

A R T I G O S

Sentido da vida, desespero
e transcendência

*O envelhecimento,
a doença, o luto,
a certeza da morte, claro,
mas também o significado
da procriação, a solidão,
a banalidade do dia-a-dia
– tudo, diz um filósofo,
nos oferece
uma oportunidade
de nos sentirmos perdidos
se formos apenas morais.
O sentido da vida é um
problema espiritual que,
desaparecida a grande
religião, permanece,
ou para nos atormentar
ou para resolver
os nossos tormentos.*

Joaquim Costa

*Professor do Departamento
de Sociologia do Instituto
de Ciências Sociais
da Universidade do Minho
Membro efectivo do Centro
de Investigação
em Ciências Sociais
(U. Minho/FCT)*

I

Há temas obcecados pelos seus autores. É o caso do sentido da vida, durante anos perseguindo Luc Ferry, o filósofo agnóstico que poderia escrever um manifesto pelo ensino laico da «République» e uma Encíclica papal. Em *L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie* dá-nos uma ideia do que nos aconteceu, a nós, Modernos: por milénios, os motivos sacros encheram a nossa cultura, na literatura, na escultura, na arquitectura, na música, na moral. Talvez fosse uma ilusão, diz-nos Ferry, o moderno, mas, de qualquer modo, terá sido uma ilusão grandiosa (1996: 16/7).

Hannah Arendt, a democrata radical vinda, parece, de um anfiteatro de Atenas, já tinha intuído como Ferry o nosso chão prosaísmo: se somos secularizados é porque, espiritualmente, temos de pagar um tributo à dúvida, matriz da ciência moderna, que é a ciência das hipóteses de trabalho, ao contrário da antiga, que era a ciência do espanto face às maravilhas do universo (1996: 141).

Primeirissimamente, o sentido da vida é o sentido da vida: «Porque é que existe qualquer coisa em vez de nada?», pergunta Leibnitz (cit. Ferry, 1996: 58). Digo-o como uma sacudidela aos que fazem equivaler o sentido da vida ao sentido da morte – não fora a nossa finitude e a trágica inquietação seria inconcebível. Falso: o sentido da vida é o da morte porque somos mortais; se fôssemos imortais o sentido da vida seria o da imortalidade.

JOAQUIM COSTA

Porque é que existimos sempre como qualquer coisa em vez de passarmos a nada? Podemos imaginar o suplício do tédio sem fim ou o desespero do suicida imortal.

Um deus parado? Em *A Rebelião das Massas*, Ortega y Gasset afiança que é a condição mortal que nos leva à velocidade, à «necessidade de triunfar sobre a distância e a demora», ânsia inconcebível num deus (1989: 60) — o automóvel seria prometaico mas humano porque Prometeu, se é senhor do fogo, não tem necessidade, logo engenho, para conceber e fazer o motor de explosão. Discordo. Prometeu, de certeza, passou do tédio ao tédio apressado. E depois? Deve ter fundado uma religião.

Com a condição mortal a questão de fundo permanece mas formulada às avessas: porque é que existimos como qualquer coisa e a seguir passamos a nada? E como é que de qualquer coisa se faz nada? E, ainda, como é que de nada se faz qualquer coisa? O problema, portanto, não é só de desespero — é, também, de absurdo. A solução mais bela é, igualmente, a mais simples: a morte é a passagem à vida eterna, à verdadeira vida, finalmente, sem as dores do sentido ou da falta dele. Mas há uma grossa de respostas que são variações em volta da solução da imortalidade.

O que as tem unido a todas é, no dizer de Ferry, o que as faz grandes religiões: preparar o homem para a morte. Mesmo as tradições não teístas perseguem esse anseio. Nas suas diversas versões, incluindo as ocidentalizadas, o budismo apenas tem um fito: impermanência, des-esperança, des-ligação, abolição do desejo, superação do «eu», aceitação do «destino»; tudo é aprender a «morrer mentalmente cada dia», abraçar a morte, dar sentido à vida «fazendo desaparecer a questão do sentido» (Ferry, 1996: 10, 27/8, 33). Porque não haveremos de aspirar ao nada, sem regozijo nem lamento?

Comte-Sponville, ateu confesso, desconfia da promessa cristã: é demasiado bela, diz. Porém, a rejeição do regozijo não implica o lamento. E se a salvação não for uma outra vida mas esta que temos, tal como é, na sua verdade? Ele esboça a verdade da vida que temos: eterna (enquanto existimos está sempre presente), perfeita (é sempre exactamente aquilo que é), necessária (é inevitável ser como é, com um começo e um fim). Estar perdido é distinguir «a salvação e a vida tal como ela é». Com o seu «gaio desespero», esta salvação na finitude traz sentido e uma certa felicidade (Comte-Sponville e Ferry, 2000: 185/6, 291; Costa, 2006: 46).

Nos últimos parágrafos passámos da negação da morte à aceitação da morte. Ser materialista é isto: «pensar sob o horizonte da morte», permanentemente¹. O agnosticismo é suspeitar disso, permanentemente.

Ser moderno e progressista é ainda pior: é fugir à morte, sempre, sabendo que a fuga não pode ser para sempre. A única forma de suportar o absurdo foi congeminar outro absurdo: esquecer o que não pode ser esquecido. A indústria do esquecimento é a indústria do desespero trágico e patético em que mergulhámos. Weber foi ao Antigo Testamento para explicar o que nos aconteceu: Abraão (tal como «qualquer camponês dos velhos tempos») morreu «saciado de viver» porque «Ele viveu cento e setenta e cinco anos, e entregou sua alma, morrendo numa ditosa velhice, em idade avançada e cheio de dias, e foi unir-se aos seus». Era assim que devia ser a vida, cheia de dias, com uma «posteridade tão numerosa como o pó da terra» feita «uma grande nação» — «uma fonte de bênçãos»².

¹ Comte-Sponville e Ferry, 2000: 31, a partir de Marcel Conche.

² Weber, 1979: 122/3; Freund, 1983: 19, 20; Gen 12,2; 13,15s; 25,7.

De facto, esclarece-nos Ferry, nunca a escatologia religiosa desqualificava a velhice como obsolescência ou decadência. Pelo contrário; ela era acesso à sabedoria e, também, provação iniciática. A recusa papal da eutanásia é, em boa parte, entendível nestes termos, o que é diferente de ser «aceitável». Pergunta o filósofo: para um «moderno», «que fazer da decadência se a vocação humana é o progresso?». Quando o futuro toma o lugar do passado, que fazer da velhice senão escondê-la? As respostas estão numa terceira pergunta: cirurgia estética contra religião? Há alternativas — a psicoterapia, por exemplo, que Ferry radica na tradição freudiana de formular a obsessão com «estes assuntos» como sintoma de psique doentia (Ferry, 1996: 11-15). Mas podemos imaginar outras soluções — praticar muito desporto, ou trabalhar desenfreadamente.

Talvez que a mais ambiciosa tentativa moderna de solucionar este problema tenha sido a versão marxista do progresso: o indivíduo declina e desaparece mas pode contribuir, sempre pelo «colectivo», para a espécie, ela, sim, imortal. Luc Ferry viu nisto o equivalente laico da religião mas um equivalente frouxo: na era do indivíduo, que sentido faz a «espécie» da posteridade?³

Podemos mudar o ângulo e olhar com alguma esperança para a «posteridade individual». Também aí o consolo é fraco, pois se o não fosse todos os progenitores teriam a grande angústia resolvida. Aliás, a ideia de posteridade é pouco atractiva porque quer dizer «quando eu não existir».

A substituição ansiosa do passado pelo futuro, da tradição pelo progresso e da ascendência pela descendência é uma solução leviana, ou pueril, cedo confrontada com o seu limite que é o do futuro nublado pela morte — a negação do futuro, em suma.

Podemos entrever aqui a brutal superioridade da velha salvação cristã (cristã e não só). O sentido da vida é dado e assegurado pela colectividade de geração em geração, numa espécie de legitimidade tradicional orientada pelo passado mas em que a salvação é sempre, sempre individual. Se a secularização privatizou o problema do sentido da vida, a resposta cristã articula-o com a comunidade, tal qual articula o passado e o futuro (a posteridade tem o sentido abraâmico da genealogia), o que é uma sólida vantagem embora num mar de escolhos modernos. Se estes prevalecem, as velhas respostas não se limitam a perder atractividade — causam repulsa. Mas ainda não inventámos nada que ocupe o seu lugar, lembra-nos o filósofo (1996:13).

A novela huxleyana do admirável mundo novo surge-nos, na sua obscenidade, perfeita de evidência. «Actualmente, toda a gente é feliz». «"Não se pode prescindir de Deus, a não ser durante a juventude e a prosperidade". Pois bem, eis que temos juventude e prosperidade até ao último dia de vida (...) não há, para nós, perdas a ser compensadas; o sentimento religioso é supérfluo». Como, porém, é resolvido o estrelecimento do último dia? Pelo condicionamento comportamental infantil (o acompanhamento de moribundos faz-se com brinquedos e creme de chocolate) e pela «narco-hipnose» (a ração diária de *soma* mais a pastilha elástica de hormona sexual)⁴.

³Ferry, 1996: 15/6, 21/2. O autor considera o comunismo como tendo uma estrutura religiosa, orientada para a «salvação terrena»: crença, teleologia, paraíso futuro, Livro, sacrifício/martírio individual. H. Arendt rejeita a analogia entre política e religião; são fenómenos de naturezas tão diversas que só acidentalmente se intercectam. O comunismo não é uma religião — é a-religioso e o ateísmo é-lhe marginal, enquanto que a igualdade cristã de todos os indivíduos perante Deus nada tem a ver com democracia (Arendt, 1996: 143/6/7).

⁴Huxley, 2003: 74, 86, 166/7, 232. Pode-se acrescentar, nos métodos de condicionamento, um funcionalismo desindividualizante extremo: a justificação da vida de cada um é o desempenho de uma função indispensável à sociedade, mesmo depois de morto, o que é uma «bela coisa» (por exemplo, produzir um quilo e meio de P2O5 por cremação de um corpo adulto) (cf. p. 84).

JOAQUIM COSTA

Ou seja, tirania e toxicod dependência. Eu talvez preferisse um regime fundamentalista. É que, aí, ao menos a dissidência é concebível.

O nosso mundo novo também persegue sem grande freio a juventude e a prosperidade mas de modo não tão admirável quanto o de Huxley. Evita dizer «até ao último dia» para não estar sempre a falar naquele assunto; os enxertos de juventude ainda são muito remendados para impedirem o ridículo; a toxicod dependência, mesmo a legal, é caótica e produz efeitos nefastos na prosperidade comum; as tiranias, no máximo, duram décadas. E a felicidade é um mistério, pois que ninguém parece saber bem o que é, muito menos quando estendida até ao último dia: que sentido tem, hoje, chegar o último dia de uma vida feliz, de sucesso? Ao invés, o último dia de um desgraçado pode ser a única coisa com sentido na sua existência, sobretudo se souber que vai para o céu.

Ora, infirmando uma ideia já muito surrada pelo uso, este mundo materialista e progressista não aboliu os «valores» nem a moral. Pelo contrário. Di-lo, e bem, Ferry, muitas vezes, aliás, num dos temas que lhe têm obsessão. Os valores e a moral não só não desapareceram como parecem ter enxameado os nossos dias. Em entrevista ao *Público* (15.03.2001) mostra o seu pasmo, «como se os valores tivessem de alguma forma desaparecido». E aponta-os, omnipresentes: o respeito pelo outro, a liberdade, o bem-estar, os valores universais herdeiros das Luzes, etc., invadiram as sociedades europeias e tornaram-se património nosso. Em *L'Homme-Dieu* dá-nos uma paleta mais sortida do ambiente invasivo dos valores. Sabemos do que ele fala: são coisas que vemos dia a dia, nas ruas, nas escolas, nos fóruns, nos catecismos seculares. A Declaração Universal matriz gerou um catálogo regulamentador e protector que vai das crianças aos animais (ambos vítimas perfeitas) enquanto no caminho se vai apanhando tudo o que de avulso foi ficando para trás. Em livro mais recente, Comte-Sponville (2006: cap. 1) diz mais ou menos a mesma coisa.

Também aqui a escalada global alarga a extensão dos padrões à humanidade inteira. Direito Internacional, Direito Humanitário, direito de ingerência, dever de assistência, Tribunais Internacionais e, talvez acima de tudo, a noção de crime contra a humanidade, dão-nos conta do nascimento das modernas éticas universalistas e do que Ferry chama a «nova religião da humanidade». A Declaração de 1789 «desembaraçou-se do quadro nacional que esteve na sua origem» e fez do «mundo das vítimas (...) um mundo de iguais» (1996: 176/7). O que me liga aos sudaneses, aos cambodjanos, aos tutsi, pergunta-se o filósofo, «a não ser o sentimento sem dúvida real mas por essência abstracto, de pertença a uma mesma humanidade?» (1996: 178). A nobreza desta solidariedade está em que ela se abstrai das antigas pertenças comunitárias — étnicas, religiosas, nacionais ou outras (p. 179). Quer dizer, livramo-nos das nossas lealdades mais primárias e facciosas⁵. Podemos, enfim, ser justos e voltar-nos contra os nossos. Vimo-lo muitas vezes nas capitais do Ocidente, em marchas e cordões, em palavras de ordem contra o racismo, a xenofobia e a «hipocrisia ocidental». E vemo-lo ainda naquelas comovidas campanhas humanitárias em que hostes de voluntários arriscam a vida como não arriscariam por nação, civilização, raça, religião — por qualquer valor que transcenda o indivíduo humano. Isto, num quadro onde o número de O.N.Gs. centuplicou em duas décadas e meia, será indiciador de uma deslocação do

⁵E o universalismo cristão tradicional? Ferry não tem contemplos: esse universalismo (sobretudo o católico) era proselitismo (p. 177).

sagrado e dos fundamentos da moral, agora inseparados do «sofrimento ou da dignidade dos simples humanos» (Ferry, 1996: 168, 170).

Hoje é arrepiante ler livros de História Social europeia com descrições de costumes, alguns deles bem entrados na Idade Contemporânea. Lebrun, Shorter e Ariès, por exemplo, fornecem-nos um mosaico sugestivo do que eram a moral e os valores familiares dos bons velhos tempos, que Deus os tenha. Infanticídio puro e simples, abandono de crianças, aborto com mezinhas, entrega de bebês a amas que costumavam devolvê-los em 2/3 ou 3/4 mortos antes da idade de um ano, recolha dos recém-nascidos abandonados e venda dos que resistiam aos suplícios do transporte até ao mercado consumidor⁶, espancamentos brutais, privação de alimentos como punição, trabalho infantil forçado com vítimas mortais, expulsão dos filhos que eram bocas a mais, etc., etc. — tudo de seu natural, pelo que ninguém se comovia, fosse clérigo, nobre, burguês ou nada, e ainda que a doutrina da Igreja condenasse essas práticas. Luc Ferry evoca o exemplo de Montaigne. O «grande humanista» confessava não saber ao certo quantos filhos lhe tinham morrido (1996: 140). «Que sais-je?», perguntar-se-ia certamente.

Era uma verdadeira escola de vida, esta, onde os pequenos aprendiam de tudo, sem barreiras, como se intui da crua ausência de pudor, da promiscuidade mais rasteira e das facécias a que ela dava lugar dentro de casa (Ariès, 1981, cap V).

Saindo do aconchego doméstico e entrando na praça pública, a *sociedade dos valores e da moral* fazia contiguidade de usos: era divertimento bom e adequado levar a família toda a um auto de fé, por exemplo. Qual era o mal?

A um nível mais amplo, Norbert Elias falou-nos eloquentemente da lenta transição a que chamou «processo civilizacional» e que nos trouxe até onde estamos agora, à «sociedade das maneiras», irreconhecível aos nossos antepassados não muito longínquos — no trato em geral, nas regras de boa educação (apesar de tudo), na contenção da violência⁷, na noção de pudor, na importância da forma, na crescente sensibilidade aos comportamentos violentadores (Elias, 1989 e 1990). É um percurso indispensável ao que hoje designamos de cultura dos direitos humanos e a um conceito aceitável de moral.

A deriva destes últimos parágrafos partiu da questão de saber se a sociedade moderna ainda tem valores e moral. Tem-nos, e a mais do que antigamente (hoje é difícil não classificar a pré-modernidade europeia de imoral ou amoral). Mas a formulação fundamental é outra, vinda de trás: pode esta moralização contemporânea dar uma resposta categórica à demanda do sentido da vida?

A resposta é a repetição da pergunta acerca do último dia de uma vida feliz. Que sentido tem chegar o último dia de uma vida empanturrada de moral? E que sentido tem ir vivendo os dias mergulhado na moral? Luc Ferry diz que nunca escolheria partilhar a vida com um autómato moral, um robô perfeito. Por uma profunda razão, que logo adianta: o respeito pelas regras é necessário mas em si mesmo não tem nada de humano (1996: 42). Podemos fazer mais uma pergunta: aceitaríamos viver numa colónia de térmitas? É difícil imaginar indivíduos mais respeitadores das regras do que os

⁶ «Calcula-se que nove décimos das crianças morriam na viagem e nos três meses seguintes à sua admissão [no Hospital de La Couche de Paris]» — Lebrun, s/d: 150.

⁷ Zygmunt Bauman não confia nesta contenção da violência. A sua monopolização pelo Estado e a lógica da burocracia terão produzido, afirma, um potencial de violência concentrada e de desresponsabilização que tornou possível o Holocausto. Este é outro problema (v. Bauman, 1998).

JOAQUIM COSTA

insectos sociais mas não suportaríamos viver como eles no meio deles. Não são humanos.

Comte-Sponville diria que lhes falta — nos faltaria — o amor; aliás, se o tivéssemos sempre não precisaríamos da moral para nada⁸. Mas, se precisamos, os seus préstimos são muito limitados.

Por economia, vou reproduzir o que escrevi noutra parte partindo de um texto de Ferry em *A Sabedoria dos Modernos* onde «propõe imaginarmos uma sociedade moralmente perfeita, composta por indivíduos moralmente perfeitos. (...) nenhuma destas pessoas de moral irrepreensível está livre de se sentir perdida. O envelhecimento, a doença, o luto, a certeza da morte, claro, mas também o significado da procriação, a solidão, a banalidade do dia-a-dia — tudo nos oferece uma oportunidade de nos sentirmos perdidos se formos apenas morais (...). O sentido da vida é um problema espiritual que, desaparecida a *grande religião*, permanece, ou para nos atormentar ou para resolver os nossos tormentos»⁹.

Peguemos na intuição de Comte-Sponville: o amor, o grande amor humano que tornaria supérflua a moral. Para o humanista deste amor o que é que existe de mais valioso do que o objecto do seu amor — a vida humana, cada vida humana? Nada, absolutamente nada. Adivinha-se a magreza do projecto: o valor supremo, afinal, pouco vale, pois morre, extingue-se. No fim de contas, nada é muito valioso porque nada é superior à vida. Têm razão os que proclamam nos funerais que a vida, no fundo, não vale nada.

Não está aqui em discussão a vida enquanto espécie ou posteridade. Esta, já vimos, pouco adianta à questão. Eu falava da vida individual, única, insubstituível, feita valor supremo da «religião da humanidade» e, logo, recesso último da ideia de profanação.

Foi nessa direcção que se moveu a cultura ocidental, conforme mostra Ferry recorrendo à história social da família. O antigo significado do casal era claro: assegurar as tarefas de produção e reprodução necessárias à continuidade da linhagem, da propriedade familiar e da comunidade. O amor-paixão não era achado na matéria ou, se o era, fazia-o ao contrário de hoje — empresa de tal ordem não devia ser entregue à volubilidade passional¹⁰. Daí toda a sorte de inversões bizarras aos nossos olhos, a começar por um autêntico rol de direitos dos pais, ou seja, daqueles que tinham feito algo para garantir a linhagem e os seus pertences. Por isso era-lhe reconhecido o direito de assistência na velhice, bem como esse outro, tão ou mais importante, de vetar ou autorizar o casamento dos filhos (às vezes até idade não muito distante da esperança de vida), que, aliás, não eram iguais em direitos pois a família é que tinha direitos privilegiando o primogénito mais ou menos consoante as necessidades vitais a assegurar¹¹. A elevada mortalidade infantil e a grande natalidade criaram uma conta corrente de entradas e saídas, ora com défice ora com superavit, numa avisada e necessária

⁸Por isso, tão-pouco escolheria partilhar a vida com um perfeito legalista (Comte-Sponville, 2006: 47; v. tb. Ferry, 1996: 42/43).

⁹Costa, 2006:41. Para a referência completa de *A Sabedoria dos Modernos* v. Comte-Sponville e Ferry, 2000 (a passagem referida está na p. 187).

¹⁰Não que se desconhecesse o sentimento do amor sensual. A literatura e os contos tradicionais dão-no-lo como universal ou quase, normalmente envolto nesse tema com dois tipos de trama significativos: a heterogamia social só é resolúvel por acção de uma fada madrinha (um milagre) ou por desgraça fatal.

¹¹O morgadio passou por muitas adaptações locais e foi aplicado com a flexibilidade possível face às circunstâncias.

gestão de recursos, muitos dos quais não desejados: havia *downsizing*, *outsourcing*, etc. As viuvezes, talvez mais masculinas do que femininas, geravam fluxos parecidos.

Em paralelo, a comunidade tinha os seus direitos e as suas necessidades. A falta de privacidade, já falada acima, tinha correspondência na prerrogativa comum de fiscalizar o casal e a prole, e de os castigar quando fosse o caso. O adultério, por exemplo, dizia respeito a todos e, por isso, todos o deviam punir. Ferry fala-nos, recorrendo a Flandrin, do grotesco costume da «azouade», em que o marido cornudo é posto às arreuas num burro, em passeio pela aldeia expiando o pecado de não ter sido vigilante; caso tivesse dado sumiço, quem as pagava era o vizinho mais próximo, pela mesma culpa (Ferry, 1996: 135 ss). E o adultério masculino nem sempre era isento de consequências na sociedade «tradicional». Se passasse o patamar da infidelidade e pusesse em perigo a família (por exemplo, com abandono do lar e co-habitação ilegítima) podia dar lugar a reacções violentas.

Hoje é-nos inconcebível viver assim. O choque entre aquela cultura e a nossa chega a ser ostensivo, tal a distância entre o holismo passado e o individualismo moderno. O tema é clássico na sociologia. Ficou célebre a tipologia durkheimiana da solidariedade mecânica e da solidariedade orgânica: passa-se de um estádio a outro e, com isso, do sobrepeso da «consciência colectiva» ao da consciência individual, dos direitos da comunidade aos do indivíduo e dos seus mais chegados¹².

Os tópicos da história social da família esboçados atrás têm a óbvia intenção de exibir o contraste entre o passado e o presente, à maneira de indicadores de algo mais vasto. Atestar a emancipação da família em relação à comunidade é uma conclusão verdadeira mas pobre face à amplitude e à natureza do que mudou. O mesmo se pode dizer acerca de outras constatações, tais sejam a ideologia do amor romântico, o casamento de amor (e o divórcio de amor também), o modelo nuclear com poucos ou nenhuns filhos. Ferry tem a intuição filosófica do que nos aconteceu: agora, é o amor profano que vai dando significado à existência dos indivíduos; sem o apoio dos afectos pessoa a pessoa não se suportaria a derrocada de uma sociedade holista e hierarquizada e a sua substituição por uma ordem individualista e igualitária (1996: 145/6).

Na dimensão passional a que conduzem, os sentimentos tornam-se violentos na sua natureza, ao mesmo tempo que desaparecem os apoios tradicionais da religião e da comunidade. O casal transformou-se num fim em si mesmo, a ponto de poder dispensar filhos. Mas esse é o casal confinado ao face-a-face solitário (1996:147/8). O filho único, foco do obsessivo amor paterno, torna-se uma agonia de violência se morre antes dos pais. E ainda que lhe suceda um irmão, o sofrimento de perda não esmorece, pois que os indivíduos não são intercambiáveis nem podem sê-lo. Se vivesse hoje, Montaigne seria repugnante.

Entramos, então, partindo do indicador-família, no mais íntimo da vida moderna e do seu sentido (ou da falta dele): a ontologia estritamente constituída na individualidade. É nela que se fundamenta a ideologia dos direitos humanos. É certo que existem direitos comunitários mas eles cedem sob os individuais. Em nenhuma circunstância é aceitável, ou legal, o sacrifício premeditado de alguém em prol da comunidade — por exemplo, a execução de pessoa determinada para evitar represálias contra um

¹² A tese da individualização não é pacífica. Michel Maffesoli detecta na pós-modernidade diversos sinais de des-individualização em relação à modernidade: o mimetismo das pessoas nas suas tribos, a indiferenciação na uniformidade das modas, a compulsão da imersão nas multidões (v. 1990).

JOAQUIM COSTA

grupo, seja nacional ou religioso, seja em nome de uma nação ou de uma religião. E a inversa é verdadeira: não é admissível que uma comunidade, quer dizer, um conjunto de indivíduos reunidos por qualquer critério, sofra represálias pelos actos de um dos seus membros. Nem bode expiatório nem culpa colectiva.

A ideia de sacrifício supremo não desapareceu. É-nos hoje concebível, talvez mais do que nunca, dar a vida por um filho, quero dizer, um ser humano sacrificar-se voluntariamente por...outro ser humano. E por que outra entidade se sacrificaria? Pátria? Raça?! Sabemos a resposta. Ou seja, o nosso supremo valor sagrado, aquele recesso último cuja profanação nos horroriza, é, no fim de contas, uma planura rasa, da nossa altura. Pura e simplesmente não concebemos nem adoramos nada que nos ultrapasse. Durkheim tinha razão.

Se preferirmos, como Ferry, falar de transcendência, diremos que nos enjaulámos numa transcendência imanente, horizontal (e narcisista), o que é um logro pois a transcendência autêntica é exterior e superior à vida e, actualmente, nada é superior à vida. Vivemos, portanto, na imanência de nós próprios, privados de meta-linguagem (1996: 44-53, 123-129). O logro, de ordem lógico-filosófica, pode, mesmo, encarnar a emancipação para um ateú: finalmente, a verdadeira espiritualidade, livre da tralha teológica (p. 44)¹³. E, de outra maneira, também para um crente: finalmente, a verdadeira Revelação do Novo Testamento, livre dos prolegómenos pré-cristãos.

A sequência é adivinhável: Deus não pode desejar o sofrimento de uma pessoa, muito menos a morte de uma criança. E porque não? Porque não admitimos nenhum valor superior à vida — nem a Salvação a transcende ou compensa, o que é estranhíssimo à fé de que um inocente (pelo menos se baptizado) ao falecer entra, por fim, na verdadeira Vida, no Amor infinito, livre dos outros (de nós).

O que faz desmoronar o edifício da fé não é a dor da separação (provisória); é, antes, o desespero da falta de sentido. Que quer Deus? Que pode Deus? Quer Deus alguma coisa? É justo? Como? Os desígnios de Deus são insondáveis, mas isso é o problema e não a resposta. A modernidade humanista parece só ter agravado a inquietação da teodiceia. No limite, repugna-lhe o que Weber considerava a solução «mais perfeita» — a doutrina «Karma», da Índia, com o cosmos perfeito de uma conta corrente de retribuição de méritos e culpas projectada na transmigração das almas (1983: 416/7). Ali não há inocentes, não há vítimas.

Pensem nos nossos melhores «ícones». Pode ser Madre Teresa — um caso de beatificação *pop*. Acaso se tornou referência cultural por ter sido santa? Ou por se ter sacrificado em favor dos mais rebaixados seres humanos? Pelas duas razões: santificou-se ao anular-se por outros, atirados aos esgotos da humanidade. Tivesse optado pela via contemplativa, sacrificada em vigílias nocturnas com silícios, e não passaria de um nome no hagiológico oficial. Porquê? Porque se teria sacrificado por Deus, e só. Nesse caso, o universo mediático juvenil nunca lhe perdoaria o conservadorismo moral, a recusa em promover o preservativo, etc. (egoísta, inútil, parasita, e ainda por cima cúmplice de doenças infecto-contagiosas). No universo francófono é comum a invocação do Abbé Pierre, paralelo a Madre Teresa. Mais do que os altares, ambos mere-

¹³ Steiner sugere essa emancipação: «As ciências, os “teóricos de tudo” estão prestes a conhecer “a mente de Deus” (...) Por outras palavras, estamos prestes a adquirir um entendimento teórico-experimental do organismo neuro-químico que, à falta temporária e primitiva de uma história melhor, inventou “Deus”» (2001: 193).

cem, ou mereceriam, o Nobel da Paz — tal como os Médicos do Mundo, os Médicos sem Fronteiras, etc.¹⁴

Na linguagem de Ferry, esta humanização dos valores sacrificiais é a sublimação da humanização do divino e da divinização do humano. Por isso, conclui, não é raro um cristão sentir-se mais próximo de um filósofo ateu do que do Papa (1996: 61 ss, 120 ss, 245). Se quisermos, é o paroxismo da «religião da humanidade», o limite de uma religião sem Deus porque Deus é humano. Teologicamente, o filósofo enuncia o sentido do movimento: vai do homem para Deus, da autonomia para a heteronomia, da consciência para a verdade. A circularidade intrínseca ao raciocínio conduz sempre ao ponto de partida (nós): heteronomia sujeita ao ... livre exame (pp. 48, 61/2).

Estamos em pleno trilho de uma revelação fenomenológica, fora de qualquer autoridade exterior, e profundamente humana. Deus é o Deus que «nos vem à mente» através do outro, da sua cara¹⁵ — diríamos: da sua dignidade, do seu sofrimento, das suas vias sacras. É um Deus pessoal.

Este divino que está «no coração de cada um» leva Ferry a Drewermann e à sua «psico-teologia» não apenas «inter-religiosa» mas, talvez, panteísta. *L'Homme-Dieu* coloca Drewermann num cenário eclesial muito difícil. Podemos começar pela clássica hostilidade entre psicanálise e religião (pp. 82/3); contudo, ampliando o horizonte, a tensa filiação clerical do alemão enraíza-se no projecto das «ciências humanas», na sua colonização das teologias, na legitimidade dos métodos histórico-críticos quando se trata de estudar as coisas de Deus. Mais: se queremos falar de símbolos, não basta referir a contaminação de Jung e Freud; temos que lhe juntar Darwin numa Antropologia propedêutica que vai ao fundo dos tempos buscar os arquétipos que nos guiaram na hominização, nos grandes mitos que são sonhos dos grandes medos animais — primariamente, e sempre, «o medo bruto da morte biológica». Neste ponto, Drewermann não anda longe do funcionalismo de Malinowski: a religião tem a função de remediar a ansiedade humana em todas as dimensões existenciais, unindo o princípio e o fim. Por isso, a nossa «alma» é a nossa «psique» e a religião o(s) nosso(s) «Grande(s) Sonho(s)» com os seus símbolos perenes, tais sejam a água, a luz, as trevas, os alimentos — âncoras de uma resposta absoluta a uma ansiedade absoluta (Beier, 1998: 1, 4-6). Uma psicologia das profundezas que cruza as rotas evolucionárias, as grandes linhas civilizacionais, as circunstâncias do ego. Uma chave hermenêutica para as mitografias em geral e para a Bíblia em particular (Beier, 1998: 1-6). E para o Deus de cada um. Drewermann, o psicanalista, acolheu no consultório, ao longo de anos, padres, seminaristas, diáconos, freiras, etc. Acabou por dar o passo fatal: deitou no divã os santos e a própria Igreja.

A sua psicanálise de S. Francisco de Assis chega a parecer blasfema. Num labirinto conceptual inevitável — deslocação, negação, transposição, identificação, ... — vemos o jovem Francisco envolvido no conflito das figuras parentais entre a ternura da mãe e a boçalidade do pai, entre «essa mãe infeliz, violentada e humilhada» e as «garras do negociante Pedro Bernardone, ávido de bens e de poder», «depravado», «desumano», «colérico», «despótico» — uma besta que talvez amasse o filho mas o quisesse educar vergando-o até ao limite da tortura (Drewermann, 1994: 264-268). Da mãe

¹⁴ Comte-Sponville presente o crepúsculo de Madre Teresa e do Abbé Pierre em favor do Dalai-Lama, no anúncio de uma nova era moderna: a espiritual, que sucederá à moral, que terá sucedido à política (2006: 25).

¹⁵ Ferry, 1996: 52, que cita, a propósito, Levinas (1991, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset).

JOAQUIM COSTA

vem-lhe o melhor que existe nos arquétipos da divindade: amor, perdão, paz, protecção; do pai, o pior: cólera, vingança, violência. Estão explicadas as opções de Francisco de Assis, a começar pela pobreza, aquela pobreza franciscana que o santo legou quando na praça pública se despojou por inteiro entregando ao pai todo o dinheiro que tinha e, também, a roupa que trazia vestida. Negação do pai, claro, que se prolonga na negação do mundo (ainda o pai), numa atitude que Drewermann, de resto, tipifica nos filhos de casais assim, onde a mãe constitui um contrapeso demasiado protector (p. 263).

Há, para o modelo de santidade, dois escolhos a revolver. O primeiro é o carácter brutal da ruptura com o pai. A ruptura em si é um problema menor. Jesus deixou dito qual era a sua família, apontando a multidão: «Minha mãe e meus irmãos são estes, que ouvem a palavra de Deus e a observam» (Lc 8, 19-21; v. tb. Mc 3, 31-35). Mas até a brutalidade pode ser evangélica: «Não julgueis que vim trazer a paz à terra. Vim trazer não a paz mas a espada. Eu vim trazer a divisão entre o filho e o pai, entre a filha e a mãe, entre a nora e a sogra, e os inimigos do homem serão as pessoas de sua própria casa./ «Quem ama seu pai ou sua mãe mais que a mim, não é digno de mim. Quem ama seu filho mais que a mim não é digno de mim» (Mt 10, 34-37)¹⁶.

O segundo escolho é maior: o ódio ao pai. Ou melhor, a sublimação desse sentimento tão anti-cristão. A atitude agressiva, rancorosa mesmo, de Francisco, levá-lo-á, afirma Drewermann, a um profundo sentimento de culpa donde irromperão as «fantasias de castigo e (...) a necessidade formal de vergonha e humilhação», a vontade de ser um Cristo chagado (1994: 267). O conflito entre pai e Pai, projecção do conflito entre pai e mãe, é uma deslocação que «oferece a vantagem de manter longe do ego todos os sentimentos de cólera, indignação e aversão; subjectivamente, não haverá a partir de agora senão boa vontade, piedade e santa obediência a Deus (...) o próprio S. Francisco tem a vantagem de se poder abster de qualquer julgamento sobre o seu pai, tal como está escrito: “Não julgueis, para não serdes julgados” (Mt 7,1)» (Drewermann, 1994: 266). E se sua mãe, que ele tanto amou, obedeceu, submissa, aos desmandos do marido, «a fim de não pôr em perigo todo o edifício da vida conjugal» (pp. 267/8), feito impossível «se não houvesse atrás dela uma pessoa absoluta exigindo-lhe uma atitude e dando-lhe a força necessária para a assumir» (p. 268), então Francisco, em vez de se fazer um rebelde cismático, fez-se um santo monge, incómodo para Roma, sem dúvida, mas mudo de palavras afrontosas, obediente ao limite, naquela obediência a que Drewermann chama «tipo S. Francisco de Assis» (extensível a Santo Inácio de Loyola), exigente para si e para os outros (pp. 264/7/9).

Eis, então, a blasfémia. Luc Ferry resume muito bem a hermenêutica humanista de Drewermann: anula, ou quase, a distinção entre mito e religião, pondo lado a lado cristianismo, budismo e paganismo (1996: 78). Acrescento eu: põe lado a lado um perturbado mental e um santo (um e outro podem provir de famílias disfuncionais, como se diz no desenxabido jargão dos nossos dias). Onde está o dom gratuito de Deus? Prossigamos no «libelo» de Ferry: a virgindade de Maria é mítico-simbólica («falsa»), o milagre dos pães também, os outros milagres também, etc. Se o religioso é exterioridade radical, essa exterioridade está também reduzida ao mínimo dos mínimos (1996: 78-81).

¹⁶ Claro: o individualismo cristão não é, exactamente, o individualismo da «religião da humanidade», se utilizarmos as expressões de Ferry. Hoje, Abraão seria, no mínimo, preso, ou internado compulsivamente em casa psiquiátrica, e destituído do poder paternal de Isaac.

A interiorização, enquanto reverso do processo, leva ao Deus pessoal, o que quer dizer à teologia pessoal, ao «contapropismo» (crentes por conta própria), inclusive em católicos. Ferry aponta números dos inquiridos: os católicos franceses estão a tornar-se deístas, a obedecer mais à consciência do que ao Papa, a não acreditar no Diabo nem na virgindade de Maria nem, veja-se, na imortalidade real da alma (1996: 4). A recente sondagem do *Le Monde des Religions* confirma, ou reforça, a tendência¹⁷. Inquiridos comparados internacionais fornecem-nos resultados iguais para Noruega, Chile e Portugal; no nosso país, por exemplo, 80% ou mais das pessoas acreditam em Deus mas os que crêem na vida depois da morte não chegam aos 50% (Vilaça, 2001: 120).¹⁸

O Deus que está no coração de cada um é um Deus *autêntico*, ou seja, que corresponde à ética da espiritualidade laica (Ferry, 1996: 88/9), mas, ao mesmo tempo, um Deus desconstruído. As biografias materialistas de Jesus são sugestivas — quem ler Ernest Renan (s/d) e o acompanhar nos seus registos oscilará entre o ateísmo e a suspeita de que algo de divino animou Aquele homem. «Filho de Deus» ou não, era um ser *autêntico*, e «isso é o mais importante».

Não admira, afirma Ferry, a «reticência ancestral, quase visceral da Igreja às abordagens históricas do fenómeno religioso» (1996: 76/7). Mas a aversão não é só da «Igreja»: podemos estendê-la, por princípio, à generalidade das igrejas sustentadas na absoluta transcendência de Deus. No islamismo, o Corão não é um texto escrito por homens divinamente inspirados — é a própria Palavra dita por Alá a Maomé, que a repetiu *ipsis verbis* aos seus, que a escreveram para sempre, tal e qual, em edição *ne varietur* pois a Revelação é perfeita. Daí a obrigação de todos os crentes A ouvirem e dizerem, mesmo que não endendam árabe clássico (as traduções em vernáculo são um instrumento pedagógico, de carácter sagrado, mas que não substitui a «nomeação primeira», para usar uma expressão de Foucault [1985: 52])¹⁹.

Todavia, os escribas eram diversos e imperfeitos, o que gerou versões do registo corânico diferenciadas entre si em matéria de detalhes — o suficiente para a instalação de polémicas, algumas com implicações político-militares. É espantosa, então, a reacção

¹⁷ Só 51% dos franceses se reconhecem católicos. E, de entre estes, apenas 26% afirmam que Deus existe «de certeza»; outros 26% afirmam que existe «provavelmente», 7% que «não existe», 10% que «é pouco provável» e 31% que «não sabem». Só 10% dos católicos acreditam firmemente na ressurreição dos mortos (pouco mais do que os que creem na reencarnação terrena — 8%), enquanto 26% dizem liminarmente que após a morte não há nada e 53% vagueiam na dúvida de acreditarem em qualquer coisa mas não sabem exactamente em quê. Mais alguns números sobre os católicos franceses: uns magros 39% aderem ao dogma da virgindade de Maria e uns espantosos 58% ao da ressurreição de Cristo. Para mais dados, v. *Le Monde des Religions*, n.º 21, janvier-février 2007, e o endereço <http://www.csa-fr.com/dataset/data2006/opi20061025d-portrait-des-catholiques.htm> (consultado em 15.02.2007).

¹⁸ As percentagens de católicos em Portugal são superiores aos valores do inquirido francês: consoante os estudos e os métodos empregues, aquelas percentagens variam entre 75% e 90%. Embora as categorias de análise não sejam exactamente as mesmas, vale a pena comparar por alto os números de um estudo mais recente de Helena Vilaça com os da nota precedente. Menos de 30% dos portugueses atesta que Deus existe e estabelece uma relação pessoal com cada pessoa; cerca de 60% vagueiam entre representações difusas («um espírito ou uma força», «algo no interior de cada um»); quase 12% descreem em absoluto ou não sabem em que crer. Só 6,7% acreditam na existência de céu e inferno segundo os ditames católicos; cerca de 5% têm fé na reencarnação; para 1/4 a morte é o fim de tudo, incluindo para 10% dos que vão regularmente à missa e para 26% dos que lá vão ocasionalmente; 20% vivem na dúvida de não saberem nada sobre a pós-morte; de entre os «praticantes regulares», mais de 46% crêem que existe qualquer coisa para além desta vida mas não sabem bem o quê. Na globalidade da população, a soma dos que partilham a doutrina do «céu/inferno» e dos que fazem fé em algo que não sabem definir não chega a 50% (cf. Vilaça, 2006: cap. 6).

¹⁹ «Em várias culturas religiosas, é proibida a transferência de textos sagrados e rituais para qualquer outra língua. A tradução não se limita a adulterar; despoja também o original da sua força secreta e sagrada» (Steiner, 2001: 118).

JOAQUIM COSTA

centrípetas que se seguiu: quase se pode dizer que o islão obteve em vinte e cinco anos o que a cristandade nunca conseguiu, a saber, um cânone definitivo e uno do Livro e que, daí em diante, os muçulmanos manterão disputas, matar-se-ão, até, mas nunca por causa da canonicidade corânica (Alili, 2006). Mas, mesmo em tais circunstâncias, a diversidade opôs-se à unicidade. Apesar de uma vigilância zelosa, não desapareceram num ápice as versões «apócrifas», com alguma importância talvez durante dois ou três séculos, após o que saem da circulação paralela (ao contrário do que aconteceu com a cristandade, onde elas continuam a pulular)*.

Nem assim, contudo, a excelência deste edifício elimina de vez a ameaça da erudição histórico-crítica. O exame linguístico do Corão e da sua época mostra fontes cristãs e hebraicas no texto maometano, além de etimologias e geografias sortidas, sugerindo que o livro revelado, como outros livros revelados, é «fruto de um trabalho colectivo» (Gilliot, 2006) decantado durante séculos e coligido ao longo de anos. Promover este tipo de debate (e alguns pensadores islâmicos têm-no feito nas últimas décadas) é profanar o sagrado, torná-lo objecto científico, quer dizer, alvo da suspeita, da dúvida positiva; é dar lugar às interpretações alternativas, às leituras «simbólicas» — é criar «Drewermanns». Civilizacionalmente, é interpelar Deus com a ciência das hipóteses de trabalho e não com o espanto das suas maravilhas.

Conhecemos a posição fundamentalista: tornar inconcebível tal projecto ou, se ele já existe, cortá-lo pela raiz. Ferry dá, porém, mais atenção a uma resposta paralela, saída da cultura ocidental, mais precisamente do Vaticano, muito visível em João Paulo II (continuado por Bento XVI), decidida a repor a autoridade da Revelação na sua absoluta transcendência, se necessário contra a «ética da autenticidade (que confunde a sinceridade com a verdade)» (Ferry, 1996: 71). Nesse caminho o papado tem contado com colaborações de vários movimentos laicos recentes.

II

A solução papal não é nova e talvez por isso nos pareça um anacronismo pouco atraente: volta a colocar a morte no sentido da vida. Na verdade, não faz sentido separar o fim da vida e o sentido da vida. Proclamar a morte como, finalmente, a entrada na verdade absoluta é inverter a concepção atea ou descrente e cercear o desespero do aniquilamento.

A promessa cristã sabe que a imortalidade, em si mesma, não garante sentido à vida. Sísifo, na sua agonia sem fim, vive uma eternidade sem sentido; Prometeu, como o imaginámos acima, também. Um e outro manteriam as nossas perplexidades perante o mal e o sofrimento. Porquê? Com que finalidade? Com que necessidade?

Por isso, a morte do cristão é o acesso perfeito à «verdade absoluta», à «plenitude do conhecimento» (E.V., n. 1; F.R., n. 33), ao mistério dos mistérios.

Ainda assim, a promessa ficaria incompleta. A condenação ao Inferno é eterna e plena de sentido. A alma danada contemplou a Verdade, o Inferno faz parte dessa Verdade e a Verdade só pode ter sentido. Mas trata-se do sentido do desespero absoluto, que não acaba nunca, sem o paliativo da inconsciência, sem indústria do esquecimento. Falta, portanto, o terceiro elemento da escatologia: a «felicidade perfeita» no amor e na bondade (E.V., n. 9).

* Como é evidente, o carácter *ne varietur*, em rigor, só foi possível após a invenção da imprensa. A edição de referência é a do Cairo, de 1923.

Vida imortal, com sentido e imensamente feliz — eis a promessa cuja pedagogia parece ter mobilizado o pontificado de João Paulo II.

O Papa que deu a ideia de ter descido à terra, palmilhado caminhos e seduzido acampamentos de jovens empenhou-se sempre, com afinco, em reintroduzir na nossa cultura comum o valor da transcendência absoluta, absolutíssima, exterior e superior à nossa vida, a que somos obrigados sem excepções em todas as circunstâncias. Num tal projecto torna-se absurdo falar de transcendência imanente. A imanência existe mas só adquire valor se tomada heurísticamente como etapa da Revelação que permita chegar à transcendência (F.R., n. 59).

Ao repor o absoluto, João Paulo II negou absolutamente o relativismo e relativizou o resto — relativizou tudo o que não é o absoluto, tudo aquilo que S. Paulo tinha «em conta de esterco a fim de ganhar Cristo». E esterco eram a Lei, a justiça, o zelo que não é da fé (Flp 3, 7-9) — no fundo, é o que não nos ultrapassa, somos nós quando nos tomamos como medida de todas as coisas.

Estamos diante de um libelo contra a «religião da humanidade», contra aquela «deslocação do sagrado e da moral» que levou à «humanização dos valores sacrificiais», contra a moralização contemporânea «puramente «humana»» fixada na «autenticidade» das boas intenções da consciência independente (E.V., nn. 31/2/6, 55/6, 67, 72/4/7/8).

Corolário: a vida individual, terrena e efémera, pouco vale (o que é repugnante para a «religião da humanidade»). Sendo tudo, é nada e acaba em cinzas. Perante Deus e a Verdade, é menos que secundária. Por isso, para a Igreja, a mais sublime forma sacrificial é o martírio, recomendado nos casos extremos de afirmação de fé, e não a anulação em prol de vidas humanas — porque «Não basta fazer boas obras» nem se deve «dar precedência ao amor do próximo ou até separá-lo do amor de Deus» (E.V., nn. 78, 87). Deus não é humano; é superior à vida; é tudo. Comte-Sponville faz um bom resumo: «Quanto mais estamos dentro do relativo (...), mais a moral parece absoluta. Quando estamos dentro do absoluto, ou à medida em que acedemos a ele (...), a moral revela-se relativa» (Comte-Sponville, A., Ferry, L., 2000: 186).

Neste contexto, o passado hoje pouco recomendável da Igreja em matéria de respeito pelos «direitos humanos», *maxime* o da vida, faz sentido²⁰.

Ao contrário da eutanásia (e do suicídio), o martírio não é autonomia absoluta — é obrigação absoluta fundada em dependência absoluta. Há ainda espaço para outra forma sacrificial: uma vida humana por outra vida humana, como acto de amor em defesa da criação de Deus. Fora isso não cabe ao homem decidir de algo que não lhe pertence.

A cultura humanista da autonomia absoluta leveda, de facto, uma certa «aversão» a Deus, o que a faz viver, no dizer do Vaticano, «como se Deus não existisse» (F.R., n. 22; E.V., n. 88).

O bem e o mal é Deus que os decide, não a consciência humana. A boa intenção é melhor do que a má mas não cria o bem nem pratica sempre o bem; é necessária mas não basta. O Deus autêntico não é o Deus da autenticidade de cada um, se O tiver (E.V., *passim*, part. n. 32). Tão-pouco é o homem a decidir da vida que vale a pena levar, e dela decidir supremamente. Se, num certo sentido, a vida individual pouco vale, a sua felicidade também de pouco vale. João Paulo II não proibiu a felicidade terrena a

²⁰O valor laico da vida, que teve influência cristã, passou a certa altura a influenciar o cristianismo.

JOAQUIM COSTA

ninguém — mas proibiu, aos seus, fazê-la o critério último da vida que merece ser vivida. Uma vida de sofrimento só não pode fazer sentido se tudo acabar com a morte. Nesta eventualidade, terá sido, de facto, uma vida em vão.

A realização pessoal não se detém, paralisada, perante a injunção categórica que vale para todos e para sempre, sem excepções, num rigorismo que o próprio texto encíclico sabe abrir o flanco à crítica violenta de «intransigência intolerável», de falta de «compreensão» e «compaixão» diante da complexidade da vida actual, de indiferença perante formas comuns de grande sofrimento. O preceito é taxativo: em matéria moral sensível não há lugar para a «criatividade», para o «cálculo técnico da proporção entre bens e males» (E.V., nn. 86-97, 103-108). Madre Teresa, feita ícone *pop*, santificou-se pela fé, pela «opção fundamental», pela «obediência à verdade» — por isso amou o próximo, fez o bem, nunca recomendou o aborto nem promoveu o preservativo, não cedeu a «condescendentes doutrinas», não fugiu a «amar as dificuldades deste mundo» (E.V., nn. 1, 93, 120).

A Cúria Romana sabe, de ciência certa, que tal doutrina não colhe a condescendência das «condescendentes doutrinas» envoltas no ambiente hostil de uma cultura moderna sempre pressentida como ameaçadora (v. Vaticano I), tanto mais quanto invadiu as consciências de muitos crentes. Assim, são quase corolários as objecções oficiais aos grandes princípios filosóficos e ideológicos, por vezes desconstruídos, da modernidade: hedonismo, individualismo ontológico restrito, pragmatismo, materialismo, historicismo, racionalismo positivo, relativismo moral e cognitivo, subjectivismo, cepticismo, nihilismo.

Mesmo o pluralismo democrático, aceite enquanto modelo de organização política (profana), acaba por projectar limiões incómodos à «lógica de igreja»: transposto para o campo da fé, em que cada um teria a sua verdade, seria uma ameaça à integridade da doutrina, e *L'Osservatore Romano* afirma-o: há «formas de pluralismo incompatíveis com a comunhão eclesial»²¹. Mais: a democracia não só dá voz a cada homem como lhe permite falar alto, e é assim que a sua opinião vale o mesmo que a do Magistério, da Revelação e da Tradição juntos — o que não sossega a noção muito católica de autoridade. Por fim, em terreno exclusivamente político, a junção sem freio entre relativismo ético e democracia poderia abrir caminho, novamente por falta de interditos últimos e transcendentais, a totalitarismos hediondos, radicados, portanto, na cultura moderna (E.V., nn. 99-101).

As «ciências humanas» não escapam ao rol de desgostos. Admitidas como conquistas do conhecimento, devem ser submetidas, nas suas implicações, ao justo discernimento, aliás na sequência de uma tradição moderna pouco tranquilizadora em parâmetros eclesiais — neutralidade axiológica, relativismo cultural, denúncia do etnocentrismo, desconstrucionismo. Ou (e outra vez da Encíclica): falha de «dimensão normativa» adequada e «conceito empírico e estatístico de «normalidade»» (E.V., nn. 111/2) aconselham prudência no trato do crente com as «ciências humanas» esquecidas da essência, limitadas aos trâmites dos factos e das interpretações (E.V., nn. 111/2; F.R., n. 84).

Sabe bem a Igreja os escolhos modernos que a desamparam. O capítulo II d'*O Esplendor da Verdade*, dado ao tema do «discernimento de algumas tendências da Teolo-

²¹ 10.10.1993 (edição em português), apresentação/síntese da encíclica E.V. (cf. E.V., 1993: 7-15). Em suma: o pluralismo gera a «desconfiança da verdade» (F.R., n. 5; v. tb. nn. 75 e 98).

gia Moral hodierna», diz ao que vem logo a abrir: «Não vos conformeis com a mentalidade deste mundo» (Rom 12, 2), exorta. A rectidão moral não é questão de maioria, nem estatística nem parlamentar (E.V., n. 46; F.R., n. 89); a verdade não é revelada por «consenso» ou por «modas passageiras»²²; a vozearia de *talk show* não é método de deliberação eclesiástico (E.V., n. 113).

Esta intransigência tem custos. Um deles é a banalização da figura dos crentes infieis, daqueles que enchem as estatísticas dos católicos mas que infringem, deliberadamente ou por ignorância, os preceitos católicos (no que contam com a cumplicidade silenciosa de muitos confessionários). Mas, se exceptuarmos as comunidades do cristianismo nascente, talvez tenha sido sempre assim²³.

Outro custo é o dos que saem da filiação católica, desavindos com uma inflexibilidade de princípio e um autoritarismo que a uns indigna e a outros aborrece.

Para ambos os custos há evidência estatística. Havendo perdas contínuas e generalizadas de *prática* — esse indicador de «imobilidade», no entendimento de Hervieu-Léger²⁴ —, as suas taxas, na generalidade dos estudos, persistem bem mais baixas do que as de declaração de pertença católica que, por sua vez, já estão mingadas face às de socialização católica (baptismo e/ou educação cristã). Temos duas erosões sucessivas, portanto, numa igreja que em ambiente europeu quase não recruta fora de si (cf. Vilaça, 2001: 87).

Quanto aos ganhos, podemos entrevê-los na figura invertida do crente infiel, isto é, no descrente fiel: aquele que, não comungando da revelação cristã, professa uma adesão de princípio ao rigor dos valores espirituais e morais da memória católica. Comte-Sponville levou quinze anos a aprender a ser católico, depois quinze dias a ser marxista agnóstico e, finalmente, mais uns anos a descobrir-se «ateu fiel», quer dizer, fiel aos «valores morais, culturais, espirituais» da tradição judaica e cristã (2006 a).

Certamente, o mesmo tipo de apego à tradição — neste caso a uma tradição intransigentista — exercerá atracção eficaz em almas crentes: gente reforçada numa filiação porventura abalada pelo «aggiornamento» do Vaticano II, claro, mas também «praticantes» durante anos arrastados em bisonho conformismo bem como jovens arrancados à semi-indiferença das rotinas profanas (ou amorais ou saturadas de moral).

Aliás, o já referido inquérito do *Le Monde des Religions*, que retrata os católicos franceses como muito desobedientes em matéria de doutrina, dá-os também como de opinião favorável à Igreja-instituição e ao papado de Bento XVI: 76% e 71%, respectivamente.

Parte deste universo é volátil. A cartografia europeia do «réveil» juvenil esboça uma miscelânea meio indefinida: caminhos de Compostela, peregrinações a santuários diversos, circuitos de abadias, Taizé, Jornadas Mundiais da Juventude, etc. Aí pululam crentes certíssimos, é verdade, mas, igualmente, viajantes de «eventos» vindos da contracultura e que aderem a arcaísmos como a peregrinação por lugares santos e o fascínio por relíquias. Uns são católicos, outros só cristãos, outros vagamente cristãos, outros nem isso. Mesmo as Jornadas Mundiais da Juventude, mobilizadas em volta do

²² Cf. F.R., n. 85 e E.V., 1993: 6).

²³ Sironneau interpreta Reforma e Contra-Reforma como projectos concorrentes de cristianização de massas perante a desgraça da cristandade medieval (clero incluído) (1982: 152).

²⁴ A autora desenha o «praticante» tradicional como de origem tridentina, cristalizado na civilização paroquial controlada pelo campanário e com imobilidade territorial — v. 2005: 91 ss.

JOAQUIM COSTA

Papa, associam-se ao modelo da indefinição em movimento (cf. Hervieu-Léger, 2005: part. 65-117).

O Vaticano não ignora o potencial centrífugo e, até, caótico do fenómeno. Mas, em paralelo, sente que o seu «revivalismo tradicionalista» não impede a mobilização entusiasmada de parte da juventude e que o carisma de João Paulo II é incapaz de explicar tudo. E sabe muito bem que aqueles jovens procuram um sentido para a vida que têm e que vão deixar de ter, ânsia que só terá resposta se for possível dar todo o sentido ao último dia de cada um deles.

A dissolução das solidariedades comunitárias tradicionais é parte da atomização da memória contemporânea — um processo que leva a falar em sociedades amnésicas e em decomposição da continuidade (Hervieu-Léger, 2005: 71). A deambulação por santuários e caminhos antigos pode significar um estancamento ou mesmo uma inversão do fenómeno, como se alguém quisesse dizer que a vocação humana não é o progresso, o futuro. A memória, recuperada ou inventada, é uma prioridade papal.

Divididos em muitas coisas, conservadores e progressistas olham o actual estado do catolicismo como um momento crítico e, também, como uma oportunidade. Ambos afirmam preferir crentes de fé inteira a grandes números massificados nas estatísticas — mais uma versão do que Max Weber considerava uma das grandes dicotomias das religiões: a distinção entre virtuosos e massas (1983: Segunda Parte, cap. V).

De um lado, lamenta-se o défice de compreensão face à terrível fragilidade humana no sofrimento; do outro, tenta-se derrubar a «religião da humanidade» do altar-mor onde se postou.

É certo que a estratégia de João Paulo II e Bento XVI provoca desgaste e apela a resistentes mais ou menos férreos. Mas tenho igualmente como certa a incoerência de criticar o *statu quo* porque, por um lado, se contenta com igrejas cheias onde elas se encham e porque, por outro lado, parece fazer tudo para as esvaziar.

III

O Caminho Neocatecumenal (ou Neocatecumenado) faz parte do lote de movimentos que, no início dos anos 1970, surpreenderam e encantaram o cardeal Ratzinger — «um acontecimento maravilhoso» contactá-los «pela primeira vez», confidenciou vinte e cinco anos depois, referindo-se também à Comunhão e Libertação e aos Focolares (1999: 81). Tínhamos aí o que ficaria conhecido como os *movimentos*, na opinião de José Comblin «a novidade pastoral mais importante dos anos 80» (1983: 227, 237, 252).

A sua história tinha começado uma década antes, em 1964, com a conversão «paulina» de um artista boémio em Madrid, a que se juntariam outros pioneiros. Temos, assim, o fundador, o círculo de companheiros iniciais, a via sacra percorrida até à afirmação sólida. No resto, a biografia neocatecumenal também segue passos convencionais: proselitismo, protecção do arcebispo local, recomendação junto de um cardeal romano, instalação em Roma, reconhecimento papal *de facto*, nomeação de um eclesiástico como encarregado *ad personam* do movimento; por fim, em 2002, surgem os estatutos formais aprovados pela Santa Sé *ad experimentum*²⁵.

²⁵Para uma história um pouco mais pormenorizada do Neocatecumenado, v. Costa, 2006: caps. 3 e 5.

O diagnóstico neocatecumenal sobre o nosso tempo é arrasador. A Europa fez-se ««pós-cristã», agnóstica e atea»; apostasiou e caiu numa «vontade de ateísmo, de mentira e de assassinato» tão ostensiva quanto «a agressividade da incredulidade vai aumentando»²⁶. Queda, pecado, ódio, morte — é assim que o Neocatecumenado nos vê, como se a nossa apostasia reenviasse a Igreja aos primeiros tempos e a obrigasse a começar de novo, revigorada na «força da Igreja primitiva» a fim de inverter a «debilidade da Igreja actual, muito mais numerosa»²⁷. Aliás, a hostilidade contemporânea será mais pernicioso do que a pagã pois advirá de uma orgulhosa aversão a Deus e à heteronomia do homem. Já Paulo VI convocara a imagem de uma nova fundação da Igreja, «como se se tratasse, psicológica e pastoralmente, de começar de novo, desde o princípio»²⁸, e João Paulo II reforçou-a em termos de um ambiente de revolta radical (cf. p. ex. E.V., n. 86 e F.R., n. 22).

Aqui emergem duas figuras muito comuns na retórica neocatecumenal. O homem «intelectual/pragmático» e o «socialista». O primeiro age como se Deus não existisse, imerso na exuberante indiferença técnica. O segundo recusa Deus, visto como alienação super-estrutural. A desgraça maior é que a Igreja terá sido infiltrada pelos seus inimigos, sobretudo os socialistas, que seduziram clérigos e teólogos, fizeram a Teologia da Libertação, levaram freiras à luta armada no Brasil, etc. — em suma, transportaram o «erro das estruturas» até ao âmago do catolicismo²⁹.

Onde as encíclicas recomendam prudência no trato com as ciências humanas — por causa da neutralidade normativa e da normalidade estatística — o Caminho acautela-se com o «sociologismo» e o «psicologismo» da «nova sócio-cultura» — concepção profana do homem, enviesada por «filtros culturais», muito estreita, pulverizada em contextualizações sucessivas e alheias à unidade do essencial ou, no texto de João Paulo II, desconfiada da ideia mesma de prescrições universais (cf. Blázquez, 1988: 25; Zevini, 1991: 250, 263; E.V., nn. 53, 111/2; F.R., nn. 113/4).

Depressa a suspeita dos processos intelectuais e do racionalismo positivo des-camba em anti-intelectualismo activo. «Abundam no discurso neocatecumenal os alertas: o Caminho não forma, não quer formar, eruditos, hermeneutas, teóricos ou teólogos. Primeiro está a fé, depois a hermenêutica. O cristão não se define por ter ideias ou ideologias mas, antes, por dar testemunhos de vida numa atitude «sapiential orante» e não «intelectual especulativa». (...) o acesso à fé não é uma tarefa de conhecimento *stricto sensu* (um ateu pode ser erudito em ciências religiosas) mas, sim, de sabedoria humilde, mistério, intimidade com Deus. Cristo é o «único exegeta do Pai» (...). De certa maneira, Cristo esgotou a Revelação e, também, a exegese. O intelectualismo é um obstáculo quer para o acesso místico a Deus quer para a comunhão com os irmãos pois discrimina como o racismo. Nem ciência nem filosofia salvam».³⁰

²⁶ Respect. Blázquez, 1988: 17 e 84, e Vicente, 1998: 23. Ricardo Blázquez é neocatecumenal, foi bispo auxiliar de Santiago de Compostela e é hoje bispo de Bilbao. Andrés Vicente é padre neocatecumenal.

²⁷ Discurso de João Paulo II, em cerimónia de entrega dos Estatutos do movimento (28.Junho.2002), consultado em <http://www.camminoneocatecumenale.it/es/statuti2.htm>, no dia 2.Setembro.2002.

²⁸ *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa), 8.Agosto. 1976 (cf. Tagliaferri, 1986:433 e Zevini, 1991: 240).

²⁹ Teses sintetizadas em Tagliaferri, 1986: 444/5, divulgadas e desenvolvidas nas catequese de iniciação ao movimento.

³⁰ Costa, 2006: 111, a partir de Blázquez, 1988: 85; Rodriguez, 1998: 534/6; Vicente, 1998: 6, 43, 64, 71; Zevini, 1991: 260/2 e, ainda, de catequese neocatecumenais. A anti-exegese activa foi-me atirada uma vez com grande crueza por uma neocatecumenal que recusava admitir qualquer manipulação neotestamentária para desvalorizar o papel das mulheres no cristianismo nascente: «Se eu acreditar nisso ponho em causa a Palavra, e eu não suportaria isso — seria o fim de tudo».

JOAQUIM COSTA

O tom, salpicado de rispidez, é vulgar nas conversas de neocatecumenais e imerge num obscurantismo bravio e à margem da tradição intelectual da Igreja, reclamada insistentemente em *Fé e Razão*, que, aliás, recomenda expressamente formação filosófica sólida nos seminários e faculdades eclesiais e condena um certo fideísmo fixado na pobreza de limitar as leituras à Sagrada Escritura (cf. nn. 55 e 105). O célebre discurso de Bento XVI na Universidade de Regensburg (ou Ratisbona), em 12. Setembro. 2006, reincide no apego à razão filosófica de raiz helénica (Bento XVI, 2006).

Mas o Caminho prefere em definitivo a tradição iniciática orante e sacramental, de resto também presente nos documentos papais aqui usados. «Só a fé permite entrar no mistério», diz João Paulo II, que aponta o «sinal eucarístico» enquanto «horizonte sacramental da Revelação» (F.R., n. 13) e sentencia: a «sapiência» não provém do estudo mas «do alto» (idem, n. 44). Antes, n' *O Estando da Verdade* (n. 85), recorreu a 1 Cor 1, 17: «(...) pregar o Evangelho, não porém com sabedoria de palavras, para não se desvirtuar a Cruz de Cristo». Já em 2007, Bento XVI, com a Exortação Apostólica *Sacramento da Caridade*, insiste nesta dimensão sapiencial, agora em volta da eucaristia (Bento XVI, 2007, *passim*).

Necessária, a iniciação aos mistérios absorve notáveis cuidados no Catecumenado. «Ser cristão não é ser justo (um ateu pode sê-lo) e rezar (os maometanos rezam). Por isso, porque a entrada na adoração de Deus deve ser acompanhada dum estremeamento, é feita a *iniciação à oração*, com um convívio especial, diversas catequeses específicas e a entrega do Livro das Horas numa liturgia solene» (Costa, 2006: 101) que inclui um exorcismo menor. «O ritmo dos dias é pautado pela oração, pela leitura da Bíblia, pela espiritualidade dos salmos» (ibidem). Simbolicamente dá-se a entrega do Credo à comunidade e, mais tarde, a do Pai Nosso (que só então pode passar a ser cantado). E cumpre-se as Horas: Laudes, Hora Intermédia e Vésperas, o que é recomendado no *Sacramento da Caridade* (n. 45).

O neocatecumenal é um consagrado. Embora continue a viver no mundo, atravessou uma fronteira de vida de perfeição, regida pelos grandes princípios de conversão, penitência, obediência e renúncia (aos valores do mundo, incluindo o valor de si mesmo). O pressentimento esmagador da transcendência absoluta relativiza tudo o resto, que, como em S. Paulo, é tido em conta de esterco. A vida individual pouco vale e, com ela, a felicidade terrena, que pode não passar de ilusão. A verdade está, sim, no fim da vida, quero dizer, no início da verdadeira vida, imortal, com sentido, divinamente feliz. Viver é prepararmo-nos para a morte e, por isso, a morte torna-se obsessiva e familiar no discurso destes homens e mulheres, como no brado antigo: «Alerta, alerta, que a vida é curta e a morte é certa». Alegoricamente, dizem que viver no pecado, no ódio, etc., é viver na morte, e que viver em Deus é morrer para o que não é d'Ele.

Claro que a «realização pessoal» também não vale grande coisa. Não é proibida mas não pode ser primazia; muito menos pode sê-lo sacrificando a Verdade. «Aceitar a Cruz» é um dos grandes princípios da vida neocatecumenal, sendo necessário discernir o que é ou não do seu âmbito, o que é ou não o plano de Deus, de modo a evitar o puro derrotismo. A decisão é casuística mas atenta a regras gerais: não violar as normas morais católicas (que obrigam sempre), por exemplo, nem fazer grande critério do direito à felicidade. Encontrei muitas aplicações deste princípio: aceitar o marido que se tem (e excluir o divórcio), abdicar de tempos livres para cuidar de um familiar velho (e excluir o internamento num lar), etc.

Também os afectos são relativizados, à maneira ascética intramundana. Porque são deste mundo e porque se dão à idolatria. O mundo deve ser lugar de empenho e também de desapego. A lista de tentações é forte: pão, segurança, ambição, revolta, ídolos, afectos. Qual a tua natureza profunda (perguntam)? O percurso neocatecumenal inclui provas de avaliação — os «escrutínios» — em que se examina a relação com as tentações maiores. Um dos testes é o das «vendas». Marcos 10, 21 (tb. Mateus 19, 21 e Lucas 18, 22) é brandido: não mataste, não roubaste, «Uma só coisa te falta; vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; depois vem e segue-me». Quem se alegra com a sentença evangélica revela a sua natureza profunda; quem não se alegra, também. Nas inquirições dos «segundos escrutínios» os catequistas averiguam de cada um o que «vendeu», seja pobre ou rico³¹. A prova é, porém, mais ampla: num «caldeirão» devem ser abandonados os ídolos — dinheiro vivo, sim, mas, igualmente, os filhos simbolizados pelos seus nomes escritos num papel — porque Deus é o único ídolo legítimo³². Mais uma vez recorre-se à autoridade do Evangelho — «Quem ama seu pai ou sua mãe mais que a mim, não é digno de mim. Quem ama seu filho mais que a mim, não é digno de mim» (Mt 10, 37). E o martírio, mais do que louvado, é presumido destino do autêntico discípulo de Jesus (Bázquez, 1988: 76).

Acima, no §I, vimos a intuição de Luc Ferry sobre a indispensabilidade dos afectos pessoa a pessoa em sociedades individualistas e igualitárias. Ora, o Caminho Neocatecumenal anula essa vulnerabilidade ao criar uma micro-sociedade holista, hierarquizada e empenhada em destruir a auto-glorificação humana.

A hierarquização do movimento chega a ser rude. O catecúmeno deve obediência aos catequistas, estes devem-na ao respectivo Centro Neocatecumenal e este ao fundador, Kiko Argüello. O princípio hierárquico é fortíssimo e foi feito prática nos mais de trinta anos em que o Caminho funcionou como hoje embora sem estatutos formais (não eram necessários); aprovados em 2002, consagraram Kiko como responsável vitalício cujo sucessor sairá de um colégio formado ao modo cardinalício, escolhido por ele, e que se reproduzirá nos mesmos moldes. A obediência também é devida territorialmente à autoridade episcopal competente (sem autorização do bispo não há comunidades neocatecumenais numa diocese)³³. E, claro, existe a sujeição às normas centrais do Vaticano — teológicas, pastorais, morais, disciplinares.

Em paralelo, o holismo é, digamos, a «ontologia» neocatecumenal. Regra geral, as estatísticas do Caminho contam comunidades e não indivíduos. No próprio percurso de progressão iniciática, as passagens de grau são comunitárias, aliás no seguimento do acto fundacional: a comunidade nascente é catequizada por uma outra já estabelecida e, mais tarde, irá catequizar outras esperando que estas prossigam a transmissão da *linhagem crente* (para usar terminologia de Hervieu-Léger). Com toda a propriedade, readquire sentido a ideia de excomunhão. Quem pecar gravemente exclui-se dos que partilham a graça recebida no baptismo e, também, da sua comunidade particular, unida nessa graça. Não é raro as comunidades neocatecumenais decidirem «excomunhões» (expulsões) e suspensões temporárias, a título de medidas disciplinares ou

³¹ Conheço quem tenha vendido um velho fio de ouro porque mais nada possuía de valor alienável. É este género de pessoa a quem custa muito o pagamento do dízimo ao Caminho, obrigatório a partir de certa altura.

³² Para mais informação acerca destes percursos v. Costa, 2006: cap. 5.

³³ O Caminho cultiva a imagem de que tem muitos inimigos na Igreja, pelo que esta obediência territorial por vezes é agreste (mas de facto).

JOAQUIM COSTA

de correcção de vida. Mais do que de uma prerrogativa, trata-se de uma obrigação, cuja omissão equivalerá a cumplicidade na ofensa a Deus; recorre-se, então, à Bíblia, onde em José 7 se vê como o pecado de um só homem arrastou o castigo a toda a sua família (cf. Costa, 2006: 108), numa espécie de culpa colectiva arcaica³⁴.

Em Duffy (1991: 233-237) encontramos concepções parecidas nas comunidades da igreja primitiva, onde a proeminência comunitária podia exigir expulsão, confissão pública, suspensão temporária ou acto jubiloso de readmissão. Eis-nos diante da grande utopia retrogressiva neocatecumenal: a fixação nos primórdios da Igreja, naquele novo começo mítico, visível inclusive no léxico recuperado às origens: o *kerigma*, o arcano, o ágape, a missa dos catecúmenos — na tradição, mesmo que deslocada do seu contexto de origem ou mesmo que não seja exacta³⁵. Ou, se preferirmos, na memória, preservada na sucessão apostólica e, internamente, na entrega de testemunho de comunidade em comunidade.

Quando os neocatecumenais se reclamam da tradição não estão apenas a classificar-se — estão a desclassificar os outros, a massa informe dos «cristãos» nominais presos a «crendices» e a «modas», definidos pelo que lhes falta e não pelo que têm³⁶. Mas é entre eles que o Caminho recruta, é a eles que devolve os efeitos da razia que vai expurgando o contingente inicial de cada leva («selecção sobrenatural», chamam-lhe), é neles que se pensa quando se ouve o misto de lamento e regozijo: «muitos são os chamados e poucos os eleitos; nós somos o que resta». Subsumidos nessa representação geral estão várias subespécies: os misseiros, os comerciantes de promessas, os supersticiosos e, em particular, os moralistas, quer dizer, aqueles a quem basta «fazer boas obras» dando «precedência ao amor ao próximo» e separando-o, até, «do amor de Deus»³⁷, exactamente como faz uma IPSS de ateus preocupada com a equidade e a justiça. Ser cristão é fazer isto mas é muito mais: é fazê-lo bem, dentro dos mistérios da fé, acima da divinização humana.

Julgo estarem aqui os crentes fiéis, disciplinados e férreos sugeridos (parece-me) pelos últimos Papas. A proposta é pesada, sem dúvida, e polémica, além de pouco simpática, mas assente num projecto coerente em termos filosóficos e teológicos. No caso neocatecumenal é-me sobretudo interessante o facto de a assimilação deste *corpus* intelectualmente exigente ser feita a par de um anti-intelectualismo rude muito activo. Pode-se sempre distinguir entre anti-intelectualismo e pobreza intelectual e, aí, separar as elites dirigentes e as bases das comunidades. Todavia, a questão mantém-se. Estudei duas comunidades bracarense; em ambas, os elementos menos escolarizados tinham interiorizado até ao seu âmago os princípios que acabei de expor, fazendo-os uma segunda natureza sua, «sentida e pressentida», sistematicamente reproduzida, mesmo quando insuficientemente explicada. Uma das comunidades em particular revelou-se sugestiva: 100% popular, 100% de escolaridade igual ou inferior ao escalão

³⁴ A inversa também é verdadeira. Se o pecado de um, ou de alguns, pode levar à perdição do grupo, a prece de um, ou de alguns, pode redimir o grupo. Em Gen 18, 16-33, Abraão tenta salvar Sodoma buscando alguns justos — cada vez menos nas suas sucessivas intercessões. Cristo redimiu-nos sozinho. O verdadeiro cristão tem esta responsabilidade perante a humanidade (cf. Costa, 2006: 110).

³⁵ Por exemplo, o neocatecumenado, tal como apontado, só surgiu no século II (Duffy, 1991: 234). Isso pouco interessa: a «tradição» não se destina a reproduzir a história mas, pelo contrário, a fazer história (cf. Costa, 2006: 108/9).

³⁶ Embora não escrito sobre este tema, o texto de Pouillon (1975) é sugestivo e inspirador para quem reflecte sobre os usos e abusos do recurso à «tradição» e à «evolução» (part. pp. 161 ss).

³⁷ Expressões contidas em E.V., nn. 14 e 78, já citadas antes neste artigo.

5.º-9.º ano³⁸; pouquíssimos hábitos de leitura, pouca informação sobre a vida da Igreja (encíclicas, sínodos, etc.), mas a mesma «maîtrise pratique» da religiosidade neocatecumenal, das suas «regras», ainda que elas não ultrapassem um acervo limitado de princípios e se coibam de os submeter a exame crítico (como se regidas por uma «vontade de não saber»). É destas pessoas que apetece dizer como Bourdieu: o que fazem tem mais sentido do que o que sabem; santa ignorância. Pode-se rematar: sabem mais do que sabem. E pode-se glosar: ignoram mais do que pensam.

Os glosadores também saberão mais do que sabem. Admiro o que sabem, aproveito o que me ensinam, mas sempre me espantou a sua estranha crença: crêem ser a Igreja abençoada por um Espírito que, contudo, não abençoa os seus dirigentes máximos; filiam-se nela em geral mas dissidem, parece, de todos os seus credos particulares (teológicos, pastorais, organizacionais, disciplinares, políticos). São um mistério, tão grande como o daqueles que concordam com tudo o que ignoram.

Bibliografia

- ALILI, Rochdy, «La Naissance du Livre», *Le Monde des religions*, n.º 19, Septembre-Octobre, 2006: 26-29.
- ARENDT, Hannah, «Religion et Politique», id., *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1996: 139-168.
- ARIÈS, Philippe, *História Social da Criança e da Família*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BEIER, Matthias, 1998, «Embodying Hermeneutics: Eugen Drewermann's Depth Psychological Interpretation of Religious Symbols» (<http://www.depts.drew.edu/gsadmis/conferences/drewermann/beier.html>) (em 20. 10.2006).
- BLÁZQUEZ, Ricardo, 1988, *Comunidades Neocatecumenais*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro.
- COMBLIN, José, «Os "Movimentos" e a Pastoral Latino-Americana», *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 170, 1983: 227-262.
- COMTE-SPONVILLE, André, «Athée, mais pas châtre de l'âme» (entretien), *Le Monde des Religions*, Novembre-Décembre, 2006 a: 35-39.
- , *O Capitalismo Será Moral? Acerca de alguns ridículos e tiranias do nosso tempo*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2006.
- , FERRY, Luc, *A Sabedoria dos Modernos – dez questões para o nosso tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000.
- COSTA, Joaquim, *Sociologia dos Novos Movimentos Eclesiais – foculares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*, Porto, Afrontamento, 2006.
- DREWERMANN, Eugen, *Funcionários de Deus*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 1994.
- DUFFY, Regis A., «Penance», in Schüssler FIORENZA e John P. GALVIN (eds.), *Systematic Theology; roman catholic perspectives* (vol. II), Minneapolis, Fortress Press, 1991: 233-249.
- ELIAS, Norbert, *O Processo Civilizacional* (2 vols.), Lisboa, Dom Quixote, 1989 e 1990.
- FERRY, Luc, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la Vie*, Paris, Grasset, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, 1985.
- FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F, 1983.
- GILLIOT, Claude, «Les Sources du Coran», *Le Monde des religions*, n.º 19, Septembre-Octobre, 2006: 30-33.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *O Peregrino e o Convertido; a religião em movimento*, Lisboa, Gradiva, 2005.

³⁸ Valores relativos aos membros da comunidade que responderam ao questionário que distribuí. De qualquer modo, a amostra não foi enviesada, pois um único membro destoava deste perfil geral. Cf. Costa, 2006, cap. 10, § 4.

JOAQUIM COSTA

- HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, Porto, Público Comunicação Social S.A, 2003.
- LEBRUN, François, *A Vida Conjugal no Antigo Regime*, Lisboa, Edições Rolim, s/d.
- MAFFESOLI, Michel, *El Tiempo de las Tribus*, Barcelona, Icaria Editorial, 1990.
- ORTEGA y GASSET, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Relógio d'Água, 1989.
- POUILLON, J., *Fétiches sans Fétichisme*, Paris, Maspero, 1975.
- RATZINGER, Joseph, «Les Mouvements d'Église de leur Lieu Théologique», *La Documentation Catholique*, n.º 2196, 17.01.1999: 82-92.
- RENAN, Ernesto, *Vida de Jesus (origens do cristianismo)*, Porto, Lello & Irmão, s/d.
- RODRIGUEZ, Pedro Fernandez, «Cuestiones teológico-pastorales sobre la iniciación cristiana», *Ciencia Tomista*, tomo 125, Septiembre-Diciembre (3), 1998: 529-566.
- TAGLIAFERRI, Don Antonio *et al.*, «Los Movimientos en la Actualidad de la Iglesia: Contribuciones de Comunión y Liberación, Focolares, Renovación Carismática, Neocatecumenales» (entrevistas), *Communio*, IV, Julio/Agosto, 1986: 438-446.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Sécularisation et Religions Politiques*, Paris/Nova Iorque, Mouton Éditeur/La Haye, 1982.
- STEINER, George, *Errata: Revisões de Uma vida*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001.
- VICENTE, Andrés Fuentes, *O Caminho Neocatecumenal*, Porto, Editorial Perpétuo Socorro, 1998.
- VILÇA, Helena, «Identidades, Práticas e Crenças religiosas», PAIS, José Machado *et al.*, in *Atitudes Sociais dos Portugueses: 2 – Religião e Bioética*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001: 73-128.
- , *Da Torre de Babel às Terras Prometidas; pluralismo religioso em Portugal*, Porto, Afrontamento, 2006.
- WEBER, Max, *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- , *O Político e o Cientista*, Lisboa, Presença, 1979.
- ZEVINI, Giorgio, «Il Cammino Neocatecumenale; itinerario di maturazione nella fede», in Agostino FAVALE *et al.*, *Movimenti Ecclesiale Contemporanei; dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma, LAS, 1991: 239-278.

Documentos Eclesiásticos

- O Esplendor da Verdade* – Carta Encíclica de João Paulo II, datada de 6. Agosto. 1993 (edição consultada: Braga, Editorial A.O., 1993) (referida no texto como E.V.).
- A Fé e a Razão* – Carta Encíclica de João Paulo II, datada de 14. Setembro. 1998 (edição consultada: Lisboa, Paulinas, 1998) (referida no texto como F.R.).
- Deus é Amor* – Carta Encíclica de Bento XVI, datada de 25. Dezembro. 2005 (edição consultada em 22.Novembro.2006: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html).
- Sacramento da Caridade* – Exortação Apostólica de Bento XVI, datada de 22. Fevereiro. 2007 (edição consultada em 16.Março.2007): www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_po.html.