschiedenen zeigte; 'umgekehrt' zur Trinität ist dann das Verhältnis von Einzigkeit und Vielheit im Glaubensgeheimnis der Inkarnation und 'hypostatischen Union': in *einer* Hypostase, *einer* identischen Übernahme zweier unvermischter 'Naturen', der endlich-menschlichen und der absolut-göttlichen,

se pensar e de se viver a relação de síntese da verdade e da liberdade, que é o amor. A superação especulativa da crise do humanismo passa por aqui, pela meditação sobre as implicações antropológicas do dogma trinitário e cristológico, onde o Espírito Santo aparece como laço de unidade.

Será necessário retomar e aprofundar a analogia antropológico-metafísica⁵⁵, para pensar a história como processo de liberdade. A lógica da Encarnação implica o reconhecimento do Espírito Santo através da sua acção no homem e na história, e o reconhecimento do homem e da história na reverberação do Espírito Santo da verdade e da liberdade, no Espírito Santo das sínteses unitivas do Amor⁵⁶.

A teologia do futuro, ao nível especulativo, procurará captar a síntese do pensamento cristão, das duas tradições, no Oriente e no Ocidente, que dizem e sentem o mesmo mistério, em linguagens diversas e plurais. O Oriente sublinha a economia da acção do Espírito Santo na história, e assim o grande tema da liberdade; o Ocidente sublinha a interioridade do Espírito Santo no homem e na Igreja⁵⁷, segundo a lógica da verdade e do amor, ou seja, partindo da constituição metafísica do homem, como o ser da verdade, da liberdade e do amor, na teologia genialmente desenvolvida por Santo Agostinho e S. Tomás⁵⁸. Ambas as tradições filosófico-teoló-

besteht die einzigartige Wirklichkeit Christi: die Einheit und Selbigkeit seines Antlitzes als Träger der übernommenen Aufgabe der Erlösung als Heilsvermittlung im Unheil der Menschheitsgeschichte»: *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg-München: Karl Aber, 1971) 91. Quanto ao segundo aspecto, H. G. GADAMER afirma que se deve ao tema teológico da Encarnação que não se tenha dado no pensamento ocidental o total esquecimento da linguagem: cf. *Verdad y Metodo* (Salamanca: Sígueme, 1977) 502. E este foi sem dúvida o grande contributo do génio teológico de Santo Agostinho e de S. Tomás. Veja-se o estudo notável de: B. LONERGAN, *Verbum. World und Idea in Aquinas* (Ed. by D. B. BURRELL) (Notre Dame, 1967).

⁵⁵ Esta analogia constitui o contributo genial de Santo Agostinho, de S. Tomás e de K. Rahner para a teologia e para o pensamento ocidental no seu todo.

⁵⁶ Este tema da síntese, do amor e da reconciliação unitiva, de extrema actualidade ou de enorme urgência cultural no nosso tempo marcado pelo individualismo neo-liberal, foi a grande questão do idealismo alemão, e que continua a atrair a atenção dos filósofos, especialmente entre nós. Sobre este assunto, veja-se: M. J. DO CARMO FERREIRA, *A Questão da Síntese na Génese do Idealismo Alemão partindo do seu mais antigo programa*, in *Philosophica* 11 (1998) 87-109.

⁵⁷ «Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit»: *STh III*, q.8,a.1 ad 3.

⁵⁸ Veja-se sobre este tema, a obra fundamental e tornada já clássica de: A. MALET, *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1956).

gicas, do Oriente e do Ocidente, são os dois pulmões pelos quais a teologia (e Igreja) respiram, e as duas asas (a razão e a fé) pelas quais o espírito humano se eleva à contemplação da verdade⁵⁹. A teologia especulativa retomará e há-de desenvolver as intuições da antropologia metafísico-transcendental na teologia patrística, — que desenvolve uma sublime antropologia estética da imagem, comum ao Oriente e ao Ocidente —, que permitem redescobrir na constituição metafísica do homem, na inteligência e na vontade, na verdade e na liberdade, os sinais do Verbo e do Sopro divino que convergem para a síntese perfeita do amor na perfeita circularidade da Trindade no homem e do homem na Trindade. Se, por criação o homem já traz em si, na dimensão espiritual do seu ser, as marcas da Trindade; se o seu corpo já está projectado segundo o modelo escatológico do Verbo de Deus incarnado; em Cristo e no dom do Espírito Santo, pelos sacramentos caracterológicos (Baptismo, Crisma e Ordem) é o homem regenerado e assinalado, no corpo, na alma racional e no espírito, pelo selo da Trindade, e por conseguinte elevado à perfeição ontológica do seu ser.

A partir daqui tudo há-de ser repensado radicalmente, e muito concretamente as implicações éticas da antropologia do carácter sacramental⁶⁰, o selo do Espírito Santo na «alma», esse fundo abissal do mistério do homem aonde, como muito bem o intuíram os místicos⁶¹, só Deus tem acesso. O esquecimento desta matriz pneumático-espiritual do homem na filosofia moderna pós-kantiana, — e que explica o agnosticismo religioso e antropológico contemporâneo, que desconsidera ou mesmo rejeita a possibilidade da intuição intelectual⁶², — está na origem da crise do humanismo...

⁵⁹ Cf. JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão. Carta Encíclica de João Paulo II sobre as relações entre a fé e a razão* (Lisboa: Paulinas, 1998) 5.

⁶⁰ Cf. o sugestivo trabalho de: S. HAUERWAS, *Character and the christian life. A Study in theological ethics* (Notre Dame-London, 1994).

⁶¹ Veja-se o tema da geração do Verbo na alma, na centelha de luz que se oculta no fundo da alma, tão característicos da antropologia mística renana: cf M. ECKHART, *Sermão 2: «Intravit Iesus in quoddam castellum*, in *Sermons I* (Introduction et traduction de J. ANCELET-HUSTACHE) (Paris: Seuil, 1974) 50-56. Uma excelente síntese do pensamento místico de Mestre Eckhart, precisamente neste aspecto aqui mencionado, encontra-se em: B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* § 10 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1992) 145-174.

⁶² «Se entendemos por núnemo uma coisa, na medida em que não é objecto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um núnemo em sentido negativo. Se, porém, a entendemos como objecto de uma intuição não sensível, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que,

Mas aqui reside também a possibilidade da sua superação, sobretudo se se pensar com atenção o pressentimento de Kant, expresso no § 21 da Analítica Transcendental, de um para lá inacessível à razão, o que abre a mesma para o mistério e para a transcendência⁶³. Confirma-se assim a tese de que o agnosticismo antropológico de Kant é de natureza metodológica... Trata-se, por conseguinte, de uma aporia inerente ao método transcendental, e nada mais. O mesmo poderá observar-se no neo-positivismo lógico de L. Wittgenstein no qual, se bem observarmos, os limites do mundo nos limites lógicos da linguagem não constituem mais do que a delimitação metodológica de um espaço fora do qual a ciência não pode mover-se, mas que apofaticamente já pode pressentir um horizonte sapiencial do místico e do mistério, o qual, na sua apofática claridade, permite, como as sombras, delimitar os âmbitos próprios da luminosidade do saber⁶⁴...

Mas se agora considerarmos toda a realidade a partir de outro ângulo, isto é, da lógica da Encarnação, do Verbo e do Sopro da sabedoria divina, que assumem a humana condição, na totalidade do seu ser corpóreo, racional e espiritual, então os limites e as fronteiras do método transcendental podem transformar-se em horizontes de contacto e de relação, como a teologia e a mística, com o olhar purificado, pressentiram e reconheceram.

Torna-se então evidente a urgência epocal de uma reflexão, mesmo no plano cultural, sobre o contributo decisivo para a civilização ocidental, mesmo no modelo apolíneo de racionalidade e de ciência, de pensadores geniais como Santo Agostinho, S. Tomás, K. Rahner e H. U. von Balthasar, sem esquecer a tradição apofática da teologia mística, portanto, da síntese sinfónica entre a clareza

todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o núnemo em sentido positivo»: I. KANT, *Crítica da Razão Pura* B 307 (Lisboa: Gulbenkian, 1994) 268.

⁶³ «O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objecto. Também não podemos, tão-pouco, apresentar uma razão da peculiaridade do nosso entendimento em realizar a unidade da apercepção *a priori* apenas mediante as categorias e exactamente desta espécie e deste número, tal como não podemos dizer porque temos precisamente estas funções do juízo e não outras, ou porque o tempo e o espaço são as únicas formas da nossa intuição possível»: I. KANT, *Crítica da Razão Pura* B 145, 144.

⁶⁴ «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische»: *Tractatus* 6.522.

apolínea e a abissal vertigem, na imersão extesiaca no mistério⁶⁵... A teologia especulativa no futuro mais não será do que um muito pobre e humilde comentário desta síntese...⁶⁶.

Perspectiva-se assim a importância da teologia especulativa para o futuro no debate interdisciplinar sobre o estatuto epistemológico das ciências⁶⁷, um debate urgente nesta época da realidade virtual...

No debate interdisciplinar das ciências, a teologia há-de privilegiar a sua relação com a filosofia. A recente encíclica papal «Fides et Ratio», de 15 de Outubro de 1998, consagrada precisamente a este tema, chama a atenção para a relação circular entre a filosofia e a teologia⁶⁸, circularidade experienciada pelos grandes pensa-

⁶⁵ Sobre este assunto, veja-se: CARLOS SILVA, *Aparições e experiências místicas. Reflexão sobre o fenómeno de Fátima e contributo para uma sua renovada meditação espiritual*, in *Didaskalia* 1 (1998) 21-30.

⁶⁶ Neste sentido é importante relevar o trabalho da nossa prezada colega Prof.^a Dr.^a Maria Manuela de Carvalho, no sentido de continuar entre nós o trabalho de H. U. von Balthasar. A sua tese de Doutoramento — *A centralidade Cristológica do 'Eschaton' nos escritos de Hans Urs von Balthasar* (Porto: UCP-Fund. Eng.^o António de Almeida, 1993) — é um trabalho de referência fundamental para quem queira pensar a teologia segundo o paradigma da estética teológica, como forma de retomar a teoria clássica dos transcendentais, e um ponto de referência crítico a respeito do pós-moderno paradigma da sedução.

⁶⁷ Uma obra já clássica neste domínio e que merece ser revisitada é a de: W. PANNENBERG, *Teoria de la Ciencia y Teologia* (Madrid: Libros Europa, 1981). A urgência de uma reflexão desta natureza é mais sentida na Alemanha, pelo facto de as Faculdades de Teologia se situarem no âmbito das Universidades estatais, lado a lado com os outros saberes. Mesmo se esta não é a situação em Portugal, não deixa de ser menos urgente, e neste capítulo a Universidade Católica deverá colocar-se na vanguarda, uma vez que nela se encontra a Faculdade de Teologia. Este trabalho de reflexão interdisciplinar entre nós, ao nível da UCP, é de uma urgência epocal, tendo em conta os desafios que nos esperam no futuro próximo, que serão essencialmente de natureza cultural. Mesmo o lugar da Universidade Católica na sociedade portuguesa passará por este espaço de natureza cultural e sapiencial, dir-se-ia, pelo «espírito», pela «mística», que há-de informar os estudantes e os profissionais que hão-de sair desta Universidade. Se ela já tem um nome, este deverá ser ainda mais potenciado pela «qualificação» humanista e sapiencial que aqui há-de respirar-se e essa «mais valia» há-de no futuro advir da Teologia, sem cujo «respiro» a ciência, abandonada a si própria, correrá o risco de asfixiar. Como diria K. Rahner, uma «theologiefreie Wissenschaft» é impensável nas actuais condições crepusculares de transição cultural em que a humanidade no seu todo se encontra.

⁶⁸ Trata-se de um texto muito sugestivo, que, pela autoridade de que se reveste, vai contribuir decisivamente para relançar a questão da importância da filosofia para a teologia, de algum modo relegada para um plano secundário, em favor das ciências humanas, ou de uma demasiada preocupação pastoral. O elogio papal às duas asas do espírito humano (razão e fé) para a ascensão para a verdade, representa, em última análise, um elogio quer à filosofia quer à teologia. Mas esta

dores do passado remoto e mais recente, em X. Zubiri ⁶⁹, por exemplo, relação que é igualmente sentida na actualidade, sobretudo na reflexão ontológica, como se pode ver na mais recente obra da professora Mafalda de Faria Blanc, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que escreve na conclusão do seu trabalho: «Adivinha-se também, e por último, no limiar do pensamento do tempo, a inevitabilidade e pertinência da questão teológica, pensada já não como causa primeira e figura do necessário — à maneira da antiga metafísica —, mas como uma transcendência em acto, que se realiza: um Deus que se faz natureza e homem, para neste e por este de novo se superar e constituir como **comunidade**» ⁷⁰.

Perfila-se no horizonte a urgência de se pensar um novo Organon das ciências, nesta era da derrapagem do pensamento crítico ⁷¹... A globalização constitui uma interpelação à teologia no

relação à filosofia não significa de modo nenhum a assunção de um sistema filosófico seja ele qual for e por mais sublime que ele seja, mas sim a assunção da filosofia na sua dimensão metafísica, de saber sapiencial do questionamento radical e transcendental.

⁶⁹ Para este tema é fundamental a sua trilogia: «El hombre y Dios» (1983); «El problema filosofico de la historia de las religiones» (1993); «El Problema teologal del Hombre: cristianismo» (1997).

⁷⁰ MAFALDA DE FARIA BLANC, *Introdução à Ontologia* (Lisboa: Piaget, 1997) 153.

⁷¹ Quando me refiro à necessidade de um Novo Organon para as ciências penso evidentemente num novo organon no qual a presença da teologia seja pensada de um modo sistemático, o que exige igualmente a urgência de se pensar uma nova tópica teológica, que deveria no futuro arquitectar-se pela configuração das figuras do orante, do profeta e do pastor, ou, por outras palavras, que a Teologia está presente na Igreja, no Forum da actividade pública e política, e na Academia. Sobre este tema, são muito sugestivas as reflexões de: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El Lugar de la teologia* (Madrid, 1986). Mas isso, para ser realidade entre nós, ao nível universitário, actualmente a atravessar uma crise epocal, teria de passar por uma revisão, a partir dos seus mesmos fundamentos, do sistema universitário no seu todo, e que implicaria, nomeadamente, a coragem em superar o modelo napoleónico-republicano da Universidade, que marca de um modo negativo o sistema universitário português. As reformas operadas nestas últimas décadas, pondo de parte, obviamente, o período revolucionário verdadeiramente demolidor, apesar das boas intenções, nomeadamente a grande reforma iniciada pelo Prof. Veiga Simão, estão ainda muito longe de conseguir que a Universidade realize a sublime e nobre missão a que foi vocacionada desde as suas origens. Ora não será, pura hipótese académica, talvez, pelo facto de nas diversas reformas não se ter tido em conta a origem matricial da Universidade que as reformas se tornaram sucessivamente quase abortivas? E a Universidade Católica e, nela, a Faculdade de Teologia, não deveriam ser uma alternativa deste ponto de vista, um espaço de liberdade criativa, no respeito pelos compromissos que advêm num Estado de Direito (que sentido tem neste caso a «laicidade»?), no respeito mútuo pelos tratados internacionais, pelos quais se rege a relação da Igreja com o Estado em Portugal?

sentido nomeadamente de rever a sua relação privilegiada com algumas ciências. A teologia especulativa no futuro há-de distanciar-se criticamente das ciências humanas empíricas, a antropologia cultural, a psicologia e a sociologia, ciências auxiliares de muita utilidade para a pastoral, mas não tanto para a teologia. Esta no futuro há-de privilegiar o seu diálogo com a história das ideias e das mentalidades, com a ciência política, com a teoria económica, com do direito internacional...

Mas no debate interdisciplinar, a Filosofia e a Teologia não hão-de ceder à tentação da paridade, como se fossem ciências entre as ciências, porque elas são da ordem do saber sapiencial⁷². De facto, em virtude dos limites metodológicos das ciências, elas situam-se, como muito oportunamente pensava K. Rahner, ao nível dos saberes empíricos e das antropologias regionais, mesmo as ciências humanas⁷³. Ora a teologia, como explicitação do pensamento cristão que brota da admiração e do espanto perante o mistério da Encarnação, postula em si mesma a metafísica, ou seja, o pensamento radical do mistério absoluto e transcendente. Por sua vez, a filosofia, como saber radicalmente questionante, é da ordem transcendental, e contém em si mesma um pressentimento do infinito que caracteriza a estrutura espiritual do homem enquanto tal. A teologia, que contém em si mesma a urgência da racionalidade⁷⁴,

⁷² Sobre este tema veja-se: J. RATZINGER, *Natura e Compito della Teologia. Il Teologo nella Disputa Contemporanea Storia e Dogma* (Milano: Jaka Book, 1993).

⁷³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1991) 138.

⁷⁴ Sobre este assunto, veja-se o notável estudo de: R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, in *Gregorianum* 76, 2 (1995) 221-262; *Gregorianum* 76, 3 (1995) 503-534; *Gregorianum* 76, 4 (1995) 701-728. Trata-se de um estudo muito importante sobre a relação entre a teologia e a filosofia, no qual o autor propõe a tese, assumida na recente encíclica «Ratio et Fides», da circularidade entre a Filosofia e a Teologia. Esta circularidade significa que no próprio percurso reflexivo da filosofia, no seu estatuto epistemológico próprio, já está não apenas latente, mas presente a indagação teológica, e, no próprio percurso reflexivo da teologia, — que tem como ponto de partida, como princípio o mistério da Encarnação do Verbo na história, — já está não apenas latente, mas presente, a indagação filosófica do sentido. Esta circularidade significa então a superação de uma concepção da natureza ancilar da filosofia e também a superação de uma concepção da natureza «real» (a rainha das ciências) da teologia, porque ela não se encontra no fim, como presentia Leibniz, ou no início, como reconhecia M. Heidegger, do percurso filosófico, mas sim numa relação pericorética, isto é, circular, como defende Fisichella e a encíclica «Fides et Ratio» assume. Por isso, completando uma afirmação de H. U. von Balthasar —, «Ohne Philosophie keine Theologie»: *Theologik I. Wahrheit der Welt*

como fé que procura compreender, é ela mesma o saber em transcendência, em excesso, em êxtase, a coroa e perfeição do pensamento, não como pretensão adâmica ou prometeica de transgressão dos limites, mas como elevação divinizante por graça e por dom, pelo admirável comércio que constitui o mistério da Encarnação do Logos, que assume a humana inteligência para a elevar à contemplação e à introdução no mistério inefável da Trindade. A teologia especulativa do futuro será a memória da transfiguração do pensamento, a dimensão sublime que diz o homem enquanto tal, e que evoca nele a presença do divino..., cumprindo-se assim o que já pré-anunciara o genial poeta Antero de Quental, que o progresso autêntico é da ordem do espírito que se cumpre na figura do santo, no qual se resolve a tensão heróico-trágica da humana condição: «a santidade é o termo de toda a evolução e... o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem»⁷⁵.

A teologia especulativa do futuro, na sua condição epistemológica de saber sapiencial, será a evocação poética da correcção da derrapagem fáustica da tragédia da moderna subjectividade na

(Einsiedeln: Johannes, 1985) VII — e dando razão ao que já pressentia K. Rahner, — «In einer solchen ersten Reflexion über das eigene christliche Dasein und seine Berechtigung, wie sie der Einführungskurs bieten will, haben wir zweifellos noch eine Einheit von Philosophie und Theologie, denn es wird über das konkrete Ganze des einen menschlichen Selbstvollzugs eines Christen nachgedacht. Das ist eigentlich schon 'Philosophie'. Es wird über ein christliches Dasein und über die intellektuelle Berechtigung eines christlichen Selbstvollzugs nachgedacht, und das ist im Grunde schon 'Theologie'. Theoretisch, praktisch und didaktisch berechtigt kann hier in der Theologie selber philosophiert werden, und diese 'Philosophie' braucht sich keine Skrupel darüber zu machen, dass sie dauernd auch die eigentlichen Gebiete der Theologie hinüberschreitet. Diese ursprüngliche Einheit ist ja im konkreten Leben des Christen schon gegeben. Er ist ein gläubender Christ, und er ist gleichzeitig — und zwar als Forderung seines eigenen Glaubens — ein nachdenkender Mensch, der über das Ganze seines Daseins reflektiert. Hier ist beides, philosophische und theologische Gegenständlichkeit gegeben, und beide Wirklichkeiten gehen in seinem eigenem Leben von vornherein eine mindestens grundsätzliche Einheit ein»: *Grundkurs des Glaubens* 22 — não há teologia sem filosofia nem filosofia sem teologia. Portanto, segundo K. Rahner, «Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich»: *Grundkurs des Glaubens* 36. Igualmente impossível é uma «philosophiefreie Theologie», podemos concluir. Cf. ainda o estudo: *Philosophie und Theologie*, in *ST VI* 91-103.

⁷⁵ ANTERO DE QUENTAL, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (Organização, apresentação e notas de LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS) (Lisboa: Comunicação, 1988) 84.

lógica do mistério da Encarnação⁷⁶. A teologia será a memória crítico-profética da vertigem abissal do pensamento na sua ascensão para o Mistério da Santidade. Ela será, no coração do tempo, a evocação poético-sapiencial da infinita transcendência espiritual que diz a destinação última do homem, o poeta da saudade, sentinela e pastor atento aos sinais da passagem e da presença do Absoluto...

Pressente-se, então, a fecundidade do encontro dialógico destes dois saberes sapienciais (entendo, como ficou indicado, a filosofia e a teologia) para o futuro, e da sua presença no debate sobre o estatuto epistemológico das ciências no interior da Academia e da eficácia que daí poderá advir para os domínios da sociedade, no âmbito da ética, da economia e da política. A Universidade Católica haveria de ser sempre mais no futuro o espaço privilegiado desta interdisciplinaridade e da demanda do saber sapiencial⁷⁷...

⁷⁶ Esta transfiguração do herói trágico-fáustico no santo está presente na nossa literatura hagiográfica, na figura de S. Frei Gil de Santarém. Sobre este tema, veja-se: FR. BALTHASAR DE S. JOÃO, *A Vida do Bem-Aventurado Gil de Santarém* (Introdução de: AIRES AUGUSTO NASCIMENTO) (Lisboa: Gráfica de Coimbra, 1982). Se, como defende JORGE DIAS — *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1960) —, a condição fáustica caracteriza a nossa cultura e o nosso modo de ser português, que tem na poética da saudade um dos seus vectores principais, a relação destes temas — adâmico, trágico-fráustico, santo —, deveria no futuro fazer-nos pensar, e confirma a nossa tese de que a Teologia especulativa no futuro ou será uma poética da santidade, ou não será nada. Sobre este assunto, veja-se o nosso ensaio: *Teologia e Poética da Santidade*, in *Theologica* 1 (1995) 155-174.

⁷⁷ Sem dúvida que a Sociedade Científica da Universidade Católica é já esse espaço, e muito significativas iniciativas já foram realizadas, e muito se espera para o futuro. Mas, outras iniciativas haveriam de ser tomadas, no interior da Universidade Católica. Estou a pensar numa espécie de «Estudos Gerais», em que fossem ministrados cursos segundo uma metodologia interdisciplinar para todas as Faculdades e de frequência obrigatória para todos os estudantes de todos os cursos, mas ao nível de finalistas, à semelhança do que acontece em muitas Universidades Alemãs, onde a Mundividência Cristã ocupasse um lugar de relevo. Porque, se é verdade que não há uma ciência cristã, há, no entanto, um modo cristão de fazer ciência... E aqui está a componente sapiencial que a teologia poderá dar (em simultâneo com a Filosofia) aos outros saberes... A própria doutrina social de Igreja, que já está presente nas nossas Faculdades, deveria receber um renovado impulso de uma reflexão teológica de tipo sistemático-especulativo, uma vez que ela pressupõe uma reflexão ontológico-metafísica-eclesial... Ou então que fossem constituídas Cátedras específicas, onde fossem sistematicamente tratados grandes temas ou figuras relevantes do passado. A Universidade Católica e, nela, a Faculdade de Teologia, deveria ser pioneira nestes domínios, o que, porém, em grande medida, não acontece nem por decreto nem de repente, mas por um processo lento de recíproco conhecimento, e que me parece estar a aproximar-se o tempo maduro para uma nova fase e um novo impulso neste projecto.

Como memória que é das raízes transcendentais do ser, na reverberação do Logos e do Sopro divino, a teologia especulativa representará no futuro uma radical interpelação crítica e profética a todo o tipo de pensamento regional... A teologia especulativa será a evocação da síntese da verdade e da liberdade, e a indagação crítica das suas condições transcendentais, na Hora escatológica na qual se consumou a abertura e transparência sublime do coração do Redentor. A teologia especulativa transcendental será a narração da dimensão doxológica da existência, a memória do Futuro Absoluto no Sopro do Espírito que confere à história a sua dimensão epifânica e transcendente. É isto precisamente que encontramos no Novo Testamento, onde é possível colher a dimensão sapiencial da teologia, como memória no Espírito da verdade e da liberdade: «Quando vier o Espírito da Verdade, Ele guiar-vos-á para a Verdade total» (Jo 16,13); «O Senhor é Espírito e onde está o Espírito do Senhor há liberdade» (2Cor 3,17).

A relação entre a Verdade e a Liberdade, este é o espaço da acção do Espírito Santo, na Trindade e na história. Já no séc. IV recordava S. Gregório de Nazianzo, no seu confronto com Eunómio, que a «Theo-logia», que é um conhecimento no Espírito Santo, não pode ser reduzida a uma tecnologia verbal; não se dá por dedução transcendental de conceitos, mas sim pela escuta atenta à presença do Logos na «economia»⁷⁸, ou seja, havemos de dizer hoje, pela atenção aos «sinais dos tempos», para a qual nos interpela a *Gaudium et Spes* (GS 4)⁷⁹.

⁷⁸ Este tema é desenvolvido por S. Gregório de Nazianzo no seu primeiro discurso teológico (Or. 27): GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31* (Discours Théologiques) = SCH 250 (Paris: Cerf, 1978). Para o grande teólogo capadócio, a «Theologia» aproxima-se da «Theoria», isto é, da contemplação das coisas celestes. Só o progresso na contemplação é que autoriza a tratar das coisas de Deus. Falar das coisas divinas pertence àqueles que já foram experimentados, que avançaram na contemplação e que, antes de mais, purificaram a alma e o corpo ou que, pelo menos, trabalharam por isso. Porque tocar a Pureza sem ser puro é talvez ainda mais imprudente do que olhar para o sol com os olhos doentes (cf. Or. 27,3). Sobre este tema, veja-se: T. SPIDLIK, *La Théologie et la Poésie selon Grégoire de Nazianze*, in R. PERIC (ed.), *Homo Imago et Amicus Dei* (Romae, 1991) 97-111.

⁷⁹ A tese de doutoramento de D. José da Cruz Policarpo constitui um ponto de referência fundamental entre nós sobre este tema, trabalho verdadeiramente inovador e pioneiro que deveria ser retomado e continuado. Cf. JOSÉ DA CRUZ POLICARPO, *Sinais dos Tempos. Génesis histórica e interpretação teológica* (Lisboa: Sampedro, 1971).

Os sinais dos tempos constituem irrupções epifânicas do absoluto na história, que se torna, por isso, na totalidade das suas fases e dos seus ciclos, o horizonte transcendental da Presença da Eternidade no tempo. E o sinal dos tempos por excelência é o homem... a partir do qual todo o resto há-de ser repensado. Sinais dos tempos serão os espaços de cruzamento e de encontro segundo a lógica do Espírito Santo que diz sim. Espaços de encontro e de cruzamento dos caminhos de desprendimento e de radical desenraizamento como condição de auscultar o sopro divino da verdade e da liberdade. Então o crepúsculo de uma cultura e de uma civilização, mesmo na sua negatividade epocal, poderá transfigurar-se em expectativa de uma nova aurora, de esperança de algo de novo que está para surgir...

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS