

Revisão da Modernidade como «sinal dos tempos» *

Fala-se, abundantemente, de crise e de dialéctica da modernidade. E não apenas hoje, senão de há largas décadas para cá. Claro que de outro modo não poderia ser, pois a própria modernidade se define pelos conceitos e pelas realidades da crise e da dialéctica, em toda a envergadura do significado desses termos. Mas o problema actual não reside tanto na modernidade como crise e como dialéctica, senão na sua própria crise e na sua própria dialéctica.

Esta pode medir-se, entre outras formas, pelo significado simbólico de alguns acontecimentos que se tornaram, praticamente, categorias do pensamento actual, dos quais se salientam ¹:

a) O ano de 1968, com a famosa, já mítica revolta juvenil, perante a inumanidade da sociedade do progresso, dita moderna; o mesmo ano, com Medellín e a famosa, também já quase mítica teologia da libertação, como posição diferente, frente à história, agora lida do lado dos vencidos e não dos vencedores.

b) O impossível acontecimento de *Auschwitz*, como abalo dos fundamentos de todos os sistemas tradicionais e modernos, quer filosóficos,

* Versão aumentada de uma conferência proferida no âmbito da «Semana de Teologia» 1999, na Faculdade de Teologia da UCP (Porto).

¹ Cf. BLASER, K. - *Variété des théologies postmodernes et crise des «fondationalismes»*. In GISEL, P.; EVRARD, P. (ed.) - *La théologie en postmodernité*. Genève, 1996, 191-211; CASTI-NEIRA, A. - *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid, 1992, 105ss. Seria interessante analisar em que medida a crise da modernidade, no nosso país, se encontra estreitamente ligada à crise das ideologias, provocada pelo desencanto da revolução de Abril — desencanto causado pela irrealização de muitas promessas que ela própria comportava, mas também (ou sobretudo) pelas ambições que a habitaram e pelas atrocidades que lhe têm estado ligadas, sobretudo manifestas nas vítimas dos novos países de expressão portuguesa.

quer políticos, quer mesmo teológicos; a negatividade da modernidade ou a dialéctica negativa passaram a constituir o centro do pensar, apenas balbuciante; a questão da existência de Deus foi substituída pela da sua essência: «Que Deus, frente a tais atrocidades?» Mas também se altera a questão antropológica: «Que homem, que a tal pode chegar?»²

c) Por essas e outras razões, produz-se uma *crise dos fundamentos* e das evidências, que pareciam ter sido inabaláveis; a famosa «desconstrução», desenvolvida pelos pós-estruturalistas franceses, com Jacques Derrida à cabeça, acaba por estender essa crise a todos os âmbitos da realidade, assim como aos textos que a mediatizam e constituem.

d) Com base nessa crise, assiste-se à tomada de consciência da *inadequação* das acções e dos discursos ideológicos, típicos da modernidade; inadequação à realidade que esconde uma inadequação desta a si mesma, já denunciada, em certo sentido, pelos existencialistas, sobretudo pela abordagem que Albert Camus fez da problemática do absurdo.

e) Esta ruptura do real consigo mesmo conduz, como superação da absurda saída sem saída, à revalorização do caminho da *imaginação*, como proposta alternativa, construtiva e criativa, enquanto abertura do possível, para além do real da realidade vigente e aparente³.

Ora, a crise ou dialéctica da própria modernidade invoca o programa de uma revisão da mesma. E uma revisão implica sempre uma visão; visão não meramente repetitiva mas crítica; crítica não meramente superadora ou substituidora, mas «desconstrutora»⁴ — como tal, ainda nas teias da modernidade, como adiante melhor se verá. Trata-se, por outro lado, de

² E. Wiesel afirma, mesmo, que «em Auschwitz morreram o homem e a ideia de homem: pelo menos, para aquele período da história» (METZ J. B.; WIESEL, E. - *Esperar a pesar de todo*. Madrid, 1996, 87).

³ Caminho percorrido, paradigmaticamente e na linha de P. Tillich, sobretudo por TRACY, D. - *The Analogical Imagination in Modern Theology*. New York, 1980.

⁴ Pelo menos, no sentido que lhe dá GISEL, P. - Résonances et mise en perspective. La théologie en condition postmoderne. In IDEM; EVRARD - *La théologie*, 405: «... regresso crítico, problematizante ou reflexivo sobre a modernidade»; Cf. *ibidem*, 409: «A desconstrução não é, com efeito, uma crítica instrumentalizável ou um método, mas antes a exibição de uma vocação destinal a (re)escrever». Cf., ainda: GREISCH, J. - Déconstruction et/ou herméneutique. In GISEL; EVRARD - *La théologie*, 353-363, que procura a raiz da desconstrução na própria fenomenologia husserliana, à qual é confiada «a tarefa de clarificar as equívocas escondidas, de um certo número de conceitos filosóficos ou pré-filosóficos...» (380), ou então na hermenêutica heideggeriana, de cujas interpretações fenomenológicas de Aristóteles retira uma espécie de definição da desconstrução: «desfazer a explicitação recebida e dominante e manifestar-lhe os motivos escondidos, as tendências e as vias implícitas e penetrar, à custa de um retorno desconstrutor, até às fontes originais que serviram de motivos à explicitação» (384).

uma revisão com repercussões vastíssimas, no campo da religião, em geral, e do cristianismo, em particular, como se pode verificar pelo próprio ar que se respira.

Ora, se é certo que, apesar das modernas profecias de morte da religião, esta não morreu, causando, com a sua sobrevivência, uma crise na modernidade⁵, também é certo que, apesar das actuais profecias de «fim da modernidade»⁶, esta também não morreu e a sua sobrevivência continua a constituir elemento de «crise» — no mais vasto sentido do termo — para a religião⁷. A modernidade não chegou ao seu fim, nem por velhice, nem por assassinato, nem mesmo por cumprimento pleno de si mesma. De facto, hoje não nos é possível, sem graves consequências para a Humanidade, abandonar, pura e simplesmente, as conquistas que ela levou a cabo e que a constituem, mantendo-a viva; mas também não nos é possível, pela mesma razão, manter a referência a essa mesma modernidade, sem a re-atravesar e sem re-pensar as suas bases, isto é, sem re-ver os seus princípios e os seus fracassos, no sentido de re-impulsionar o seu projecto inacabado. Aliás, o processo de revisão está em curso e as suas múltiplas propostas estão aí, não apenas em contexto intelectual. Não podemos, pois, ignorá-las, como se de mais uma ilusão da era da virtualidade se tratasse. É este o nosso tempo, o tempo dos que parecem ter perdido a ingenuidade por terem vivido demasiado (Nietzsche) — e também o tempo, no qual temos que viver a fé que professamos.

E a fé que professamos ensina-nos, precisamente, a ler o tempo como sinal — também o nosso⁸. Mas leitura de algo como sinal — assim como a leitura do próprio sinal — exige uma hermenêutica crítica, frente a cada tempo e a cada sinal, para não sucumbir aos tempos e aos sinais, sem os ler e, na leitura, os transfigurar⁹. Somos, pois, convocados a uma

⁵ Cf. DUQUE, J. - Morte de Deus e ateísmo. *Cenáculo* 146 (1998) 357-380.

⁶ Cf. GUARDINI, R. - *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg, 1950; VATTIMO, G. - *O fim da modernidade*. Lisboa, 1987 (orig. it. 1985).

⁷ É, precisamente, na perspectiva básica da «crise» que se pode salientar o papel crítico da religião, em relação à modernidade, e da modernidade, em relação à religião.

⁸ Essa será uma das características básicas do cristianismo, assim como da respectiva teologia: ser hermenêutica, isto é, leitura sempre renovada do «texto» da história, nos seus tempos, como «eventualidade do ser» (Cf. VATTIMO, G. - O rasto do rasto. In IDEM; DERRIDA, J. [et al.] - *A religião*. Lisboa, 1997, 109: «O Deus trinitário não é alguém que nos convida a um regresso ao fundamento no sentido metafísico do termo, mas, segundo a expressão evangélica, Deus chama-nos antes a ler os sinais dos tempos»).

⁹ Para não se reduzir, no dizer de VATTIMO, G. - O rasto, 112, «à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural». Não fica claro, contudo, como é que a proposta de Vattimo, na sua globalidade, consegue escapar a essa redução.

leitura da revisão da modernidade, como sinal dos tempos. Leitura que deverá iniciar-se pela referência às leituras plurais que dela se vão fazendo.

1. Leituras da revisão

A teologia — e, com ela, toda a Igreja — que parece pretender atingir, algum dia, um porto seguro em que lançar âncora, para não mais navegar no alto mar — com todos os riscos que isso implicaria — encontra-se desiludida por não ter durado muito a precária conciliação com a modernidade, originariamente tida como primordial inimigo da fé cristã. O sonho daqueles que, contra essa opinião inicial e oficial, pensavam numa «possível reconciliação da Igreja e do século»¹⁰, parecia agora relativamente realizado e mesmo assumido pelas instâncias oficiais, pelo menos a partir do Concílio Vaticano II.

Muitas teologias tinham mesmo conseguido ver, em muitos aspectos da modernidade, outras tantas heranças do próprio cristianismo e do «pensamento bíblico» em geral. Por outro lado, alguns salientes representantes — ou, pelo menos, teóricos — da modernidade, insuspeitos da chamada «ideologia» cristã, tinham até admitido essa influência por vezes esquecida ou ignorada. Bastaria citar, quase paradoxalmente, a surpreendente intervenção de Jürgen Habermas, na vasta tradição da reflexão sobre a «dialéctica da ilustração», levada a cabo por Horkheimer e Adorno¹¹, para nomear categorias filosófico-sociológicas típicas da modernidade, que foram claramente influenciadas pela tradição bíblica. Diz-nos ele, textualmente: «Refiro-me ao conceito da liberdade subjectiva e à exigência do mesmo respeito por cada um — também e precisamente pelos estranhos, na sua especificidade e alteridade. Refiro-me ao conceito de autonomia, de um auto-compromisso da vontade, a partir de uma perspectiva moral, em referência a relações de reconhecimento recíproco. Refiro-me ao conceito de sujeito socializado, que se individualiza por uma história vivencial e que se afirma, enquanto único e insubstituível, como membro de uma comunidade, ou seja, que só na convivência solidária com outros pode levar a cabo uma autêntica vida própria. Refiro-me ao conceito da libertação —

¹⁰ THEOBALD, Ch. - Le modernisme catholique. In GISEL; EVRARD - *La théologie*, 87-109, aqui 87-88.

¹¹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. - *Dialektik der Aufklärung*. New York, 1944.

quer como emancipação de situações degradantes, quer como projecto utópico de uma forma de vida conseguida. O surgir do pensamento histórico na filosofia apoiou, por último, a perspectiva do carácter limitado do tempo da vida, provocou a tomada de consciência da estrutura narrativa das histórias, nas quais no encontramos envolvidos, o carácter imprevisível dos acontecimentos que vêm ao nosso encontro. Nisso se inclui, também, a consciência da falibilidade do espírito humano, da contingência das condições, sob as quais este, apesar de tudo, levanta pretensões absolutas»¹².

Parecia, assim, ter chegado uma nova fase de equilíbrio e harmonia — renovada que fora a teologia e a formulação da doutrina da Igreja e baptizados que foram o principais ideais da modernidade, anteriormente esconjurados. Ora, mal pareciam superados os conflitos entre a fé cristã e o século e já o próprio século iniciava uma novo conflito consigo mesmo — seja ao nível da epistemologia das ciências, da política, da cultura ou da globalidade da filosofia e das mentalidades. A modernidade, após ter sido causa de uma profunda crise na Igreja, logo esta se apresentava superada tornou-se causa de uma profunda crise em si mesma. Parece que, definindo-se ela pela transformação da crise num valor¹³ e não encontrando alvos externos a colocar em crise, não teve outro remédio senão virar-se contra si mesma.

Ora, as reacções a essa crise não se fizeram esperar, podendo enquadrar-se em três leituras básicas, dentro e fora do cristianismo — as quais estão marcadas, no fundo, por outras tantas leituras da própria modernidade, como ainda se verá. Assim, poderemos referir, de forma esquematicamente tipológica: o grupo dos que cantam vitória sobre o inimigo; o dos que levantam anátemas a toda a crise da modernidade; e o dos que ponderam, para ficar com o que vale a pena reter.

a) Os primeiros nunca tinham, no fundo, assumido a modernidade nem o seu desafio, mesmo que para isso se tenham escondido, durante algum tempo, numa minoria marginal. Agora, pretendem ter chegado a sua hora, a hora das razões não compreendidas há décadas atrás, quando se

¹² HABERMAS, J. - Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt. In *DIAGNOSEN zur Zeit*. Düsseldorf, 1994, 51-64, 56; Cf. HABERMAS - *Nachmetaphysisches Denken*, esp. 23ss; IDEM - *Texte und Kontexte*. Frankfurt a.M., 1991, esp. 135-136.

¹³ Cf. BAUDRILLARD, J. - Art. Modernité. In *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 12. Paris, 1985, 139-141, aqui 139.

condenou o modernismo e se acusou a modernidade de destruir não apenas o cristianismo, senão mesmo o ser humano e toda a civilização. Os marginais — ou obsoletos — de então, tornaram-se nos arautos de uma nova constelação — ou melhor, da restauração de uma constelação antiga, pré-moderna. O pesadelo, embora durasse séculos, parece ter terminado. Os nossos contemporâneos, afinal, dão razão à atitude anti-modernista, cuja formulação em intervenções romanas do final do século passado e do princípio deste — como no caso emblemático da encíclica *Pascendi* — é lida, mesmo, como um «gesto profético», anunciador de um fim próximo, que a modernidade haveria de conhecer ¹⁴. Segundo esta visão, restar-nos-ia, pois, esquecer este escuro episódio da história mais recente do ocidente e reatar a ligação com a grande tradição patrístico-medieval, sobretudo na sua orientação mística e cosmológica ¹⁵.

b) Os segundos situam-se nos antípodas destes. Considerando-se herdeiros de todos os que lutaram por uma reconciliação entre cristianismo e modernidade, conseguiram levar esse projecto tão longe, que pretendem não ser possível, já, pensar o cristianismo sem a sua estreita ligação aos ideais modernos. Do mesmo modo, acham não se poder pensar a modernidade sem a herança cristã. Se a modernidade atravessa uma crise, teremos apenas que lamentar os tempos actuais e esperar que a crise não seja duradoura. Entretanto, é fundamental não esmorecer na crítica aos críticos da modernidade, para mostrar o absurdo das suas posições, a falta de fundamento dos seus pontos de partida, a falácia dos seus argumentos e o perigo sócio-político das suas teorias. É preciso, em nome da sobrevivência da própria humanidade, manter o paradigma moderno em vigor,

¹⁴ Cf. a leitura feita por TOINET, P. - *Le modernisme sur ses vieux jours. Revue Thomiste* 86 (1986), esp. 112s; Cf. THEOBALD - *Le modernisme*, esp. 90ss.

¹⁵ Na proximidade desta posição (não me atrevo a falar em total identificação, pois sei que correria o risco de uma grave redução) podem ser lidas obras tão famosas como: LUBAC, H. de - *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, 1945; BALTHASAR, H. U. von - *Apokalypse der deutschen Seele*. Salzburg; Leipzig, 1937-1939; GUARDINI - *Das Ende*; entre nós, e também cum grano salis, pode ler-se: SILVA, C. - *Razão crítica e inteligência da fé — o desafio religioso da cultura hodierna*. *Cenáculo* 36 (1997) 395-434. Claro que é muito difícil determinar em que medida estas posições implicam uma completa eliminação da modernidade, ou mesmo uma espécie de regresso à pré-modernidade. De qualquer modo, o teor e a exclusividade — mesmo radicalidade — da sua crítica à modernidade permitem falar, pelo menos, de uma tendência nesse sentido, que anula uma séria confrontação com a modernidade, mesmo antes de se ter começado (Cf. ESSEN, G. - «Und die Zeit ist unsere Zeit, immer noch». *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*. In: MÜLLER, K. (ed.) - *Fundamentaltheologie*. Regensburg, 1998, 23-44, 32) ou que aparenta uma ilusória superação «da modernidade, sem a ter atravessado, de cabeça erguida» (METZ, J. B. - *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. 5ª ed. Mainz, 1992, 11).

agora que nos é familiar e que nos permite saber onde estamos, de onde vimos e para onde vamos. Ignorando a dialéctica da própria modernidade, estes defensores incondicionais das luzes, que pretendem brilhantes mesmo quando praticamente apagadas, recorrem frequentemente ao cristianismo como aliado, na defesa de um humanismo que parece em derrocada; ou então, encontram-se eles próprios na fileiras teológicas, em atitude profético-desesperada de quem representa o último reduto da salvação do ser humano, o único santuário dos sacerdotes da secularização, da emancipação, da total autonomização ¹⁶.

c) Um terceiro grupo — com o qual claramente me identifico — prefere analisar, repensar, rever, imaginar, propor, tentar, descobrir novos rumos. No fundo, são os únicos que assumem uma atitude de verdadeira revisão da modernidade, numa processo de «desconstrução» da mesma, para a re-afirmar — só que numa reafirmação apenas possível após um profundo processo de transformação. Nesta perspectiva, a revisão da modernidade é assumida mais como desafio ¹⁷, do que como vitória ou como derrota. No fundo, penso tratar-se de uma atitude que se encontra em perfeita continuidade com a grande tradição teológica ocidental, cujas posições mais equilibradas e mais férteis sempre se pautaram por uma forte vontade de diálogo crítico, e não propriamente por uma condenação ou uma aceitação globais, a priori e sem análise crítica.

Mas a questão que continua no ar, seja qual for a posição que se assuma, é a que se refere à própria possibilidade de pensar a fé cristã e a sua pertinência, num contexto que, tendo primeiro passado do «anátema ao diálogo» ¹⁸, continuou o seu percurso do «diálogo à indiferença» ¹⁹. Nas palavras concisas e acertadas de Angel Castiñeira: «Antes dos anos sessenta, a Igreja sentia-se incapaz de dialogar com as pretensões de absoluto da modernidade... Após os anos oitenta, a pós-modernidade parece não poder dialogar com as pretensões de absoluto do cristianismo. Na transi-

¹⁶ Em certo sentido, é essa a tendência do volume conjunto FÜSSEL, K.; SÖLLE, D.; STEFFENSKY, F - *Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus*. Luzern, 1993.

¹⁷ Assim já o título de KASPER, W. - *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne. Stimmen der Zeit* 215 (1997) 651-664. GISEL - *Résonances*, 409, considera-a, mesmo, uma oportunidade: «Em toda a condição ou em todo o destino se escondem riscos e oportunidades, aliás proporcionais».

¹⁸ Segundo a famosa expressão de R. Garaudy, cit. em A. CASTIÑEIRA - *La experiencia*, 103.

¹⁹ *Ibidem*, 107.

ção e desconcerto que vai da modernidade à pós-modernidade, coloca-se, com preocupação, a questão de saber se o cristianismo será capaz de se tornar novamente significativo para os homens de hoje ou se, pelo contrário, voltará aos quartéis de inverno, ao refúgio interior, surdo perante os novos fenómenos culturais»²⁰.

Penso residir, nesta questão básica, toda a problemática de uma leitura da cultura actual como sinal dos tempos, por parte de qualquer teologia. E, como já se vai delineando, a pedra de toque dessa leitura revela-se, cada vez mais, a questão do absoluto e das concepções do mesmo. O que não significa que a tarefa seja propriamente simples. A complexidade da situação e das concepções em jogo não permite tal simplificação, que seria inadmissivelmente redutora. Por isso, é necessário, mais do que nunca, um trabalho de diferenciação de muitos conceitos e posições, a fim de se poder chegar a um mínimo de discernimento — talvez o máximo que nos é possível, mas sem dúvida o mínimo que nos é imprescindível.

2. Aspectos da revisão

Para uma mais correcta leitura da revisão da modernidade é, antes de mais, indispensável uma correcta leitura da própria modernidade. Leitura, cuja correcção não é fácil de conseguir, dada a complexidade do fenómeno, ou dos fenómenos a que se aplica esse nome — e dada a multiplicidade das concepções dos mesmos, subentendidas em cada uma dessas aplicações²¹.

1. Primeiro que tudo, torna-se imprescindível nomear, ainda que muito resumida e esquematicamente, algumas das dimensões e concepções da modernidade. Ora, é dado mais ou menos consensual que o termo modernidade se aplica, pelo menos, em três sentidos algo distintos: em sentido sócio-económico, para definir um sociedade técnico-industrial, orientada para o bem-estar; em sentido filosófico-científico, para referir uma forma de racionalidade centrada na ilustração e no progresso; em sentido estético-cultural, para definir correntes artísticas inovadoras, centradas no indivíduo criador. Se bem que todas estas dimensões se encontram es-

²⁰ *Ibidem*, 107-108.

²¹ Para uma visão histórica, aprofundada e muito documentada, dos vários conceitos de iluminismo (modernidade), ver: PEREIRA, M. Baptista - *Modernidade e Secularização*. Coimbra, 1990, esp. 3-64.

treitamente interligadas, centrar-me-ei mais no seu sentido filosófico-científico.

Jean Baudrillard, num artigo já clássico da «Encyclopaedia Universalis», fala da modernidade como «modo de civilização»²², que se opõe ao modo da tradição e se funda na homogeneidade, por oposição à diversidade das culturas. É, simultaneamente, «mito e realidade»; e só é modernidade, enquanto sistema e mito — tal como a tradição; ou seja, pode considerar-se uma espécie de «tradição do novo» (Harold Rosenberg). Nesse sentido, «*ela faz da crise um valor...*» — paradoxalmente, por reacção à crise ou mesmo derrocada das anteriores visões do mundo, no crepúsculo da Idade Média, abalada pelos nominalismos. A modernidade pode ser vista, então, como resultado da crise de uma cultura, que não supera essa crise apenas pela construção de uma outra cultura, senão que constrói essa nova cultura com base na própria situação e no próprio conceito de crise. A categoria de crise, enquanto origem e enquanto marca permanente, permitiria, assim, uma leitura de todo esse modo de civilização, a que hoje chamamos modernidade. «Esta torna-se então um valor transcendente, um modelo cultural, uma moral — um mito de referência, presente em todo o lado e mascarando, com isso, em parte, as estruturas e as contradições históricas que lhe deram origem»²³.

Mas a forma mais correcta de abordar a modernidade, em toda a sua complexidade, é a descrição e não a definição. De um modo muito geral, não exaustivo, ela pode descrever-se por um certo número de orientações que a foram determinando:

- pela sua orientação produtivista, ao nível técnico científico — orientação que irá dar lugar ao consumismo, mais tipicamente pós-moderno;
- pela sua orientação — pelo menos em parte — para uma concepção cientificista da razão, que irá dar origem a uma racionalidade instrumental e unidimensional, fortemente posta em causa pela pós-modernidade;
- pela sua orientação para uma epistemologia da captação e do domínio — na sequência da qual nascerá o mundo tecnocrata, principal causa da dialéctica da modernidade;

²² BAUDRILLARD - Art, 140; HABERMAS, J. - *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., 1988, esp. 16, prefere considerá-la como «conceito de oposição» normativo, colocando o acento, desse modo, no carácter crítico e emancipatório desse «modo de civilização», em relação aos mundos antigo e medieval (em relação ao que o precedia, no fim de contas). O conceito cronológico de *nostrum aevum* dá lugar, assim, ao conceito valorativo de *nova aetas* (Cf. ESSEN - *Und die Zeit*, 23).

²³ BAUDRILLARD - Art, 140.

- pela sua orientação dualista, na separação entre estado e vida privada — que irá entrar em crise com a vacilação do estado centralista e burocrata;

- pela sua orientação secularizante, que separa o mundo profano do mundo sagrado ou religioso — e cuja dialéctica irá provocar a tentativa de superação, por uma nova visão de conjunto, como veremos mais adiante.

- pela sua orientação pretensamente totalitarista ou universalista — em paradoxal contraposição às anteriores — que afirma a unidade como uniformidade e a opõe à diferença, exaltada então pela pós-modernidade.

- pela sua orientação para o sujeito individual e para a sua consciência autónoma — por oposição a qualquer despersonalização que irá marcar, na sua dialéctica, a morte do próprio sujeito;

- pela sua orientação para uma história linear e em evolução, rumo a um fim utópico, sobretudo na fisionomia que adquiriu nas famosas utopias imanentes — concepção que irá provocar uma consciência de fim da história, na instauração de um pretense «eterno retorno do mesmo»;

- pela sua orientação para a mudança, através do progresso, contra toda a tradição — orientação que se tornará, cada vez mais, no lema da mudança pela mudança. A moda, enquanto manifestação mais visível dessa orientação básica, constituirá, assim, como fruto da modernidade, uma das marcas da sua própria crise. Da ruptura como mito, passa-se, também aqui, a uma eterna repetição do mesmo e à igualdade de tudo.

Em todas estas orientações básicas — e nas suas consequências directas — se revela já a profunda ambiguidade da modernidade, cujo paradoxo se articula na constante dialéctica entre emancipação e ideologia e que acabou por dominar a história dos últimos séculos — sem exceptuar o nosso.

Por seu turno, a concepção que marcou muitas posições da Igreja, no século passado e primeira metade deste, frente à modernidade, baseava-se numa leitura em termos de agnosticismo. Segundo essa leitura, a razão humana, consciente da sua autonomia, procedeu a uma forte auto-limitação, demitindo-se de qualquer possível conhecimento de Deus, como corolário da sua demissão do conhecimento metafísico e limitando-se a uma posição imanentista, cientificista, essencialmente positivista e materialista.

Paradoxalmente, contudo, essa posição imanentista, por auto-limitação agnóstica da razão, sucedia a uma posição essencialmente racionalista, que tudo reduzia — mesmo o conhecimento de Deus — ao âmbito de uma razão «natural». Embora de sinal contrário ao agnosticismo, essa

posição marcou profundamente muitas dimensões da modernidade, assim como a crítica radical que esta desenvolveu contra qualquer tipo de revelação — em particular, contra a orientação da fé cristã para uma Revelação (sobretudo de verdades teóricas), por parte de Deus. «Além da crítica a determinado uso ideológico da Revelação, o Iluminismo recusou a Revelação no sentido de comunicação feita por Deus ao homem de verdades teóricas sobre o mundo, o homem e a história, que, ao transcenderem a luz natural do intelecto, lhe impunham o assentimento de uma obediência racional»²⁴. Tal crítica enraíza-se, profundamente, não só no radical racionalismo iluminista, mas também numa determinada epistemologia moderna, que concebe todo o conhecimento como captação da realidade, para a objectivar e a dominar, estabelecendo-lhe as regularidades e as leis²⁵. No contexto dessa concepção de conhecimento, torna-se impensável um conhecimento de fé como correspondência a uma revelação; mas acaba por se tornar, também, impensável um conhecimento de Deus, por definição não objectivável nem dominável pela razão humana. Daí ao agnosticismo criticado, é menos que um passo.

Tais posições, definidas pelo imaginário representativo — e, sem dúvida, redutor — da Igreja oficial, eram atacadas a partir de fora e sem

²⁴ PEREIRA - *Modernidade*, 341: «Esta discussão entre Iluminismo e Teologia transformou o pomo de discórdia da Revelação não só no centro de interesse das duas partes mas também em dimensão essencial da compreensão do Cristianismo e desta interpelação iluminista vinda do exterior da fé resultaram expressões como 'fé na Revelação', 'teologia da Revelação' e 'religião da Revelação'». O autor inspira-se em SECKLER, M. - *Die Aufklärung — Eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*. In KERN, W. (ed.) - *Aufklärung und Gottesglaube*. Düsseldorf, 1981, 51-63. Note-se que a moderna crítica da Revelação foi, por um lado, origem da identificação do cristianismo como «religião revelada» e, por outro, proporcionada por essa identificação exclusiva, já que o princípio de revelação se apresentava contrário aos ideais modernos. O que, no fundo, revela um acordo implícito entre a teologia anti-modernista e a própria modernidade: a concepção do cristianismo, apenas a partir do princípio da revelação (Cf. ESSEN - *Und die Zeit*, 29). Nesta base, outra via não parecia possível, senão a de uma antinomia de mútua concorrência (mais patente no interior da teologia católica) — ou então, de uma autonomia de mútua indiferença (mais viva no seio da teologia protestante).

²⁵ Cf. a pertinente crítica de GADAMER, H.-G. - *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke I*. Tübingen 1986 (1960). Haveria que ter em conta, contudo, que o citado princípio de revelação, apresentado como alternativa ao princípio da razão autónoma, compartilha, no fundo, o mesmo pressuposto epistemológico moderno, pois pretende, com esse princípio, fornecer o «*fundamentum inconcussum*», ao bom estilo da procura cartesiana de certeza, o que conduziu precisamente a uma concepção «teórico-instrucionalista» da Revelação, concebida apenas como comunicação de verdades absolutamente seguras e inacessíveis à razão (os chamados «mistérios da fé»). Claro que essa comunhão epistemológica não permite esconder as diferenças; mas haverá que questionar também aquilo que existe em comum e se encontra sujeito a revisão (como, aliás, já indicou a *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II).

compromissos, sem que de algum modo se tematizassem os próprios paradoxos internos à modernidade — de tal forma que se poderia afirmar, em relação à vasta contenda entre cristianismo e modernidade, não se saber «se — cum grano salis — foi o mundo que recusou a Igreja ou a Igreja o mundo»²⁶.

2. Ora, estas várias dimensões da modernidade, na sua complexidade própria, irão provocar a multidimensionalidade da sua revisão, também ela sumamente complexa. Uma breve tipologia poderá ajudar a uma orientação mínima, no interior de tão densa floresta.

a) Começando pelo aspecto referido em último lugar: o agnosticismo, que porventura tenha marcado alguns aspectos da modernidade, conduziu à crítica da referência *metafísica*, típica da chamada pós-modernidade. Nesse aspecto, existe uma forte linha de continuidade entre uma e outra. Mas também se manifesta, de forma paradoxal, uma ruptura. É que o agnosticismo da modernidade não era total, pois estava acompanhado de uma racionalidade «forte». Se se pode falar de um agnosticismo teológico, não se pode propriamente falar de um agnosticismo filosófico, pois continuaram a construir-se explicações globais e últimas da realidade, apenas com base noutros pressupostos e noutros sistemas — noutros paradigmas, dir-se-ia hoje. Se o fim da metafísica se encontra latente já na modernidade, ele não se manifesta abertamente senão na fase de revisão da mesma, marcando, assim, uma das mais profundas dimensões da pós-modernidade²⁷. De forma paradoxal (já presente em Nietzsche), a pós-modernidade vive da convivência entre o regresso do transcendente —

²⁶ KRINGS, H. - *System und Freiheit*. Freiburg; München, 1980, 218. Note-se que digo «eram atacadas» e não propriamente «são», pois se assistiu, nesse campo, a uma profunda transformação — ao contrário do que parece manter PEREIRA - *Modernidade*, 337: «Um secular contencioso com as categorias do pensamento moderno tem impedido a mensagem cristã, que se apropriara, modificando-a, da visão helénica do mundo, de se tornar inteligível, comunicável e praxisticamente transformadora como fermento da existência pluridimensional e concreta do homem moderno» (sublinhado meu). Se é verdade que a alguns redutos anti-modernistas se possam aplicar tais palavras, penso não se poder dizer o mesmo em relação a uma posição global da Igreja, mesmo dos documentos do Magistério, pelo menos desde o Concílio Vaticano II para cá. Pelo contrário, se houvesse algo a rever nessa posição «oficial», talvez fosse o estatuto de uma aliança por vezes demasiado ingénua, com muitos aspectos ambíguos da própria modernidade (sem que essa revisão de algum modo significasse a liquidação total dessa aliança, altamente positiva e, no fundo, irrevogável).

²⁷ Seria interessante discutir, em que medida o fim de determinada metafísica estava latente nela mesma — ou seja, metaforicamente, em que medida a «morte de Deus» estava implícita no próprio conceito de Deus. Uma leitura conjunta de Nietzsche e Heidegger, a este propósito, poderia fornecer um forte contributo à elucidação desta complexa questão.

por oposição ao redutor imanentismo moderno — e a constante destruição de toda a metafísica, como unidade fundamentadora transcendente.

b) Paralelamente, assistiu-se à recuperação de uma epistemologia da «revelação». A concepção de verdade alargou-se, muito para além da sua redução lógico-empírica a uma adequação do intelecto (ou da proposição linguística) e da coisa (*res* ou realidade). De facto, anterior mesmo à possibilidade de qualquer formulação proposicional ou de qualquer verificação da sua adequação à realidade, a verdade consiste na própria revelação que a realidade empreende de si mesma. Martin Heidegger, um dos filósofos do nosso século que mais directamente se ocupou com essa questão, concebe o ser da verdade como a verdade do ser, na qual participam todas as formas derivadas da sua articulação. E a verdade do ser não se conquista nem se formula logicamente, senão que se revela a si mesma, destinando-se a ser acolhida na sua alteridade.

Dessa caracterização do dinamismo da verdade como revelação / manifestação de si mesma surgiu a quilo que se costuma chamar filosofia hermenêutica ou mesmo «razão hermenêutica»²⁸. Segundo essa forma de pensamento, a verdade não se conquista através de um processo metodológico de apoderação do objecto, por parte do sujeito, na medida em que determina as leis que o constituem. A própria formulação de juízos verdadeiros — ou falsos — sobre a realidade, assim como a formulação de critérios que tornem possível a sua distinção, não é viável sem que, previamente, a própria realidade se nos revele. Ou seja, a dimensão epifânica da verdade e da realidade precede a sua dimensão lógica e cognitiva.

Ora, a atenção a essa dimensão epifânica provoca uma atitude de abertura para o próprio mistério da realidade, o mistério de ser e do ser, que precede todo o processo do saber. Daí resulta, também, a consciência de que qualquer actividade racional se encontra, sempre, imersa nesse mesmo mistério. E que, por isso, se encontra sempre situada num contexto de articulação desse mistério. Ou seja, a razão é sempre articulada nas racionalidades situadas cultural e historicamente.

c) Também o problema da *secularização* das ciências, da filosofia, da política e da vida em geral — até mesmo do cristianismo — se encontra sujeito a revisão. E talvez seja este um dos aspectos que mais marca a diferença entre a modernidade e a pós-modernidade. É que a fisionomia da secularização moderna, independentemente da configuração extrema do

²⁸ Cf. GREISCH, J. - *L'âge herménétique de la raison*. Paris, 1985.

«secularismo» agressivo, assumiu-se como separação radical entre as várias dimensões da sociedade, sobretudo entre o âmbito pretensamente sacro e o profano²⁹. Ora, a revisão da modernidade toma progressivamente consciência do artificialismo dessa separação. A generalizada concepção de que determinados âmbitos nada têm a ver com outros começa a desaparecer das mentalidades holísticas actuais, que cada vez mais tomam consciência da estreita interligação de todos os âmbitos da vida. A legítima autonomia de determinados campos sociais não significa, em sentido absoluto, a sua autarquia e a sua auto-referência, dado que tudo tem a ver com tudo. Do ponto de vista sócio-político, uma secularização entendida nesse sentido radical poderia conduzir às maiores atrocidades, cometidas por sistemas ditatoriais, sem que se possa pôr em causa a sua legitimidade, sempre que isso significasse uma intromissão nos seus âmbitos de autonomia. Do ponto de vista mais especificamente cristão, uma posição de secularização radical pode conduzir — e, de facto, muitas vezes conduziu — por um lado, à impotência do Evangelho frente a sistemas políticos violadores dos direitos humanos, em nome da autonomia do contexto político; por outro lado e como reverso da medalha, a um fideísmo crasso, em nome da autonomia do contexto crente³⁰. A fé ou mesmo a religião surge, então, como o «outro» da razão e da ciência, até da política, que a modernidade pretende ver desaparecer e que a pós-modernidade pretende ver regressar — mas, a concepção de base não deixa de ser, paradoxalmente, a mesma. Mais adiante voltaremos a esta questão central³¹.

d) Esta inclinação compartimentarista da modernidade conduziu ao *contextualismo cultural*, via teoria wittgensteiniana dos jogos de linguagem, alargada às posições da chamada «incomensurabilidade» dos contextos, que proliferam sobretudo em terreno pragmatista americano³². Mais

²⁹ Cf. PEREIRA - *Modernidade* (trata-se do melhor estudo que conheço, sobre o assunto, escrito e publicado em Portugal).

³⁰ O que, sintomaticamente, se manifesta na recepção que uma determinada «teologia pós-moderna» faz da teoria dos «jogos de linguagem» (Cf., relativamente ao caso de G. Lindbeck: DUQUE, J. - Verdade, doutrina e contexto. Ecumenismo na Pós-modernidade. *Igreja e Missão* 178 [1998] 179-194).

³¹ Neste contexto se insere a necessidade de repensar o significado do famoso «regresso do sagrado», neste final de século. No seu sentido mais geral, esse regresso revela um problema deixado por solucionar, por parte da secularização — nas palavras de PEREIRA - *Modernidade*, 374: «O fenómeno da secularização põe em evidência a dimensão do «século» ou espaço da diferença em que se realiza o mundo da autonomia e da liberdade humanas. A vertigem da razão autónoma, construtora do novo mundo dos homens, coloriu de absoluto a diferença conquistada, substancializando-a e reprimindo a face relacional do homem, mormente no domínio do Sagrado».

³² A obra de R. Rorty poderá ser apresentada, aqui, como paradigmática.

uma vez, uma fragmentarização latente na modernidade veio a manifestar-se, em toda a sua amplitude, na pós-modernidade. De forma mais uma vez paradoxal, a revisão da modernidade faz conviver tendências holísticas de compreensão global da realidade com tendências fragmentaristas, que não admitem uma unidade fundamentadora, ainda que fosse apenas imanente à nossa realidade.

e) Desta fragmentarização outra coisa não se poderia esperar senão uma forte crise interna da *razão* e, a ela ligada, das questões da verdade e do sentido. Deixa de fazer sentido falar numa razão universal, unitária, como referência última de todos os âmbitos da vida humana. O meta-relato da única razão fundamentadora da identidade do ser humano foi despedaçado em pequenos relatos, articuladores de razões parciais ou fragmentárias — aliás, ter-se-á apenas revelado aquilo que sempre foram, ao contrário daquilo que dissimularam ser: relatos parciais, pequenas fundamentações relativas e débeis.

Por outro lado, os problemas do âmbito social ou mesmo global, levantados pela razão forte da modernidade, desde muito cedo que manifestaram a intrínseca ambiguidade da mesma. A pós-modernidade mais não faz do que colocar a claro essa profunda ambiguidade. «A razão, perante cujo tribunal (*Richterstuhl*) até agora tudo deveria responder, encontra-se, entretanto, sob acusação... Perante a dialéctica do progresso, a modernidade não pode continuar segura da sua racionalidade, nem da sua secularidade»³³. As denúncias da razão instrumental (Horkheimer, Marcuse, Habermas), da razão identificadora (Adorno), da razão unidimensional (Marcuse), da razão funcional ou estratégica (Habermas, Apel), da razão sistémica (Habermas contra Luhmann), sobretudo por parte da Escola Crítica de Frankfurt, numa aliança de leituras filosóficas e sociológico-políticas, conduziram à consciência da dialéctica, senão mesmo da aporia da razão ilustrada. Manifesta-se, assim, a consciência de que «a razão moderna não pode, ela própria, garantir as orientações de sentido, das quais na realidade vivia e das quais dependem realizações de liberdade, mediatizadas individual e socialmente»³⁴.

f) A crise da razão forte — ou a tão apregoada «morte de Deus», em certa linguagem metafórica — foi acompanhada pela entretanto não menos apregoada «*morte do sujeito*», colocada a nu sobretudo pelo

³³ HÖHN, H.-J. - *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt a. M., 1996, 13.

³⁴ ESSEN - *Und die Zeit*, 43.

estruturalismo, na medida em que tirava as consequências da aplicação, ao ser humano, do método científico, via ciências humanas ³⁵ — assim como Deus tinha morrido, às mãos da «ciência divina». Mas em que sentido(s) morreu — ou se diz que morreu — o sujeito? Antes de mais, poderíamos adiantar, de forma brusca, embora um tanto redutora: porque se tornou deus (dominador e responsável de tudo), morre como morreu Deus (a sua única desculpa é não existir!); porque se tornou autárquico, pretensamente fundado originária e exclusivamente em si mesmo, as ciências humanas constatarem a morte dessa autarquia; a linguística e a correspondente filosofia da linguagem mostram um sujeito feito a partir da linguagem — um sujeito que se torna, por isso, apenas sinal e não mais sujeito. Nessa linguagem feita de diferenças internas e de sentidos constantemente adiáveis, plasma-se a ausência de identidade do sujeito humano. Do *je pense* cartesiano, passa-se ao *ça pense* estruturalista. Vence o apriorismo do sistema (sobretudo do gramatical), frente ao apriorismo do sujeito. Nas palavras precisas e perspicazes de Vergílio Ferreira, «o discurso é retomado em si mesmo ao modo do séc. XVI. Com a diferença, porém, de que ele não remete para nenhum outro discurso oculto, mas se fecha nos seus próprios limites. E daí a conclusão singular de que pela primeira vez o ser do homem e da linguagem tenderão a reunir-se num só todo — o que jamais aconteceu» ³⁶.

No fundo, a despedida de uma referência a algo ou alguém, simultaneamente transcendente e fundante do sujeito e das suas relações aos outros e ao mundo, redundou muitas vezes num extremo individualismo e, paralela e paradoxalmente, num extremo colectivismo. Trata-se, em verdade, de duas faces da mesma moeda cunhada por determinadas tendências da modernidade e que revela de forma plástica a interna dialéctica da mesma.

g) Um outro aspecto, não menos significativo ³⁷, da revisão em análise prende-se com a superação do *cientificismo*, ou seja, da pretensão da razão científica em se afirmar como única forma de racionalidade e de saber ³⁸. Ora, durante os finais do séc. XIX e, sobretudo, no nosso século,

³⁵ Cf. FERREIRA, Vergílio - A morte do homem. In IDEM - *Espaço do invisível III*. 2ª ed. Lisboa, 1993, 27ss.

³⁶ FERREIRA, Vergílio - Questionação a Foucault e a algum estruturalismo. In *Ibidem*, 269 ss, 290.

³⁷ KASPER - Die Kirche, esp. 653ss, considera-o, mesmo, um dos três mais significativos núcleos da pós-modernidade.

³⁸ Em certa medida, no sentido daquilo que pretende a chamada «terceira cultura».

variadas correntes filosóficas, dos mais diversos quadrantes, foram colocando em questão esse absolutismo científico. A superação mais especificamente pós-moderna contrapõe, a esse reducionismo, as dimensões estética e mística, no sentido mais vasto — e também mais diluído — dos termos. Em geral, a estética tem aí uma relação ténue ao mundo artístico, afirmando-se mais como esteticismo da existência, centrada no fruir agradável dos momentos da vida, embelezando-os o mais possível e, desse modo, encobrindo com uma capa cor-de-rosa a verdadeira realidade. A mística, por seu turno, assume aspectos mais próximos de uma fuga da realidade, qual droga espiritual — ou mesmo física — que nos liberta dos problemas concretos, para nos inserir num mundo ideal, construído à *la carte*, a bel-prazer do consumidor, sem problemas mas também sem verdades; mística que é, por ignorância, confundida com a grande tradição mística cristã ³⁹.

h) Se todo o pensamento ocidental, que conduz à modernidade e, de certo modo, nela culmina, está marcado por uma concepção histórica da realidade, a qual assenta na ideia de um progresso contínuo da Humanidade, rumo a uma consumação final, a revisão da modernidade colocou essa ideia profundamente em causa. De facto, a orientação escatológica da história — precisamente com vista ao seu sentido final — assim como a correspondente ideia de progresso, sofreram graves abalos com as diversas crises deste século. Nesse sentido, passou a falar-se mesmo de um «*fim da história*» e do regresso da ideia do «*eterno retorno do mesmo*», para designar com isso o final de uma concepção linear do tempo, orientado para uma consumação final, seja ela imanente ou transcendente à história. O pensamento do fim da história significa, como tal, um pensamento da ausência de escatologia, na medida em que reduz a história à pluralidade

³⁹ Cf., a este respeito, o artigo interessante (enquanto sintoma paradigmático) de CORREIA, Clara Pinto - As laranjeiras. *Diário de Notícias* 10.01.99: «O convento [da Flor da Rosa] era agora a casa grande de uma vasta congregação ecuménica... O cenário tinha mais símbolos religiosos do que todos os que vêm nos dicionários, e de vez em quando uma das pessoas instalada dentro de um dos vários grupos de oficiantes soerguia-se sem pressa para nos passar um charro... O que é que se celebrava ali? Se bem percebi, a procura de um caminho que ainda nos espera depois de o termos deixado ao abandono... Já percebemos que não temos grande jeito para construir o bem comum e que podemos muito pouco perante as vicissitudes universais do planeta que herdámos. Mas ainda podemos fazer o que sempre pudemos fazer desde que somos humanos... Já percebemos que não há vitórias finais nem verdades absolutas... Estamos a precisar de uma enorme cerimónia comunitária, mas desta vez inventaremos os rituais à medida que os celebrarmos». Eu acrescento: A não ser que um qualquer ditador se lembre de os impor! Que fazer então? Em nome de que «verdade» ausente se recusaria essa imposição?

das histórias diversas e desconexas, sem as orientar para um fim unitário, que lhes dê um sentido também unitário. Com a queda da história assiste-se à derrocada, quer das utopias de toda a ordem, quer da própria orientação escatológico-religiosa da história, herdeira sobretudo da tradição judeo-cristã. O único sentido para o existir e para o real já não está no futuro, mas no presente, que por isso deve ser vivido, no sentido da felicidade individual, até ao extremo das suas potencialidades, sem nada mais esperar.

i) Por último e em sequência de todos os elementos anteriores, é irrecusável que a revisão da modernidade em relação à problemática do *religioso* está marcada, de modo especial, por uma forte ambiguidade. À «Morte de Deus» anunciada ou constatada pela modernidade, sucede um avassalador regresso dos deuses. À morte do mito, que constitui uma das mais prementes dimensões da ilustração, sucede um profícuo regresso da mitologia. A secularização deu lugar a uma estranha repaganização. A Ilustração racional e anti-ideológica cedeu a toda a espécie de fundamentalismos. O desencanto (*Entzauberung*, na linguagem de Weber, Horkheimer e Adorno), que parecia ter animado todo o processo da modernidade, redundou num claro e assumido regresso das magias mais baratas. Efeitos não elaborados, directamente, pela revisão da modernidade, que se pretendia presa de uma despedida sem regresso, isto é, de um estado de ser que não promete nem espera substitutos para os espaços deixados vazios. Mas o certo é que esses espaços estão a ser preenchidos com uma sofreguidão inaudita.

Ora, todos estes paradoxos da própria pós-modernidade têm levado muitos a falar, já, de uma «pós-pós-modernidade»⁴⁰. Da minha parte, penso tratar-se de aspectos diferentes — mesmo irreconciliáveis entre si — da revisão da modernidade. É claro que, na sua complexidade e disparidade, esses aspectos acabam por se contradizer, constituindo muitos deles uma espécie de regresso, quer de elementos da modernidade revista, quer mesmo de elementos pré-modernos. Nesse aspecto, a pós-modernidade filosófica e social toca-se com a pós-modernidade artística, sobretudo com a arquitectónica. No novo estilo de viver e de pensar, convivem, em aparente perfeita harmonia, elementos em si antagónicos, assim como elementos

⁴⁰ Algo de verdadeiro se encontra nesta leitura, na medida em que determinadas propostas cosmológicas neo-idealistas, neo-metafísicas, neo-conservadoras, neo-religiosas se podem interpretar como reacção à famosa «era do vazio», instaurada, por seu turno, pela crise pós-moderna — ou por uma determinada dimensão das pós-modernidade.

de diversas épocas e culturas, numa globalidade cuja unidade é, afinal de contas, a própria falta de unidade. Assim é, por exemplo, determinado estilo de regresso do religioso, paradigmaticamente representado pela New Age, que retoma nitidamente visões metafísico-idealistas da realidade — para já não falar em mundividências asiáticas, africanas ou americanas — adaptando-as à actual sociedade consumista⁴¹.

De qualquer modo, essa complexidade só contribui para aumentar a nossa geral perplexidade frente à situação em que nos encontramos, mais dominada pela confusão sem fronteiras delimitadas do que por posições claras. Em semelhante contexto, torna-se difícil ler, seja o que for, como sinal dos tempos. É preciso, pois, construir uma hermenêutica mínima, que possibilite uma incipiente orientação. Ora, não há orientação sem um mínimo de critérios que a definam. Como tal, penso ser urgente repensar esses critérios, no interior da contemporânea torre de Babel. Critérios que passarão, necessariamente — e passo o gongorismo — por uma revisão da revisão da modernidade — e será nessa revisão da revisão que se construirá uma hermenêutica crítica da pós-modernidade, em nome da fé cristã, ou seja, só assim se fará uma autêntica leitura dos sinais dos tempos.

3. Revisão da revisão

1. A revisão da revisão pauta-se pela impossibilidade de uma total despedida de determinadas categorias, que animaram toda a história do ocidente cristão, não apenas da modernidade⁴². Claro que essas categorias já não podem apresentar-se na sua fisionomia pré-moderna, nem mesmo moderna, mas numa fisionomia nova, marcada pela revisão até agora referida. São elas, resumidamente: a metafísica, o sujeito, a razão, a revelação, a identidade, a tradição, a escatologia, a autonomia, a poética da imaginação e a ética. Vejamos uma de cada vez.

a) A *metafísica* — Frente à crítica da metafísica e apesar de toda a pertinência que se lhe possa reconhecer, em muitos dos seus aspectos,

⁴¹ Cf. DUQUE, J. - O Espírito e os espíritos. Heterodoxias pneumáticas. In *Brotéria* Dez. 1998, 581-602.

⁴² Algumas das quais foram, contudo, acentuadas pela modernidade ou colocadas mesmo no centro do seu interesse. Por isso mesmo, nenhuma teologia em contexto «pós-moderno» pode prescindir da referência — ainda que sujeita a necessárias revisões — à própria modernidade e às temáticas por ela salientadas, entre as quais sobressai a orientação antropológica (Cf. RAHNER, K. - *Theologie und Anthropologie. Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, 43-65).

uma revisão da revisão obriga-nos a admitir a impossibilidade de eliminar toda a metafísica, já que, na realidade, só uma metafísica o poderia fazer — e já não o faria, apenas a substituiria por outra. Ora é isso mesmo que tem vindo a acontecer. A maioria das fisionomias da metafísica clássica, sujeitas a uma profunda revisão, foram transfiguradas numa forma diferente — ou em formas diferentes — de metafísica, que pretendem instaurar um pensamento «pós-metafísico»⁴³ mas que não conseguem iludir, na própria articulação da sua crítica, o básico gesto metafísico da afirmação — ou negação — global sobre o ser da realidade total, enquanto tal.

De qualquer modo, não se pode dizer que tenha sido um erro histórico do pensamento toda a crítica a que foram sujeitas muitas formas de metafísica. Especialmente importante foi o reconhecimento subtil da tendência nihilista de todo o pensamento metafísico racional, na medida em que, construindo uma leitura específica da realidade, tende a anular a própria referência à verdade da realidade, ao seu ser, esquecendo-o e enco-brindo-o nas leituras que dele faz. Importante foi, também e na mesma linha, o reconhecimento de que esse estilo de pensamento conduz à manipulação tecnológica da própria realidade, no intuito de a reduzir à estrutura matematizante que dela possamos construir. Nesse sentido, a crítica da metafísica exige que a metafísica que sobrevive — ou que ressurgue, diferente, das suas próprias cinzas — tenha que estar constantemente atenta a esse movimento nihilista que constantemente a tenta, para não lhe sucumbir e para orientar a sua articulação para a própria realidade, reconhecendo a sua inabarcável alteridade. Esse movimento metafísico não pode, após o percurso da filosofia da linguagem e da filosofia hermenêutica, prescindir da sua referência à articulação nas linguagens em que se dá ou nos símbolos em que se nos dá a pensar, assim como não pode prescindir da sua inserção histórica e temporal, na qual articula a própria transcendência do ser. Só assim deixará de ser mero aparato super-estrutural, construído racionalmente por cima e contra a própria realidade. E, no «respeito», na «devoção», na «atenção» à própria realidade, desenvolve a virtude da atenção à alteridade do dom originário da mesma realidade, que deixa de ser pensado em termos onto-teológicos, como processo de uma causa primeira, no interior de um nexo de causas segundas, mas que passa a ser pensado como dom do próprio doador originário, que se dá enquanto dá a realidade, sem por ela ser absorvido ou condicionado⁴⁴.

⁴³ Cf. HABERMAS, J. - *Nachmetaphysisches Denken*.

⁴⁴ Cf. MARION, J.-L. - *Étant donné. Essai sur la donation*. Paris, 1996.

b) O *sujeito* — Frente a uma pretensa destruição do sujeito, levada a cabo por uma pós-modernidade radical — e, diga-se claramente, pela actual cultura das massas e do consumo — a revisão da revisão obriga-nos a defender a permanência de um sujeito, embora não subjectivista e autárquico. De facto, o sujeito dito moderno tornou-se como que no bode expiatório da crise da modernidade. Mas a questão permanece, exemplarmente formulada pelo teólogo alemão Klaus Müller: «Será que com o sujeito se encontra, realmente, o culpado da miséria da teologia na modernidade e, em geral, da — de resto indiscutível — dialéctica dessa modernidade»⁴⁵. Tudo leva a, pelo menos, duvidar que assim seja.

Mas o mais importante é que a redução do homem à linguagem — como símbolo mais radical da sua redução à estruturas de qualquer sistema — conduzirá, segundo as proféticas palavras de Vergílio Ferreira, ao facto de que «o ser do homem amanhã será vazio...» ou de que «a filosofia de amanhã será uma 'filosofia terrorista, ligada a uma prática política terrorista'»⁴⁶. O mesmo pensador admite que, «na relação de nós com a nossa época... o tempo que nos coube está pensando em nós. Não, todavia, em vez de nós, mas por meio de nós. Porque se não está nas nossas mãos o nosso próprio destino, é nas nossas mãos que está fazer que ele seja nosso...»⁴⁷.

Mas, precisamente por isso, poderíamos adiantar para além do próprio Vergílio Ferreira, que, se é *em nós e pelas nossas mãos* que o nosso ser se torna nosso, não o é *a partir de nós*. Ou seja, a nossa *autonomia* não significa a nossa *autarquia*. Como tal, o sujeito recuperado, após a revisão da modernidade, já não é o sujeito moderno, que pretende constituir-se a partir exclusivamente de si mesmo, mas o sujeito que não pode abdicar da sua responsabilidade. Ora, responsabilidade é sempre, como a palavra indica, resposta⁴⁸. Como tal, o sujeito agora renascido das cinzas é um sujeito que se pode definir, magistralmente, pelo título do notável

⁴⁵ MÜLLER, K. - Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne. *Zeitschrift für katholische Theologie* 120 (1998) 137-163, 138.

⁴⁶ FERREIRA - *Questionação*, 292.

⁴⁷ *Ibidem*, 300.

⁴⁸ Cf. ROMAN, J. - Autonomia e vulnerabilidade do indivíduo moderno. In MORIN, E.; PRIGOGINE, I. (et al.) - *A sociedade em busca de valores*. Lisboa, 1998 (orig. Paris, 1996), 39-49, esp. 47-48: «O gesto de 'responder por...' é um gesto de identificação. Seria necessário voltar a ligar a exigência de identidade, não por meio de um mero poder de se produzir a si próprio, por meio da figura de uma autonomia absoluta, mas por uma figura que, ao contrário, dá lugar à dependência, aquilo que é a nossa história, aquilo que nos cerca, que faz com que sejamos capazes de responder, de assumir».

livro de P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* — si mesmo, como um outro ⁴⁹. A identidade do que somos é, em nós, dom do outro que nos convoca à nossa resposta responsável. O outro que é, antes de tudo, o outro homem, o diferente ⁵⁰. Mas o outro que se encontra, sempre, no rasto do infinito, do Outro por excelência, em referência ao qual eu sou o que sou e tu és o que és. Mas somos nós que somos, mesmo que o que somos o sejamos por dom de um terceiro que nos é transcendente. Como tal, «a imersão do homem no Absoluto divino» não implica, como pretendia ainda Vergílio Ferreira, uma transferência da sua «grandeza e, de certo modo [d]a [sua] radicalidade para fora de si» ⁵¹, antes significa a sua autêntica grandeza e radical autonomia, porque supera cada sujeito individual, no seu próprio individualismo — só nesse sentido o «homem supera infinitamente o homem», sem deixar de ser profundamente humano ⁵². É urgente repensar o conceito de sujeito e de pessoa, muito para além do significado que essas categorias terão assumido na pré-modernidade, na modernidade e mesmo na pós-modernidade.

c) A *razão* — Frente à tão apregoada eliminação da forte razão universal, a favor, quando muito, de débeis razões contextuais, a revisão da revisão obriga-nos a defender a permanência de uma razão unificadora, como referência comum a todas as possíveis racionalidades — caso contrário, as racionalidades parciais ou contextuais acabariam por se absolutizar a si mesmas. Contudo, essa razão unificadora teria que assumir a sua realização concreta em racionalidades parciais, sem que nenhuma dessas se afirme dominadora das outras. Trata-se daquilo a que se poderia chamar

⁴⁹ Cf. RICOEUR, P. - *Soi-même comme un autre*. Paris, 1990.

⁵⁰ Seria importante referir, neste ponto, que a alteridade que interpela o sujeito ao seu próprio ser, enquanto ser-resposta, é sempre uma alteridade mediatizada simbolicamente — sobretudo, mediatizada pela linguagem e pela cultura, enquanto «condições reais da emergência do sujeito ou da liberdade» (GISEL, P. - *L'excès du croire*. Paris, 1990, 180). A consciência dessa mediatização, típica de uma crítica hermenêutico-pragmática da modernidade, é sumamente importante para a nova concepção de sujeito, construído a partir do outro (no sentido geral do termo). De qualquer modo, o outro enquanto rosto concreto, humano, que me interpela a uma resposta responsável, é anterior e mais profundo que qualquer linguagem e qualquer cultura — mesmo que nelas se mediatize — pois a elas não se reduz nem por elas pode ser totalmente abarcado (apenas o podem *dizer*, sem nunca o fixar num *dito*). Como tal, penso constituir a interpelação do rosto do outro um ponto de partida mais originário, para a compreensão do sujeito na superação da modernidade e da pós-modernidade, do que qualquer leitura a partir da linguagem ou da cultura — mesmo da sociedade e dos seus mecanismos, mormente o económico.

⁵¹ FERREIRA - *Questionação*, 302.

⁵² Ao contrário, talvez, do «Super-Homem» Nietzscheano, que acaba por negar a sua própria humanidade.

uma razão transversal ou, ainda melhor, multidimensional, superadora, portanto, da moderna razão monolítica e unidimensional ⁵³. Assim entendida, uma legítima crítica da razão absoluta e unidimensional, como a que foi elaborada pela pós-modernidade, não implica manter ou reacender a dicotomia entre a razão e o «outro» da razão, na sua mútua concorrência. As dimensões da realidade humana são, antes, distintas dimensões da própria racionalidade. Assim também a dimensão crente, ligada à dimensão religiosa. Porque não falar de uma razão crente ou da racionalidade própria da fé ou da religião, em vez de uma fé ou de uma religião por distinção — ou mesmo por oposição — à razão? É urgente repensar as categorias do relacionamento entre fé e razão, a partir de um profundo repensar dessas mesmas categorias, não mais definíveis em termos modernos ou pré-modernos ⁵⁴.

d) A *revelação* — Uma superação de uma concepção moderna de conhecimento conduziu à revalorização da própria revelação do ser, como manifestação originária da verdade da realidade. Nesse sentido, é possível ler a estreita ligação entre a fé cristã e o conceito de revelação de forma mais vasta, superando a oposição tipicamente moderna entre revelação histórica e razão universal. De qualquer modo, mesmo uma revisão do conceito de revelação que supere o positivismo teológico típico da modernidade acaba por sucumbir, muitas vezes, a uma concepção ainda demasiado teorizante de revelação, tida apenas como comunicação de verdades — mesmo que seja da verdade do ser e do mundo em que vivemos, assim como da verdade de nós mesmos. Torna-se importante, pois, orientar o conceito de revelação para a dimensão inter-pessoal de comunicação do próprio Deus. Mas isso não implica, como por vezes se pretende, eliminar a referência a conteúdos dessa revelação, já que sem mediações ninguém se comunica a ninguém — muito menos Deus ao ser humano.

Por isso, o alargamento do conceito de revelação à dinâmica da auto-comunicação pessoal ou inter-pessoal, assim como a consciência da necessidade de mediações linguísticas e culturais da mesma, conduzem a situar a revelação judeo-cristã (bíblica) num contexto de envergadura universal, permitindo concebê-la como revelação da própria realidade — de Deus e do mundo. Mais uma vez, essa inserção mais vasta, quer do ponto

⁵³ Cf. a interessante, embora em parte problemática, proposta de WELSCH, W. - *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1996.

⁵⁴ Como ainda é o caso, pelo menos tendencialmente, das concepções subjacentes à encíclica *Fides et Ratio*.

de vista epistemológico quer mesmo do ponto de vista ontológico, irá permitir que a dimensão teológica não redunde em falso sobrenaturalismo, que assenta numa visão positivista e fideísta ⁵⁵.

e) *A identidade* — Frente à crítica radical de toda a moderna pretensão de unidade / identidade, a revisão da revisão obriga-nos a afirmar a imprescindível permanência de uma referência comum, na diferença. Um momento de identidade de sentido é necessário, mesmo já para pensar o próprio adiar constante do sentido, de sinal para sinal ⁵⁶. Aliás, como pensar a diferença, enquanto tal, senão por uma referência comum do que é diferente? Caso contrário, a diferença seria reduzida ao seu contrário, isto é, à *in-diferença* mútua dos vários seres e contextos. Mas a referência comum dos diferentes não é — como pretenderia a modernidade — anuladora dessas diferenças, no sentido de uma pretensa ou desejada uniformidade ⁵⁷. Trata-se, antes, de uma unidade relacional, que cresce na mesma razão do crescimento da diferença. Nesse sentido, frente à tendência uniformizante da modernidade, é importante salientar o profundo valor da pluralidade da realidade e das visões da mesma. O modelo cristão do monoteísmo trinitário poderia ser, neste âmbito, inspirador de uma visão mais correcta desse relacionamento tensional entre particularidade e universalidade. Nesse mesmo modelo se inspirará todo o ecumenismo autêntico, o único com algum futuro possível.

f) *A tradição* — a moderna oposição radical à tradição deu lugar, na pós-modernidade, a uma redescoberta da mesma, muitas vezes como

⁵⁵ Cf. DUQUE, J. - Teologia e filosofia — relação revisitada. *Theologica* 34 (1999) 133-167; Uma das críticas fundamentais à polarização entre natural (*natura pura*) e sobrenatural foi elaborada, já (em certa medida, por influência de M. Blondel), por LUBAC, H. de - *Surnaturel*. Paris, 1946; IDEM - *Le mystère du surnaturel*. Paris, 1965, e, em certo sentido continuada por K. Rahner, sobretudo com o conceito de «existencial sobrenatural» (o qual parece marcar, no interior da própria obra rahneriana, uma reviravolta de uma concepção autonomista ou natural da filosofia, para uma concepção mais complexa e inclusiva). Cf., ainda: MALEVEZ, L. - *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque*. *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1971) 113-144, esp. 114s; BERZOSA MARTÍNEZ, R. - *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*. Burgos 1991; SESBOÜÉ, B. - *Le surnaturel chez Henri de Lubac*. *RSR* 80 (1992) 373-408; BRITO, E. - *Nature et surnaturel*. *Le Supplément* (1992) 283-305; VANNESTE, A. - *Nature et grâce dans la théologie occidentale*. Leuven, 1996; IDEM - *La question du surnaturel chez G. Colombo*. *EphThLouv* 74 (1998) 145-152; COLOMBO, G. - *Del soprannaturale*. Milano, 1996.

⁵⁶ Cf. FRANK, M. - Ist Selbstbewußtsein ein Fall von 'présence à soi'? Zur Meta-kritik der neueren französischen Metaphysik-Kritik. In HENRICH, D.; HORSTMANN, R. P. (ed.) - *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart, 1988, 794-811, esp. 810.

⁵⁷ Sobre a questão da diferença e da referência a uma comum realidade, mesmo em contexto «pós-moderno», cf. TRACY, D. - *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Maiz, 1993.

mero processo de um tradicionalismo estático e fixista. Mas a revisão da revisão exige-nos que, mantendo a necessária referência à categoria básica da tradição, não a compreendamos como alternativa da atitude crítica. Bem vistas as coisas, não existe tradição sem crítica, pois uma repetição acrítica do mesmo não é *traditio*, transmissão, senão interrupção ou destruição do recebido, por putrefacção em águas estagnadas; mas também não existe crítica sem tradição, pois toda a crítica implica, para além de algo a criticar, critérios de exercício da própria actividade crítica. Ora, sem tradição não é possível encontrar nem objecto nem critérios dessa actividade ⁵⁸.

g) *A escatologia* — Frente a uma concepção que elimina a história e a sua orientação para uma plenitude, a revisão da revisão convoca-nos a reevocar a categoria da escatologia, precisamente para evitar o surgir de novas ideologias, agora já não em nome de utopias histórico-escatológicas, mas precisamente em nome da ausência dessas utopias — os resultados, de qualquer modo, serão pouco distintos. Mas a escatologia «reencontrada», após a revisão da modernidade, já não poderá ser meramente futurista (u-tópica), nem meramente imanentista (humanista ou materialista), sob pena de novamente se tornar ideológica, senão que se apresenta como uma escatologia da memória e da esperança, numa profunda responsabilização pelo presente. Daí surge uma possível leitura do «eterno retorno», não como repetição do mesmo, mas como plenitude do momento histórico, enquanto encarnação do absoluto, enquanto «hora» da decisão, em que se concentra o passado e o futuro, num presente sem cronologia, mas qualificado pelo *kairós* da salvação ⁵⁹.

g) *A autonomia* — Frente a uma concepção holística de todos os âmbitos da vida e da realidade, geradora mais de confusão do que de sabedoria global, a revisão da revisão obriga a salientar a necessidade de diferenciação dos âmbitos do saber e do agir — do viver, em geral — para que não se exijam a uns aquilo que deve ser dado por outros, ou então,

⁵⁸ Paradigmática, a este respeito, é a famosa discussão entre a Hermenêutica de Gadamer e a Teoria Crítica de Habermas (Cf. *HERMENEUTIK und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M., 1971; DUQUE, J. - *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*. Frankfurt a. M., 1997, esp. 53ss; RICOEUR, P. - *Du texte à l'action*. Paris, 1986, esp. 333ss; AGUIRRE ORAA, J. M. - *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Louvain-la-Neuve, 1991). No campo especificamente teológico, haveria que salientar o carácter profundamente crítico de toda a teologia (Cf. SCHAEFFLER, R. - *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre: Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*. Freiburg in Br., 1980).

⁵⁹ Cf. DUQUE, J. - Espírito Santo, escatologia e transformação do mundo. *Theologica* 1/1998, 137-154; IDEM - Apocalíptica e Teologia na pós-modernidade. *Cenáculo* 150 (1999) (no prelo).

para que uns não queiram dar aquilo que não podem, como parece suceder no caso típico da actual confusão entre ciência e filosofia ou da chamada «terceira cultura»⁶⁰. Claro que essa autonomia não significa radical isolacionismo ou total abdicação de temáticas que trespassam todos os campos e âmbitos, num reducionismo metodológico exagerado, como terá pretendido a modernidade. Assim, por exemplo, se não podemos exigir à ciência, em sentido próprio, respostas de dimensão metafísica ou mesmo religiosa, isso não significa, por outro lado, que o trabalho dos cientistas e as conquistas da ciência — assim como as suas próprias teorias e os seus processos — estejam imunizados em relação ao resto da realidade e da vida, mesmo em relação às questões metafísicas e religiosas — nem estas se encontram imunizadas frente aos dados e às problemáticas da ciência. Os nossos tempos, nos seus sinais próprios, exigem uma urgente redimensionalização dos complexos relacionamentos entre fé e cultura, fé e ciência, fé e política, para os quais já não bastam, nem a solução moderna de total separação, nem a pós-moderna de total promiscuidade — muito menos a pré-moderna, de total subjugação da cultura à fé.

h) *A poética da imaginação* — frente a uma concepção esteticista que acaba por diluir a própria verdade da arte, e a uma espiritualidade misticista que dilui a própria verdade da mística, a revisão da revisão obriga-nos a salientar o intransponível horizonte da realidade real, que nenhuma transfiguração pode iludir. Mas trata-se, ao contrário do que terá pretendido a modernidade, de uma realidade em excesso, em relação à realidade vigente, pois é uma realidade que inclui o possível; trata-se de uma realidade que nenhuma ciência e nenhum saber pode objectivar, para possuir e dominar. Ora, o possível não objectivável e não abarcável só poderá ser articulado poeticamente, no sentido mais vasto do termo. Como tal, é fulcral salientar a importância da poesia e da arte geral, como dimensão profunda da vida humana, para além de qualquer reducionismo científicista. E é urgente salientar o papel da imaginação mística, para superar os reducionismos de todos os sistemas racionalistas. Mas, tanto a poesia como a mística só serão autênticas se constituírem formas de transfiguração do real, abrindo-o para as suas possibilidades, e não formas de alienação do real.

i) *A ética* — um dos mais fortes perigos de alienação, não apenas do real, mas sobretudo da realidade do próprio ser humano, é o propagado nihilismo dos valores, no sentido daquilo a que Nietzsche chama o *nihilismo passivo*, expresso por ele mesmo de forma magistral: «Já ninguém se torna pobre ou rico: é demasiado penoso. Quem quereria ainda governar? Quem quereria ainda obedecer? É demasiado penoso. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem a mesma coisa, todos são iguais...»⁶¹. Invertendo o famoso dito pessoano: *nada vale a pena, pois a alma é pequena*. As almas tornaram-se, de facto, demasiado pequenas. E se nada vale, tudo vale, isto é, cada um faz o que quer. Mas se tudo vale, facilmente alguém pode impor o que vale. O valor fica, assim, ao sabor das almas pequenas que habitam a nossa cultura vazia. Já se vê que a revisão da revisão nos obriga a salientar a imprescindível permanência da exigência ética fundamental, marcada pela irrupção do outro em mim mesmo, numa interpelação que supera todas as minhas categorias lógico-racionais ou sistemáticas, num excesso que me convoca a uma resposta: a resposta da responsabilidade⁶².

Esta exigência ética fundamental — muito anterior e muito para além de qualquer norma moral particular — constitui o ponto de partida de qualquer ontologia, no qual o ser se identifica com o ser interpelado à responsabilidade pelo outro. Trata-se, pois, de um ponto de partida que excede uma modernidade subjectivisticamente estreita; mas também excede uma pós-modernidade relativisticamente diluída. Nesse ponto de partida ético se enraízam, de forma co-originária e não de forma derivada, a referência absoluta à verdade lógica, cognitiva e ontológica que nos transcende, assim como a referência à articulação dessa mesma verdade na obra de arte. Na primordial interpelação do outro cruzam-se, pois, as dimensões ética, cognitiva e estética, para dinamizar uma ontologia da responsabilidade e da alteridade.

2. Tal como foi sendo anotado, em constante inter-acção com estas categorias agora revistas encontra-se a questão da religião ou, mais especificamente, da fé cristã; questão que não constitui, propriamente, um universo separado dos universos que acabaram de ser referidos, mas que a todos determina e por todos é determinada — ainda que, geralmente, de forma

⁶⁰ Cf. JORGE, M. M. Araújo - Serão os cientistas os filósofos do nosso tempo?. *Brotéria* 145 (1997) 583-602; IDEM - O impacto epistemológico das investigações sobre «complexidade». *Brotéria* 144 (1997) 427-450; BROCKMAN, J. (ed.) - *A terceira cultura*, Lisboa, 1997; SANTOS, B. de Sousa - *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Lisboa, 1989.

⁶¹ NIETZSCHE, F. - *Also Sprach Zarathustra*, Prólogo, 5.

⁶² É, sem dúvida, E. Levinas quem, em contexto pós-moderno, mais fortemente chama a atenção para esta exigência ética fundamental.

indirecta. Ora, em relação à recuperação da categoria da religião, do religioso ou do sagrado, após a revisão da modernidade, levantam-se questões muito variadas e de não fácil solução.

Em geral, parece que a pós-modernidade recuperou, reelaborando-a, a questão fundamental: «Não será que o mito e a religião possuem uma 'ciência da vida' que ajuda a dominar, criativamente, os conflitos básicos e as crises de amadurecimento do ser humano, que possa estruturar e integrar, com sentido, a sua vida prática?»⁶³ A resposta teórico-prática a esta questão, apresentada pelas últimas décadas, parece ser nitidamente afirmativa. Ora, uma revisão da revisão exige-nos, também aqui, que coloquemos, a essa resposta, uma incómoda mas incontornável contra-questão: Será a religião definida como um domínio da contingência, ou uma compensação do fracasso de outros âmbitos, como o científico e o político, por exemplo? Ou não constituirá essa definição precisamente uma total redução da religião a um mecanismo idolátrico de mera projecção? A religião passa a ser, assim, mais uma solução instrumental e funcional, anuladora da própria alteridade de Deus e da constante surpresa com que nos visita. A religião como «domínio da contingência» (*Kontingenzbewältigung*, segundo Hermann Lübbe⁶⁴) não permite a questão da teodiceia, isto é, não permite o risco. Não permite um Deus que introduza o problema do não-domínio da situação, da não-aceitação, do absurdo, do escândalo. Se os anos 60 relegaram a transcendência para o futuro, a actualidade atira-a para o psíquico, de forma terapêutica. «Religião, como nome para o sonho de uma felicidade sem sofrimento, como enfeitiçamento mítico da alma, como jogo pós-moderno de pérolas de cristal — sim. Mas Deus, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, o Deus de Jesus?... Vivemos numa espécie de crise de Deus, em forma religiosa, em certa medida numa era da religião sem Deus. O slogan poderia, portanto, ser: Religião sim — Deus não!»⁶⁵

Como tal, o recurso actual ao religioso, mesmo nos casos em que supera a fisionomia de um negócio fácil, encontra-se marcado por uma série de características que exigem uma aturada análise. Limite-me, aqui, a enunciar algumas dessas características: Atracção pelo hermetismo, como reacção ao desejo apolíneo de clarividência, que marcou a moder-

⁶³ HÖHN - *Krise*, 10.

⁶⁴ Cf. LÜBBE, H. - *Religion nach der Aufklärung*. In HÖHN - *Krise*, 93-111.

⁶⁵ METZ, J. B. - *Theodizee-empfindliche Gottesrede*. In IDEM (ed) - *«Landschaft aus Schreien»*. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz, 1995, 81-102, aqui 83.

nidade — mas trata-se de uma hermetismo obscuro, amante do ocultismo, do esoterismo e dos arcanos, rebelde contra toda a institucionalização; o regresso da transcendência, frente ao radical imanentismo do paradigma precedente — mas trata-se, em geral, de «pequenas» e «médias» transcendências (T. Luckmann); a recuperação da emoção, contra a redução racionalista pretendida pelos sistemas teológicos devedores ou não da modernidade — mas trata-se de uma emoção que com facilidade cai no sentimentalismo neo-romântico ou na subjectivação de toda a experiência religiosa; identificação da salvação com o equilíbrio e bem-estar psíquico e pessoal, por reacção a uma salvação abstracta de uma história global, orientada para utopias escatológicas — mas trata-se de uma salvação à medida das necessidades individuais, à boa maneira da economia consumista; orientação para um paradigma globalizante, contra a compartimentarização moderna — mas trata-se de uma orientação que mistura, sem a necessária distinção, na dimensão religiosa a própria ciência, a astrologia, a cosmologia, a psicologia, a parapsicologia, a ecologia, o esoterismo, as mais diversas crenças de todas as religiões e grupos, a superstição — enfim, uma gigantesca salada russa, cozinhada essencialmente na América, com ingredientes predominantemente africanos e asiáticos⁶⁶.

Na confusão de todos esses elementos, as contradições e os paradoxos entre eles mesmos parecem ter perdido toda a pertinência. Aliás, à boa maneira pós-moderna, a salada parece tornar-se tanto mais interessante, quanto mais antagónicos forem os ingredientes; isso porque, também ao bom estilo pós-moderno, não se está autorizado a colocar a questão da verdade desses elementos. Se apenas há verdades parciais e se estas valem todas de igual modo, então a convivência harmónica dos contrários e dos contraditórios parece possível e mesmo desejável.

Só que, pelo menos para um leitor cristão desta confusa amálgama — por razões de vária ordem, que já foram evocadas e de que voltaremos a falar — se se abdica da comprovação da verdade de toda a atitude religiosa, dá-se origem a «um vácuo intelectual, no qual as verdades não comprovadas do mito e da religião e as falsidades incomprováveis das seitas religiosas igual e indistintamente pululam na nossa sociedade»⁶⁷. Tornam-se urgentes, então, critérios de orientação, no confuso contexto do actual regresso dos deuses:

⁶⁶ Sobre estas características, Cf. MARDONES, J. M. - *Para compreender as novas formas da religião*. Coimbra, 1996, esp. 151ss.

⁶⁷ HÖHN - *Krise*, 14.

Um primeiro critério, de ordem mais geral e, por isso mesmo, fundamental, é a estreita ligação entre o Absoluto ou Incondicional — Deus, em certo sentido revelado como o Sagrado — como horizonte último da realidade e o carácter absoluto ou incondicional da dignidade do ser humano, a profundidade da sua responsabilidade e a razão da sua liberdade⁶⁸. Transcendência e imanência cruzam-se, assim, de forma tão estreita que não é possível pensar separadamente as duas dimensões. Nas palavras sérias de Miguel Baptista Pereira: «A fome de poder perverte o tecido inter-humano e, por isso, a relação senhor-escravo e com ela toda a atitude de coisificação do homem segregam o vírus desfigurador da nossa relação à transcendência»⁶⁹. E se uma correcta atitude frente ao imanente é condição necessária para o acolhimento do Transcendente, este acolhimento é condição prévia — primeira e última — de toda a correcta relação imanente. No cruzamento destas referências se constrói o critério básico de toda a verdadeira atitude religiosa. Diz-nos ainda Baptista Pereira: «Por isso, é falsa toda a religião que não liberte, ideológica toda a verdade que não nos dignifique e ídolo todo o deus que subsista à custa da exploração dos seus adoradores»⁷⁰.

Ora, se essa estreita ligação entre Imanência e Transcendência, entre Deus e o ser humano, parecia mais própria da aliança possível do religioso — também do cristianismo, da Igreja e da teologia — com a modernidade, ela continua a ser válida em época de revisão desta última. Válida, mas ligeiramente transformada. A orientação, agora, não vai tanto no sentido da dignidade, responsabilidade e liberdade do sujeito humano, entregue a si mesmo, mas do ser humano, frente à interpelação do outro. Nessa perspectiva — simultaneamente moderna, pós-moderna e para além da modernidade e da pós-modernidade — poderiam esboçar-se alguns critérios mais concretos de discernimento do religioso — também do ético, do social e do político — neste final de milénio, que penso de grande pertinência.

a) Um primeiro e fundamental critério poderia ser condensado no termo simbólico do *outro*, na sua alteridade inabarcável. Esse critério constitui, antes de mais e negativamente, um critério crítico, denunciador e superador de uma cultura do individualismo egoísta, próprio de uma sociedade pós-moderna de consumo, enquanto resultado de uma cultura moderna do

subjectivismo autarquista e orientado para a categoria da identidade e do mesmo. O humanismo do eu autosuficiente e absoluto dá lugar, agora na sua vertente positiva, não propriamente à morte de todo o humanismo, mas a um humanismo de sinal inverso: a um humanismo da responsabilidade, enquanto resposta ao e pelo outro; a um «humanismo do outro homem», como paradigmaticamente lhe chama Levinas. Nenhuma atitude religiosa pode prescindir deste humanismo fundamental, sem correr o grave risco de se tornar em atitude desumana, mesmo anti-humana — e, como tal, anti-divina, ou seja, falsamente religiosa.

b) Mas o recurso à categoria simbólica do outro cairia, com facilidade, na abstracção formal de todas as categorias sistemáticas, se não fosse precisado o seu significado profundo. E esse significado específico aponta-nos um segundo critério: o do outro *concreto*. Mais uma vez, este critério é, antes de mais, um critério denunciador de uma cultura tecnocrata pós-moderna, marcada pelo simulacro e pelo virtual, que eternamente pode ser destruído e recuperado; eternamente regressa na repetição do mesmo — assim como de uma cultura moderna do racionalismo abstracto, do racionalismo instrumentalista e unidimensional. Positivamente, este critério aponta-nos o horizonte de um valor absoluto do concreto, sobretudo das nossas decisões pontuais frente às concretas interpelações que o outro nos dirige; aponta-nos, nesse sentido, para a necessidade das figuras históricas — mesmo institucionais — quer do religioso quer do ético, contra um abstraccionismo idealista que parece renascer nas novas orientações religiosas. Na mesma linha, salienta o papel central da diferença e do pluralismo como valores a desenvolver e aprofundar: quer se trate, do ponto de vista mais geral e filosófico, da pluridimensionalidade da razão, nas suas conotações concretas, também na sua dimensão crente, o que levaria à superação das dicotomias entre profano e secular, entre religião e mundo, etc.; quer se trate, do ponto de vista mais concreto, da possibilidade de uma ecumenismo ou de um diálogo interreligioso baseado na diferença e não na uniformidade⁷¹.

c) Penso, contudo, ser ainda insuficiente o mero critério do outro concreto, já que concretos e outros são todos os violadores da dignidade do ser humano. Será que todo o outro concreto constitui, de igual forma, critério último de toda a actividade, mesmo religiosa? Ou tratar-se-á de um outro qualificado, o único que se mantém critério absolutamente intrans-

⁶⁸ Cf. *ibidem*, 20.

⁶⁹ PEREIRA - *Modernidade*, 339.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cf. DUQUE, J. - «Reconciliação: dom de Deus e fonte de vida nova». *Theologica* 32 (1997), 309-322.

ponível e inviolável? Neste contexto, adiro inteiramente à proposta de Johann Baptist Metz, quando fala da «autoridade do outro *sufredor*»⁷². O outro concreto, vítima de sofrimento injusto, no passado, no presente e no futuro, é o critério último de qualquer acção ou qualquer pensamento humanos. Critério que claramente denuncia uma cultura pós-moderna do esteticismo neo-idealista, que pretende construir uma felicidade fácil, na exaltação ilusória de uma harmonia global ou na fruição que abdica de todas as questões incómodas e insolúveis que a realidade nos levanta — mas também denuncia a moderna cultura de todos os idealismos especulativos e ideológicos, de todas as falsas utopias que sacrificam a realidade concreta — sobretudo a realidade das vítimas da história — ao totalitarismo de um sistema filosófico, político ou religioso. Nenhuma atitude religiosa autêntica pode prescindir de uma profunda solidariedade com o outro *sufredor*, de uma *memoria passionis*.

Penso, pois, poder concluir que a leitura do sinais do nosso tempo nos convoca a uma posição hermenêutica básica: o regresso do sagrado, que abundantemente verificamos neste final de milénio, será o regresso de um sagrado separador e de violência⁷³, portanto de uma falso e desumanizante sagrado, se não for assumido como interpelação à responsabilidade⁷⁴ pelas vítimas inocentes e mudas da história. Mas esse regresso, enquanto desafio, poderá abrir a brecha de uma revelação do autêntico sagrado, como interpelação do Absoluto, no absoluto da interpelação concreta. Nesse caso, a Revelação autêntica do sagrado será aquela em que não se dão oposições dicotómicas entre sagrado e profano, entre transcendência e imanência, entre absoluto e história, entre universal e concreto, mas em que essas categorias se encontram em mútua e estreita referência. E a forma plena, escatológica dessa Revelação encontramos-la, precisamente, no Deus-Homem, Jesus Cristo, que assumiu, até ao fim, a responsabilidade pelas vítimas inocentes da história, inaugurando desse modo a verdadeira libertação definitiva. Como tal, só em múltipla referência à Encarnação, Paixão e Ressurreição de Jesus Cristo é que qualquer revisão da modernidade poderá ter pertinência, como sinal dos tempos, para a fé cristã⁷⁵.

⁷² Cf. METZ; WIESEL - *Esperar*.

⁷³ Na concepção, demasiado reducionista, que dele tem R. Girard (Cf. *La violence et le sacré*. Paris, 1972; TEIXEIRA, A. - *A pedra rejeitada*, Porto, 1995).

⁷⁴ Responsabilidade que não é idêntica a culpabilidade.

⁷⁵ É nesse sentido que podem entender-se as pertinentes palavras de PEREIRA - *Modernidade*,

4. Epílogo: denúncia da banalidade...

Todo o percurso efectuado nas páginas anteriores e, sobretudo, os critérios adiantados em último lugar, obrigam-me a uma espécie de «manifesto» (sem conotações ideológicas...) que, ao mesmo tempo, constitui protesto e denúncia da situação (pseudo-)cultural contemporânea, e que não tenho problemas em apelidar de «era da banalidade» (nos múltiplos âmbitos a que esse conceito pode ser aplicado). Ora, se quisermos admitir que, pelo menos em parte, hoje vale mais o «gosto» do que o «argumento», para criticar elementos da tradição ocidental (como Nietzsche fazia, em relação ao cristianismo), então não será descabido recorrer ao «argumento» do «gosto», para denunciar precisamente a ausência deste, numa cultura do vazio.

Ora, começemos precisamente por aí. Define-se, de facto, este final de milénio como «era do vazio»⁷⁶ — e eu não me atrevo a refutá-lo, até porque existem graves indícios de que assim seja. Só que se trata de um vazio qualificado, um vazio de certos elementos (como dos valores), talvez. Mas esse vazio é provocado, precisamente e por paradoxal que pareça, por uma superabundância, pelo excesso ou super-lotação mesmo da nossa cultura, relativamente a muita coisa. E é esse excesso quantitativo que não possibilita — por saturação, precisamente — uma avaliação qualitativa daquilo que nos é dado possuir ou viver. Cria-se, então, uma sociedade de superfície, de casca, de invólucro, por falta de capacidade de digerir o miolo da realidade.

O «fenómeno» tornou-se, então, em aparência exterior de tudo, na «bela aparência» (*schöner Schein*) da realidade, para alguém de si mesma. O que existe não é, nem a «coisa em si» (ainda a preocupação central de Kant), nem sequer já as «interpretações da coisa» (como ainda pretendia Nietzsche e a hermenêutica posterior). O que existe será apenas a «aparência da coisa», sem realidade e sem significado. Tudo é, então, o simulacro de si mesmo, encoberto no invólucro da comunicação (virtual?), sem possibilidade de, alguma vez, manifestar o real da sua própria realidade.

Estamos, assim, numa era «cor de rosa» — emblematicamente representada na cor de muitos dos seus edifícios, e não só (também nas

363: «Apresentar razões da nossa fé no Mistério Cristão não se coaduna com a mutilação do homem realizada através da fuga do mundo, do culto irracional de um fideísmo absurdo, da apologia de um tradicionalismo cego sem o sentido da historicidade ou da ignorância da cultura e dos modelos de homem saídos da secularização».

⁷⁶ Segundo o título e o conteúdo do famoso escrito de LIPOVETSKY, G. - *L'ère du vide*. Paris, 1983.

cores de certos programas de televisão, para ficar por aí). Uma cor que encobre a pobreza dos materiais a que se cola — aliás, os materiais não interessam, interessa apenas a cor com que se nos mostram; ou então, a embalagem em que foram escondidos e que ilude a falsidade com a aparência de uma realidade que não é, mas que se mostra ser.

Veja-se — e veja-se apenas, não se toque! — o centro comercial Colombo e as suas pedras de material sintético ou os seus metais de plástico (mas que querem ser pedra e metal!). Vejam-se os produtos mais rudes e obtusos, escondidos nas caixas mais «belas» e coloridas que algum dia se imaginaram — vejam-se e não se usem, que se estragam da primeira vez. Vejam-se os áridos aços de um bastidor de televisão, enganados com as grinaldas mais garridas, mais cor-de-rosa e mais brilhantes que algum dia se viram — vejam-se e não se toquem, que se desfazem em nada. Vejam-se os mesmos programas televisivos, mergulhados num mar das luzes mais diversas, dos mais luzentes vestidos, do mais deslumbrante frenesim — vejam-se e não se ouçam, que fere os ouvidos (do gosto, e não só) quase tudo do que lá se diz (ou melhor, o que não se diz, porque tudo fica por dizer, a não ser banalidades de baixo nível linguístico, artístico, cultural, etc., etc.).

Ora, este aparato de banalidades, construído para ocupar sem preocupar e, sobretudo, sem fazer pensar — muito menos, se de um pensamento crítico se tratasse —, esse mecanismo do banal surge como paradoxo, na nossa cultura contemporânea. De facto, é mais que evidente que nos encontramos numa sociedade — ou cultura, num sentido muito vasto do termo — extremamente complexa, dados os factores variadíssimos que nela se encontram em jogo e dada a coexistência de elementos perfeitamente contraditórios, no seu seio. Mas, essa complexidade, se é verdade que, nalguns espíritos, cria uma atitude correspondente, a qual se vai plasmando em teorias orientadas, elas mesmas, para a complexidade, o certo é que, na maioria dos espíritos, provoca o efeito inverso.

Assistimos, assim, a uma redução constante da complexidade que nos circunda à simplicidade de visões e soluções unívocas e monolíticas, que redundam necessariamente em simplismos. É esse um dos aspectos da «cultura da banalidade», que cada vez mais vai marcando o nosso imaginário actual. Enquanto mecanismo de compensação, frente ao problema levantado pela complexidade da realidade, a banalidade prefere reduzir essa complexidade e pluralidade a uma visão linear, exclusivista e simplória — mas que é, por isso mesmo, uma visão ilusória, para evitar confrontos com a própria realidade. A banalidade passa a ser, assim, o filtro com que o cidadão médio nosso contemporâneo filtra tudo o que o pode ou não afectar.

Claro que esse mecanismo de filtragem se encontra intimamente ligado, quer como causa quer como efeito, a um estilo próprio da nossa época, que nos poderia levar a defini-la como a era do fácil e do ilusório — enquanto época em que predomina a tendência para privilegiar aquilo que produz fruição barata. O fácil é, assim, fácil porque ilusório e o ilusório é ilusório porque fácil. Porque uma atitude que não fosse ilusória, não poderia ser fácil. Mas o cidadão médio nosso contemporâneo prefere, a todo o risco — e talvez esse seja o único «valor» que ainda resta... — algo que seja fácil e provoque prazer ou fruição. É esse um segundo aspecto da «era da banalidade».

Simples, fácil, é só aquilo que não faz pensar, precisamente porque não altera os esquemas do pensado já desde longa data, do que é familiar e não exige o esforço de uma conversão — ou total subversão — de esquemas e sistemas. O banal, isto é, o que toda a gente já sabe e conhece e com o qual se sente bem e feliz, torna-se assim no único artigo tolerado, no mercado de uma pseudo-cultura aparatosa — e sobretudo rentável.

E este aspecto da banalidade não é menos premente que os outros. De facto, se ela se pauta por uma fuga da realidade, buscando soluções fáceis e ilusórias para a crueldade e a complexidade do real, também se pode pautar, paradoxalmente, por uma atitude aparentemente inversa: a de rendição ao real, abdicando de todas as tentativas de transformação e transfiguração do mesmo. Assim, a vida e as mentalidades passam a ser mera confirmação do existente, subjugando-se-lhe.

A arte — ou melhor, uma pseudo-arte da «era da banalidade» — constitui o mais claro exemplo desse duplo movimento: por um lado, um embelezamento fingido e ilusório do nosso real, sem enfrentar a sua autêntica realidade — por outro, uma confirmação dos gostos e dos esquemas existentes, sem qualquer movimento de transfiguração dos mesmos. A banalidade dessa pseudo-arte — de que a música «pimba» constitui um dos maiores expoentes — transforma-se, assim, na manifestação mais evidente da banalidade da existência contemporânea.

Ora, uma arte que foge do real ou que não o transfigura, deixa de ser arte. Assim, uma existência que foge ou se rende ao real, é uma existência ilusória. O banal invade, por essa via, a totalidade dos âmbitos em que, individual ou socialmente, nos movimentamos: desde a vida doméstica, ao trabalho, à política, ao ensino, à pseudo-arte, à própria religião — ou pseudo-religião, deveríamos dizer. E fiquemo-nos por este âmbito, que nos toca mais de perto e que, por vezes, concentra em si as banalidades de todos os outros âmbitos.

Ora, será possível, depois de tudo o que ficou dito acima, uma autêntica atitude religiosa, na convivência com a «cultura da banalidade», tal como foi descrita? Parece-me bem que não. Eu explico.

As soluções fáceis e ilusórias constituem forte tentação de uma diluída religiosidade, na era da banalidade. Proliferam, assim, os recursos ao religioso como estratégia de compensação de medos, de limites ou das mais variadas necessidades (de que não estão ausentes as financeiras); recursos com vista a uma satisfação imediata das mesmas, pela via mais barata. A religião é, assim, funcionalizada e utilizada para satisfação própria. As soluções apresentadas, porque falsamente harmónicas e demasiado fáceis, tornam-se ilusórias, constituindo, ao nível da religiosidade, o correspondente aquilo que determina a banalidade geral.

Utilizada para satisfação de necessidades individuais — normalmente típicas da sociedade de consumo — a atitude religiosa da «era da banalidade» alheia-se à verdadeira realidade e ao compromisso de transformação da mesma. O sujeito individualista torna-se no seu critério último, o qual acaba por ser absorvido nos mecanismos anónimos e abstractos do próprio consumo de fruição. A religiosidade correspondente à «era da banalidade» afirma-se, assim, completamente contrária ao critério do *outro concreto sofredor*, como critério de avaliação da sua própria verdade.

Recorrendo, precisamente, a esses critérios, tal como foram acima enunciados — e que me parecem irrecusáveis, sob o perigo de graves danos para a própria Humanidade — torna-se urgente denunciar a era da banalidade, assim como a correspondente religiosidade. Essa denúncia constituirá, simultaneamente, um alerta para a complexidade da realidade, em todas as dimensões, e para a constante interpenetração das mesmas (o que nos conduzirá para além da dicotomias entre autonomia / heteronomia, transcendência / imanência, sagrado / profano, etc.). Alerta que implica um profundo compromisso no interior da realidade real, pela transfiguração da mesma — precisamente a atitude contrária à que predomina na «era da banalidade». A dimensão profética da fé cristã é, como muitas vezes na história, convocada a fazer ecoar a sua voz, mesmo que isso possa parecer anacrónico ou mesmo que essa voz pareça perder-se no ruído constante que a circunda. Mas a leitura cristã dos sinais dos tempos pode passar pelo anúncio do autêntico *kairos*, como crítica de um *kronos* enredado em si mesmo — terá que ser, muitas vezes, *an-acrónica* (isto é, não cronológica) para ser *escato-lógica*, ou seja, segundo o logos do *eschaton*, da plenitude que revela a verdade e julga.

JOÃO DUQUE

Que grandeza a da monarquia davídico-salomónica?

Estudar o período salomónico em Israel durante os períodos dos reis David e Salomão torna-se extremamente interessante, sobretudo do ponto de vista arqueológico, pois uma investigação deste género, ao obrigar-nos ao confronto com o texto bíblico, afigura-se, no mínimo susceptível de surpresas.

Existem três tipos de fontes para estudar este período chave na história do Israel bíblico: o texto massorético, as fontes extra-bíblicas (como a inscrição de tel-Dan), e os vestígios arqueológicos. Destes últimos importa considerar em detalhe os vestígios arquitectónicos, no quadro das problemáticas relações estratigráficas entre os diferentes níveis desses vestígios, de modo especial no que toca ao caso complicado de Meggido.

A monarquia salomónica pode considerar-se de uma forma geral o sistema político vigente na Palestina durante os reinos de David e de seu filho Salomão, que se prolongou por um arco de tempo de cerca de um século, que vai de David até à divisão do reino de Salomão em 925 a.C. Este é o dito período da monarquia unida em Israel, a era do fausto, do esplendor, da *Aufklärung a priori do Israel de Deus*, e que arqueologicamente corresponde ao período da Idade do Ferro IIA (Ferro IIA). Apesar deste deslumbramento iluminista (testemunhado pelo menos pelo texto bíblico), as fontes extra-bíblicas permanecem algo silenciosas sobre o brilho que estes dois reis deixaram em Israel. É, com efeito, um período muito bem documentado pelas fontes escritas, descrito aliás ao pormenor. Ora, tudo isto obriga a arqueologia bíblica ao confronto textual, em nome da seriedade do trabalho de investigação. Não se pode descurar o texto bíblico como a fonte principal de informação. Importa, na verdade, reconstruir arqueologicamente este período da história do povo bíblico