

CADERNOS

N.º 15 - 2003 - Ano VIII



Instituto São Tomás de Aquino

**A Tirania
da
Imagem**

*Maria Teresa Cruz * José Manuel Correia Fernandes*

*A. Fernando Cascais * Jacinto Godinho*

*Margarida Anjos Amaro * José Augusto Mourão*

*Moisés Lemos Martins * Luís de França*

A TIRANIA DA IMAGEM

DA VIDA DAS IMAGENS	5
<i>Maria Teresa Cruz</i>	
«À IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS». A VISÃO ANTROPOLÓGICA DE ST. IRENEU DE LYON	23
<i>José Manuel Correia Fernandes</i>	
O CORPO PERFEITO	55
<i>A. Fernando Cascais</i>	
OS NOVOS ÍDOLOS DA ERA AUDIOVISUAL	71
<i>Jacinto Godinho</i>	
A MODA: O MODO DA APARÊNCIA	81
<i>Margarida Anjos Amaro</i>	
DA METAFÍSICA DO FLUXO À TREVA LUMINOSA: ECKHART E A TIRANIA DA IMAGEM	99
<i>José Augusto Mourão</i>	
O PODER DAS IMAGENS E AS IMAGENS DO PODER	127
<i>Moises Lemos Martins</i>	
MODELOS E IMAGENS DA IGREJA	139
<i>Luís de França</i>	

CADERNOS **ISTA**

Publicação: **ISTA** - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:

CADERNOS **ISTA**

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-m@il: ista@triplov.com

Telefone: 21 032 23 00

Fax: 21 727 37 07

<http://www.triplov.com/ista>

Número avulso - 5 €

Assinatura anual - 10 € (Normal)

- 15 € (De amig@)

EDITORIAL

Vivemos numa sociedade da imagem em que a aparência é lei. O que importa é o exterior, o *look*, a moda. Babilónia designa o nosso mundo, o modo da aparência. A imagem tornou-se norma de toda a coisa possível. Vivemos fascinados pela *libido videndi* que os Padres denunciavam. Queremos ver tudo sem ser vistos. A imagem ou é ídolo ou não é vista. A imagem confirma apenas uma situação determinada, o niilismo. O ídolo televisual só aparece se os que o vêem o querem – a sondagem ilustra ridiculamente a avaliação de todos os valores pelos tele-espectadores. O “voyeur”, que avalia o seu ídolo, satisfaz absolutamente o princípio metafísico: *ser é ser visto*. Para ser, é preciso ser visto, logo exhibir-se como imagem dum ídolo. Eis o que dita a publicidade: a tirania da beleza, do dinheiro e do sucesso. A publicidade reduz tudo ao estatuto de imagem: eu sou porque sou visto. A ambição de dominar – *Argos panoptes* é aquele que vê tudo – impõe que nos rebaixemos ao nível do ídolo: o actor cósmico dos concertos de massa, o grande comunicador (que governa fazendo-se ver no ecrã).

Aqui vão as propostas de leitura de Teresa Cruz, de José Manuel Fernandes, de Fernando Cascais, de Jacinto Godinho, de Margarida Amaro, de José Augusto Mourão, de Moisés Lemos Martins e de Luís de França. Sirvam estas propostas para uma melhor aproximação daquilo que está diante de nós como prótese (proposição) e como problema: a imagem.

EDITORIAL

Fr. José Augusto Mourão, op

Imagem e linguagem são dois conceitos que se relacionam de forma íntima e indissociável. A linguagem é o veículo através do qual a imagem se manifesta e se comunica. A imagem, por sua vez, é o suporte material e sensorial da linguagem. A relação entre os dois é dialética e dinâmica, pois a linguagem não apenas descreve a imagem, mas também a cria e a transforma. A imagem, por outro lado, não é apenas um reflexo passivo da realidade, mas um produto ativo da linguagem. A linguagem é o que dá sentido à imagem, e a imagem é o que dá corpo à linguagem. A relação entre os dois é, portanto, essencial para a compreensão da comunicação humana. A linguagem é o que nos permite partilhar a nossa experiência do mundo, e a imagem é o que nos permite partilhar a nossa experiência da linguagem. A relação entre os dois é, portanto, essencial para a compreensão da comunicação humana.

DA VIDA DAS IMAGENS

Resumo:

Apesar da ideia corrente de que vivemos crescentemente numa «civilização das imagens» e numa «cultura visual», há sinais claros de que a nossa era estará, possivelmente, a assistir ao seu fim. A fantasmagoria do presente acomoda-se mal à ideia de imagem (daí o retorno da temática do simulacro) do mesmo modo que a nossa experiência de espectadores se afasta, cada vez, mais, de uma experiência puramente visual. As imagens adquirem qualidades da presença, e a percepção aproxima-se, em alguns casos, de uma experiência alucinatória. Uma tal experiência indica uma proximidade inquietante entre a imagem e a vida.

1. DA «CIVILIZAÇÃO DAS IMAGENS» À POTÊNCIA DO SIMULACRO

Numa era em que a ideia de mundo parece despedaçar-se numa infinidade de imagens, muitos têm repetido que o «mundo» deu lugar a uma «sociedade do espectáculo», uma «cultura da visualidade» ou uma «civilização das imagens». Tais diagnósticos, cuja origem, sentido e implicações não são, em todo rigor, os mesmos têm, pelo menos em comum, o sentimento de que esse mundo se transformou numa fina película de meras aparências: a de um gigantesco ecrã planetário em que a realidade se volatiliza. Inautenticidade e desrealização são as suspeitas que pendem sobre um mundo que assim aparece, sem verdadeiramente se revelar. Mas esta falha não impede que a sociedade da imagem seja, por outro lado, aquela em que a existência de um mínimo comum da experiência e do seu sentido¹ resulta precisamente da partilha intensa de uma espécie de

«videoesfera». Perda de autoridade relativamente à apreensão da realidade mas intensificação da sua presença na vida, tal parece ser a condição contemporânea da imagem. Outra coisa não é, talvez, a sua condição simulacral.

Apesar de, na definição de simulacro, quase todos insistirem numa espécie de ambivalência na relação com o real – o simulacro seria, simultaneamente a desrealização e o hiperreal, a falência da representação e um excesso de presença – a ambivalência do simulacro só sobressai, verdadeiramente, se abandonarmos o plano das questões da representação (ou mesmo dos seus limites) para pensarmos a sua relação com a vida. Apesar de estar em falha a apresentação que faz do real, a imagem liberta agora toda a sua potência na vida,² enquanto algo que não é possível encerrar na representação, nos modos de aparência do mundo ou em toda a relação que suponha a colocação clara de um *sujeito* e de um *objecto*. «Enigmáticamente coisas e não-coisas», como diz Marie-José Mondzain, às vezes julgadas como pessoas, sentadas, por exemplo, «no banco dos réus», por submeterem ou conformarem a si corpos e consciências, as imagens parecem ter adquirido uma inquietante intimidade com a vida, habitando por entre nós como seres capazes de influenciar fortemente o seu curso.

Nesta nova era, é a vida que as imagens perseguem e não a aparência das coisas ou a certificação da sua forma. Aliás, elas terão perdido, a esse respeito, o poder de que estavam investidas quer pela metafísica, quer pela teologia e, ainda, pelo pensamento da representação: o de se serem cópias ou signos credíveis de algo. Foi sobre esse poder que se edificou, na verdade, o que podemos chamar uma «civilização das imagens». Neste sentido, a «civilização das imagens» precede a modernidade e não o inverso. Com efeito, é a tradição metafísica e teológica que associa especificamente o mundo dos homens, das suas crenças e das suas práticas, a um mundo de imagens, sombras e reflexos. Esta associação produz uma secundidade do mundo dos homens mas, também, o fundamento da sua ligação ao Ser, a Deus e à verdade. Tal é a «civilização das imagens»: aquela em que a imagem distingue o que

é especificamente humano, daquilo que o transcende, funcionando como o operador fundamental da relação entre ambos os planos.

O simulacro representaria, então, o fim da «civilização das imagens» ou a condição da imagem depois da perda de toda a transcendência, ou deste fundamento metafísico e teológico que alimentou o próprio pensamento da representação. É por isso que os diagnósticos contemporâneos acerca do carácter simulacral da cultura repetem, geralmente, o diagnóstico acerca do niilismo e do seu advento histórico. O simulacro é a condição da imagem na era do niilismo: o reino da pura aparência, do falso pretendente à verdade ou, melhor, da indistinção entre o verdadeiro e o falso – ou o que Nietzsche chamava «a mais alta potência do falso» – na medida em que, apesar de produzir ainda um «efeito de semelhança», como diz Deleuze, é «construído sobre uma dissimilitude», i.e., sem relação com a transcendência de um modelo³. Na verdade, esta possibilidade estava inscrita, desde sempre, na própria onto-teologia. Assim, é possível dizer que o simulacro é a condição da imagem na era do niilismo mas também, se quisermos, que a iconocracia e as suas manifestações históricas, são o que impediram, durante muitos séculos, a manifestação do niilismo, na medida em que garantiam a ideia de um fundamento, mesmo que invisível. A «civilização das imagens» é a história que os homens traçaram na sombra deste invisível. Uma história de sombras, de facto, de reflexos e de semelhanças que podiam ser reconduzidos a um sentido e a uma fonte de luz. Não por acaso, alguns dos mais violentos episódios da história da civilização humana prendem-se precisamente com esta gestão do visível e do invisível⁴, ou seja com o papel das imagens, o seu controlo, ordenação e hierarquização (por exemplo, as disputas violentas entre iconófilos e iconoclastas) e têm mais de 2000 anos de história.

Hoje, as imagens terão verdadeiramente perdido esse poder de que as investia a onto-teologia. Nessa medida, elas tornaram-se todas equivalentes e equivalentemente irrelevantes. Em lugar desse poder, porém, parece libertar-se uma potência porventura mais perturbadora. A «potência de fantasma», como diz Deleuze. E esclarece: «a potência de produzir um efeito», isto é, a possibilidade

de agir no mundo, como sendo em si mesmas, uma presença e uma força. A ideia de que as imagens podem ser agentes e, ainda, a ideia (não raras vezes veiculada e discutida) de que nós podemos ser agidos por elas, confirma uma certa forma de presença das imagens, que implica, antes de mais, a sua queda radical no mundo. Coisas por entre as coisas, corpos por entre os corpos, reflexos que mais não são do que desdobramentos das próprias coisas, as imagens entram numa nova e inquietante familiaridade com a vida. Na verdade, há uma vida das imagens, mais do que um mundo que nelas se revela. A era do simulacro é a era da intimidade total das imagens com as coisas, os corpos e a matéria, e ainda, com os sonhos, a fantasia e o ideal.

2. SIMULACRO E CINEMATISMO

Uma tal intimidade foi inaugurada pela fotografia. De facto, foi ela que, pela primeira vez, trouxe verdadeiramente a vida para as imagens, captando-a na sua transitoriedade, na sua banalidade, nos seus detalhes, na sua verdade mais íntima e desprevenida. Mais importante ainda, a fotografia fixa instantes, momentos da existência das coisas, mais do que reproduções da sua aparência. Barthes mostrou-o mais admiravelmente do que ninguém em *A Câmara Clara*, quando propôs como essência da fotografia o seu «isto foi». O que significa que a intimidade a que fotografia nos introduz com a vida é, estranhamente, a intimidade com os seus espectros. Se é verdade, pois, que a fotografia inaugura uma relação que ficaria melhor descrita como uma relação entre a imagem e a morte, lançando os modernos num mundo decididamente povoado pelos espectros, é também verdade que esses modernos não mais cessarão de procurar reintroduzir a vida nessas imagens ou de tornar vivos esses espectros. As marionetes, as lanternas mágicas, os espectáculos de fantasmagoria e os seus diversos dispositivos, o cinema, as imagens digitais e os interfaces gráficos e as simulações e imersões que estes permitem compõem uma breve história de animação das imagens, significativa a partir, pelo menos, do séc. XIX. E o século XX foi,

por sua vez, do ponto de vista da cultura, o século do cinema. Isto é, a era da devolução à imagem de uma cinética, de um sopro de vida, que se exprime em movimento e dinâmica, tempo e duração, como se uma alma tivesse finalmente reincarnada nas imagens do mundo.

Esta breve história representa um momento fulcral numa outra história mais longa, na verdade, fundadora, da cultura: a história da «forma»; como garante da estabilidade das coisas e da sua permanência, sem as quais nenhum nome, nenhum signo, nenhuma certeza, em última análise, poderia surgir. O preço deste estatismo da «forma» é o de uma espécie de inacessibilidade da vida, nomeadamente enquanto dinâmica, duração e devir, como se esta fosse, relativamente à cultura, um exterior ou limite radical. Com efeito, a noção de vida parece-nos tão estranha ao discurso da cultura, quanto nos parece familiar, neste âmbito, a noção de «forma». Na verdade, tendemos a esquecer que o pensamento é uma modalidade da vida e não o inverso⁵. Nesta longa história da forma, a imagem era também ela um rosto dessa estabilidade das coisas, mesmo se imperfeita ou pouco consistente. Mas, a história da imagem só, parcialmente, pode caber numa mera história das formas, e isto desde sempre⁶, embora só agora estejamos verdadeiramente a tomar consciência desse facto.

No século XIX, a fotografia culminou, de certo modo, uma história das imagens lida no interior de uma história das formas, nomeadamente no interior de uma história da arte. Esta culminação cria (por diversos motivos) a ideia de que a fotografia representava mesmo um certo fim da arte. Ao permitir às coisas aparecerem na singularidade de cada instante, a fotografia destinava-as a uma outra estabilidade e permanência que não a da forma. Na fotografia não são já formas que se revelam mas sim rostos petrificados das coisas. É certo que, com a fotografia, a vida paga ainda, embora de outro modo, a nossa vontade de quadro ou de representação, ao ser posta, por outros processos, num *frame*. É curioso, aliás, que Bergson, que tanto reflectiu sobre essa mobilidade essencial da vida, usasse precisamente o termo «fotografia» como um equivalente de «forma», isto é uma «visão estável» e artificial dessa mobilidade

essencial, dizendo: «a forma é apenas uma fotografia de uma transição», isto é, a reprodução de um «estado» (Bergson, EC, 1941/2001:268).

À forma parece faltar pois uma cinética para se aproximar dessa essência da vida. Peter Sloterdijk fala, hoje, por exemplo, da necessidade de uma «antropologia cinética», de um saber à luz do qual se tornaria eviente que «a vida humana é fundada sobre uma mobilidade profunda, totalmente autónoma e incomparável»⁷. Ora, o cinema parece ter sido, ao longo do século XX, a emergência de um tal saber ou, pelo menos, como diz Deleuze, «uma nova prática das imagens e dos signos, da qual a filosofia deve fazer tanto a teoria como a prática conceptual»⁸. É conhecido este apelo de Deleuze para que «se constituam os conceitos do cinema» ou «os conceitos que o cinema suscita», lançado nas suas duas obras fundamentais sobre a condição moderna da imagem, isto é, a sua condição cinematográfica. Um tal projecto filosófico é, como diz, Alain Ménil, o de construir «um olhar que abarque simultaneamente o cinema e a vida, em todas as suas dimensões»⁹. Daí que Deleuze fale, curiosamente, do “bergsonismo profundo do cinema em geral”¹⁰, mesmo sabendo que Bergson havia visto nesse novo dispositivo do cinematógrafo, um «artifício» ainda inapto para captar, de facto, a vida. Parecendo «fácil e eficaz» na reprodução que pretende fazer da «flexibilidade e variedade da vida» e, assim, do seu «movimento», o cinema limita-se, dizia Bergson, a «extrair de todos os movimentos próprios a todas as figuras um movimento impessoal, abstracto e simples, o movimento em geral, por assim dizer, e colocá-lo no aparelho», projectando na tela um conjunto de «instantâneos» ou como dizia também de «estados» ou «fotografias». Tal como acontecia com o termo «fotografia», Bergson usava o adjetivo «cinematográfico» para explicitar o modo como o nosso pensamento e conhecimento usuais falhavam precisamente um conhecimento da vida e do movimento. «O mecanismo do nosso conhecimento usual, dizia criticamente Bergson, é de natureza cinematográfica»¹¹ (Bergson, EC, 1941/2001: 271).

Não é tempo de discutir aqui as teses de Deleuze sobre o cinema, nem o modo como elas avançam com e contra Bergson, mas apenas de fazer notar que, em mais do que um caso importante do pensamento contemporâneo, a fotografia e, sobretudo, o cinema, suscitam reflexões fundamentais a respeito da relação entre a imagem e a vida, e não apenas entre a imagem e a realidade ou as imagens e os objectos, como é mais usualmente o caso. Poderíamos invocar ainda Agamben, quando diz, em prolongamento da análise deleuziana, que a condição da imagem moderna, é a dessa «polaridade antinómica» entre a «máscara mortuária» e a «*dynamis*». Ora, essa tensão só surge, segundo Agamben, na medida em que ela tem por centro o *gesto*, isto é, «o movimento que tem em si o seu próprio fim» ou a «exibição do movimento enquanto tal», o que distingue o gesto da acção e da obrigatoriedade de produzir um acontecimento ou um efeito. A gestualidade é, neste sentido, a suspensão do agir na pura medialidade do gesto implicado na acção. Ora, segundo Agamben, o cinema, é precisamente gestualidade e é por isso, aliás, que ele «pertence essencialmente à ordem ética e política e não simplesmente à ordem estética».

O cinemático está pois para além da petrificação ou do movimento, que se encontram nele em tensão. Isto é verdade a respeito do cinema como a respeito da fotografia e ainda de um conjunto de outros dispositivos inventados no final do século XIX, que têm de facto em comum esta tensão. O controlo da passagem entre inerte e dinâmico, animado e inanimado parece ser, na verdade, uma quase obsessão da segunda metade do século XIX, que exprime assim uma curiosidade específica pelos mistérios da vida. Tratando-se também de um momento-chave de afirmação da técnica moderna, é possível dizer que esta curiosidade pelas leis da vida, visa inequivocamente os segredos da sua «fabricação». A técnica começa a sonhar aqui com uma produção artificial da vida, exibindo já, nitidamente, o seu desejo último: o de ser, propriamente, «técnica de criação» («*Schöpfungstechnik*»¹²).

3. FANTASMÁTICA E ALUCINAÇÃO

Na passagem do século XIX para o século XX, a imagem mostra, assim, pertencer a uma experiência bem mais radical do que a da visibilidade e representação das coisas e do mundo. Aliás, o fascínio pelas fantasmagorias, pela produção de aparições fantásticas, através de um uso mais ou menos espectacular de diversos dispositivos de projecções, reflexos, sombras, etc... são um dado conhecido da cultura do século XIX. Simultaneamente presentes e ausentes, reais e aparentes, os fantasmas não são da ordem da representação mas sim uma presença que supõe uma espécie de triunfo sobre as leis da morte. Trata-se pois de uma produção simulacral da vida, isto é, da produção de imagens que parecem apresentar a consistência de seres vivos. O fantasma mostra que o simulacro aspira, em última análise, à encarnação ou se quisermos a uma verdadeira consubstancialidade entre o corpo e a imagem.

Uma tal aspiração procura realizar-se para além no domínio puramente óptico. Na verdade, a fantasmagoria e o simulacral não se manifestam numa dimensão puramente óptica ou visual da cultura. Eles invadem, por exemplo, a literatura, produzindo um género fantástico, que deixou, na cultura moderna, obras verdadeiramente marcantes, como o *Frankenstein*, ou o *Prometeu Moderno* (1818) de Mary Shelley, *A Eva Futura* (1886), de Villier de L'Isle Adam ou ainda, no século XX, *A Invenção de Morel* (1940), de Bioy Casarès. Como diz Foucault, o século XIX descobriu também «um “fantástico” de biblioteca»¹³, um espaço de imaginação potente, alojado, como diz Foucault, «entre o livro e a lâmpada», ou seja, entre a cultura literária de um imaginário que se abrigava nas palavras e se derramava à sua leitura, e a nova realidade tecnológica da modernidade, nomeadamente a da invenção da electricidade, que provocou todo um conjunto de novos estremecimentos e de novas mitologias¹⁴.

Esta literatura fantástica é pródiga na criação de seres artificiais, resultantes de ousados empreendimentos da ciência e da técnica. As suas narrativas têm precisamente, como objecto principal, o momento e o modo em que tais seres são trazidos à vida, com descrições e

explicações detalhadas sobre essa passagem da mera matéria inerte ao ser dotado inclusivamente de alma e de consciência, sugerindo, assim, que a era do simulacro será, verdadeiramente, a era do pleno domínio das leis da vida¹⁵. É como se se tratasse de inverter o mito segundo o qual ser fixado em imagem é ser privado da sua alma e, nessa medida, experienciar uma espécie de morte. Fabricar um simulacro seria, pelo contrário, dotar uma imagem de alma e, com isso, dar-lhe vida. É curioso verificar que tipo de dispositivos e processos estão na origem da animação destes seres artificiais: na maior parte das vezes, controlo de fluidos, leis da química e electricidade. Admitindo que «A invenção de Morel», de Bioy Casares, pertence ainda a esta literatura sobre o simulacro¹⁶, torna-se curioso averiguar, dada a sua contemporaneidade, que tipo de maquinaria põe ela em cena para explicar esta produção artificial da vida.

As máquinas de Morel são, como diz Milner «máquinas para eternizar aparências»¹⁷, isto é, antes de mais, máquinas de registo, como máquinas de filmar, que permitem registar a própria vida, fazendo contudo perecer aqueles seres que, precisamente, vão registando. E são também máquinas de reprodução. A ideia de que a vida pode ser *registada e reproduzida* na sua integralidade parece ser uma ideia mais potente do que a ideia de «fabricação», explorada na maior parte da literatura anterior, (quase sempre descrita como uma composição ou hibridação de elementos mais ou menos avulsos), que quase sempre incorre em acidentes ou imperfeições próximos do monstruoso. É por serem máquinas de registo e de reprodução¹⁸ que as máquinas de Morel podem aspirar, por assim dizer, ao «simulacro absoluto», como diz ainda Milner, pois o seu ponto de partida é a vida, na sua plenitude e complexidade máximas. Que registam e reproduzem essas máquinas? A chave das suas pretensões ao simulacro absoluto reside no facto de elas registarem e reproduzirem todas as dimensões da experiência sensível: «Madalena estava presente para a vista, Madalena estava presente para o ouvido, Madalena estava presente para o gosto, Madalena estava presente para o olfacto, Madalena estava presente para o tocar: eis Madalena»¹⁹. Enunciação prática, pode dizer-se, da famosa fórmula de Berkeley: «*esse est percipi*» como reconhece aliás Milner

que considera precisamente a invenção de Morel como «uma grande ficção berkeleyana»²⁰.

A máquina de Morel realizaria, assim, a possibilidade de uma plena produção simulacral da vida, ao completar um dispositivo da imagem e da visualidade, (como o do cinema, por exemplo, que fornece aqui, inegavelmente, o ponto de partida), com o registo e a reprodução completa do sensível. Uma tal máquina implica a capacidade a reversibilidade total da matéria em conteúdos sensíveis e destes em reconstituições ideais da matéria. Os pressupostos destas operações são de facto os mesmos da filosofia de Berkeley, que une um profundo sensualismo a um assumido idealismo, não reconhecendo a existência das coisas senão como um conjunto de «sensações» e estas como um conjunto de «ideias» ou conteúdos da mente. É talvez esta estranha compatibilização que faz de Berkeley um autor tão referido e mesmo tão citado por quantos aspiram hoje à invenção de uma espécie de máquina de Morel. Para Berkeley, falar em «coisas, sem qualquer relação com o facto de serem percebidas, é algo de totalmente ininteligível». Mas, precisamente na medida em que o seu «*esse*» é «*percepi*» é impossível que tenham qualquer existência fora das mentes ou *coisas pensantes*²¹ que as apreendem»²². Para ilustrar o sentido destas teses, Berkeley propõe-nos, aliás, a certo ponto do *Tratado*, uma experiência mental, que configura o mesmo tipo de situação daquele que, face à reprodução sensível da vida, não pode senão acreditar na sua existência: «Suponha-se – o que ninguém pode negar ser possível – uma inteligência que, sem a ajuda de corpos externos, seria afectada na sua mente pelo mesma sequências de sensações ou ideias que cada um de nós, de igual intensidade e segundo a mesma ordem. Pergunto se essa inteligência não teria toda a razão para acreditar na existência de substâncias corpóreas, aquelas que, representadas pelas suas ideias, impressionavam a sua mente, do mesmo modo que como nós acreditamos nelas?»²³

É possível ver, em algumas destas ficções, uma antecipação de dispositivos que começam hoje a ser menos ficcionais e que anunciam, de facto, o carácter crescentemente simulacral da cultura e da tecnologia contemporâneas. Esses dispositivos, que recebem o

nome de «simuladores», «ambientes virtuais» ou «realidade virtual», e que supõem a produção de um envolvimento artificial, são sem dúvida desenvolvimentos da fantasmagoria moderna. Como dizia já Stanislaw Lem em 1976²⁴ num contexto ainda a meio caminho entre a ficção teórica e a previsão dos desenvolvimentos próximos da cibernética, a tecnologia continuava apostada na criação de poderosíssimas «ilusões» (Lem falava já da produção de «uma realidade artificial perfeitamente semelhante à natural»), isto é, na concretização de uma «Fantasmática» que Lem considera ser o primeiro nível de uma técnica que é propriamente técnica da criação (*Schöpfungstechnik*)²⁵. Esta tecnologia seria uma «arte da retroacção» e da «ligação», na medida em que produziria sistemas totalmente controláveis e separados do mundo exterior, alimentados pela criação de «ligações recíprocas entre a “realidade artificial” e os seus receptores»²⁶. Tais ligações teriam em vista, uma vez mais, a produção de uma experiência sensível, ou melhor, a sua indução e controlo, e far-se-íam, segundo Lem, através da manipulação neuronal do cérebro, de modo a fornecer-lhe «sequências de impulsos olfactivos, luminosos, gustativos, etc...»²⁷. A «máquina fantasmática» implica pois, segundo Lem, uma «cerebromática» pois, como diz, «*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu (para a fantasmática, in nervo)*»²⁸.

Uma tal máquina seria, assim, um «gerador» de experiências e de vivências por um processo que tem muito em comum com o de uma outra tecnologia, a tecnologia química das drogas. É o que elas têm em comum é a alucinação, isto é, a produção artificial de experiências sensíveis sem efectivo conteúdo sensorial. As diversas formas de produção simulacral começam assim a sugerir alguns traços comuns e um programa consistente. Ao abandonarem o seu campo mais tradicional, o do opticalismo, requerem o controlo total da percepção e mostram, ainda, que o seu objectivo não é tanto o da reprodução de uma aparência mas sim o da produção de uma experiência. Neste sentido, o fantasma seria menos a produção fictícia de um falso objecto do que a produção fictícia de uma afecção. Como diz Merleau-Ponty, «a ilusão de ver é menos a presentificação de um objecto ilusório do que o despoletar de uma

potência visual sem contra-partida sensorial»²⁹. Por isso, como ele próprio sublinha, a maior parte das alucinações não são «coisas» mas fenómenos efémeros «picadelas», «sacões», «vagas de frio» ou de calor» «iluminações», e podem aludir a todo o campo da percepção: visual, mas também auditivo, táctil, olfactivo, etc... Diz ainda Merleau-Ponty que «o corpo do alucinado perdeu a sua inserção no sistema das aparências», «permanecendo capaz de evocar pelas suas próprias montagens uma pseudo-presença deste meio»³⁰.

Compreende-se, assim, em que medida a alucinação interessa à fenomenologia, nomeadamente à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Por um lado, ela confirma o pressuposto fenomenológico de que a crença na existência do mundo é verdadeiramente pré-objectiva, mesmo sendo perturbador descobrir que este pressuposto emerge com mais força, ainda, na análise de uma patologia da percepção, como é o caso da alucinação. Mas por outro lado, a alucinação mostra que a fenomenologia (mesmo a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty que atribui uma exemplaridade notável ao «tocar») está toda ela construída sobre a ideia fundamental de uma revelação «*ek-stática*» do mundo, isto é, do seu aparecer.

4. INCARNAÇÃO – IMAGEM E AFECÇÃO

Ora, o que está em causa no simulacro e na sua tecnologia específica é, como vimos, a possibilidade de recriar a experiência da tangibilidade da vida, em todas as suas dimensões, e não a mera aparência das coisas. Só esta recriação garante, verdadeiramente, a espessura anímica dos seus fantasmas. Um dos aspectos mais curiosos da narrativa de Casares, sobre a máquina de Morel, é o facto de, uma vez reproduzidos em todas as suas qualidades sensíveis, as suas aparições adquirirem obrigatoriamente, para qualquer observador, a consistência de um verdadeiro ser vivo, não sendo possível negar-lhes alma ou consciência: «Coordenadas as sensações, a alma surge. Como era de esperar», diz Casares³¹.

«Tornar-se cada vez mais vivo»³², ou seja, dotar as imagens de qualidades cada vez mais próximas das da vida, tal é o programa do simulacro tecnológico. Ora, isso coloca, inevitavelmente, a mais difícil das questões: o que é a vida? Ou, pelo menos, uma não menos difícil questão, embora subsidiária desta: de que modo se nos revela a vida? Tratando-se de uma questão que podemos ainda procurar responder no âmbito do projecto fenomenológico, ela implica certamente inflexões fundamentais nesse projecto: o abandono do uso privilegiado da noção de mundo (ela própria uma tentativa de abandonar noções “objectivas” como “coisa”, “objecto” ou “realidade”) em prol da noção de “vida” e, sobretudo, uma interrogação sobre o que pode ser a fenomenalização da vida para um corpo, relativamente ao qual, ela é a própria condição de existência.

É um facto que a fenomenologia deu um passo fundamental, como disse Foucault, ao «procurar no “vivido” o sentido originário de todo o conhecimento». Mas apesar de isso lhe ter permitido «introduzir, no campo da análise, o corpo, a sexualidade e o mundo percebido», o *cogito* e o problema do conhecimento do mundo permanecem nela demasiado centrais, obscurecendo precisamente o problema da vida. E é em resposta a isso, sugere Foucault, que em vez de se procurar do lado do «vivido» («*le vécu*»), se deveria antes investigar do lado do «vivente» («*le vivant*»)³³.

O tema do corpo parece ser hoje a porta de entrada mais experimentada para uma tal investigação, embora ela nem sempre se pense, realmente, como uma investigação sobre a vida. E todo o caso, sob termos como «biotecnológico», «pós-humano», «híbrido» ou «*cyborg*» têm emergido um conjunto de preocupações que se cruzam invariavelmente com o tema do «corpo» e das novas formas de vida nas quais ele parece desfigurado, senão mesmo irreconhecível. O mérito de tais insistências é o de elas não levarem senão a uma conclusão – este corpo, de que assim se fala, é da ordem da figura ou da imagem. O problema comum a este tipo de reflexões será, então, o de compreender de que modo está a vida a conformar-se a novas imagens e porquê. Ou seja, o problema do corpo é o problema da maneira como a carne se pode deixar

aprisionar por imagens – sendo que a carne é o que está vivo e de que, geralmente, não se fala; e o corpo, o que não tem vida (e pode, por isso, indicar também o cadáver), a figura inerte e sem sangue, que procura a carne para se inscrever, aceder à vida ou incarnar. A carne necessita do corpo para chegar ao discurso; o corpo necessita da carne para se tornar vivente. As duas coisas estão a suceder, sendo que a única, verdadeiramente ousada, e perigosa, é a segunda. É caso para dizer que, enquanto (muitos) falam do «corpo», a carne é que paga, pois quando um figura incarna abre-se a possibilidade do padecimento.

Entre o corpo e a carne, aloja-se pois uma imagem. E esta trilogia necessita hoje de exame cuidadoso. A carne tem sido mero objecto das ciências da vida, o corpo, das ciências humanas, e a imagem, objecto vago quer da história das formas, quer da estética, quer das teorias da percepção e da fenomenologia. A compreensão do que possa ser uma cultura baseada no simulacro exige a compreensão da ligação entre vida e imagem, ou seja a compreensão do modo como a vida acede à revelação, ou à fenomenalização, e também o simétrico, o modo como a imagem se alimenta propriamente do que está vivo (e não da pura diversidade e variabilidade das formas). A compreensão da primeira questão representa, na verdade, a possibilidade de dominar a segunda. O problema está em que, como diz Michel Henri, o modo de revelação da vida faz com que «aquilo que ela revela não se encontre nunca fora de si mesma – na medida em que não é nunca nada de exterior a ela, de diferente dela, mas sim, precisamente ela mesma. De tal modo que a revelação da vida é uma auto-revelação»³⁴. Neste sentido, a vida distingue-se por exemplo, essencialmente, do mundo e do seu aparecer, colocando com isso um conjunto de dificuldades à investigação fenomenológica. Se a vida não «aparece», qual é o medium da sua revelação ou a sua matéria fenomenológica? A resposta pertence ainda a Michel Henri: «a afectividade pura», «uma impressionalidade pura», «uma apreensão sem intervalo nem olhar», «uma auto-afecção radicalmente imanente» que só a «nossa carne» oferece³⁵.

A fenomenologia permanece uma investigação, por certo, fundamental para compreender o modo como ocorre esta revelação da vida, nomeadamente a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Na verdade, ela já tinha, pelo menos, colocado em cena um corpo subjectivo e até mesmo incarnado, em vez de um sujeito meramente abstracto, e ainda, mostrado que o mundo que se revela a este corpo é um mundo redesenhado, a cada instante, pelas suas experiências sensíveis. No entanto, e como diz ainda Michel Henri, há de facto «dois modos do aparecer: no “exterior” que é o mundo e no *pathos* da vida»³⁶. A vida não tem aparência, apenas se faz sentir, e é por isso que a sua revelação necessita da carne. Nesta medida, as imagens que aspirem a ser confundidas com a vida, devem forçosamente «incarnar», isto é inscrever-se na carne, impressioná-la, afectá-la.

É curioso verificar que os universos simulacrais mais sofisticados que podemos conceber hoje convidam ao jogo da desincorporação e da reincorporação, isto é, ao jogo de encontrar, no universo da imagem, figuras intercambiáveis para o corpo. Mas convidam também, curiosamente, à «incarnação», isto é, à certificação, através da afecção, de que tais figuras ou imagens nos podem permitir jogar o jogo da vida e não apenas o das formas. É por isso que essas imagens procuram absolutamente tornar-se bem mais do que visíveis, permitindo que lhes toquemos, que lhes sintamos o peso, ou até a textura, as escutemos (e isto desde há muito) e um dia, possivelmente, as sintamos de outras formas ainda, como supõe a máquina de Morel. No plano dos media tradicionais, este jogo de «desincorporação» e de «incarnação» está também presente, no convívio quotidiano e íntimo que temos com as imagens. Extraídas dos corpos, as imagens vagueiam como espectros desincorporados na babilónia da «videoesfera», mas logo servem para conformar a si outros corpos, numa espécie de jogo de possessão e despossessão da carne pela imagem. Este jogo alimenta-se de facto da afecção e da mobilização da carne (da sua sedução, atracção, fixação, distração, etc...), mantendo-a em estado de paixão quase permanente, e tornando-a aliás, em alguns casos, indisponível para outros estremecimentos da vida.

É importante lembrar, que não é esta a primeira vez que a cultura aproxima, de forma potente, a carne e a imagem. A ideia de «incarnação» foi aliás inventada, no ocidente, há cerca de 2000 anos, pelo Cristianismo, para garantir, como diz Marie-José Mondzain «a aparição material de uma imaterialidade»³⁷ ou, se quisermos, o primeiro grande simulacro – a figura de Cristo, imagem incarnada de Deus. A este acto praticamente refundador da religião e da cultura ocidentais, que abriu nomeadamente as portas à teofania, seguiu-se a instauração quase imediata de uma «civilização da imagem», ou de uma iconocracia, através da permissão exclusiva dos ícones ou das cópias e da proibição vigilante de todo o tipo mais de fantasmas ou diabolizações do ser. A «incarnação» cumpria porém, no seu lugar originário, uma função primordial para a vida dos homens: a da redenção do seu sofrimento e da sua finitude, uma vez que Deus havia incarnado para sofrer, precisamente, no lugar dos homens. Ela centrava, por um lado, a vida na paixão ou no *pathos*, mostrando que era esta a sua condição mas, por outro lado, redimia-a numa promessa de libertação e da eterna beatitude. A relação entre a imagem e a carne mostrava, sobretudo, que a vida é «auto-revelação patética», como diz Michel Henri, e que ela não pode pois emergir na imagem sem o preço da afecção.

Ao contrário do que por vezes se diz, a cultura do simulacro não é uma cultura onde tudo se tornou aparência, decaindo no puro esteticismo. O empreendimento da imagem parece ser hoje bem mais arriscado. A cultura do simulacro é uma cultura em que os fantasmas ganham vida, na medida em que não apenas aparecem, como incarnam ou se revelam por meio da afecção da carne. Todo o simulacro aspira à incarnação, na medida em que todo o fantasma aspira a imiscuir-se com sucesso no reino dos vivos. A tendência de uma tal cultura é pois a da mobilização pelo *pathos*. Do mesmo modo que a sua experiência dominante não é, necessariamente, a do olhar e a da visualidade. E a isto podemos talvez chamar, no seu conjunto, o fim de uma «civilização das imagens» ou o retorno dos fantasmas.

Maria Teresa Cruz

NOTAS

- ¹ «O que há de mais fundamental na experiência comum do mundo (...) entre seres capazes de se entenderem relativamente ao sentido das suas experiências» é o que Husserl chama, na *Krisis*, «Lebenswelt» ou «mundo da vida» (Cf. Ferry, *Les puissances de l'expérience*, 1991).
- ² Entendamos aqui esta diferença à maneira de Deleuze, quando define a vida como «um plano de imanência» na medida em que «escapa a toda a transcendência do sujeito como do objecto» (Gilles Deleuze, «Limmanence: une vie...», in *Critique*, 47, Set. 1995, pp. 3-4).
- ³ Gilles Deleuze, *La logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p.297.
- ⁴ Com uma verdadeira economia (Oikonomia), portanto, como mostra Marie-José Mondzain em *Image, Icône, Économie*, Paris, Seuil, 1996.
- ⁵ Este pensamento deve-se a Marx como recorda Michel Henri (Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000).
- ⁶ De facto, aquele que é talvez o mais antigo «dispositivo» de produção de imagens, o reflexo, faz aparecer um fantasma e não uma forma, isto é, uma reduplicação perfeita do objecto, na medida em que reproduz também dele os mínimos estremecimentos. Tal é o caso dos espelhos e ainda, por exemplo, da câmara escura, no seu início, quando usada como mero dispositivo óptico, a lanterna mágica e ainda todo um conjunto de dispositivos que precederam o cinema, em que a imagem projectada era propriamente contemporânea do objecto.
- ⁷ Peter Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire. Conversation avec Carlos Oliveira*, Calmann-Lévy, 187 p.
- ⁸ G. Deleuze, *Cinéma 1: L'image-mouvement*, Minuit, Paris, 1983, p. 85
- ⁹ Alain Ménil, in *Critique* 47, Set. 1995.
- ¹⁰ Deleuze, *Op. Cit.*, p. 87.
- ¹¹ Cf. Bergson, *A Evolução Criadora* (1941), Lisboa, ed. 70, 2001, p.271.
- ¹² O termo é de Stanislaw Lem, em *Die Entdeckung der Virtualität*, Frankfurt, Surkamp Verlag, 1996.
- ¹³ M. Foucault, «Un "fantastique" de Bibliothèque», in *Dits et Écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, Vol I, pp. 297-98.
- ¹⁴ Alguns dos seres fantásticos que povoam este tipo de literatura do século XIX são descritos como seres a quem a electricidade contribuiu para dar vida. É o caso, por exemplo, da Eva Futura e também de Frankenstein.
- ¹⁵ Em a Eva Futura, pode ler-se: «Il nous est permis de réaliser, désormais, de puissants fantômes, de mystérieuses présences-mixtes dont les devanciers n'eussent jamais tenté l'idée» (Villiers, 1979: 96).
- ¹⁶ Cf. Max Milner, *La fantasmagorie*, Essai sur l'optique fantastique, PUF, 1982.
- ¹⁷ Max Milner, «Le thème du simulacre dans "L'invention de Morel" d'Adolfo Bioy Casares».
- ¹⁸ As máquinas de registo e de reprodução da experiência sensível são ainda um aspecto fundamental da tecnologia surgida no século XIX (por exemplo, a máquina de filmar e o projecto, o fonógrafo e o gramofone). A sua importância, como media, para a constituição da cultura moderna foi bem analisada por Friderich Kittler, nomeadamente nos textos reunidos em *Friderich Kittler, Literature Media. Information Systems*, G+B Arts International, 1997.
- ¹⁹ Casares, *L'invention de Morel*, R. Laffont, 1973, p. 115.

- 20 Milner, Op. Cit., p. 244.
- 21 Sublinado nosso.
- 22 George Berkeley, Tratado da Natureza Humana (1710), Coimbra, Atlântida, 1958, § 3.
- 23 Idem, § 17.
- 24 Stanislaw Lem, Die Entdeckung der Virtualität, Frankfurt, Surkamp Verlag, 1976.
- 25 Lem, 1976: 152.
- 26 Op. Cit., p. 158.
- 27 Idem, p. 160.
- 28 Idem, p. 180.
- 29 Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 392.
- 30 Idem.
- 31 Op. Cit.
- 32 Alain Ménil, «Deleuze et le "Bergsonisme du cinema"», Critique 47, Set. 1995, p.127.
- 33 M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science» (1984), Dits et Écrits, 1994, Vol. IV, pp. 773-776.
- 34 Michel Henri, Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000, p.173.
- 35 Idem.
- 36 Idem, p. 186.
- 37 M.-J. Mondzain, Op. Cit., p. 15.

«À IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS».

A VISÃO ANTROPOLÓGICA DE ST. IRENEU DE LYON

O título da conferência que nos foi pedida para hoje é: «À imagem e semelhança de Deus». O tema permite grande número de abordagens. Para esta tarde e no âmbito do nosso ciclo, embora não me debruce sobre a tirania da imagem, pretendo antes abordar a visão antropológica de St. Ireneu de Lyon. A expressão bíblica que me foi dada como título, encontra grande acolhimento na obra deste santo. Para o bispo lugdunense, não existe a menor dúvida que o ser humano, criatura de Deus, recebeu na criação a *imagem e a semelhança* do seu Criador. Nem existe qualquer separação entre o Deus que cria e o Deus que salva – ou que recria – como pretendiam os famosos gnósticos.

Ao percorrermos a obra ireneana, à luz da nossa expressão bíblica, ser-nos-á notória a unidade do seu pensamento. Passemos de imediato ao *Adversus haereses*¹.

1. ADVERSUS HAERESIS

A obra apresenta-se em cinco livros compostos pelo próprio bispo de Lyon. Pelos prefácios e conclusões de cada um dos livros, percebe-se que estes foram publicados sucessivamente. Em breves palavras, podemos delinear o plano orientador desta obra. O livro I expõe as doutrinas gnósticas e o livro II oferece nos uma refutação quanto à coerência interna destas doutrinas. Os últimos três livros apresentam-nos uma refutação elaborada a partir da Sagrada Escritura. Esta obra, marcada pela refutação gnóstica, é indubitavelmente polémica. Procura convencer os leitores das discrepâncias existentes nas doutrinas gnósticas. St. Ireneu, porém, mantém-se calmo na sua exposição, não caindo numa fácil atitude de disputa. O nosso bispo é fiel e sincero nas informações e notícias

gnósticas que nos fornece. A sua argumentação é frequentemente pertinente, apoiando-se tanto na Escritura como nos dados fundamentais da fé cristã. Parece-nos importante não perdermos de vista que o género literário utilizado por St. Ireneu – a *refutação* – pode servir-nos de chave interpretativa do seu pensamento teológico e, mais concretamente, da sua antropologia ou, como preferimos chamar-lhe, da sua antropologia pneumática.

Tentemos uma síntese para o conteúdo do *Adversus haereses*. No livro I, St. Ireneu expõe o sistema de Ptolomeu, discípulo de Valentim, seguindo um plano em três secções. A primeira secção é consagrada à constituição do *Pleroma*², a segunda trata da perturbação e restauração deste, e a terceira aborda o destino da *decadência* expulsa do *Pleroma*³. Cada uma destas partes segue o mesmo esquema: apresentação do ensinamento gnóstico seguido de textos bíblicos utilizados pelos gnósticos para apoiar a sua doutrina.

St. Ireneu concede-nos uma exposição diversificada dos sistemas gnósticos, procurando com isso, por antítese, apresentar a unidade da fé da Igreja. Nesta parte, encontramos especulações gnósticas em torno da imagem do homem, segundo as quais este foi modelado conforme a imagem da potência do alto⁴. Refere que alguns gnósticos distinguem o *homem espiritual* e andrógino, feito à imagem e semelhança de Deus, do *homem carnal* modelado segundo a terra. “Alguns pensam que uma coisa é o homem macho e fêmea, criado à imagem e semelhança de Deus, que seria o homem pneumático, e outra coisa o homem tirado da terra”⁵. Esta descrição é importante porque apresenta a visão antropológica idealizada pelos gnósticos. Podemos enumerar os *tipos* de Homem que estas escolas defendiam: o Homem hílico (material), psíquico e pneumático.

Na sua exposição, St. Ireneu elenca os vários responsáveis, desde os mais antigos aos mais recentes pela gnose. Faz-nos a apresentação da escola valentiniana⁶ assim como emprega o termo *gnósticos* para referir-se aos barbelonitas⁷. É de notar que nesta análise os gnósticos distinguem o *Pleroma* que é do âmbito espiritual do mundo criado que é psíquico e material, utilizando os conceitos de *imagem* e *semelhança* para descreverem as relações que existem no interior

do próprio mundo (seja ele espiritual ou não) ou as ligações entre o mundo pleromático e o mundo hílico. Refira-se que os elementos ou sementes espirituais que os gnósticos consideram possuir são à *imagem e semelhança* dos anjos do Salvador⁸. É por esta razão que os gnósticos se afirmam superiores e detentores de uma gnose salvadora,⁹ existindo neste sentido uma ligação íntima e profunda com a realidade pleromática¹⁰.

St. Ireneu no seu livro II coloca à prova a coerência interna dos sistemas gnósticos. Põe em evidência, através de uma análise séria, as limitações e fragilidades encontradas nestes sistemas. Refuta as principais teses valentinianas¹¹. Critica também os ensinamentos consignados em sistemas gnósticos não valentinianos¹² procurando, nesta refutação, reagrupar certas ideias gnósticas que são alheias ao pensamento da escola de Valentim.

O bispo de Lyon aponta a falsidade da tese relativa à existência de um *Pleroma* situado acima do Deus Criador¹³. Sublinha as incoerências em torno da doutrina da emissão dos eónes¹⁴. Analisa também as referências escriturísticas, apontadas pelos gnósticos, onde estes se apoiavam para defenderem as suas teorias, avançando princípios de uma correcta exegese, assim como oferecendo-nos uma reflexão coerente integrando elementos vindos da observação da natureza e elementos da Escritura¹⁵. Na última parte, examina as teses que dizem respeito à consumação final e ao Demiurgo¹⁶.

Para os gnósticos, o Demiurgo ou o Deus criador é imagem do Unigénito, assim como o mundo criado é imagem do *Pleroma* invisível. Este tema encontra-se presente na primeira parte do livro II. Segundo os gnósticos, os seres criados são imagem e semelhança das realidades superiores¹⁷. No caso dos valentinianos, os seres criados reflectem o *Pleroma* composto pelos trinta eónes¹⁸. Para outros gnósticos, como explica St. Ireneu, as realidades criadas são imagem da entímese¹⁹ do éon arrastado pela paixão; para outros ainda, são imagens dos anjos²⁰.

Antes de criticar a tese concernente à existência de dois mundos onde um é imagem do outro, St. Ireneu faz duas chamadas de atenção. A primeira é para mostrar que não existe o lugar onde

possivelmente foram criados os seres que são imagem das realidades do alto visto que, por um lado, estes seres não foram criados no *Pleroma* e, por outro, a Criação não existiu antes destes terem sido criados²¹. A segunda tem a ver com o facto de o Demiurgo desconhecer os seres que ele próprio cria. Ora o Demiurgo é emitido pelo Unigénito que é um éon; como o processo de emissão não acarreta nem composição, nem modelagem, o Demiurgo deve ser semelhante, em todos os pontos, ao Unigénito e conhecer aquilo que este produz²². Segue-se a crítica ao esquema segundo o qual os seres criados são as imagens e as semelhanças das realidades superiores²³. Para St. Ireneu, *imagem* não tem uma correspondência directa entre dois números ou duas ordens²⁴, assim como esta não significa uma *sombra*, ou seja, as coisas criadas não são as sombras das realidades do alto²⁵. No avanço da sua exposição, o bispo de Lyon argumenta ainda que o número e a diversidade de seres criados opõem-se ao número dos éones de que estes são imagem²⁶.

As coisas do mundo material são imagem dos seres do alto, isto é, dos éones. Na tentativa de explicar a constituição do *Pleroma*, os gnósticos servem-se da afirmação de que a emissão dos éones faz-se de forma semelhante com a geração dos homens²⁷. Na sua argumentação contra as especulações gnósticas, o bispo de Lyon apresenta-nos um aspecto importante relativo à *semente espiritual* que os gnósticos consideram possuir. Esta semente, concebida à imagem dos anjos, é-lhes semelhante na medida em que se mantém no *Pleroma*. Mas, segundo os gnósticos, esta semente toma a forma dos seres que a contêm. Quer isto dizer que, nos homens materiais e psíquicos esta semente não se assemelhará aos anjos mas aos homens. Vejamos alguns textos que nos podem ajudar a esclarecer esta ideia.

E que dizer da semente concebida pela Mãe segundo a forma dos anjos que estão à volta do Salvador, sem forma nem figura e imperfeita, depositada no Demiurgo, sem ele o saber, a fim de que semeada nas almas dele providas, recebesse formação e perfeição? Primeiramente se deve dizer que os anjos que estão à volta do

Salvador são imperfeitos, sem figura nem forma, porque foi depois de ser concebida à imagem deles que a semente foi dada à luz²⁸.

St. Ireneu levanta a questão sobre esta semente depositada em cada uma das criaturas. Este germe – concebido por Sofia – encontra, assim padece, a sua forma na alma da criatura que o recebe. Mas como é que o Demiurgo recebeu este germe sem o saber?

Dizer que o Demiurgo ignorou a deposição nele do germe e também a fecundação que ele produziu no homem é asserção vazia, sem consistência e que não se pode minimamente sustentar. Como poderia ignorar o germe se ele tivesse alguma substância e qualidade próprias? Com certeza, se não tivesse substância nem qualidades, se fosse nada, é lógico que o ignorasse²⁹.

Para St. Ireneu, as considerações feitas pelos gnósticos sofrem, no mínimo, de uma falta de coerência, pois, como deduzimos a seguir, é ilógico que o Criador (Demiurgo) desconheça as realidades do Pleroma.

Assim, enquanto dizem que eles conhecem o Pleroma pneumático graças à substância da semente, o homem interior mostra-lhes o Pai verdadeiro: com efeito, para o elemento psíquico são necessários ensinamentos sensíveis; quanto ao Demiurgo que recebeu em si a totalidade da semente depositada pela Mãe dizem que ficou na mais completa ignorância e não teve percepção alguma das realidades do Pleroma³⁰.

St. Ireneu avança na sua crítica reafirmando:

E não é sumamente irracional que eles sejam pneumáticos porque foi depositada nas suas almas uma partícula do Pai de todas as coisas e que as suas almas, como dizem, sejam da mesma substância do Demiurgo o qual, tendo recebido da Mãe de uma só vez a totalidade da semente e

possuindo-a em si, teria ficado psíquico e não teria tido absolutamente nenhuma percepção daquelas realidades superiores que eles se vangloriam de ter compreendido ainda viventes na terra? Acreditar que a mesma semente tenha conseguido para as suas almas o conhecimento e a perfeição, enquanto teria conseguido somente ignorância para o Deus que os criou é coisa de tresloucados sem juízo nenhum³¹.

Parece-nos bem fazer alusão a toda esta problemática da *semente espiritual* porque nela encontramos a referência ao *homem pneumático*. Tema caro aos gnósticos. Possuidores desta centelha perdida, os gnósticos consideram-se privilegiados porque esta partícula recorda-lhes a sua origem, assim como o seu destino. Centelha de luz, da Luz por excelência, adormecida na matéria, esta é decisiva para que o gnóstico recupere a sua consciência³². A forma ou a figura desta semente é-lhe dada pelo seu contacto com a matéria³³, algo que o bispo de Lyon considera, no mínimo, estranho visto que os gnósticos são acérrimos opositores à matéria. Toda a relação que se descreve, ou seja, a relação entre a *carne* e o *elemento espiritual* é uma questão crucial.

Portanto, aquele germe coagula e é formado aqui em baixo e terá a forma de homem e não de anjo. Como então poderá ser à imagem dos anjos quando foi formado à imagem dos homens? Mas, no fundo, que necessidade tinha de descer na carne se era espiritual? Porque é a carne que precisa do elemento espiritual se se deve salvar para ser santificada e iluminada nele de forma que o mortal seja absorvido pela imortalidade; o espiritual, porém, não tem nenhuma necessidade das coisas daqui de baixo, porque não somos nós que o tornamos melhor, mas ele a nós³⁴.

O tema encerrado neste texto do *Adv haer* II 19, 6 será amplamente desenvolvido por St. Ireneu no seu livro V. Neste livro, o bispo de Lyon procurará restabelecer a verdadeira natureza do

Espírito em oposição às deformações gnósticas. Podemos perguntar de que Espírito se trata. Não corresponde, é certo, àquela parcela espiritual que os gnósticos afirmam possuir mas ao próprio dom do Espírito Santo oferecido gratuitamente à aceitação livre de todos os Homens para ser nestes o princípio de uma vida nova, santa e incorruptível³⁵. Vida que é uma verdadeira comunhão com Deus cuja maior manifestação, segundo St. Ireneu, a encontramos no martírio³⁶. Aquilo que, nesta passagem do livro II, o bispo de Lyon chama “elemento espiritual” é o que no livro V 9, 1 apresentará como o terceiro *composto* do homem perfeito e espiritual a saber: o próprio Espírito Santo. Os outros dois elementos são a carne e a alma. Os papéis específicos do elemento espiritual e do elemento carnal que são já apresentados neste texto serão depois retomados ao longo do livro V: o Espírito comunica o que lhe é próprio, isto é, vida, santidade e glória, enquanto a carne que nada tem destes elementos por si própria apenas os pode receber da liberdade do Espírito³⁷.

Voltando à nossa apresentação do conteúdo do livro II de St. Ireneu, é importante referir que a partir de *Adu haer* II 20-28 o nosso autor elabora as suas críticas em torno da exegese gnóstica, mais concretamente da exegese ptolomaica³⁸. Nesta crítica, ressalta de novo o problema tocante às realidades que estão fora do *Pleroma*. Estas são imagem das realidades do *Pleroma*³⁹. Ptolomeu declara, conforme nos informa St. Ireneu, que os próprios doze Apóstolos são imagens e figuras dos doze eónes⁴⁰. Não nos parecerá estranho que, seguindo esta linha de pensamento, os gnósticos considerem Judas como imagem e figura do duodécimo éon, ou seja, aquele que se viu arrastado pela paixão⁴¹. A crítica do bispo de Lyon não se faz esperar e aponta que a imagem deve corresponder à realidade representada. Imagem e figura podem diferenciar-se do original pela matéria, mas devem preservar a *semelhança* com o original através da forma⁴². Para St. Ireneu a nossa *similitudo* é-nos dada em Cristo pois “veio para salvar a todos mediante a sua pessoa, todos, digo, os que por sua obra renascem em Deus, crianças, meninos, adolescentes, jovens e adultos”⁴³.

Para terminarmos a nossa visão do livro II, devemos ainda apresentar as interrogações que St. Ireneu coloca sobre o papel do Demiurgo. Segundo os gnósticos, o Salvador utilizou o Demiurgo para que este produzisse imagens das realidades internas ao *Pleroma* sem que tivesse consciência de tal acto. Então, qual o valor deste Demiurgo que realiza as imagens de um mundo que lhe é inacessível e do qual é inconsciente?⁴⁴ Como podemos compreender, o bispo de Lyon critica e refuta o dualismo das diversas gnoses, ou seja, a tese dos dois mundos onde um é imagem do outro. Os seres que constituem a Criação são, para os gnósticos, imagem e semelhança dos seres do *Pleroma*. Na perspectiva gnóstica, há uma *similitude* entre a emissão dos eónes e a geração humana, conceito fortemente rejeitado por St. Ireneu como já vimos⁴⁵.

Passemos ao livro III onde o bispo de Lyon confronta os sistemas gnósticos com as Escrituras. O nosso autor parte do pressuposto da veracidade de todas as Escrituras face às recusas levantadas pelos gnósticos em relação a determinados textos escriturísticos. St. Ireneu procurará demonstrar que, a partir das Escrituras, só existe um Deus Pai e Criador⁴⁶ e um só Jesus Cristo, Filho de Deus e filho do homem⁴⁷. Termina este livro recordando a pregação da Igreja sobre o depósito da fé e dirige um apelo aos gnósticos para que se convertam⁴⁸.

A partir deste livro, a tonalidade da obra ireneana muda consideravelmente. As razões desta mudança prendem-se sobretudo com a sua fundamentação escriturística. No livro IV evidenciam-se as ligações entre o Antigo e Novo Testamento, isto é, apresenta-se a continuidade entre estas duas partes da Escritura e, por último, o livro V oferece-nos uma visão da escatologia cristã. Façamos uma pequena análise do livro III.

Num primeiro momento, St. Ireneu refere que a utilização dos termos *Deus e Senhor* na Escritura correspondem ao único Deus verdadeiro. Valendo-se do testemunho dos Evangelistas⁴⁹ e dos Apóstolos⁵⁰, o nosso bispo afirmará que estes vêm na continuidade do testemunho da Lei e dos Profetas. Em cada uma das análises que St. Ireneu elabora sobre as Escrituras, ressaltam as preocupações

de trazer à luz a mesma verdade: há um único Deus Criador que antes de nos enviar o seu próprio Filho já se tinha revelado aos homens através da Lei e dos Profetas⁵¹. Parece claro aos olhos do bispo de Lyon que ao demonstrar a unicidade de Deus ficava salvaguardada a própria unidade de Cristo. Na verdade, a tese da unicidade de Deus e a da unidade de Cristo estão intimamente ligadas⁵². Como poderíamos admitir uma verdadeira assunção da nossa carne pelo Verbo de Deus se não admitíssemos que o único Deus verdadeiro tudo criou pelo mesmo Verbo?

É certo para o nosso autor afirmar que o Deus único é naturalmente inacessível a toda a criatura mas, ao mesmo tempo, misericordiosamente revelado a todos no seu Filho único⁵³. Os gnósticos apenas conhecem e concebem as *naturezas* irremediavelmente isoladas, afastadas umas das outras, isto é, de um lado as naturezas pneumáticas que ascendem para junto de um Deus transcendente e do outro as naturezas psíquicas incapazes de se elevarem acima de um Demiurgo subalterno de natureza psíquica. Podemos afirmar que esta tese de um Deus único, ao mesmo tempo naturalmente inacessível a toda a criatura e gratuitamente revelado a todos no seu Filho, é de uma importância extrema na teologia de St. Ireneu: tema que aparecerá constantemente como forma de criticar os gnósticos que julgavam indigno um Deus por sua vez bom e capaz de se dar a conhecer a todas as criaturas.

Depois de demonstrar que as Escrituras proclamam unanimemente a existência de um Deus único e verdadeiro, Criador do Universo e Pai do Cristo, o nosso autor aborda a tese que faz objecto da segunda parte do livro III: a unidade de Cristo, Verbo de Deus encarnado para a Salvação de todos os Homens, verdadeiro Deus e Homem. Neste caso, o bispo de Lyon enfrenta duas opiniões contrárias. Uma defende que um ser pertencente ao *Pleroma* divino desceu ao nosso mundo e se manifestou de forma visível, embora não assumisse a nossa carne e, portanto, não fosse verdadeiro homem. A outra admite que o Cristo foi plenamente homem mas um puro e simples homem nascido da união entre José e Maria apenas distinguindo-se dos outros seres humanos pela sua grande santidade.

St. Ireneu dirige então os capítulos 16-18 do livro III contra os adeptos das teorias dualistas que, admitindo a vinda de um ser divino no nosso mundo, consideram impensável que este tivesse assumido a nossa carne, a nossa natureza humana, fazendo-se verdadeiramente homem. Estas teorias *dividem* Cristo em dois seres unidos de forma acidental e transitória. De um lado, um *Jesus* aparentemente pertença do nosso mundo humano; do outro, um *Cristo* ou um *Salvador* membro do *Pleroma* divino que terá descido sobre *Jesus* em forma de pomba no momento do Baptismo no Jordão⁵⁴. Esta descida teve como objectivo a revelação do *Pai* (*innominabilem Patrem*) retomando, após a Paixão, o seu lugar no *Pleroma*.

Pela leitura do nosso autor percebemos que os gnósticos menosprezam a realidade da Encarnação de *Jesus*, o que não é motivo de surpresa para nós. Negam que o *Logos* ou o *Unigénito* alguma vez tenha descido ao nosso mundo. Esta vinda foi realizada pelo *Cristo* ou pelo *Salvador* pertencentes ao grupo dos eónes mais novos do *Pleroma*. Negam ainda que tanto o *Cristo* ou o *Salvador* tenham assumido a carne humana. Simplesmente desceram num *Jesus* aparentemente real, residindo neste apenas o tempo necessário para a revelação do *innominabilem Patrem*.

Passemos ao livro IV da obra de St. Ireneu. Como já tivemos oportunidade de referir, este livro tem como intenção estabelecer a unidade dos dois Testamentos. Divide-se em três partes. Há uma pequena introdução ao tema proposto. A primeira parte⁵⁵, através das palavras do *Cristo*, demonstra a unidade dos dois Testamentos. A segunda⁵⁶ evidencia o Antigo Testamento como profecia do Novo. A terceira parte⁵⁷ mostra a unidade dos dois Testamentos a partir das parábolas de *Jesus*.

No prefácio ou introdução, o bispo de Lyon recorda o trabalho já feito nos livros precedentes anunciando que recordará as teses mais blasfemadoras dos seus adversários que tocam não apenas Deus mas também a própria natureza do Homem. No seguimento desta ideia, St. Ireneu afirmará que a carne do Homem foi formada à imagem de Deus⁵⁸.

Na primeira parte, o nosso autor através de algumas passagens dos Evangelhos estabelece ligação entre estas e o Antigo Testamento. O mesmo Deus Pai e Criador é autor da Lei⁵⁹ manifestando-se aos patriarcas e profetas⁶⁰. Cristo veio não para revogar a Lei mas para a completar⁶¹. A unidade de Deus Pai e Criador e das Escrituras é revelada pela passagem da antiga para a nova Aliança⁶² através do conteúdo das suas alianças⁶³ e pelos sacrifícios do Antigo como do Novo Testamento⁶⁴.

A preocupação do bispo de Lyon, como sabemos, é salvaguardar a unidade dos dois Testamentos assim como fazer frente às posições negativas avançadas pelos gnósticos em relação ao Antigo Testamento⁶⁵. A lógica desenvolvida por St. Ireneu segue a estrutura: um só Deus, um só Cristo, uma só revelação. É claro que o problema é muito mais complexo porque importava fazer compreender como uma única revelação podia englobar as diferentes economias.

Na segunda parte deste livro, defende-se a ideia de que é o mesmo Deus Pai e Criador que se revelou aos profetas do Antigo Testamento⁶⁶ e cujas profecias se realizaram no Evangelho e na Igreja. Quem detém a verdadeira interpretação da Escritura? Esta pergunta é legítima e não nos será difícil perceber que só a Igreja possui tal capacidade. Quem acreditar e confessar um só Deus que tudo fez por meio do seu Verbo “então toda a palavra lhe será compreensível se ler as Escrituras com atenção, de acordo com os presbíteros da Igreja, junto dos quais está a doutrina apostólica”⁶⁷. Todo aquele que se mantém fiel à *tradição* e à *doutrina apostólica* conseguirá interpretar correctamente a Sagrada Escritura. Este será o verdadeiro discípulo de Cristo capaz de refutar os heréticos⁶⁸.

Na nossa leitura do livro IV, poderíamos ainda assinalar um aspecto recorrente nos livros anteriores. St. Ireneu critica o ensinamento de certos gnósticos que concebem o Homem como feito à imagem de Deus pelos anjos⁶⁹. Para impugnar esta visão, o nosso autor cita e comenta Gn 1,26 recordando que o Homem foi criado à imagem e semelhança de Deus pelas suas próprias Mãos, a saber, o Filho e o Espírito Santo⁷⁰. Defenderá acertadamente o bispo de Lyon que o Homem foi feito à semelhança do próprio Filho de Deus que é manifestada na sua Encarnação⁷¹.

Na terceira parte deste livro, podemos destacar a utilização, por parte do nosso autor, das parábolas de Jesus para novamente reafirmar a unidade dos dois Testamentos⁷². Com a ajuda das parábolas do Novo Testamento, St. Ireneu comprova a unidade do desejo salvífico de Deus Pai e Criador para com a sua criatura⁷³. Não há dúvida de que o Homem é livre de escolher ou não, de aceitar ou recusar a proposta de salvação que Deus lhe oferece. Perante esta possibilidade, St. Ireneu analisa, através das parábolas relativas ao juízo final, as consequências que daí podem advir para o ser humano.

Para St. Ireneu a liberdade humana, esta possibilidade de aceder ao projecto divino e de o aceitar é resultante da própria Criação, isto é, sendo criado à imagem e semelhança de Deus, o Homem é criado na liberdade pois afirma: “Sendo, porém, o homem livre na sua vontade, desde o princípio, e livre é Deus, à semelhança do qual foi feito, foi-lhe dado, desde sempre, o conselho de se ater ao bem, o que se realiza pela obediência a Deus”⁷⁴.

Convém agora passar ao livro V. No percurso desta apresentação da obra ireneana fomos, algumas vezes, apontando aspectos relacionados com este livro. Segundo o nosso autor, este livro culmina e encerra toda a sua obra. Ao longo dos quatro livros, recorda o bispo de Lyon, procurou desmascarar a heresia gnóstica (livro I), refutá-la com os seus próprios argumentos (livro II), assim como baseando-se na verdade dos ensinamentos tradicionais da Igreja através das inúmeras provas retiradas da Escritura (livros III e IV). É esta demonstração pelas Escrituras que o nosso santo se propõe concluir no livro V. -Admirável livro V!- Neste escrito, somos confrontados com a *Salus carnis* e a reflexão outorgada por St. Ireneu nesta matéria encerra *intuições* – não só esquecidas no decorrer do tempo mas injustamente ignoradas – que importa considerar⁷⁵.

Este livro compreende três partes. A primeira refere-se à ressurreição da carne onde se refuta a exegese gnóstica de 1Co 15,50⁷⁶. A segunda parte toca o tema de um só Deus Criador e Pai comprovado através de três episódios da vida de Jesus Cristo⁷⁷. A última parte também aborda a questão de um só Deus Criador e Pai

mas atestado pelo ensinamento das Escrituras sobre o fim dos tempos⁷⁸.

Na primeira parte, aponta-se o facto de os gnósticos excluírem a *Salus carnis* justificando-se com textos paulinos, como por exemplo o de 1Co 15,50. Num primeiro momento, St. Ireneu demonstra que a Salvação diz respeito também à carne porque a ressurreição da carne é consequência do mistério da Encarnação e esta é obra do poder de Deus. Em complemento destas afirmações, o nosso autor prova a realidade da ressurreição com a ajuda de textos paulinos. Este facto permite-lhe fazer uma exegese justa de 1Co 15,50.

Sublinhe-se que, na reflexão elaborada pelo nosso autor, o nosso tema: *À imagem e semelhança de Deus*, é retomado com insistência. Neste sentido, adianta (S.Ireneu) que o Homem é imagem de Deus desde o começo (Criação) e é pela sua carne chamada obra modelada que é imagem do Criador. O Homem recebe de Deus a semelhança que é o dom do Espírito Santo⁷⁹. Percebemos que o bispo de Lyon integra a noção de *imagem* e de *semelhança* na sua apresentação e compreensão de Salvação. O Homem perfeito e espiritual possui em si a imagem e semelhança de Deus⁸⁰. Para que este propósito se realize em plenitude o Verbo encarna e restaura no Homem (*imagem* de Deus) a sua *semelhança* com o Criador mediante o dom do Espírito Santo.

Na segunda parte do livro, St. Ireneu através de três episódios da vida de Jesus Cristo consegue demonstrar a existência de um Deus que é, ao mesmo tempo, Pai e Criador. Os três acontecimentos são a cura do cego de nascença⁸¹, a crucifixão⁸² e a tentação no deserto⁸³. Por meio de Cristo, é-nos revelado o papel criador e salvador do Verbo. Repare-se que o acto curativo, no caso do cego de nascença, é percebido como uma nova *modelagem*, ou seja, o Verbo modela o Homem na Criação assim como em todos os tempos. A acção modeladora exercida pelo Verbo entende-se como recriação.

Na terceira parte do livro, o nosso autor brinda-nos com algumas reflexões sobre os *últimos tempos*. Com estes comentários em torno da Escritura nada mais quer atestar St. Ireneu que a sua fé na unidade de Deus Pai e Criador⁸⁴. Quais são então os temas referidos?

O Anticristo⁸⁵; o Milenarismo⁸⁶ ou a primeira ressurreição⁸⁷ e a etapa última e definitiva: o Reino de Deus⁸⁸.

2. VISÃO ANTROPOLÓGICA

Dentro da nossa exposição, devemos centrar-nos agora no esquema antropológico defendido pelo Lugdunense.

O jesuíta Henri DE LUBAC, na sua obra *Théologie dans l'Histoire*, oferece-nos um estudo intitulado *Antropologia tripartida*⁸⁹. Percorre ao longo dos séculos uma corrente do pensamento cristão que, na linha de uma certa interpretação de 1 Tes 5,23, percebe no Homem três compostos distintos: um *corpo*, uma *alma* e um *espírito*. Este espírito, importa dizê-lo, não se confunde com o Espírito Santo e é visto como o centro mais profundo do ser humano ou, se quisermos, como uma espécie de cume onde o Homem, e só ele entre todas as criaturas deste mundo, encontra o desejo de Deus e a abertura para Ele. Desta antropologia tripartida, o bispo de Lyon será o representante no século II⁹⁰. Fazamos uma breve síntese da explanação apresentada por DE LUBAC.

DE LUBAC começa por afirmar que a antropologia do bispo de Lyon não é uma *antropologia erudita*; e, em certa medida segundo este autor, o mesmo da sua teologia. Ressalva, porém, que este facto não é sinónimo de uma teologia sem interesse⁹¹. Enuncia que St. Ireneu no livro V do *Adversus haereses* apresenta os seus conceitos antropológicos sem a intenção de redigir um texto com uma clareza didáctica. Conforme DE LUBAC, o motivo único do livro V é refutar os heréticos que só aceitam para o Homem uma salvação com base na rejeição da carne. DE LUBAC repassa alguns textos cruciais de St. Ireneu que referem a distinção da *alma* e do *espírito*. Destaca *Adu haer V 6, 1*, onde aponta os três elementos do Homem. Interroga-se DE LUBAC se o Homem mencionado no texto é o simples *Homem* ou o *Homem Perfeito*⁹². Para DE LUBAC, o texto de St. Ireneu levanta dúvidas quanto à distinção do Espírito e da alma do Homem. Espírito e alma constituem uma parte do Homem diferenciando-se, assim parece, *Espírito do Homem* e *Espírito de Deus*. Baseando-se no

texto paulino de 1 Tes 5,23, o bispo de Lyon conclui que o *Espírito do Homem* não constitui sozinho o Homem no seu todo, assim como a *alma* ou o *corpo* isolados também não. Por um lado, refere-se que os três elementos constitutivos do Homem serão, segundo St. Ireneu, *restaurados* diante da presença do Senhor; por outro lado, expõe Henri DE LUBAC, St. Ireneu fala da alma que recebe o *Espírito do Pai* e o Homem é dito *espiritual* enquanto participa do Espírito. A participação no Espírito torna o Homem à imagem e, principalmente, semelhança de Deus. Se este Homem é *perfeito* é porque *possui o Espírito de Deus*. Estas duas séries de afirmações recorda H. DE LUBAC não se encontram em contextos divergentes mas estão estreitamente misturadas. Juntando mais alguns textos do livro V⁹³, assinalará que o objectivo principal do bispo lionês está em reivindicar para o *corpo* uma salvação que os gnósticos consideravam impossível. Mais se afirma que esta *salvação* é o desenvolvimento definitivo da vida espiritual em cada Homem, ou seja, esta salvação é fruto da acção do Espírito de Deus no ser humano.

Reconhece DE LUBAC que St. Ireneu não nos oferece aquilo a que hoje chamaríamos uma antropologia filosófica nem se preocupa em aprofundar o problema da inserção no Homem do Espírito de Deus. Afirma também que quando o nosso autor fala de Espírito se refere sempre ao *Espírito de Deus* mesmo quando St. Ireneu o considera no Homem⁹⁴. Mas, se assim é, como entender que o *Espírito*, como a *alma* e o *corpo*, seja restaurado e salvo? Henri DE LUBAC considera que os textos de St. Ireneu têm que ser entendidos à luz do esquema antropológico sugerido pelo Apóstolo Paulo pois o bispo de Lyon segue uma nítida concepção paulina do Homem⁹⁵. As posições de St. Ireneu podem e devem ser compreendidas sob um conceito dinâmico de Homem. O ser humano é criado para que partilhe da existência de Deus.

Creemos, no entanto, que depois do que se disse a questão de uma antropologia dicotómica ou tricotómica continua pertinente. A antropologia de St. Ireneu não se deixa limitar por este dilema. É importante ter em atenção duas coisas. Uma é considerar o Homem

de um ponto de vista *abstracto* na sua *natureza* comum a todo Homem. Outra é considerar o Homem de um ponto de vista *concreto* no seu comportamento *existencial* no drama da sua escolha ou recusa de abertura a Deus. Do primeiro ponto de vista, o Homem é *corpo e alma*; do segundo ponto de vista, ultrapassa esses *limites*. É muito mais, ou é convidado a ser muito mais. Procuremos rapidamente mostrar que esta dupla aproximação ao mistério do Homem é possível em St. Ireneu.

2.1. O HOMEM EM SENTIDO ABSTRACTO

Para começar, podemos citar uma afirmação de St. Ireneu que ilustra bem o Homem considerado na sua natureza onde surge constituído de dois elementos: um corpo e uma alma. “Tudo isto [trata-se das acções do intelecto humano] se pode dizer do homem que por sua natureza é composto de alma e de corpo”⁹⁶. Notemos que para o bispo de Lyon o Homem *como tal*, isto é, considerado nos elementos constitutivos da sua natureza e independente do que distingue o justo do pecador compõe-se de dois elementos: um *corpo* retirado da terra e uma *alma* dotada de razão e de liberdade. Há ainda outro texto que poderíamos apontar como lapidar nesta questão: “Ora, espíritos desprovidos de corpo não são homens espirituais, mas a nossa natureza, isto é, a união da alma e do corpo que recebe o Espírito de Deus, constitui o homem perfeito”⁹⁷. É importante perceber que à natureza humana, constituída de corpo e alma, agrega-se *historicamente*, por dom gratuito, o Espírito de Deus. No texto citado, o termo *corpo* assume o sentido de *carne*, ou seja, o nosso corpo de carne. Diz ainda, no início do livro IV, o bispo de Lyon: “O homem é um composto de *alma* e de *carne*, dum corpo formada à semelhança de Deus e modelada pelas suas Mãos, isto é, pelo Filho e o Espírito”⁹⁸. Há, como vemos, uma perfeita compreensão da natureza do Homem. Apresentemos no entanto mais um texto que nos exhibe uma argumentação antigónica.

E qual é o elemento deles [os gnósticos] que entrará no Pleroma? As almas, dizem eles, ficarão no Intermediário; os corpos de natureza material serão reduzidos a matéria e serão consumidos pelo fogo que está nela. Mas uma vez que o corpo será destruído e a alma ficará no Intermediário não ficará mais nada do homem que possa entrar no Pleroma. O intelecto do homem, o pensamento, a consideração e as outras coisas desta espécie não são realidades que existam independentemente da alma, mas são movimentos e operações da própria alma que não têm existência fora da alma. O que restará deles para entrar no Pleroma? Porque também eles como almas ficarão no Intermediário e como corpos arderão com a restante matéria⁹⁹.

Nem a noção física nem a noção metafísica do Homem se apresentam em St. Ireneu como únicas pois reconhece as suas limitações. Estas noções têm em conta os elementos físicos do Homem e definem bem a *physis* do ser humano. Contudo, a economia de Deus para o Homem ultrapassa estas noções porque deseja elevar a criatura humana acima da sua natureza. O Homem é convidado a superar a sua própria natureza para penetrar na natureza divina. Uma definição adequada de Homem deverá ter em atenção tanto os elementos naturais como o elemento ou elementos gratuitos que o Criador concede à sua criatura.

Poderíamos apresentar outras passagens da obra ireneana onde se apresenta o Homem como tal na sua natureza (substância) de *alma* e *corpo* mas parecem-nos suficientes os que aqui ficam registados¹⁰⁰. St. Ireneu compreende a natureza comum a todo o Homem como composta ou, se quisermos, como união de um *corpo* e de uma *alma*. É importante notar que no estudo que Henri DE LUBAC consagra a St. Ireneu sobre a *antropologia tripartida* não refere nenhum destes textos aqui mencionados.

2.2. O HOMEM PERFEITO OU ESPIRITUAL

No texto de *Adv haer* II 29, 3 atrás citado, percebemos a insistência com que St. Ireneu sublinha que todo o Homem está constituído de dois elementos e só de dois. Esta tomada de posição prepara-nos, por antecipação, para outras passagens onde o nosso autor afirmará a existência de um terceiro *composto* no Homem habitado pelo Espírito de Deus. A visão *abstracta* do ser humano, embora legítima, é parcial e provisória. A natureza humana só tem sentido na medida em que o seu agir concreto corresponda ao agir para o qual foi ordenada. Segundo St. Ireneu, a natureza humana foi dada ao Homem para que este acolha livremente, pela fé, o dom da graça que o elevará infinitamente acima de si próprio conferindo-lhe, ao mesmo tempo, a realização plena do seu ser pelo dom do Espírito Santo¹⁰¹; dom que o Homem recebe pelo Baptismo na Igreja e ao qual o ser humano se abrirá cada vez mais pela docilidade da acção deste Espírito presente na criatura humana.

Esta inabitação do Espírito Santo no mais íntimo do Homem que o acolhe em si pela fé é aos olhos do nosso bispo uma realidade constitutiva de tal forma que não hesita em ver no Espírito Santo uma espécie de terceiro *composto* do Homem justificado. Assim como a alma é a vida do corpo, o Espírito Santo é, em certa medida, a Vida da alma e, por ela, de todo o ser humano.

O que são os corpos mortais? Serão as almas? Mas as almas são incorporais em comparação aos corpos mortais. Com efeito, Deus soprou no rosto do homem o sopro de vida e o homem tornou-se alma vivente [Gn 2,7]: o sopro de vida é incorporeal. Assim como não podem dizer que a alma é mortal porque o sopro de vida permanece – com efeito, David diz: E a minha alma viverá para ele [Sl 21,31] visto ser a sua substância imortal – assim também não podem dizer que o Espírito é corpo mortal. O que fica então para ser denominado corpo mortal a não ser a obra modelada por Deus, isto é, a carne, aquilo que o Apóstolo declara que Deus vivificará? É esta que morre e se decompõe,

e não a alma ou o espírito. Morrer é perder a capacidade vital, ficar em seguida sem o sopro, sem a vida, sem os movimentos, e decompor-se naqueles elementos dos quais teve início a existência. Ora isso não pode acontecer com a alma porque é sopro de vida nem com o Espírito por ser simples e não composto e por ser ele a vida dos que o recebem. Resta que a morte se manifeste na carne a qual, com a saída da alma, fica sem respiração e sem vida e lentamente se decompõe na terra de onde foi tirada. É esta, pois, que é mortal. E é dela que o Apóstolo diz: Ele vivificará os vossos corpos mortais [Rm 8,11]¹⁰².

A influência dos escritos paulinos no pensamento de St. Ireneu é considerável no que toca à sua concepção antropológica. A forma audaz como articula o mistério da presença e da acção do Espírito Santo no ser humano é, na sua base, paulina. O texto que serve de fonte para o nosso autor é 1 Tes 5,23. É o Homem *justificado*, repare-se, que acolhe, para St. Ireneu, a presença e a força santificante do Espírito Santo.

Textos como *Adv haer* V 6, 1 e 9, 1s são fundamentais para percebermos o que significa o *Homem perfeito* ou *espiritual*. Na primeira passagem, St. Ireneu precede o texto de 1 Tess 5,23 com um longo comentário onde precisa o conteúdo da afirmação paulina. O Homem que apresenta é o Homem *perfeito*, ou seja, o Homem constituído na plenitude acabada do seu ser: o Homem *espiritual*, isto é, habitado e movido pelo Espírito Santo. Não se trata, portanto, do Homem comum, do Homem na sua natureza sem mais. Trata-se, isso sim, do Homem que acolheu em si o Espírito Santo pela fé. Que dizer desta afirmação lapidar? “A alma e o Espírito podem ser uma parte do homem não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne plasmada segundo a imagem de Deus”¹⁰³. O Homem completo é habitado pelo *Spiritus Patris* enquanto que o Homem inacabado é o Homem *psíquico e carnal* que recusa o convite e o desafio do Espírito¹⁰⁴.

Para os gnósticos, era impensável uma glorificação de Deus Pai fora do espírito pois Deus era Espírito e só encontraria glorificação no Homem espiritual e não no Homem carnal. Perante esta ideia, St. Ireneu declara que Deus (Pai) será glorificado nos Homens, ou seja, no corpo, no plasma humano¹⁰⁵. Deus Pai será glorificado *na carne* dos justos quando, na epifania do Verbo, a *conformar* (em glória) ao Corpo (glorioso) do seu próprio Filho. É pertinente apontar que St. Ireneu acentua a glorificação de Deus no *plasma* e não no espírito. O espírito (divino) do Homem é um elemento *glorificante* e não glorificado; *salvífico* e não salvo. O Homem, centro da economia salvífica, define-se como *plasma de Deus* obra de arte modelada por Deus. Convocado desde a Criação para a sua realização plena¹⁰⁶.

O Homem *plasmado* na Criação é *conformado* com o Filho de Deus. Há, em sentido progressivo, como que uma *adaptação* do Homem carnal (Adão) ao modelo da Carne do Filho de Deus. A transformação a alcançar compreende a incorruptibilidade como promessa. Quem participa na morte e ressurreição do Filho de Deus alcançará a imortalidade na sua carne. Tendo como pano de fundo o texto 2Cor 5,4s dirá St. Ireneu:

Qual é este pobre corpo que o Senhor transformará tornando-o semelhante ao seu corpo glorioso? Evidentemente, o corpo carnal que é aviltado no sepulcro. A transformação consiste nisto: que de mortal e corruptível é tornado imortal e incorruptível não pela sua natureza, mas por obra do Senhor que pode revestir de imortalidade o que é mortal e de incorruptibilidade o que é corruptível¹⁰⁷.

Esta *adaptação* é sinónima de *assimilação* perfeita. Há uma *conformação*, em sentido qualitativo, de duas substâncias humanas: a nossa e a do Filho de Deus. Este processo afecta directamente a nossa *semelhança* e indirectamente a *imagem*. Deus, de facto, será glorificado no *plasma humano* quando este que é imagem de Deus e por isso chamado à perfeição entrar em comunhão de Espírito com a Carne *espiritual* do Verbo. A *semelhança*, e apenas ela, tornará o plasma humano imagem *perfeita* (espiritual e

qualitativamente perfeita) do Verbo encarnado que por sua vez é Imagem substancialmente perfeita de Deus.

St. Ireneu atribui à *alma* e ao *Espírito* a categoria de *parte do Homem* como acontece com a *carne*. A partir desta atribuição, podemos concluir que o Homem substancialmente composto de duas partes (alma e corpo), está *histórica e mesmo fisicamente* composto de três: duas substâncias humanas e uma qualitativamente (o Espírito divino) proveniente de Deus.

O texto de *Adv haer* V 9, 1 é claro quando afirma: “Eles [os hereges] não vêem que são três os elementos, como dissemos, que constituem o homem perfeito: a carne, a alma e o Espírito”¹⁰⁸. Este Espírito só pode ser o Espírito Santo pois é *ele que salva e forma*. O Espírito é *sopro* da vida incriada e que vivifica o Homem que o acolhe.

*Aqueles, porém, que temem a Deus e crêem na vinda de seu Filho e, mediante a fé, põem o Espírito de Deus no seu coração, estes serão justamente chamados homens puros, espirituais, viventes para Deus porque possuem o Espírito do Pai que purifica o homem e o eleva à vida de Deus*¹⁰⁹.

Quanto à alma humana, o bispo de Lyon apresenta-a como humilde sopro de vida. Anima o corpo de carne, mas está dotada de razão e de liberdade, isto é, a alma humana tem a capacidade, se assim o entender, de perceber o apelo do Espírito de Deus e de lhe responder. A alma possui a liberdade de deixar-se elevar pelo Espírito Santo e com ela o corpo de carne até Deus. Pode ou não aceitar o desafio da divinização. Na verdade, a alma se optar pelo nível da carne deixando para trás o Espírito torna-se também carnal. Sendo assim, as dúvidas que Henri DE LUBAC levanta sobre as afirmações de St. Ireneu em torno da expressão *spiritus hominis* deixam de ter sentido¹¹⁰. O *espírito* do Homem é para St. Ireneu nem mais nem menos do que o *Espírito Santo*. A análise dos textos ireneanos leva-nos a esta conclusão. A interpretação que o nosso autor elabora acerca de 1Tes 5,23 não se encontra isolada. Há o testemunho de outros Padres da Igreja que confirmam esta exegese mas não nos compete neste momento estudá-la.

Quem leva a cabo a plenitude e a perfeição da criação do Homem é o Espírito Santo ao qual há-de submeter-se permanentemente para que não fique mutilado e frustrado na realidade profunda da sua condição humana. A leitura atenta de *Adu haer* V 6, 1 mostra de facto os três elementos constitutivos da criatura humana assim como o relacionamento existente entre eles. O Espírito Santo comunicado à alma torna-se no corpo princípio de uma vida nova, santa e incorruptível como é a vida do próprio Deus. A alma é chamada a este desafio divino e divinizante do Espírito Santo assim como desafiada a integrar neste processo de espiritualização o corpo a que está unida. O corpo, por fim, retirado do *humus* e modelado por Deus na Criação embora mísero é capaz de ter parte na divinização da alma e de comungar um dia da incorruptibilidade de Deus.

Através dos textos ireneanos, percebemos que a atenção do nosso bispo não está tanto no Espírito mas sim no corpo. Este facto compreende-se se tivermos em conta a polémica antignóstica. Não esqueçamos que o Lugdunense tem perante si adversários que rejeitam categoricamente a mínima possibilidade de salvação para a carne que, como sabemos, é considerada má por natureza e está condenada ao aniquilamento. Contra os gnósticos, St. Ireneu defende a doutrina da fé relativa à futura ressurreição da carne. Cremos que este aspecto é pertinente porque o teólogo moderno que se abeira dos escritos do bispo lionês inclina-se muito mais para uma leitura da inabituação do Espírito Santo no Homem e da sua vocação sobrenatural esquecendo-se desta dimensão realmente importante. Podemos dizer para sintetizar o pensamento do nosso autor que para ter um Homem perfeito ou espiritual não é suficiente uma alma mesmo que esta esteja unida ao Espírito de Deus; é necessário um corpo¹¹¹.

A antropologia ireneana destaca-se pelo seu sentido maduro e progressivo. Deus habitua-se à sua criatura e espera por ela. Age ao longo da história com o intento de a chamar para si. As Suas Mãos que plasmaram o corpo de Adão no momento da Criação serão as mesmas Mãos que o transportarão para o Paraíso¹¹².

No Paraíso, o Espírito era como que um *vestido* que cobria o primeiro Homem. Pelo pecado, o Homem perdeu esta tão bela túnica de santidade¹¹³. Como o Paraíso está apenas reservado para aqueles que têm no seu coração o Espírito¹¹⁴, ao perdê-lo Adão teve que ser expulso do Éden. A expulsão tem que ser entendida como um gesto de misericórdia por parte de Deus para com o Homem.

A própria noção que St. Ireneu deixa transparecer do pecado das origens é, atrevemo-nos a dizer, de uma simplicidade pois julga a transgressão original como um pecado cometido por ingenuidade. Diz-nos mesmo que Deus “teve piedade do homem, que acolheu a desobediência por inadvertência e não por malícia”¹¹⁵. Um pecado cometido como que por uma pequena criança enganada e seduzida pela serpente. O problema que se desenha neste drama é o da liberdade que o Homem perde. Seguindo o *anjo apóstata*, o Homem aliena a sua liberdade que sem ela lhe é impossível escolher a união com Deus.

CONCLUSÃO

Do pensamento ireneano, destaca-se a importância da unidade. A unidade que se deve traduzir na compreensão de Deus como Pai e Criador em oposição aos gnósticos. O mesmo Deus que cria, que *plasma* a obra é também o mesmo Deus que *replasma*, ou seja, que salva a obra criada. Esta unidade traduz-se, logicamente, na Escritura. Tanto o Antigo como o Novo Testamento nos falam de um único Deus que ao longo da história humana se revelou nas suas *economias*, ou seja, nas suas disposições. Um Deus que paulatinamente se deu a conhecer para que o Homem conhecendo-O se torne naquele que conhece.

O Homem composto de corpo e alma só se realiza em plenitude na medida em que responde positivamente ao convite de Deus. O Homem *Perfeito* ou *Espiritual* só se alcança pela acção do Espírito de Deus, ou seja, pelo Espírito Santo. O Homem para St. Ireneu não é apenas carne (*sarx*) nem só alma (*psique*) como também o Espírito (*Pneuma*) de forma isolada não constitui o Homem. É na

totalidade das partes que encontramos o Homem perfeito. Os gnósticos, porém, defendiam três categorias de Homens: os hílicos (matéria), os psíquicos e os pneumáticos. Apenas os últimos eram passíveis de salvação. Só o elemento *spiritus* teria capacidade para empreender a viagem de regresso e reintegrar o *pleroma* inicial. Só o homem pneumático possuía o conhecimento de si e o sentido da realidade efémera. Perante esta compreensão antropológica, o bispo de Lyon contrapõe uma visão mais harmoniosa da Salvação. Em St. Ireneu, tudo gira à volta da *Salus carnis*. Na verdade, a salvação é possível à *carne* porque lhe foi prometida a ressurreição e a incorruptibilidade em Jesus Cristo. Neste admirável mistério, entra a participação do Espírito Santo.

O Espírito anima, desde sempre, a história humana. Presente com o Filho na Criação, colabora incansavelmente na plasmação do Homem à *imagem e semelhança* de Deus. Porque fomos feitos à imagem e semelhança divina, Deus ama a sua criatura e com perseverança a ensina a voltar-se para o seu Criador. Paulatinamente, Deus acostuma-se ao Homem para que este também se habitue e conviva com Deus. Neste longo e paciente processo, a acção do Espírito Santo é inestimável.

St. Ireneu está convicto de que existe uma harmonia ao longo de toda a História da Salvação. O Deus único e verdadeiro criou o Homem para conduzi-lo até à vida perfeita e incorruptível. O Homem que pelo Verbo recebeu a imagem de Deus e que no Espírito recebeu a possibilidade de fazer-se semelhante a Deus só alcançará a sua inoperação plena uma vez habituado a *ter* Deus, tornando-se Homem Espiritual de forma que no Filho pelo Espírito Santo se torne filho e participe da imortalidade de Deus.

José Manuel Correia Fernandes

NOTAS

- ¹ Por uma questão de economia de espaço não analisaremos a obra do bispo de Lyon intitulada *Demonstratio*, assim como prescindiremos da bibliografia final, do texto latino e de várias notas explicativas.

- ² Este termo significa plenitude e pertence ao grego clássico. Aparece na versão dos LXX e surge dezassete vezes no Novo Testamento. Encontramo-lo também no neoplatonismo tardio. Será, no entanto, o gnosticismo a conceder-lhe um valor técnico influenciando cristãos e neoplatónicos. Na linguagem neotestamentária, deparamo-nos com expressões deste género: do pleroma da divindade, isto é, da plenitude divina; do pleroma de Cristo, ou seja, da abundância dos seus dons; do pleroma dos tempos, isto é, da sua realização/acabamento; do pleroma universal, isto é, da totalidade dos seres. Com efeito, o sentido gnóstico pode transparecer em todas estas expressões. Apontemos rapidamente os traços gerais do aparecimento do Pleromano mito gnóstico. Os gnósticos defendem que no princípio e na origem do Todo está a figura de um Deus impossível de conhecer na sua essência e indefinível. Num momento determinado, este Ser supratrascendente e quase solitário pensa manifestar-se e projectar-se para o exterior. Normalmente esta projecção ou comunicação realiza-se emitindo, emanando ou gerando uma série de entidades divinas que são como que a face inteligível ou perceptível deste Uno. Estas emanações ou gerações intradivinas constituem o que se chama Pleroma ou Plenitude da Divindade. Não existe entre os gnósticos concordância na forma de explicar como se constitui este Pleroma, pois o número de eónes que o compõe varia de sistema para sistema. É provavelmente Valentim (sec. II), gnóstico egípcio, quem melhor expõe, na sua doutrina, a noção de Pleroma. Valentim toma de Platão a ideia de oposição entre a eternidade e o tempo, entre a Entidade imutável, vivente (supra temporal) e as entidades móveis (as que presidem aos períodos cósmicos); o Pleroma, reunião de todas as entidades, assemelha-se ao mundo inteligível que contém os protótipos do real. Basílio, gnóstico alexandrino (séc. II), faz do Pleroma mundo do Espírito puro (que subordina a um “deus que não é”; a um absoluto superior à categoria de ser). Para outras informações cf. Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca: Sígueme 1988, 87s e Antonio Piñero [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid: Trotta 22000, 43-46.
- ³ Cf. AndréBenoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa theologie*, Paris: P.U.F 1960, 159-161.
- ⁴ Cf. Adv haer I 18, 1.
- ⁵ Adv haer I 18, 2. Para a tradução dos textos ireneanos seguimos a edição brasileira, fazendo as adaptações necessárias: I, II, III, IV, V Livros. Introdução, notas e comentários por Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas por Roque Frangiotti; tradução por Lourenço Costa, (Patrística, nº 4), São Paulo: Paulus 1995.
- ⁶ Cf. Adv haer I 23-28.
- ⁷ Adv haer I 29, 1.
- ⁸ Cf. Adv haer I 4, 5.
- ⁹ Adv haer I 13, 6.
- ¹⁰ Cf. André Benoit, *Saint Irénée*, 151-161.
- ¹¹ Cf. Adv haer II 1-30.
- ¹² Cf. Adv haer II 31, 1-35, 3.
- ¹³ Cf. Adv haer II 1-11.
- ¹⁴ Cf. Adv haer II 12-19.
- ¹⁵ Cf. Adv haer II 20-28.

- ¹⁶ Cf. Adv haerII 29-30 e cf. André Benoît, Saint Irénée, 161-169.
- ¹⁷ Cf. Adv haerII 7, 1.
- ¹⁸ “De outro modo, como podem criaturas tão variadas, numerosas e até inúmeras ser imagem dos trinta Eónes que estão no Pleroma, cujos nomes reproduzimos no primeiro livro, assim como eles os nomeiam?”, Adv haer II 7, 3.
- ¹⁹ No latim o termo que aparece é *Excogitationis*, ou seja, imaginação, invenção.
- ²⁰ Cf. Adv haer II 7, 4.
- ²¹ Cf. Adv haer II 7, 1.
- ²² Cf. Adv haer II 7, 2.
- ²³ Cf. Adv haer II 7, 5-6.
- ²⁴ Cf. Adv haer II 7, 7; cf. Jacques Fantino, *L'Homme image de Dieu chez S. Irénée de Lyon*, Paris: Cerf 1986, 53.
- ²⁵ “Se as coisas deste mundo são sombra e imagens do alto, como ousam dizer alguns deles, é necessário que admitam também que eles são corpos. Com efeito, são os corpos situados no alto que fazem sombra, porque os espirituais não podem fazer sombra a ninguém. Mas admitamos, o que é impossível, que haja uma sombra das coisas espirituais e luminosas na qual teria descido, como dizem, a sua Mãe. Neste caso, visto que aquelas coisas são eternas, é eterna também a sombra que produzem e, portanto, as coisas daqui, que estão na sombra daquelas, não passam, mas perduram. Se, porém, essas são transitórias, também devem ser transitórias aquelas de que são a sombra; mas se as coisas do alto perduram, também perdura a sua sombra”, Adv haer II 8, 1.
- ²⁶ Cf. Adv haer II 8, 3.
- ²⁷ É aguda a crítica lançada por St. Ireneu: “Mas se cada um foi emitido separadamente e conforme à sua própria geração, à semelhança dos homens, ou serão gerados pelo Pai e, portanto, consubstanciais e semelhantes ao gerador; ou serão diferentes e, então, é preciso admitir que foram produzidos por outra substância. Ora se forem semelhantes ao Pai que os gerou, serão, como ele, impassíveis para sempre; se porém, derivam de outra substância passível, de onde virá esta diversidade de substâncias no seio de um Pleroma de incorruptibilidade? E ainda, nesta hipótese, cada um aparece distinto e separado dos outros como os homens, não unidos e misturados uns aos outros, mas cada um com forma distinta, definida, e respectiva grandeza: coisas que são próprias dos corpos e não dos espíritos. Portanto, não digam que o Pleroma é pneumático, assim como eles não o são, se é verdade que os Eónes, semelhantes a homens, se banqueteam ao lado do Pai, o qual possui os traços determinados, manifestados por aqueles que foram emitidos por ele”, Adv haer II 17, 3.
- ²⁸ Adv haer II 19, 1.
- ²⁹ Adv haer II 19, 2.
- ³⁰ Adv haer II 19, 2.
- ³¹ Adv haer II 19, 3.
- ³² Dentro da literatura gnóstica, encontramos numerosas referências à semente espiritual, à centelha de luz, ou mesmo, à chispa divina. Referimos um pequeno texto que nos poderá elucidar sobre a introdução da luz na matéria. Como é sabido, esta introdução deveu-se à Sabedoria. “(Esta criatura) abriu los ojos | y vio una enorme extensión de materia infinita. Entonces se exaltó orgullosamente y dijo: «Yo soy dios y no hay otro fuera de mí». Al decir esto pecó contra el todo. Entonces una voz surgió de arriba, de la suma potestad, diciendo: «Erras, Samael»

-es decir, «el dios de los ciegos»-. Él dijo: «Si existe otro ser ante mí, que se me revele». Al momento la Sabiduría extendió su dedo | e introdujo la luz en la materia y la persiguió hacia abajo hasta las regiones del caos, remontando luego hacia su luz. De nuevo la oscuridad [...] en la materia. Este arconte, por ser andrógino, produjo para sí un gran eón, 95 una grandeza infinita. El arconte discurrió crear hijos para sí, y se creó siete hijos, que eran andróginos como su padre. Y dijo a sus hijos: «Yo soy el Dios del todo». Entonces Zoé, la hija de Pistis Sofia, clamó y le dijo: «Erraste, Saclas» -cuya interpretación es «Yaldabaot»-. Luego sopló en su rostro y su soplo se le convirtió | en un ángel de fuego. Y este ángel ató a Yaldabaot y lo arrojó al Tártaro, al lugar que está bajo el abismo», La Hipóstasis de los Arcontes (NHC II 4), 94, 19-95, 12, in Antonio Piñero [Ed.], Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, 385.33 Cf. Adv haer II 19, 4-6.

³⁴ Adv haer II 19, 6.

³⁵ Cf. Adhémard d'Alès, La doctrine de l'Esprit Saint chez S. Irénée, in Recherches de Science Religieuse 14 (1924) 496-538.

³⁶ Adv haer V 9, 2.

³⁷ Cf. o extenso comentário ao Adv haer V 9, 1-4 que aparece em Antonio Orbe, Teología de San Ireneo I. Comentario al Livro V del "Adversus haereses", Madrid: BAC 1985, 401-461.

³⁸ Cf. Adv haer II 20-23.

³⁹ Cf. Adv haer II 20, 5.

⁴⁰ Cf. Adv haer II 21, 1.

⁴¹ Cf. Adv haer II 20, 2.

⁴² Cf. Adv haer II 23, 1.

⁴³ Adv haer II 22, 4. As cinco etapas que St. Ireneu nos apresenta, englobam todo o desenvolvimento da vida humana, desde o nascimento até à morte. Qual é a intenção do nosso autor? A presente frase contém uma fórmula rica de sentido. O bispo de Lyon não diz que o Filho de Deus veio salvar todos os seres humanos sem mais nada. Diz sim que o Filho de Deus veio salvar todos os seres humanos que por Ele renasçam em Deus (qui per eum renascuntur in Deum). Parece seguro poder afirmar-se que este novo nascimento, de que St. Ireneu fala, seja o Baptismo. Ver nesse sentido os textos: Adv haer I 21, 1; III, 17, 1; V 15, 3.

⁴⁴ Cf. Adv haer II 30, 3s.

⁴⁵ Cf. Adv haer II 17, 3.

⁴⁶ Cf. Adv haer III 6-15. Ao defender esta posição, St. Ireneu tem consciência de que está a proteger um conceito fulcral para a Economia da Salvação, ao mesmo tempo que combate as genealogias descabidas dos gnósticos.

⁴⁷ Cf. Adv haer III 16-23.

⁴⁸ Cf. Adv haer III 24s. Cf. André Benoît, Saint Irénée, 178s.

⁴⁹ Cf. Adv haer III 9-11

⁵⁰ Cf. Adv haer III 12.

⁵¹ Cf. Adv haer III 9, 1-3.

⁵² Cf. Manlio Simonetti, Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo, in Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 22 (1986) 201-240.

⁵³ Cf. Adv haer III 11, 1-6.

⁵⁴ Sobre a questão do Baptismo de Jesus no Jordão ver Daniel Vigne, Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne, Paris: Gabalda 1992, 78-81; 87-91. No Adv haer III 17, 1-4, St. Ireneu procura restabelecer,

contra as exegeses aberrantes dos gnósticos, o verdadeiro significado do prodígio realizado no Baptismo de Cristo no Jordão. Este prodígio consistiu, não na descida de um pretendido Cristo ou Salvador sobre Jesus, mas na descida do Espírito Santo sobre o Filho de Deus encarnado. A justificação teológica desta asserção inspira ao bispo de Lyon um texto singularmente denso, onde o Espírito Santo aparece como o Dom por excelência prometido por Deus desde a Antiga à Nova Aliança. Este Dom é concedido em plenitude ao Filho de Deus feito homem, para depois irradiar a partir deste para toda a Igreja. Este Espírito faz renascer os Homens para a vida de Deus e os transfere da sua velhice, da sua antiguidade para a novidade de Cristo. Destrói as barreiras que separam os Homens e torna a todos um em Cristo.

⁵⁵ Cf. Adv haer IV 1-19.

⁵⁶ Cf. Adv haer IV 20-35.

⁵⁷ Cf. Adv haer IV 36-41, 3.

⁵⁸ “O homem é um composto de alma e de carne, formado o homem à imagem de Deus e modelado pelas suas mãos, isto é, pelo Filho e o Espírito”, Adv haer IV Pr. 4. A tradução deste texto levanta algumas dificuldades. O texto latino afirma que o Homem foi formado e moldado à imagem de Deus, porém, o texto arménio refere que a carne humana foi formada e moldada à imagem de Deus. Que tradução seguir? Os especialistas divergem, mas o responsável pela edição crítica usada por nós inclina-se mais para o texto arménio. É óbvio que esta tradução coloca algumas dúvidas pois a ideia de que a carne, realidade material, foi formada à imagem de Deus, ser espiritual, tem qualquer coisa de paradoxal. Graças aos textos paralelos, encontramos em Adv haer V 6, 1 a afirmação, tanto do lado da tradução latina como da arménia, que a carne foi modelada segundo a imagem de Deus. Cremos poder afirmar que é da salvação da carne que St. Ireneu trata porque esta era totalmente negada pelos gnósticos. Veja-se os comentários de Antonio Orbe às passagens Adv haer V 6, 1 e Adv haer V 8, 2, in Teología de San Ireneo I, 278-283; 380-382 respectivamente; cf. Idem, El hombre ideal en la teología de San Ireneo, in Gregoriaum 43 (1962) 449-491.

⁵⁹ Cf. Adv haer IV 1-5, 1.

⁶⁰ Cf. Adv haer IV 5, 2-8, 1.

⁶¹ Cf. Adv haer IV 8, 2s.

⁶² Cf. Adv haer IV 9-11.

⁶³ Cf. Adv haer IV 12-16.

⁶⁴ Cf. Adv haer IV 17-19.

⁶⁵ Cf. André Benoît, Saint Irénéé, 182s.

⁶⁶ Cf. Adv haer IV 20-22.

⁶⁷ Adv haer IV 32, 1.

⁶⁸ Cf. Adv haer IV 33.

⁶⁹ Cf. Adv haer IV 20, 1.

⁷⁰ “Portanto, não foram os anjos que nos plasmaram – os anjos não poderiam fazer uma imagem de Deus – nem outro qualquer que não fosse o Deus verdadeiro, nem uma Potência que estivesse afastada do Pai de todas as coisas. Nem Deus precisava deles para fazer o que em si mesmo já tinha decretado fazer, como se ele não tivesse as suas próprias mãos! Desde sempre, de facto, ele tem junto de si o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito. É por meio deles e neles que fez todas as coisas, soberanamente e com toda liberdade, e é a eles que se dirige,

quando diz: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança [Gn 1,26], tirando de si mesmo a substância das criaturas, o modelo daquilo que fez e a forma dos adornos do mundo”, Adv haer IV 20, 1.

⁷¹ Do texto que a seguir citamos bastaria a última parte para justificar a nossa afirmação, mas parece-nos importante dá-lo a conhecer na totalidade porque ilustra à saciedade toda a problemática antropológica que St. Ireneu procura repetidas vezes afirmar e defender. “Como se podem os homens salvar se Deus não é quem operou a sua salvação na terra? Ou como o homem irá a Deus se Deus não veio ao homem? Como poderão eles abandonar a geração de morte se não for por novo nascimento dado por Deus de maneira inesperada e maravilhosa em sinal de salvação aquele que aconteceu no seio da Virgem e serem regenerados pela fé? Ou como receberão de Deus a adopção permanecendo neste nascimento que é segundo o homem neste mundo? Como poderia ser maior do que Salomão ou do que Jonas e como seria o Senhor de David se fosse da mesma substância deles? Como poderia derrotar aquele que era mais forte que o homem, que tinha vencido o homem e o mantinha em seu poder e como poderia triunfar do vencedor e libertar o vencido se não fosse superior ao homem vencido? Maior que o homem, feito à semelhança de Deus, quem poderia ser, exceptuando-se o Filho de Deus, à semelhança do qual o homem foi feito? Por isso, no fim, o próprio Filho de Deus mostrou esta semelhança, fazendo-se homem assumindo em si a antiga criatura, como explicamos no livro anterior”, Adv haer IV 33, 4.

⁷² Cf. Adv haer IV 36-41, 3.

⁷³ Cf. Adv haer IV 36, 1.

⁷⁴ Adv haer IV 37, 4.

⁷⁵ Cito em defesa desta posição o jesuíta Antonio Orbe que no seu importante comentário ao livro V adverte: “Ireneo combate en el libro V a marcionitas y discípulos de Valentín. Pero también, en segundo plano, a individuos de la magna Iglesia, muy poco amigos de la Salus carnis y muy mucho de alegorizar en las Escrituras. Los dos perfiles van unidos: el amor a la alegoría les lleva a subir de la letra a lo invisible, de la dispensación de la Salus carnis a la de la Salus animae. Tal aspecto, silenciado por la crítica, denuncia un fenómeno palpable desde los días de San Justino: la aparición en el seno de la Iglesia de una antropología (platonizante de color filoniano), paralela a la de los Presbíteros del Asia, con grave repercusión en los novísimos. Doctrina que se resume en la identidad homo=anima, y no tardará en prevalecer por obra de los dos alejandrinos Clemente y Orígenes. El platónico homo=mens, connaturalizado entre los exegetas del Génesis por Filón, sustituirá al escriturario homo = humus (resp. homo=caro), arrastrando con la antropología la dispensación correspondiente”, Teología de San Ireneo I, 11s. Ver toda a introdução a este comentário: ibidem, 3-25. Cf. Idem, Adversarios anónimos de la Salus carnis. (Iren., adv. haer. V,2,2s), in *Gregorianum* 60 (1979) 9-53.

⁷⁶ Cf. Adv haer V 1-14.

⁷⁷ Cf. Adv haer V 15-24.

⁷⁸ Cf. Adv haer V 26-36, 2.

⁷⁹ Cf. Adv haer V 6, 1; V 11, 2.

⁸⁰ Cf. Adv haer V 6, 1.

⁸¹ Cf. Adv haer V 15-16, 2.

- ⁸² Cf. Adv haer V 16, 3-20.
- ⁸³ Cf. Adv haer V 21-24.
- ⁸⁴ Cf. Adv haer V 25-36.
- ⁸⁵ Cf. Adv haer V 25, 1-30, 4.
- ⁸⁶ Sobre a doutrina quiliasta de St. Ireneu veja-se José Eduardo Franco & José Manuel Fernandes, *O Mito do Milénio*, Lisboa: Paulinas 1999, 55s.
- ⁸⁷ Cf. Adv haer V 31, 1-35, 2.
- ⁸⁸ Cf. Adv haer V 35, 2-36, 3.
- ⁸⁹ Henri de Lubac, *Théologie dans l'Histoire. La lumière du Christ*, t. I, Paris: Desclée de Brouwer 1990, 113-222.
- ⁹⁰ Cf. *ibidem*, 128-134.
- ⁹¹ Cf. *ibidem*, 129, nota 6.
- ⁹² "De toute évidence, Irénée compte ici trois éléments dans l'homme. Seulement, s'agit-il simplement de l'homme, ou de l'homme parfait? Ou plutôt, pour parler sans ambiguïté, s'agit-il simplement de l'homme «parfait», c'est-à-dire complet en sa nature, ou de l'homme divinisé par la participation de l'Esprit de Dieu?", *ibidem*, 130.
- ⁹³ Adv haer V 8, 2; 9, 2s; 12, 2.
- ⁹⁴ Cf. Henri de Lubac, *Théologie dans l'Histoire*, 132.
- ⁹⁵ Cf. *ibidem*, 133.
- ⁹⁶ Adv haer II 13, 3.
- ⁹⁷ Adv haer V 8, 2. O itálico é nosso. Segundo os gnósticos (valentinianos), os homens espirituais eram espíritos (femininos) incorpóreos temporariamente unidos à alma e ao corpo neste mundo; porém chamados a viver eternamente como puros espíritos incorpóreos. St. Ireneu com este texto impugna esta corrente de pensamento e apresenta por um lado a substância do Homem constituída pela união alma-corpo, pelo outro o elemento divino oferecido ao Homem.
- ⁹⁸ Adv haer IV Pr. 4.
- ⁹⁹ Adv haer II 29, 3.
- ¹⁰⁰ Cf. Adv haer III 22, 1.
- ¹⁰¹ Como bem aponta José Jacinto Ferreira de Farias quando fala do papel crucial do Espírito Santo na soterologia: "Basta referir a teologia de Sto. Ireneu, segundo o qual a perfeição humana é acção do Espírito Santo. Para Sto. Ireneu, o homem perfeito é o homem pneumático. O Espírito Santo, que introduz no homem a semelhança com Deus, traz a redenção do homem, mesmo na sua dimensão corporal. De facto, é o Espírito que informa a carne e transforma o corpo. O fruto da união com o Espírito é tornar a carne participante da imortalidade. Esta união representa o objectivo do desenvolvimento da humanidade. Em Jesus Cristo, portanto no mistério da Encarnação, o Espírito Santo habituou-se a conviver com os homens; depois o Senhor enviou-O como dom a toda a terra. Recorde-se o motivo condutor de toda a teologia de Sto. Ireneu: Deus tornou-se o que nós somos, para nós sermos o que Ele é", *Pneumatologia e antropologia*, in *Didaskalia* 25 (1995), 484, nota 49. Já anteriormente o apontara em *O Espírito e a História. O Pneuma divino no recente debate sobre as Pessoas da Trindade*, Roma: 1989, 308, nota 1, cujo texto aparece na página 416.
- ¹⁰² Adv haer V 7, 1.
- ¹⁰³ Adv haer V 6, 1.

- ¹⁰⁴ “Se, porém, faltasse o Espírito à alma, este homem seria verdadeiramente psíquico e carnal, mas imperfeito porque possuiria a imagem de Deus enquanto criatura modelada, mas não teria recebido a semelhança por meio do Espírito”, Adv haer V 6, 1.
- ¹⁰⁵ “Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho”, Adv haer V 6, 1.
- ¹⁰⁶ “La economía de la Salud arranca del hombre terreno para acabar – a imagen y semejanza de Cristo – en el espiritual. De lo imperfecto a lo perfecto. Mas no por regresión al punto de partida ni por secesión de lo animal y visible, sino por continuo progreso hacia delante y por asimilación de lo espiritual y invisible”, Antonio Orbe, Antropología de San Ireneo, Madrid: BAC 1969, 28.
- ¹⁰⁷ Adv haer V 13, 3.
- ¹⁰⁸ Adv haer V 9, 1.
- ¹⁰⁹ Adv haer V 9, 2.
- ¹¹⁰ Cf. Henri de Lubac, *Théologie dans l’Histoire*, 131.
- ¹¹¹ Cf. Adv haer V 6, 1.
- ¹¹² Cf. Adv haer V 5, 1.
- ¹¹³ Cf. Adv haer III 23, 5.
- ¹¹⁴ “É para os justos que possuem o Espírito que foi preparado o paraíso”, Adv haer V 5, 1.
- ¹¹⁵ Adv haer IV 40, 3

O CORPO PERFEITO

Não nos enganemos: nada de humano é perfeito e o que é perfeito está para além do humano. E sobre isso, essa perfeição que não nos é dado atingir nem, portanto, saber, não podemos senão calar-nos, como há muito o estabeleceu Wittgenstein, nem a devemos transformar em objecto de fatal paixão pois que, como muito antes daquele já Nietzsche tinha avisado, o que há de amável no homem é a sua incompletude, o seu não encerramento em qualquer (per)feição acabada. Porquê, então, a crença e a obsessão actuais, ostensivas, omnipresentes, com um corpo perfeito? Como tese geral, quero adiantar que a ideia de um corpo perfeito corresponde à secularização – recente – do ideal de aperfeiçoamento moral da humanidade desenvolvido pela escatologia cristã. Por sua vez, ele encontrava-se de algum modo já presente na antropologia metafísica socrático-platónica, que de facto, o cristianismo fêz sua, escatologizando-a. Na verdade, a ciência moderna não hesitou em subscrever, com pouco ou nenhum embaraço ante as suas origens e motivações não-científicas, a concepção segundo a qual a condição humana é passível de ser aperfeiçoada. O que essencialmente faz divergir a ciência e a religião, neste campo, é o facto de a matéria-prima da emancipação da condição humana se ter entretanto transferido, entre a primeira e a segunda, da alma para o corpo. O aperfeiçoamento do corpo, um pobre sucedâneo a que se terá então agarrado um mundo que perdeu a sua alma? Nem tanto. Ao certo, não teria sido possível pensar, na Modernidade, o aperfeiçoamento tecnocientífico do corpo sem que se fisicalizasse o aperfeiçoamento moral outrora proposto pela filosofia e pela teologia. Mas este deslocamento antropológico, que tem por eixo a substituição de uma *natura* humana inamovível por um devir humano cuja matéria-prima biológica é indefinidamente moldável, e que se pode dizer que consiste, no essencial, numa fisicalização da antiga alma no moderno corpo, passou pelo menos por três grandes etapas: o mecanicismo, o darwinismo e a actual revolução biotecnológica.

Cada uma destas retoma à sua maneira, com os seus próprios meios e perseguindo interesses cognitivo-instrumentais específicos, a transformação da matriz grega, a qual se mantém até aos alvares da modernidade, através da tradição médica e alquímica, por um lado, e, por outro, e paralelamente, filtrada pela metafísica patristica que moldou o pensamento cristão medieval. De facto, o naturalismo grego não deixou de atravessar a Idade Média cristã, de tal modo que alguns dos seus temas puderam ser reactivados pela concepção moderna de corpo e inclusive alimentar o equívoco segundo o qual a biotecnociência actual mais não faz que retomar, a um nível apenas superior de sofisticação cognitiva e instrumental, o ideal clássico de perfeição física expresso na ideia de uma mente sã num corpo são. Efectivamente, não é assim.

A actual manipulação biotecnocientífica do corpo não retoma o *ethos* grego do corpo senão ao preço de transformações tão radicais que o tornam irreconhecível. O *ethos* grego era um *ethos* juvenil, aristocrático e saudável. Juvenil, moldado no corpo glorioso do *kouros* que é imagem visível da perfectibilidade humana, o ideal de *kalo kagathía* que une indissolvelmente a beleza física e a superioridade moral. Na iconografia clássica, espelham-se uns nos outros os corpos dos mortais e dos imortais. É igualmente certo que, do ponto de vista grego, que inverte o antropomorfismo, é do super-corpo dos deuses que os homens retêm, por um instante tão glorioso como fugidio, a inexaurível vitalidade que é apanágio divino. No entanto, a separação socrático-platónica entre corpo e alma só se imporá, por via neo-platónica com o cristianismo, já na época medieval. Tal como todos os antigos e os não-ocidentais, o homem grego desconhecia a experiência moderna de ter um corpo, ele era, indiviso, o seu próprio corpo. Exclusivamente corpo, só o *soma*, o cadáver na sua irremediável inércia. Com efeito, para os gregos arcaicos, o infortúnio do homem não reside no facto de a sua alma imortal estar presa num corpo perecível mas no facto de este não ser o super-corpo divino. Aceder a ele após a morte era algo que só aos heróis era possível, colhidos na flor da juventude, o momento da *akme* física em que mais amados eram pelos deuses. Com efeito,

aos Gregos, era-lhes de todo alheia a ressurreição cristã da carne, conheciam tão-só a eterna juventude. Aristocrático, o corpo grego é portador das marcas da desigualdade determinada pela própria natureza. A excelência física que se comprova no estádio mais não reflecte do que a condição natural dos bem-nascidos, daqueles que são livres e nobres por natureza, uma *natura medicatrix* que elimina as suas próprias imperfeições e que, nessa medida, constitui o horizonte normativo da acção humana a qual, sob pena de *hybris*, mais não deve que copiá-la. Daí, a sanção da prática eugénica, enquadrada na mesma moldura da *mimesis* a que obedece a grande tradição médica clássica, assente na distinção primordial entre patologias do acaso e patologias da necessidade. Saudável, o corpo grego é-o por necessidade, só se melhora ou aperfeiçoa aquilo que é já excelente por natureza. O melhorismo inerente às tecnociências biomédicas contemporâneas é interdito por princípio à medicina grega que se abstém de intervir contra a natureza, *para physin*.

Por princípio, o médico, pelo menos o médico hipocrático, nunca abre o corpo, nem com uma finalidade diagnóstica nem com uma finalidade terapêutica e, quando o seu conhecimento ou o tratamento do doente o exigem, caberá ao cirurgião fazê-lo porquanto a invasividade está estatutariamente vedada ao médico. O corpo individual é um microcosmos, composto de humores (bílis, atrabílis, sangue e fleuma), que se articula com o mesocosmos, a ordem da comunidade humana, e o macrocosmos, a ordem cósmica com os seus quatro elementos (ar, água, terra, fogo) e com as respectivas qualidades (quente, frio, seco e húmido). A arte da restituição da saúde, a *tekne iatrike*, caracteriza-se pela submissão à *physis* que é *ordo naturae*, ordenada e ordenadora, harmoniosa e equilibrada em si mesma, dotada de isonomia, de uma necessidade interna (*ananke*) que faz com que ela contenha aquilo que mais tarde os latinos esclarecerão como uma *vis medicatrix naturae*, a capacidade de curar por si mesma (*automatê*), de se instruir a si mesma ou cuidar do que é seu sem interferência externa. Daí que os médicos gregos deixassem ao arbítrio da *physis* as doenças devidas à necessidade e só se ocupassem das doenças devidas ao acaso. A

physis que cura ou mata segundo a necessidade surge assim como limite normativo da intervenção humana, já que a inexorabilidade da lei que internamente a rege a alça ao divino. A divina *physis* estabelece pois a esfera de legitimidade da intervenção humana e define com clareza a impiedade, a *hybris*, que comporta o quebrar com os limites por ela impostos. Para o médico hipocrático, tratar é essencialmente ocupar-se daquilo que, na *physis*, é “nómico”, da alteração do equilíbrio das qualidades de um corpo, isto é, da doença, tal como ela é então definida. O conhecimento do corpo e a intervenção nele articulam-se com um conhecimento cosmológico. A intervenção médica poderia então exprimir-se como a restituição de uma situação anómala, de *pathos*, à situação de *ethos* ou conformidade à ordem harmoniosa da *physis*.

Mais especificamente, a medicina hipocrática proporciona ao pensamento clássico, do qual é contemporânea, uma concepção empírica sistematizada do corpo humano e delimita o quadro teórico-prático em que é possível e legítimo intervir nele, desde as técnicas diagnósticas e terapêuticas até à deontologia médica. Tal não significa que a reflexão filosófica dependa, em sentido estrito, das concepções médicas mas antes que ambas compartilham uma mesma representação do corpo e que será sobre ela que se irá erguer uma antropologia metafísica que, pretendendo afastar-se dela, não deixa de a corroborar. Medicina e filosofia antigas encontram-se pois precisamente no ponto onde se dá a transformação da “fisiologia” médica (no sentido dos fisiólogos que procuram um princípio explicativo universal, da *arke*) em que assenta o cânone ético-estético do corpo humano belo, verdadeiro e justo, numa ontologia, própria do pensamento socrático-platónico, a contemplação teórica da beleza, da verdade e da justiça intemporais do ser. Ou, em termos mais simples: a “metafísica” filosófica distingue-se mas, de modo nenhum, exclui a “física” médica; ou ainda: a corporeidade desta não é desmentida mas antes reflectida, pela incorporeidade daquela. Ao que medicina e filosofia compartilham já foi chamado a eidologia antropológica grega: eidologia é o que reunia aquilo que modernamente se desdobrou em anatomia e fisiologia, é o

conhecimento da forma humana, capacidade de perceber figuras, aspectos da realidade ordenados em conjuntos, a visão do corpo como um todo uno dotado de uma virtude ou *arete* global, precisamente a mesma que Fídias e Policleto, coetâneos do *corpus hipocraticum*, realizam na sua arte. É este o corpo clássico que herdamos do modelo grego mas que passou por sucessivas revisões, a começar pela alquimia, até à manipulação biotecnocientífica actual.

A alquimia constitui, até certo ponto, uma transição entre a ciência antiga e a ciência moderna quanto às atitudes acerca da possibilidade de intervir no corpo para o transformar. Com efeito, ela é o veículo de transmissão de uma antiquíssima tradição de criaturas artificiais, que remontam à mais alta Antiguidade, de que são exemplo as estátuas animadas egípcias mas de que a literatura clássica também se fez eco com a história de Pigmalião e Galateia. As histórias desses sucedâneos do homem culminam com o homúnculo de Paracelso, no período renascentista, e o golem da alquimia rabínica, no século XVII, este retomando um tema já detectável no judaísmo contemporâneo do início da era cristã. Na verdade, a alquimia revela a origem oriental da tradição de intervenção no corpo humano, que a medicina hipocrática rejeitava, menorizando a cirurgia e que a tradição ocidental só assimila com a síntese operada pela medicina helenística alexandrina, a qual chega inclusive a praticar a vivissecção humana. O legado da alquimia às ciências actuais encontra-se bem estabelecido desde há muito. A alquimia ilustra exemplarmente a duplicidade de continuidades e de rupturas que, em paralelo, moldaram a revolução científica moderna. No que estritamente diz respeito ao tema em apreço, e em última análise, a cultura da alquimia é triplamente responsável: pela moldagem de um arquétipo de criatura artificial cuja memória se conserva hoje no imaginário biotecnocientífico que informa a criação de seres vivos de design, humanos e não-humanos, e que chegaria aos nossos dias sobretudo por via literária; pela valorização, contra uma ciência puramente livresca e exegética, do trabalho de laboratório (com cujos meios se fabrica a criatura artificial) que a racionalidade científica haveria de alçar a uma metodologia

experimental; e pela fermentação de um ideário regenerador universal (de que a criatura artificial é um dos avatares) reactivado na vocação utópica e emancipadora da ciência moderna. Esta não só aproveita técnicas e instrumentos de laboratório, medicamentos de base mineral, que os alquimistas legaram aos futuros físicos, químicos e médicos, mas também projectos que os cientistas modernos recuperam expurgando-os da filosofia hermética que sustentava as práticas alquímicas, a qual substituem pela *mathesis universalis*. Newton é porventura o caso mais célebre, ao pretender prosseguir o mito de uma verdadeira alquimia com a ambição de ter êxito onde a sua antecessora falhara, isto é, dotando-a dos meios, credores de superior eficácia, da moderna ciência experimental. A dimensão emancipadora e utópica da ciência moderna irá beber na anterior vocação da alquimia de *renovatio* universal que passava pela mudança de todas as instituições religiosas, sociais e culturais cujo primeiro e indispensável passo era, precisamente, o da reforma da própria ciência em que homens como Newton se encontravam já empenhados. O *opus alchimicum* é encarado como a continuação do projecto divino, outorgando ao homem criador a faculdade de regenerar e aperfeiçoar a obra do supremo demiurgo, incluindo a conservação da saúde humana, até à promessa da eterna juventude e mesmo da imortalidade. Disso se ocupava, precisamente, a Medicina universal, na qual se procedia à liquefacção da pedra filosofal, de que resultavam a panaceia universal, que permitia a reconstituição da saúde e a regeneração do corpo, e o elixir da longa vida que possibilitava prolongamento da vida e a conservação de um estado de eterna juventude. Segundo uma interpretação mística dos processos de depuração alquímica conducentes à obtenção da pedra filosofal, estes mais não fazem que alegorizar as sucessivas purificações do ser humano na demanda do conhecimento total. A pedra filosofal aludiria assim, em última instância, ao processo de transformação do próprio homem rumo à perfeição, a iniciação que faz renascer e ressurgir espiritualmente, tal como os organismos vivos renascem da matéria putrefacta. Na medida em que supera a sua condição humana de origem, o iniciado apresenta-se como

exemplo vivo da transmutação alquímica mediante a qual ele teve acesso a um corpo glorioso análogo ao de Adão antes da queda e que o comum dos pecadores só adquirirá se lhe forem perdoados os pecados no Juízo Final. O modelo aqui presente é o do deus que morre e ressuscita, garantindo com isso a regeneração da humanidade e do mundo, mito já presente nos mistérios egípcios de Osíris e Ísis que se encontra posteriormente nos mistérios órficos e no culto de Mitra mas que os alquimistas cristãos não hesitarão em reconhecer no Cristo salvador.

O imaginário alquímico ecoaria numa longa série de narrativas sobre o homem artificial, a começar pelo golem por cujo intermédio se haveria de insinuar nos interesses cognitivos que hoje conduzem as tecnociências do vivo, aplicadas quer ao homem, quer aos demais seres vivos. Foram as artes, e em particular a literatura e o cinema, que constituíram o veículo, por excelência, de transmissão do arquétipo alquímico da criatura artificial para as actuais tecnociências, as quais a reconfiguram no ser vivo de design, quer ele seja vegetal, animal, ou humano. Em palavras mais simples: o que o nosso mundo tecnocientífico se propõe fazer com o vivo em geral, e os corpos humanos em particular, exhibe inegáveis afinidades, ao nível do imaginário que lhe molda os interesses cognitivos, com os sonhos alquímicos de uma Medicina universal. E é o mesmo arquétipo que encontramos nos projectos da engenharia genética, de construção de seres transgénicos, já em curso para fins industriais ou biomédicos, ou de quimeras biológicas, para fins por enquanto exclusivamente cognitivos. Também não são alheios a esse arquétipo o mapeamento e a sequenciação integrais do genoma humano, que visam possibilitar um conhecimento manipulativo assente na redução do vivo ao informacional do código genético. Identicamente, a vida artificial, tal como se exprime na prossecução da clonagem, e a vida humana artificial, tal como a almeja a clonagem humana. O clone humano transgénico, que pretensamente deveria repetir as características desejáveis do humano aperfeiçoando-as para lá do que alguma vez poderia prometer a condição biológica humana, mais não é que a consumação do projecto demiúrgico de uma engenharia de

melhoramento mediante a qual a tecnociência moderna faz seu o sonho alquímico da transmutação superadora da condição humana. No entanto, essa passagem não é directa mas antes filtrada pela tentativa de construção de simulacros de corpos humanos, o que acontece com os autómatos imaginados pelo mecanicismo dos séculos XVII e XVIII. A seu tempo, será o próprio corpo humano a medir-se com o simulacro artificial das suas próprias características escolhidas, pois que um simulacro não é uma mera cópia de um original mas uma reprodução selectiva de qualidades discriminadas. As actuais intervenções melhoristas nos corpos humanos não deixaram de ser moldadas sobre os simulacros – as criaturas artificiais – construídas a partir dos corpos naturais.

O primeiro simulacro médico do corpo humano foi o cadáver dissecado no teatro anatómico. Na verdade, as repercussões da anatomia vesaliana continuam a ser objecto de avaliação à medida que crescem as possibilidades de manipulação tecnocientífica do vivo e do corpo. Debruçada sobre o cadáver aberto, a medicina ergue uma ciência inteira que não se limita a ser uma ciência biológica sobre o corpo humano mas antes estabelece, com esta, um dos pilares do saber moderno sobre o homem. Ao mesmo tempo, a anatomia principia a cumprir um antiquíssimo sonho médico da transparência do corpo, inaugurando uma cultura visual que a actual imagiologia médica elevou a píncaros de sofisticação inusitados. E essa cultura visual não é somente uma cultura científica, é uma estética inteira que, nascida nas elites literatas, haveria, já nos nossos dias, de transformar-se em modelo estético de identificação de massas: com a anatomia, a perfeição da forma física humana transferiu-se dos cânones da arte para a representação anatómica da medicina. Se olharmos de perto, o actual corpo culturista é um espelho aperfeiçoado do rigor muscular dos escorchados de Da Vinci ou de Vesálio. A divina proporção da arte clássica transferiu-se para as proporções rigidamente quantificadas dos portfolios dos manequins. A procura de uma visibilidade absoluta da espessura da vida que se oculta sob a pele mas cujos sinais se crê terem ficado inscritos na morte, leva a que a pele deixe de constituir o limite, tão

físico quanto normativo, entre uma natureza protegida pela inviolabilidade das suas leis e a técnica humana que doravante se debruça sobre uma matéria-prima biológica enfim oferecida ao conhecimento transformador. A nova ciência médica logotécnica já não volve o seu olhar sobre o corpo para repor os equilíbrios internos que, desde os tempos míticos até Galeno, medeiam a sua inserção no mundo mais vasto da natureza e do cosmos a que há que atender contemplativamente. A moderna possibilidade de conceber algo como um corpo perfeito não poderia ter existido sem que a *De Humani Corporis Fabrica* de Vesálio tivesse operado uma ruptura metodológica que, ao mesmo tempo que alça a anatomia ao estatuto de disciplina básica das ciências médicas, proporcionando-lhes um modelo de simulação que lhes traçará o seu rumo, dá, por intermédio deste último, o primeiro passo na invenção do corpo humano. Não o corpo que os indivíduos de todas as civilizações sempre fizeram a experiência de *ser* mas o corpo que os indivíduos modernos passam a fazer a inédita experiência de *ter*. Com a anatomia, “corpo humano” passa a ser uma contradição em termos: o corpo, para o ser, perde obrigatoriamente o seu estatuto humano; só o é enquanto propriedade de uma pessoa humana da qual fica irremediavelmente cortado. Por outras palavras, a anatomia que abre o corpo, por aí mesmo o corta da pessoa tal como o tinha cortado da sua inserção no cosmos. A génese do indivíduo moderno passa necessariamente pela singularização do corpo relativamente ao sujeito. Dissociado do homem, o corpo é estudado por si próprio e como modalidade particular da morte. Factor de individuação, paralela à dessacralização da natureza, o corpo está quase pronto para se oferecer, doravante, como matéria-prima passível de ser manipulada pelas biotecnociências. Justamente, está *quase* pronto: falta reanimá-lo. Vivo, o indivíduo pode sempre ser objecto de manipulação simbólica; mas a possibilidade de manipulação biotecnocientífica teve de passar, histórica e cognitivamente, pelo momento da morte. Ora a reanimação desse agregado inerte de partes que é o cadáver dissecado terá, por sua vez, de passar pelo mecanicismo de Descartes e de La Mettrie para que a tecnociência biomédica se possa abalançar

decididamente à persecução, no corpo, do sonho baconiano da criação de uma natureza mais perfeita do que a própria natureza. Com a tecnociência biomédica moderna, conhece o seu termo a atitude antiga em relação ao corpo, toda ela governada pela *mimesis*, a cópia aperfeiçoada de um modelo natural em si mesmo insuperável. O corpo moderno surge como belo artifício que se despede da *mimesis* enquanto matriz que moldou a *tekne* ocidental. Tanto no corpo grego como no corpo cristão, e ainda que de maneiras radicalmente distintas, realiza-se a norma mas nem o corpo grego nem o corpo cristão constituem fonte a que se vai buscar a norma. Antes da ciência moderna, não se tocará no corpo para extrair dele uma verdade. É certo que a tortura sempre arrancou ao corpo verdades, verdades de toda a espécie, menos de uma, a verdade acerca dele; a tanto se abalançará a ciência moderna que almeja extrair dele um conhecimento, produzir a partir dele um saber, e nisto torna ela o corpo moderno algo de totalmente alheio àquele que era familiar aos antigos e aos medievais mas também às sociedades que só depois dela vieram a conhecer o ocidente.

É sobejamente conhecido o contributo da dissociação radical entre *res extensa* e *res cogitans* do racionalismo cartesiano para a constituição da medicina científica moderna. Na medida em que é pura extensão inerte, o corpo cartesiano é afim do cadáver anatomizado e, como ele, destituído de todo o valor. De facto, o dualismo cartesiano prolonga o dualismo vesaliano. O corpo funciona segundo as leis físico-matemáticas que governam toda a *res extensa*. Paralelamente, a alma, tomada como puro intelecto, *cogito* intersubjectivo e universal, torna-se fonte exclusiva de conhecimento, rigorosamente elaborado pelo método matemático-quantitativo. Assim cindido, o homem prepara-se para ser subsumido pelo *cogito* e por ele investido de uma autoridade que lhe é exclusiva. No entanto, o *cogito* rebate-se de algum modo no corpo, na medida em que este surge apenas como ideia dele, construto teórico e não corpo vivo tal como ele se dá na experiência sensível. O dualismo cartesiano, que recupera o platónico noutros termos, compelirá o seu autor a recorrer ao artifício da glândula pineal encarregue de

pôr em contacto o corpo e a alma; por sua vez, La Mettrie, pretendendo superar Descartes, servir-se-á do parênquima como princípio organizador de todo o corpo. E eis aberto o caminho ao mecanicismo no âmbito do biológico que, neste sentido, segue as passadas da física galilaica, a qual tinha começado por introduzir o mecanicismo na natureza em geral. Com efeito, a física moderna irá finalmente permitir a introdução do princípio motor no seio do fenómeno, que assim se torna máquina animada, onde a Antiguidade com a física aristotélica à cabeça, só podia conceber motores externos aos corpos físicos. O mecanicismo, de Descartes a La Mettrie, fará o mesmo com os corpos vivos, ressuscitando o cadáver anatomizado como máquina animada. A alma é de algum modo reintroduzida no corpo como seu funcionamento mecânico, como motor interno, animação co-extensiva mas de modo nenhum co-natural ao corpo. O animal-máquina, primeiro, e o homem-máquina, logo de seguida, são os expoentes do biomecanicismo. Do ponto de vista cartesiano, o corpo, senão mesmo o homem todo inteiro, é uma máquina e, na esteira do *cogito*, o homem surge à maneira de um autómato movido por uma alma. Não foge a este modelo o atleta contemporâneo que, da mais alta competição ao aluno do ensino básico, não tem já por verdadeiro adversário o corpo do seu oponente como nos jogos gregos, antes mede a sua performance com o cronómetro; o que emula são os valores dessa máquina de quantificar que regista as prestações dos adversários que ele irá defrontar e cujas marcas deve ultrapassar para os vencer, e é em ambiente de laboratório que prepara as suas vitórias. Embora a iatromecânica não triunfe logo, o quadro cognitivo e cultural do mecanicismo cedo domina a medicina moderna, o que se nota no facto de ter como modelo e pressuposto a construção de autómatos. Por definição, o autómato é o mecanismo que em si contém o princípio do seu próprio movimento, é o simulacro tecno-mitológico com que a ciência passa a dirigir-se à hiper-realidade das suas ficções, perdendo de vista um real que não seja objectivado pela sua própria linguagem. É deste modo que a ciência moderna transforma o antigo autómato mítico, e sucessivamente, em autómato mecanicista, autómato cibernético e

computacional tem proliferado nos últimos quarenta anos. Seria preciso esperar pela embriologia experimental para se abandonarem as interpretações mecanicistas dos fenómenos vivos, ao reconhecer-se em todos os organismos a capacidade de auto-regulação, auto-construção, auto-manutenção e auto-reparação, o que permitiu inverter o privilégio da máquina sobre o organismo. O certo é que, com o mecanicismo, o mundo passa a constituir um desafio para o engenheiro humano que emula o *deus ex machina* e o corpo do indivíduo humano que dele faz parte adquire assim o estatuto de objecto de experimentação, como mecanismo cujas disfunções há que reparar. A “anatomia política” descrita por Foucault radica precisamente aqui, neste corpo do indivíduo indiscernível da mecânica geral do mundo, que o facto de incarnar a presença humana não dota de qualquer dignidade intrínseca e que, antes pelo contrário, se oferece como pura matéria-prima indefinidamente manipulável, de tal maneira que, afirma La Mettrie, a arte da manipulação médica da natureza mais não faz que ajudar as infinitas possibilidades de que esta é já dotada por si mesma. Neste sentido, a demiurgia mecanicista é a primeira a romper decididamente com a natureza como horizonte normativo que coloca limites à intervenção técnica humana. É precisamente aqui que o natural se abre ao artificial, confundidos, que passam a estar, por uma infinita capacidade de auto-criação e auto-proliferação que doravante lhes é, reconhecidamente, comum. Outro não é o projecto que orientará toda a biotecnociência moderna na sua relação com os corpos.

O terceiro e último passo na senda de uma cultura da perfeição física é aquele em que nos encontramos. Ele é o resultado da conjugação da biopolítica moderna que, desde finais do século XVIII sucede à anátomo-política seiscentista, do evolucionismo darwiniano e, finalmente, da imparável inovação biotecnocientífica na sequência do desenvolvimento da biologia molecular, tudo isto no quadro jurídico, social e cultural de fundo da crescente secularização das sociedades modernas. Entre os seus muitos efeitos, a ruptura darwiniana revela-nos uma poiesis biológica que envolve o corpo individual na sua indefinida criatividade. O fim do fixismo biológico

não deixa de ser inquietante, na medida em que, além de apagar as distinções entre a animalidade e a humanidade, abre a antiga natura humana a um abismo de indefinições cuja extrema problematidade extravasa a controvérsia clássica que opõe evolucionismo e criacionismo. Por outro lado, o darwinismo repõe a questão da relação entre corpo e espírito não já à maneira da *khora* platônica, do hilemorfismo aristotélico, ou do mecanicismo cartesiano mas da gênese evolutiva do psiquismo a partir do orgânico. A plasticidade que assim se descobre intrínseca ao corpo, enquanto fruto da poiesis biológica, veio entroncar na demiurgia mecanicista, elevando a sua já firmada vocação de reparação das imperfeições naturais a um autêntico melhorismo biológico. Com efeito, este constitui um afastamento da terapêutica que trata ou cura no sentido de uma supra-terapêutica que almeja recriar sem recurso a qualquer modelo normativo natural.

O darwinismo social não é, decerto, uma consequência inelutável do evolucionismo científico nem exclusiva responsabilidade deste mas certamente que resulta da leitura do biológico em geral, e da evolução em particular, sob o prisma biopolítico que, antes do próprio Darwin e na sequência da anátomo-política sua antecessora, se tinha vocacionado para a manipulação tecnocientífica dos corpos. Nesta conformidade, o melhorismo não é senão a versão biotecnocientífica da medicina científica que se vai estabelecendo desde a anatomia à medicina experimental, a qual, por sua vez, se tinha já instaurado como revisão da medicina universal alquímica. Tanto não significa que nesta última já se encontrassem, de algum modo, contidas ou prefiguradas as seguintes, numa solução de continuidade linear e cumulativa, mas decerto que cada um destes estádios de manipulação dos corpos prepara o terreno aos outros, e não tanto porque lhe transmite teorias e técnicas, mas porque lhe insinua arquétipos. O mecanicismo deu à terapêutica, provinda dos Gregos, o modelo do autómato cujas deficiências há que reparar; o evolucionismo veio metamorfosear a simples terapêutica em verdadeiro melhorismo. Para além da simples correcção das anomalias, o que se perfila no horizonte cognitivo e ético é a criação

de um corpo perfeito que implica necessariamente completar, consumir a obra da criação natural, prolongar, de modo rigoroso, isto é, eugénico, a obra da evolução natural. Ao passo que o eugenismo grego pretendia tão só corrigir a natureza, eliminando os seus defeitos, o eugenismo evolucionista almeja criar melhor do que as próprias capacidades da natureza algumas vez puderam permitir. Efectivamente, correção terapêutica e melhorismo encontram-se em patamares epistémicos claramente diferentes: no primeiro caso, a natureza contém em si o modelo da sua própria perfeição mas que nem sempre cumpre pelo que a técnica humana tem de a imitar para a igualar, repetindo-a sem falhas lá onde ela falhou; no segundo caso, a natureza é uma mera fornecedora de matéria-prima e a técnica não só pode como deve prescindir dela para criar a forma perfeita, pois o modelo a seguir não o pode já fornecer a natureza. Pode dizer-se, sem o menor risco de insensatez, que toda a biologia molecular actual é o evolucionismo posto em prática, ou, melhor dizendo, uma interpretação do evolucionismo feita prática. Essencialmente, essa interpretação retira a figura do humano da estabilidade natural onde a imobilizara o criacionismo e atira-a para a artificialidade que há que perseguir sem desfalecimento. O homem é fruto de um artifício que principia no próprio labor natural que molda as espécies e que o laboratório se limita a continuar pelos seus próprios meios. São os meios de que a ciência se dota para, na esteira do ideal baconiano, refazer uma natureza mais perfeita do que a própria natureza, se fosse deixada entregue a si mesma, isto é, à simples força bruta da sua *empíria*. A antropologia contemporânea nasce no laboratório, que retira a humanidade do homem à anterioridade mítico-religiosa a que havia sempre que a reconduzir pela acção simbólica, a da lei da cidade, e que a atira para uma posteridade que há que moldar segundo o modelo a atingir, que há que fazer nascer bem, assegurando tecnocientificamente a sua ortogénese, pela acção técnica. O modelo do humano transfere-se do ponto alfa para o ponto ómega, não é uma anterioridade que se copia reproduzindo o arquétipo das origens, “aquilo que antes de ser já era”, mas, pelo contrário, uma posteridade

a perseguir sem desfalecimento, num processo autotélico sempre em vias de ser reiniciado. Ou seja, o homem é o fruto, incansavelmente perseguido, sempre por vir, sempre por melhorar, da perícia laboratorial que sem cessar recria o seu próprio modelo, não é a cópia de um arquétipo que os deuses terão modelado em barro ou no que quer que seja. O homem torna-se numa criação perfeita, não no seu início natural mas por intermédio da reconstrução artificial de uma natureza expurgada das próprias imperfeições. Neste sentido, a sede do valor não é já a natureza, e a natureza particular que é a *natura* humana, a qual, nos termos aristotélicos, é uma matéria natural moldada com a forma divina. Na era da tecnociência biomédica, o material biológico transforma-se numa verdadeira matéria-prima, destituída de valor em si mesma, sendo todo o valor remetido para o produto final, de tal modo que a sede do valor passa a ser o existente – para utilizar uma antiquíssima linguagem filosófica: o *ente* – que já não o molde original – o *ser*. Ora a técnica moderna não aboliu a distinção metafísica, antes a prolongou ao disponibilizar o corpo separado da alma como matéria-prima indefinidamente moldável; imanentizando a alma no corpo como princípio de transformabilidade indefinida dele, a tecnociência construiu a manipulação dele como um fim em si. Daí também embora não só, o relativismo já que a manipulabilidade tecnocientífica reproduz a mesma ambiguidade da *physis* que cria formas sem parar; o homem medido de todas as coisas já não o é simbolicamente por via da sua capacidade de as nomear mas o homem mede-se doravante com a sua criação das coisas; ele é tudo o que faz e, ao sê-lo e por sê-lo, não é ele a medida das transformações, são as transformações que se transformaram na medida do homem e não do seu ser mas do seu devir, são estas que se tornaram na (des)medida dele que hoje extravaza qualquer forma estável. A história da medicina revela-nos um esforço titânico, permanentemente reatado, de descortinar no corpo a base corpórea da alma pela qual o cientista-médico tem finalmente acesso à manipulação eficaz da alma.

O corpo perfeito moderno é o fruto de uma “procura de alma” no interior do biológico, que a anatomia e o mecanicismo precipitaram, que o evolucionismo reatribuiu à poesis biológica, que a biomedicina científica, por sua vez, reencontrou nos neurónios ou nos genes e que, nesta sequência, as biotecnociências se esforçam por criar no artifício melhorista. Não é pois, por acaso, que a modelação do corpo, por todas as formas e meios, se concerte hoje com a recorrência permanente do eugenismo constituindo ambos dois pólos, talvez os mais notórios, de uma mesma sùmula ético-estética. E esta não se reduz de modo nenhum ao horizonte epistémico das tecnociência biomédicas, a sua vocação e moldura cognitiva mas também ética da cultura científica moderna, a qual tanto pervade as comunidades médico-científicas como os meios de comunicação de massa, os públicos iniciados nos segredos do processo científico como os públicos iliteratos. A adolescente anoréxica e o biólogo molecular acabam assim por comungar, a um nível talvez até nem tão profundo quanto se possa pensar, de uma *forma mentis* que lhes molda a sensibilidade e o entendimento¹.

A. Fernando Cascais

NOTAS

- ¹ Uma extensa bibliografia sobre os temas desenvolvidos neste ensaio pode ser encontrada em três outros artigos do autor: Cascais, A. Fernando (2003), “A alquimia dos corpos”, in Discursos e práticas alquímicas. http://www.triplov.com/coloquio_4/cascais.html (05/01/2004).
- (2002), “O insacrificável – O corpo, da sacrificabilidade à reticularidade”, Revista de Comunicação e Linguagens, N° extra – “A cultura das redes”: 427-443
- (2002), “Duas ou três coisas que eu sei sobre a clonagem, ou: Da vida na era da sua reprodutibilidade técnica”, Interact. Revista Online de Arte, Cultura e Tecnologia, n° 6 – <http://www.interact.com.pt/interact6/ensaio/ensaio2.html> (05/01/2004).
- (1993), “Sobre a bio-história”, Revista de Comunicação e Linguagens, n°s 17/18 – “O não-verbal em questão”: 119-124

OS NOVOS ÍDOLOS DA ERA AUDIOVISUAL

O tema é central para a experiência porque as pessoas famosas sempre foram na cultura ocidental, usadas para a produção das utopias pessoais com que os indivíduos dão rumos à sua subjectividade. É verdade que o mecanismo da organização da experiência através do modelo exterior do ídolo cultivado nunca foi bem aceite pela maioria dos pensadores da cultura ocidental, sejam eles de inspiração religiosa ou científica. Estes sempre defenderam prioritariamente processo de constituição interior, desde o “Conhece-te a Ti Mesmo” grego à “Arte de Si” defendida por Michel Foucault. A defesa da consciência e do conhecimento pessoal não impediu nunca que fortes culturas de ídolos se fossem sucedendo contaminando até as próprias religiões, escolas de pensamento e de cultura.

Actualmente com o predomínio da televisão, vivemos uma nova era de idolatrias que, como todas, nasce cozinhada no forno da cultura popular. Assistimos, sem duvida, com a vaga dos *reality shows* a uma nova vaga de *ídolos* ou a uma nova natureza dos *ídolos* presas dóceis para a critica fácil mas que merecem que lhes dediquemos um pouco mais da nossa curiosidade porque são “compostos culturais” mais complexos do que à primeira vista aparentam. Falo obviamente das pessoas que, através das várias séries do programa “Big Brother” e de outros semelhantes como o “Masterplan”, passaram de repente a ser das pessoas mais conhecidas do país. Fenómeno que não é apenas português e que se repete um pouco por todo o mundo ocidental.

Como interpretar este interesse obsessivo das massas por pessoas como o “Zé Maria de Barrancos” ou a “Gisela do Masterplan” que se estiverem sentados, lado a lado na espera do médico, ninguém lhes liga nenhuma e depois de passarem por um determinado programa de televisão tudo na sua vida banal começa a ser devorado

doentamente por milhões de espectadores que não perdem a mínima das suas conversas, entrevistas ou fotografias?

Ídolos é uma palavra curiosa, porque ao contrário da palavra herói, já incorpora uma forte conotação negativa e pejorativa porque remete para uma inautenticidade espectral das figuras.

No século XX, o cinema iniciou a disseminação de uma forma de experiência que recuperou a oralidade e as “imagens” concorrendo directamente com uma sociedade que, nos três séculos anteriores, fora formatada e organizada pela experiência da escrita, individualizante, interiorizante, lógica e muito cerebral.

Apesar de se ter mantido no cinema e uma certa dimensão literária e experimentalista foi também rapidamente apropriado por massas de indivíduos que nunca tendo passado pela escola ou tendo-lhe mesmo resistido, rapidamente adoptaram a forma cinematográfica de receber a experiência do mundo em histórias de fácil assimilação. Regressaram em força os heróis de um mundo maniqueista, cheios de qualidades extraordinárias, típicos do mundo da oralidade. Neste sentido, o painel dos novos heróis cinematográficos é talvez aquele que melhor se aproxima do painel dos deuses gregos. Heróis impuros com poderes invulgares mas também com tentações perigosas. Heróis que superam os dilemas interiores para vencerem as dificuldades exteriores. Diferentes dos heróis religiosos, figuras sempre puras, sem mácula.

Há vários tipos de heróis cinematográficos mas os que mais cativam as massas de gente são os que conseguem antropologizar esta nossa vida organizada em dispositivos abstractos, matemáticos, maquínicos difíceis de visualizar e de entender. O herói cinematográfico resolve sozinho a guerra, a burocracia, o problema da droga, faz parar um asteróide que vai chocar com a terra, alimentando a ideia de que tudo estará ao alcance do agir humano e da vontade de um só indivíduo. Por exemplo, quando a informática e os computadores entraram em força nas nossas vidas, nos anos 80, suscitou tanto curiosidade como angústia no entendimento o seu sistema de funcionamento, da sua linguagem diferente de tudo o que se vira até então. O cinema produziu então o herói Tron¹ que

entrava nos computadores para dominar os seus males. Os heróis e as suas narrativas fantásticas não são mais que uma resposta à necessidade que os indivíduos têm de entender a vida com e os dispositivos de funcionamento cada vez mais sistémicos, abstractos, difíceis de visualizar e portanto de compreender. Os heróis vingam no vazio da explicação, oferecem com sucesso uma forma de entendimento alternativo, ao discurso técnico, científico e burocrático que realmente nunca conseguiu encontrar as fórmulas para se comunicar popularmente. Se a maioria das pessoas não entende o sistema político, administrativo, financeiro que pode explicar o sistema da droga, então o herói fornece uma explicação mínima, pobre em explicações, desvirtuada e simplificadora da complexidade do mundo mas que atenua o vazio da incompreensão.

Não deixa de ser curioso verificar que os heróis cinematográficos, ou os super heróis da banda desenhada tenham surgido num tempo (inícios do séc. XX) em que a literatura como modo maior da cultura escrita tinha praticamente abolido a figura do herói em favor do homem sem qualidades. Os grandes romances da época de ouro da literatura como “Em Busca do Tempo Perdido” de Marcel Proust ou o “Homem sem qualidades” de Robert Musil, interessavam-se pelo homem comum, pelo quotidiano da vida explorando e estendendo os meandros da personalidade humana para além do bem e do mal. Referindo-se a Musil, Bragança de Miranda aclara este processo: “Ora, o homem moderno é sem atributos porque é realidade que os tem todos.(...) No fundo, Musil está à procura do humano para esse mundo novo. As qualidades cristalizaram-se, sem o poderem fazer: e cada um cai na figura particular do professor ou do operário ou do empregado ou em ideias de todo o género mas ninguém consegue viver neles e com isso o que a vida tem de dissonante, de criativo e de espontâneo sofre e em contragolpe o ressentimento tudo destrói. (Miranda, 1996)² A “Odisseia” de Joyce é talvez o pico deste processo de desheroização que a experiência escrita através da literatura tentou operar na vida moderna descricalizando as figuras preexistentes onde é suposto o humano “cair” O modelo que a experiência escrita tentou opôr ao do herói

oral foi o do *autor*. O *autor* não é dotado de poderes especiais nem vive aventuras extraordinárias. O autor é aquele que, com persistência, sabe desenvolver os seus atributos simples, escrever, pintar, compor, criar edifícios e se torna pessoa com as suas obras, trabalhos ou projectos. Ainda está por explicar porque é que o modelo do autor, democrático, bastante mais rico e pragmático para a experiência não vingou na cultura popular ao contrário dos heróis fantásticos. Segundo Benjamin, cujo projecto era literalizar de tal modo a experiência que cada um se tornasse autor de si próprio, o problema está no facto de que as figuras preexistentes – ídolos – são mais fortes e mais cómodas que o indivíduo “está sempre disposto a converter-se num escritor, a saber: em alguém que descreve o que prescreve. Acede à autoria como perito e não como posto que ocupa com certa disciplina” (Benjamin, 1934)³ Apesar de tudo, o conceito de autor continua a ser central na críticas aos heróis da cultura popular esvaziados pela comparação e transformados em ídolos, figuras espectrais que não produzem experiência. Ou seja, à luz do conceito de autor, todas as outras figuras-guia da experiência parecem opostas, ridículas inautênticas. Mas a lenta e trabalhosa e muito cerebral instalação do autor na experiência não é certamente o melhor modelo para explicar a viral ligação afectiva que o ídolo consegue activar.

Curiosamente grande parte da nova vaga de heróis modernos, como o Tarzan, o Flash Gordon ou os heróis da banda desenhada, dotados de super poderes como o Homem Aranha, o Super-homem, etc. surgiram nos anos 30 do século XX fruto das influências que modernismo deixou na cultura popular.

O modernismo representa uma alteração fundamental na experiência humana como bem analisou Jan Patocka: “O tempo histórico distingue-se por um presente que nega o passado como meio para um programa para um projecto de futuro (Patocka,p.31)⁴ É o tempo em que o mundo, o presente deixa de ser visto como algo explicado à partida (como nos mitos religioso) e passa a ser entendido como algo incompleto, sempre em crise e só superável no futuro através da acção humana. Uma nova percepção da vida

que abriu as portas da ficção e da imaginação, que de mil e uma formas inundaram o quotidiano. Tornaram-se fundamentais porque a condição do presente passou a ser a forma como antecipa o futuro. Isto originou uma hipertrofiação de futuros na cultura popular visível na electrodomestificação da vida; no desejo por novas maquinas que prometem viajar mais e melhor; no imaginário dos extraterrestres etc.etc.,

Os heróis do cinema e posteriormente os ídolos da rádio, os músicos hipertrofiados de qualidades e de rebeldia rock sintetizam esta ânsia popular de dominar a insatisfação e partir rapidamente para o futuro. Na generalidade as canções rock baseiam-se numa permanente e continua descredibilização do presente de tal forma que os agentes do desligamento se constituem automaticamente como as primeiras imagens de re-colagem. No campo da política, as utopias ideológicas fortíssimas no século XX com os seus heróis guerreiros, prometedores de um futuro diferente como Che Guevara e o subcomandante Marcos são a substancialização em política do mesmo imaginário que fora já rescrito vezes sem conta pelo herói cinematográfico – aquele que traz mais depressa o futuro ao presente. O fenómeno tem sido aliás denunciado pelos marxistas que sustentam que o niilismo é central na *dínamos* capitalista. É a activação de um mecanismo constante de desrealização (dissolvência) da actualidade que potencia o desejo a ânsia de agarrar as imagens, as primeiras, que assomem à porta do vazio. No rock tal como nas ideologias e como no cinema os que melhor desrealizam são os primeiros a constituir imagens de idolatração.

O que é curioso no fenómeno televisivo que ocupou e dominou a segunda parte do séc.XIX é que a televisão impôs uma nova classe de ídolos. Numa primeira fase, a televisão volta a aproximar os ídolos do quotidiano. As pessoas famosas voltam a ser as pessoas comuns mas dotadas de qualidades excepcionais: ter boa voz, boa imagem, saber comunicar, sabem cantar, dançar, dizer piadas, representar, jogar futebol. Os locutores, cantores, jornalistas, humoristas, futebolistas passam a ser os ídolos da primeira fase, a

fase estatal da televisão. A privatização trouxe uma nova classe de ídolos que pela sua invulgaridade desafiam a nossa compreensão.

Um *reality – show* como o Big Brother pegou num rapaz de Barrancos sem nenhum especial atributo à primeira vista e tornou-o na pessoa mais famosa do país. O que é que explica que tanta gente tivesse tanto interesse pelo homem sem qualidades “Zé Maria” de um momento para o outro? E que misteriosamente também de um momento para o outro tenha deixado de ter interesse nele?

No meu entender, os “*reality Shows*” não são uma mera novidade entre outras da programação televisiva entrada na fase concorrencial. São o sintoma de uma nova época da vida, de uma nova época da experiência, de uma nova realidade já formatada pela linguagem audiovisual da televisão. A característica maior dos *reality shows* é o facto de determinadas pessoas exporem publicamente a sua vida privada. Ou seja algo que supostamente se tenta proteger e impedir que se saiba, como a vida íntima, é exposto publicamente sem pudor nem arrependimentos.

O que significa que para muita gente expor factos da vida pessoal, sentimental e sexual não é nada que ponha em causa a identidade, que provoque nessas pessoas crise ou depressão.

Isto configura tanto uma crise da vida privada como da vida pública.. A publicitação de factos da vida privada é perigosa sobretudo para quem tem fortes *Eus Públicos* a defender sobretudo na vida profissional. O desaparecimento do *Ego Publico* nas relações sociais entre as pessoas levam-nas a buscar a sua identidade pública na sua fonte cada vez mais exclusiva - a televisão.

O programa do *ser público* é um dos mais fundamentais para a vida. Ser reconhecido pelos familiares pelos vizinhos, pelos amigos é essencial para se produzir uma identidade estável. Se o círculo familiar é cada vez mais reduzido e o dos vizinho e amigos quase inexistente então o *ser professor, médico, polícia, juiz*, deixa de ser fonte de admiração social. Se ser bom trabalhador vai deixando de produzir reconhecimento, o que é que fica? Fica um vazio. Aquilo a Prado Coelho chamou um dia a “*Invisibilidade Assassina*” leva os indivíduos em busca daquilo que os pode pôr novamente nas bocas

do mundo. E actualmente o que põe nas bocas do mundo é a televisão.

No “Big Brother”, os espectadores satisfazem a sua curiosidade por várias coisas cada vez mais perdidas e afastadas das conversas quotidianas. Comprovam o niilismo segundo Nietzsche para quem o vazio era sobretudo derivado do excesso de imagens que não deixava ver o que estava a acontecer realmente. Como é que outros comuns como eu agem no seu quotidiano e resolvem os seus dilemas relacionais e sentimentais? Os indivíduos espectadores satisfazem essas necessidades através da televisão porque a emissão televisiva passou a ser o principal municizador e estruturador das identidades modernas. O ídolo Zé Maria é ídolo de um novo desejo – o desejo da identidade televisiva. A televisão oferece quotidiano, conversas, receitas de cozinha, notícias. Oferece os modelos e comportamento social nas telenovelas e nos filmes. Oferece os modelos de aparência estética que são os ou as *top models*. A televisão programa-se para ocupar e controlar o quotidiano vinte e quatro horas por dia, tapando o descontrolo da existência real. É a televisão também que eleva as pessoas a uma dimensão pública ficando também cada vez mais isolada nessa tarefa. Quem não aparece, por melhor que seja a sua obra não existe publicamente e isso reflecte-se no equilíbrio da sua identidade. Não se trata de um desejo megalómano de fama mas da seguinte coordenada: “Só se eu for à televisão é que a minha porteira me fala e decide conversar comigo” e isso, ou seja o sistemas de interesses que levam as pessoas a falar umas com as outras sempre foi fundamental para religar as relações fundamentais de proximidade. Perceber-se melhor agora Musil na sua preocupação em demonstrar que o homem perdendo o controlo sobre as suas qualidades fica na dependência da maquinaria que vai produzindo “imagens” que servem apenas para serem ocupadas mesmo que paradoxalmente essas imagens sejam as de “homens sem qualidades”.

A televisão, mais que domínio sobre as imagens tem o domínio do fenomenal ou seja da intensidade com que aparecem e são ocupadas.

A televisão fornece regras, normas e modelos para o agir e para a personalidade dos indivíduos. Seguindo a fórmula televisiva, as pessoas preparam-se para ser vistas como se fosse na televisão. Cuidam do corpo em ginásios, vestem-se e tratam da aparência porque sentem que os outros os olham e comparam pelos modelos televisivos.

O herói do “Big Brother” é portanto alguém que se olha com inveja: “Foi aquele que foi chamado para ter identidade pública em vez de mim”. Resta-nos a todos aguardar. Os milhões de fiéis do *reality shows* são uma espécie de fila gigante à espera da sua vez para ascender, não ao palco televisivo, mas à identidade através do palco televisivo.

Os quinze minutos de fama a que toda a gente aspira não é o sintoma de um ego deformado é uma questão essencial da existência moderna.

As próprias antigas vedetas da canção e do desporto tem que se sujeitar a este novo formato que modela as identidades modernas, feito pela exposição das vidas privados. As massas estão sedentas de identidades e estão a pôr de parte as virtudes ou os atributos excepcionais que ainda há bem pouco tempo eram suficientes para constituir ídolos.

Os novos ídolos dos *reality shows* demonstram que cada vez mais gente é treinada para uma profissão que não exerce: – trabalhar num palco televisivo. Viveram desde pequenos dentro do écran catódico, o lugar mais importante da casa. Aprenderam a imaginar, a ver, a conversar segundo as regras da linguagem televisiva. Restalhes ficar na fila e aguardar a sua vez de estar em frente às câmaras e adorar os que o conseguiram primeiro.

A vida privada tornada ídolo é um dos mais curiosos fenómenos da vida moderna visível pelo sucesso que têm não só os programas televisivos que a exploram com o sucesso massificante das revistas cor-de-rosa que competem pela apresentação de interiores de casas e de vidas.

No meu entender, este fenómeno deve-se a uma incapacidade das elites intelectuais conseguirem estender o fenómeno popular da experiência audiovisual, coisa que fortalece a experiência interior ao mesmo tempo que dispersa e enfraquece o fenómeno do ídolo e do herói.

As razões para esse fracasso talvez estejam no desprezo que o conhecimento sempre devotou aos fenómenos da cultura popular.

O Ídolo é tanto mais forte e obsessivamente cultivado quanto maior for a inquietação interior e o vazio de explicações e o poder das máquinas desrealizantes para as quais o pensamento pós-modernistas muito tem contribuído.

Trata-se aqui de não cometer o erro de pensar que basta uma boa interpretação para destruindo as estátuas destruir o culto. É que o problema pode estar na vertigem da destruição. Trata-se sim de perceber que é preciso que outras narrativas e outros heróis “mais densos” inundem a cultura popular reforçando e fazendo os ídolos que já lá estão perder o seu valor uso.

Jacinto Godinho

NOTAS

- ¹ Filme de Steven Lindsberg. Tron foi exibido pela primeira vez em 1982 e produzido pela Disney.
- ² Frase extraída de um texto de Bragança de Miranda intitulado “Musil: De um outro uso das paixões” disponível em <http://www.ubi.pt/~comum/miranda-musil-paixoes.html> (05/01/2004).
- ³ Excerto de Benjamin, Walter - El autor como productor (1934), Traducción de Jesús Aguirre, Taurus Ed., Madrid 1975, disponível em http://inicia.es/de/m_cabot/el_autor_como_productor.htm (05/01/2004).
- ⁴ Patocka, Jan, L'Art et le Temps, P.O.L., Paris, 1990.

A MODA: O MODO DA APARÊNCIA

“Falar-se somente do silêncio da saúde, do maravilhoso silêncio da saúde. Do mesmo modo deveria falar-se do maravilhoso silêncio do vestuário, desse momento de graça em que o corpo e o que veste são unos, em que essa união completamente espiritual, se resume a uma palavra: a elegância. Porque, de certo modo, a pessoa a quem as suas roupas incomodam, aquela que não se adequa a elas, é uma pessoa doente.

A elegância alcança-a quem se dedica a buscar o seu próprio estilo. Tanto na vida como na moda. Do criador que não tem estilo não se dirá que é costureiro, apenas que faz roupas. Chanel, Dior, Balenciaga eram artistas por terem encontrado um estilo que só a eles pertencia”

“O negro foi a expressão das minhas primeiras colecções. Grandes linhas negras que simbolizavam o traço do lápis sobre a página em branco: a silhueta no zénit da sua pureza. Desse modo trabalhava com toda a gama de tons sombrios, salvo o vermelho, essa cor nobre e perigosa, base da maquilhagem, da pintura dos lábios e unhas, cor do sangue e da religião. Evitava as cores claras, refugiando-me no negro cada vez que começava a trabalhar um vestido branco, – e fracassava. Mas quando, imediatamente regressado de Marrocos, num tempo em que a alegria da nossa juventude revolucionava a história, foi a intensidade desses homens e mulheres com que nos cruzamos em Marrakech, esplêndida mistura de túnicas azuis, rosas, verdes e violetas, que me levaram a pensar nos esboços de Delacroix. Esse

encontro seria o da minha libertação. Por fim, podia confrontar-me com a cor.

Na escola de Dior e Chanel aprendi a libertar-me da pressão do desenho, disponibilizando-me para o apelo da matéria, da cor, da música ou do corpo de uma manequim.

Sendo um “trabalhador da arte” não posso senão desejar a utilização das matérias mais harmoniosas, de igual modo que devo contar com as melhores técnicas. Só então posso pretender aproximar-me do absoluto”

Yves de Saint Laurent¹

“La mode dans toute sa tyrannie, a fait son apparition; si vous le voulez bien, nous allons lui consacrer quelques instants de nos loisirs, tâcher de l’expliquer de notre mieux.”

Marcel Proust²

Espectadores atentos e observadores interessados pelo fenómeno de fascínio e sedução que é a moda, atraídos pelo poder inequívoco que ela exerce sobre nós, cativados pela diversidade da produção dos criadores, ensaiamos uma aproximação a esse firmamento constituído por toda uma série ilimitada de “espelhos da Alma” desses fabricantes de sonho, fantasia e ilusão, reflexos e reflectores da vivência da sua temporalidade e do processo mundano em que se enquadram e projectam.

Perspectivamos, então, vários registos, aparentemente antagónicos, todavia complementares e paradigmáticos da mundividência nesta esfera: por um lado o esteta, em trabalho

intimista na sombra do seu *atelier*, por outro, a tirania impiedosa da excelência da aparência, projectada e expressa pelos imperativos e estratégias desse fenómeno ao qual alguém já chamou *A Conspiração da Moda*³.

Em consequência, configura-se toda uma série de interrogações pertinentes, dúvidas essenciais lançadas segundo diferentes ângulos e apontando para as agulhas da moda, em controversas indagações, como essa questão primeira de averiguar das razões profundas, pelas quais a moda atingiu proporções desmesuradas e se apossou arbitrariamente de parte das nossas vidas, contagiou a nossa aparência quotidiana, assumindo uma importância protagonista e de considerável sucesso em tramas de sociabilidade

Importa, ainda, sondar quem são as verdadeiras personalidades que se ocultam e refugiam no resguardo da visibilidade dos nomes dos criadores, a fim de melhor veicular produtos divulgados em todo o mundo, nomes que se multiplicam indefinidamente em plurimarcas, em multipatentes, num diligente e ambicionado processo de acumulação de poder ou na plena afirmação dos reservados e assombrosamente colossais *Impérios do Luxo*; a construção e o preço destes poderosos e prestigiados empreendimentos e a expressão do real domínio de influência que encerram.

Paralelamente, a moda é parte integrante e recorrente indissociável do “Showbizz” e do entretenimento em geral, ou seja, da sociedade do espectáculo para a qual tão pertinentemente já remetera Guy Débord⁴.

Assim, o carisma dos criadores, o visual que adoptam e as atitudes que assumem, torna-se indissociável dos seu trabalho e quase tão importante quanto ele, no estudo e composição de uma imagem global que procuram fazer passar, discreta ou provocante, recorrendo sempre a elaboradas estratégias de marketing e em eficaz processo de mediatização.

Por seu lado, as manequins transmutam-se, rapidamente, em ícones do impiedoso “star system”, envolvendo-se numa aura enigmática que lhes confere uma notoriedade só comparável à das divas do cinema dos anos 50.

Pioneira, neste novo quadro do “*fashion star system*”, terá sido Isabella Rossellini, nascida no elitista e inquieto universo do cinema, filha de Ingrid Bergman e Roberto Rossellini, também ela actriz, que aos 28 anos começa uma carreira de manequim, encarnando a beleza e o ideal feminino dos Anos 80 e tornando-se na imagem prestígio, durante cerca de uma década, da multinacional de cosméticos *Lancôme*, que a dispensa diligente e rigorosamente no dia em que celebra 40 anos, com um ramo de rosas, *logo* da marca, e presente equívoco, veneno puro, para quem promoveu e fez vender litros e litros de “*Trésor*”, “*Poison*” mortal se de “*chez Dior*” se tratasse – porque nem a ela se lhe perdoa a inexorável barreira do tempo ou o implacável tabú dos 40, tempo inscrito mais no B.I. do que no corpo e no rosto, e que as razões do *marketing* não justificam pela Razão mas pelo preconceito da Tradição; Isabella que, dias antes, recebera um fax da irmã gémea Ingrid, arqueóloga de profissão, anónima investigadora de gabarito internacional, que face ao desconforto de legitimar científica e intelectualmente a opção profissional da irmã, e em cumplicidade de almas sintonizadas, lhe escreve: Isabella, “*Cosmetique vient du grec Kosmos, qui signifie ordre de l’univers Ordre en grec signifie également: ornement, embellissement.*”⁵ Os cosméticos, objecto de interesse e de trabalho de Isabella, são assim associados por Ingrid a um conceito de valor, o Cosmos.

Outra notável protagonista, ícone referencial do *fashion star system* da época, é Inès de la Fressange⁶, herdeira directa da arredada monarquia francesa, educada entre os mais rígidos padrões de uma cultura conservadora e uma audaz irreverência, que a rebeldia da juventude dos seus pais cultivara em visitas a Lacan e a Duras e na procura de experiências algo boémias, algo libertinas, directamente

inspiradas nas atitudes das personagens de Françoise Sagan; Inès, uma das primeiras manequins *star* da história da moda, amiga pessoal do não menos aristocrata alemão Karl Lagerfeld, director criativo substituto de Coco, é a primeira mulher morena a representar a imagem da casa Chanel, rompendo com a opção estética da própria Gabrielle em só requisitar manequins louras. Inès de la Fressange encarnará, ironicamente, a imagem/busto da *République Française* na comemoração dos seus 200 anos: reconhecimento ao nível oficial que lhe custará uma briga, ao abrigo dos direitos de imagem, com Karl Lagerfeld, o Kaiser da *Maison Chanel*, que assim vê o ícone de uma das mais carismáticas “*maison haute couture*” nas “mãos do Povo”, sendo, por outro lado, julgada pela opinião pública, que lembra e não lhe perdoa as raízes aristocráticas, considerando-a demasiado burguesa para servir de modelo a Marianne.

Já na geração seguinte, mas em identidade de postura e códigos, apresenta-se Stella Tennant, também ela herdeira de primeira linha da aristocracia inglesa no Poder, que após uma fase de rebeldia, assume com firmada personalidade e grande sobriedade o protagonismo das *passerelles* e, esporadicamente, faz lembrar o reinado de Inès de la Fressange “*chez Chanel*”; opta para a cerimónia do seu casamento, com um fotógrafo de moda, longe das objectivas dos fotógrafos, por um vestido assinado Ungaro, personificando o espírito de um criador, intimista nos códigos estéticos e em valores como a independência criativa e a liberdade de gestão de uma empresa familiar, um dos últimos a ceder à globalização imposta pelos Impérios do Luxo, actualmente, nas mãos de uma ou duas fortunas como a de Domenico de Sole ou a de Bernard Arnault.

Nos Estados Unidos da América, assiste-se à rivalidade, claramente tradutora de padrões de beleza vigentes e díspares, entre o *glamour grunge* e a polémica androgenia esbelta, no limiar da anorexia, de Kate Moss e as formas generosas e atitude claramente

feminina de Cindy Crawford, duelo de que se demarca a distante e distinta Jerry Hall.

Em contrapartida, as atrizes ou actores, artistas ou personalidades públicas protagonizam o guião de uma visibilidade mundana e mediatizada de *Histórias da Moda*, ou a saga do prestígio da imagem.

Por sua vez, quem veste o quê? Quem são os criadores responsáveis pela figura marcante, glamourosa e sedutora destas personalidades, e em que partilhas se tornam cúmplices, mesmo amigos íntimos? Hubert de Givenchy e Audrey Hepburn, Yves Saint-Laurent e Catherine Deneuve ou Loulou de la Falaise, Karl Lagerfeld e Carolina do Mónaco ou Carolle Bouquet, Giogio Armani e Claudia Cardinale ou Ornella Mutti, Alexander McQueen e Bjorg, Miúcia Prada e Sting, Jean-Paul-Gaultier e Madonna ou a Ministra da Cultura de França para o Festival de Cannes...

Depois, quem tem acesso a este ou aquele desfile, interdito a qualquer personalidade anónima, reservado a uma elite de entre as elites, os ditos *Vips* ou os reconhecidamente colunáveis? Para alguns outros, que não acedem, naturalmente, pela posição social ou pela beleza evidente, a regra é simples e centra-se no recurso a uma excentricidade ostensiva, arma infalível para garantir um lugar entre a “gente importante”. Na hierarquia das bancadas ou fileiras, o cosmopolita “sitting”, vigora esse código elementar de que quanto mais importante a personalidade é, mais em baixo se senta. Finalmente, quem encerra a título honorário o desfile de quem? A princesa de um faustoso e longínquo país árabe, ou já a Primeira-Dama de um aqui tão próximo..., talvez o ícone “*en vogue*”, que fará a primeira capa dos magazines “cor-de-rosa”, em tiragens que se desmultiplicam ao ritmo de um *voyeurismo* frívolo.

Assim, “Com a categoria do espectáculo, os situacionistas anunciavam de algum modo esta generalização da sedução”⁷.

Espectadores, manequins, criadores, crítica, todos têm o seu papel no espectáculo maior da moda que é o desfile, e tal acontece desde 1858 graças à iniciativa precursora de Frederick Worth cujos modelos são apresentados às suas clientes vestidos por jovens raparigas designadas de “sossies”, de certa forma as ancestrais manequins de hoje.

Actualmente, o desfile no seu cariz espectacular alcança um patamar verdadeiramente sensacional e aparatoso em que “la logique sévère du spectacle commande partout la foisonnante diversité des extravagances médiatiques”⁸, ensaiando, frequentemente, os limites do provocatoriamente escandaloso ou a facilidade gratuita do choque artificioso, em surpreendentes excessos mediáticos. Mas o *show* deve continuar...

E a moda torna-se no o jogo de sedução por excelência, um jogo em que a dimensão da aposta atinge valores desmesurados e temerários, que a aproximam dos limites da roleta russa: são vidas que se jogam em orçamentos e projectos de somas inestimáveis, para durarem... uma estação, uma vida ou atravessarem o Tempo.

Em síntese, como a moda nos transforma em imagens? Quem dita a moda? A quem serve a moda? Quem possui a moda? A moda dissolve-se no champanhe? E as estrelas, são cadentes?

Face a estas especulações inevitáveis, as respostas configuram-se múltiplas e jamais conclusivas, sequer a tal ambicionam.

Na vivência do quotidiano da moda, nem tudo é *glamour* e para além do que se mostra e do que nos é facultado ver, das aparências magníficas que transmitem perfeição, há todo um universo invisível, quase impenetrável, de subterfúgios secretos a desvendar mas nunca a revelar claramente. O que se insinua e propõe irradiar cintilantemente na senda da moda é, apenas, uma das faces da lua,

aquela que os holofotes das *paserelles* iluminam segundo a sua melhor luz.

A outra, a mais obscura, é a dos bastidores – desse mundo que trabalha para promover expressa e determinadamente o sucesso espectacular da aparência superficial e a sua representação exteriorizada e pública: aqui, a experiência é absolutamente díspar e vive-se a vertigem permanente do cumprimento de datas estritas, impostas por um calendário internacional que divide com rigor o ano em temporadas e colecções a que se tem de responder imperativamente sem qualquer tipo de flexibilidade.

O criador envolve-se, então, num profícuo processo de produção artística cujas dimensões o excedem em absoluto. Fazer moda não é somente criar uma imagem que se tem de apresentar sempre nova e inovadora, uma imagem marcante, autoral e, conseqüentemente, singular e distinta de todas as outras, mas é mesmo obrigatório ser constante na repetição da inovação e alcançá-la a qualquer preço. Esta é uma das coacções que tal processo sazonal impõe, desencadeando no criador a angústia da originalidade, a exigência da criatividade sem limites e o “*stress*” imposto pela necessidade de responder, incondicionalmente, a estes requisitos, de seis em seis meses, na mesma cidade(s), para um público fiel, homogéneo, quase indistinto.

As circunstâncias são indiferentes e ignoradas quando o desafio da parada é assim excessivo.

Também aqui, o malogro da imperfeição, o fiasco, a desilusão, a decepção ou o insucesso não se perdoam e a originalidade, a versatilidade e a mutabilidade reproduzem-se ao ritmo da sucessão de cortes temporais, de instantes que se sobrepõem, fugazes e efémeros. Qual o êxito que pode cobrir o fracasso? E qual o fracasso que pode ser perdoado pelo êxito já conquistado, mas esquecido, no imediato. Não há tempo nem lugar para a indulgência.

Vive-se um mundo de artifícios, um universo de ficção onde se sonha com a emoção da surpresa perfeita e onde se crê verdadeiramente, sem qualquer hesitação ou dúvida, na vã ilusão de a poder alcançar.

Esta é a outra vertente da moda, a da intolerância e, neste sentido, a moda é desgastante, cáustica e corrosiva.

Aliança entre o acaso e a necessidade, a arte e a indústria, a exigência de revelar e expressar e a de resguardar e proteger o corpo, não se pode formular uma narrativa linear e coerente, apenas um viés pela moda, pelo modo da aparência ou pela traça das estratégias da moda.

É a força e a eficácia do peso da aparência em nome de valores como perfeição, excelência, amor ou glória ou os códigos do vestuário, da beleza, da distinção, da atracção e da sedução.

Todavia, a moda não se confina ao espectáculo de uma série de corpos “mais-que-perfeitos” a desfilar, em *passerelles* de elite, roupas inadequadas ao quotidiano de vidas comuns como exalta Paco Rabanne: “À la fin de 1964, je présentai au public douze robes expérimentales et importables en matériaux contemporains”⁹.

A moda remete-se, cada vez mais, para as pessoas que a pensam e concretizam, que a fazem, e para aquelas que a vestem: é a questão da usabilidade do vestuário e o salto de transição da *passerelle* aos passeios da rua, aos corredores de sociabilidade do mundo do trabalho até ao espaço privado e de relação íntima e reservada das casas.

Então, a moda tem muito mais a ver com o que se usa, com o que se veste quotidianamente, aludindo, expressando e evidenciando a identidade aparente de uma época.

Refira-se a evidente notoriedade e reputação dos príncipes reinantes ou daqueles que abdicam por razão de uma aparência, mas também os dândis, os estetas: Luís XIV, Eduardo VII, Grace Kelly, Diana de Gales ou Baudelaire, Mallarmé, Proust, Oscar Wilde, Georges Sand, Anaís Nin, Virginia Woolf, Juliette Gréco, Collette

É a partir do século XVII que a moda surge mais explicitamente associada a uma maneira de ser, uma maneira de estar, a uma aparência. Falando-se de moda, fala-se do modo de vida: o que se veste, o que se diz, o que se faz, os modos.

Assim, logo ao primeiro golpe de vista, cada um sabe do que se trata, o que fazer, com quem se defronta. Note-se que esta operação de descodificação das aparências prolifera já difusamente no século XIX quando, por exemplo, como o descreve Balzac *“No baile de l’Opéra, os diferentes círculos de que se compõe a sociedade parisiense encontram-se, reconhecem-se e observam-se”*¹⁰.

Existem, pois, normas e regras não escritas, mas bem reconhecidas e afirmadas socialmente, que determinam o que é conveniente, de bom gosto e que denotam a pertença ao mundo do belo e do adequado, num determinado momento histórico e, frequentemente, perpetuando-se no tempo. Estes padrões *standart* são de tal forma estáveis que acabam por se transformar em verdadeiros marcadores sociais.

Nestes termos, e tal como o rosto ou a silhueta, o resto da aparência, ou seja, o vestuário, a maquilhagem, o corte de cabelo e penteado, são objecto de normas tácitas.

Se é um facto que a beleza física é reconhecida universalmente, ou quase, o vestuário é claramente influenciado por códigos sociais e, conseqüentemente, uma aparência, um visual, enfim, um *“look”* conseguido, depende em muito do espaço social e das fronteiras do meio a que se confina e onde evolui o indivíduo.

Admitindo todos os gostos como “gostos naturais”, são os gostos da elite, da “upper class” aqueles que são considerados como melhores, a adoptar em múltiplas derivações, num processo de recriação, adequação e adaptação ao “modus vivendi” de cada um. Então, a aparência daqueles que se situam no topo da escala social constitui um modelo a aplicar e ajustar em conformidade com as referencialidades particulares, constrangimentos socio-culturais, afinidades e propensão estética daqueles que elegem, seguem e se revêem nesse padrão.

Consequentemente, o que é belo ou está na moda é o que, num dado momento, certas elites o determinam como tal e, por isso, será valorizado e, eventualmente, reproduzido em processo mimético pelos grupos sociais menos favorecidos mesmo se, como o sublinha Simmel, as qualidades estéticas desta moda não sejam evidentes “a priori”¹¹.

Lembre-se que o vestuário de luxo das elites foi, durante muito tempo, associado e identificado pela sua inadequação ao uso no trabalho: é um vestuário que pelo corte minucioso e estrutura elaborada prende os movimentos, manufacturado com tecidos delicados e frágeis danifica-se facilmente, a que se associam adereços e ornamentos múltiplos, assim como sapatos elegantes, distintos mas instáveis que limitam a marcha ou se estragam logo que pisam uma superfície irregular.....

Em contrapartida, o vestuário e os acessórios comuns, ou seja, funcionais e adequados ao quotidiano do trabalho são difundidos entre as classes mais favorecidas, – no seio das quais ainda há manifesto espaço para o lazer – que, por sua vez a seu gosto e de acordo com os seus arquétipos, os adoptam recriados e reinventados. Considere-se, todavia, que este deve ser estimado um fenómeno relativamente recente. Talvez que todo o processo tenha começado com as calças e, posteriormente, com os jeans e a consequente

extensibilidade e difusão generalizada do chamado “*work wear*”, enquanto tendência de moda.

Atente-se ao facto de que este *look* se baseia no recurso a materiais, cores e formas singulares que traçam a efectiva distinção entre o verdadeiro vestuário de trabalho e o *work wear* vertente de moda: aqui, todo o requinte é acentuado pelo pormenor, pelo acabamento cuidado pela estrutura final primorosa, pelo *total look* aparentemente prático mas sempre impecável e irrepreensível no porte.

Assim, captando as evoluções sociais e estéticas do tempo, a moda, numa ausência total de preconceitos e ignorância de convenções, encarna a mudança quando, a partir de meados do século XX, a aparência altera os códigos a uma velocidade alucinante por uma aventura próxima da insensatez, traduzida nesse movimento de contornos desmesurados de gostos e tendências, de modas e modos, perpassado por nomes mais ou menos célebres, personalidades singulares da moda, notáveis mentores de múltiplas correntes estéticas. Entra-se, então, nesse processo irreversível que perpassa obliquamente a moda, da alta costura ao seu declínio e à afirmação do *prêt-à-porter* de luxo, em facetas que se desmultiplicam num diálogo quase paradoxal entre o pensamento, o efémero, a frivolidade, a aparência ou a pura sedução.

Visão totalisante da sociedade, a moda aproxima-se e agrega-se, então, à vida quotidiana, abrindo-a ao sonho e à paixão de que se alimenta a memória, para melhor organizar o futuro.

É nesse quadro que se deve observar o conjunto das mutações que, ao longo do século XX, desencadearam as mais vivas polémicas e mais radicais abalos.

Se durante muito tempo a lógica social da moda foi a da distinção social mediante a maneira de vestir, caindo-se mesmo no

“esquecimento do corpo, absorvido na distinção social de um *tailleur Chanel, 1958*”¹², com a explosão do *prêt-à-porter* e o fim das tendências de estação, vaticina-se o *terminus* do despotismo conduzido por uma feroz disciplina da aparência, que cede lugar à diversidade e ao pluralismo dos códigos estéticos, quando já não se trata mais de uma “única moda” mas de uma “multiplicidade de modas”, em pluralidade de significações e expressão firme de um absoluto respeito pelo individualismo.

Quando a *rua* se emancipa do fascínio dos líderes da moda e assimila as suas directrizes a um ritmo consonante com a sua própria regulamentação e dispositivos codificados, o que antes era indispensável adoptar, o mais rapidamente possível, enquanto paradigma inquestionável ditado pelos criadores, agora, torna-se numa tendência meramente indicativa, banindo-se a correspondência directa entre inovação e difusão, entre vanguarda criativa e público consumidor.

O mimetismo característico da moda tradicional cede lugar a um mimetismo de tipo optativo: adopta-se pelo que se quer, quando se quer e como se quer. É a afirmação plena de um individualismo narcisista em que a tirania da moda e da sua dimensão de símbolo hierárquico socio-cultural cede lugar ao conforto, à liberdade, à imaginação e à criatividade pessoal.

Neste novo contexto, a moda prima por se afirmar com base nos padrões da sedução e da hiperrelação pelo que o consumo de moda deixa de ser uma actividade regulada pela busca de reconhecimento social, deslocando-se para valores próximos do bem-estar, da funcionalidade, do prazer, da atracção, da fantasia e do fascínio.

“*Nada está mais na moda do que aparentar não ligar à moda*”, afirma-o Gilles Lipovetsky, como já o fizera Yves de Saint-Laurent quando anunciara que “*já não está na moda andar à moda*”, ou seja, cabe a cada um organizar a sua própria imagem e não submeter-

se a imposições de alguns “criativos”, “visionários” iluminados com uma imagem idealizada de todos nós!¹³.

O vector de singularidade é, agora, determinado pela escolha individual e livre interpretação de uma ou várias marcas, vários criadores, ou a conjugação e articulação subjectiva de todos... e cada pessoa torna-se responsável pela imagem que dá de si própria, mesmo quando opta, apenas, pelo que afirma como confortável e utilitário, numa atitude de recusa de entrar no jogo da competição do *look*, da linha estética de um criador, enfim, em última análise, ainda, da moda.

Pelo vestuário, pelo modo da aparência, já não se busca prioritariamente a identificação imediata a uma classe social, sinónimo de um gosto, de um estilo de vida de um determinado *status*.

Consequentemente, o vestuário torna-se numa manifestação das preferências de cada um, na era do individualismo e já no contexto da globalização¹⁴.

A beleza converte-se, então, num “imperativo absoluto e religioso. Ser bela deixou de ser efeito da natureza e suplemento das qualidades morais. Constitui a qualidade fundamental de todas as que cuidam do rosto e da linha como sua alma”¹⁵, mas paradoxalmente, “A beleza («em si») nada tem a fazer no ciclo da moda. É irrecebível. Um traje verdadeiramente belo, definitivamente belo, poria fim à moda. Portanto, esta não pode fazer mais do que negá-la, recalçá-la, apagá-la – embora conservando em cada um dos seus passos um alibi de beleza. ... Nestes termos, a moda fabrica continuamente «belo», na base da denegação radical da beleza, na base de uma equivalência lógica do belo e do feio. Pode impor como eminentemente distintivos os traços mais excêntricos, mais disfuncionais e mais ridículos. É aí que ela triunfa – impondo e legitimando o irracional segundo uma lógica mais profunda que a da racionalidade.”¹⁶.

Na determinação efémera da sua existência, a moda é inexplicável pela intrínseca e contínua produção de sentido aparentemente arbitrário, ou pelo mistério lógico do seu próprio ciclo.

Assim, “os processos lógicos da moda devem ser alargados à dimensão da «cultura» inteira, a toda a produção social de signos, de valores e de relações.”¹⁷ ... “É, então, permitido inserir a noção de comunicabilidade do vestuário num quadro mais amplo, no quadro de uma vida em sociedade onde tudo é comunicação.”¹⁸

Nestes termos, atente-se a uma crónica de Pier Paolo Pasolini intitulada “7 de Janeiro de 1973 – A linguagem dos cabelos compridos”:

«A primeira vez que vi os cabeludos foi em Praga. No «hall» do hotel onde estava hospedado entraram dois jovens estrangeiros, cujos cabelos lhes chegavam aos ombros. Atravessaram o «hall» e dirigiram-se a um canto um pouco afastado e sentaram-se a uma mesa. Ali ficaram sentados durante meia hora, observados pelos outros clientes, entre os quais eu próprio; depois foram-se embora. Quer durante a travessia do «hall» apinhado de gente, quer enquanto estiveram sentados no seu canto, nenhum dos dois disse palavra; talvez tivessem bichanado qualquer coisa entre si – embora não possa assegurá-lo – mas, ao que suponho, seria qualquer coisa de estritamente prático, sem valor comunicativo. De facto naquela situação especial – que era totalmente pública, social, direi mesmo oficial – eles não tinham absolutamente nenhuma necessidade de falar. O seu silêncio era rigorosamente funcional. E era-o simplesmente porque as palavras eram supérfluas. Ambos usavam, de facto, para comunicar com os outros, com os observadores – com os seus irmãos daquele momento – uma linguagem diferente daquela que é formada de palavras. Aquilo que substituíu a tradicional linguagem verbal e a tornava supérflua – encontrando de resto imediata colocação no amplo domínio dos «sinais», isto é, no âmbito da semiologia – era a linguagem dos cabelos. Tratava-se de um sinal

único – precisamente o comprimento dos cabelos que lhes caíam até aos ombros – no qual estavam concentrados todos os sinais possíveis de uma linguagem articulada. Qual o sentido daquela mensagem silenciosa e exclusivamente física? Era o seguinte: «Nós somos dois cabeludos. Pertencemos a uma nova categoria humana acabada de chegar ao mundo dos nossos dias, originários da América e que, na província (como por exemplo – ou antes, sobretudo – aqui em Praga), é desconhecida. Somos pois para vós uma Aparição...Não temos nada a acrescentar, oral e racionalmente, àquilo que física e ontologicamente dizem os nossos cabelos».¹⁹

Este episódio relatado por Pasolini é já o prenúncio de um fenómeno simbólico de fim de século XX, no contexto do qual, segundo alguns especialistas, se exhibe uma sociabilidade caracterizada por uma dialéctica constante entre massificação crescente e o paralelo o surgimento de alguns micro-grupos a que se convencionou chamar de tribos, dado o seu cariz eminentemente urbano.

No horizonte da moda, e face ao individualismo que abdica de qualquer consideração de ordem social, configura-se outra corrente de pensamento que, recusando reproduzir os padrões clássicos da distinção da moda, questiona o papel exclusivo do “eu”, do individualismo vigente, conferindo particular importância à possibilidade de extensibilidade do “eu” a tribos, às quais se pertence simultânea ou sucessivamente.

Com este novo paradigma estético da miscenização vestimentária e da aparência que vai desde os cabelos multicolores às soluções mais inusitadas de reutilização do vestuário *retro*, representa-se a base de união do “eu” com os outros. Neste sentido, a aparência assume uma função de tipo comunitário dado que se trata de um sentimento e de uma experiência partilhada no interior de um grupo onde o “eu” ensaia algo e onde encontra meios de expressão peculiares e individuais.

Este tipo de postura leva alguns pensadores a afirmar que não existe narcisismo nas sociedades pós-modernas mas antes uma espécie de sujeito colectivo, uma extensibilidade do “eu” que se afirma particularmente em espécies de reagrupamentos de tipo pontual. As grandes cidades modernas oferecem bons exemplos destes agrupamentos, quando se observa atentamente na vida quotidiana, a representação em público de uma sucessão de clichés: o *jogging*, o *punk*, o *look retro*, o *grunge*...

Este processo tribal afirma-se como um procedimento da modernidade e daí a importância da aparência que a nível internacional, global, se entende por *look*.²⁰

Nestes termos, não é de estranhar que cada vez mais existam pessoas cuja principal ocupação e preocupação seja pensar o que vai ser moda amanhã, qual a aparência do presente que já é futuro.

“Estar na moda, hoje, é cada vez mais ter uma visão activa e não seguidista. A moda é tão abrangente e diversificada que não há fórmula certa de “estar na moda”. Vale tudo o que estimule a individualidade, criatividade, liberdade de escolha, enfim, tudo o que vá no sentido de tornar a “paisagem humana” mais atraente e divertida.

*“A dualidade entre a globalização e individualização da sociedade do futuro (cada vez mais próximo), generalizada a todas as áreas da nossa actividade, reflectir-se-ia no modo de vestir. Por outro lado, “todos esperamos” que a evolução das mentalidades vá no sentido de uma maior tolerância, respeito e aceitação pela diferença. Por isso acredito que a “farda” dê cada vez mais lugar a interpretações e escolhas mais individuais. Mas vai levar tempo. Demasiado.”*²¹

Margarida Anjos Amaro

NOTAS

- ¹ Tradução livre de excerto do Prefácio de Yves de Saint-Laurent à obra de Maguelonne Toussaint-Samat, *História técnica y moral del vestido*, in Vol. 1, ed. Alianza Editorial, 1994, p.9.
- ² Marcel Proust, *Écrits sur l'Art*, ed. Flammarion, 1999, p. 42.
- ³ Conceito base retirado da obra de Nicholas Coleridge, *La Conspiracion de la Moda*, ed.B, 1989.
- ⁴ Guy Debord, *La Société du Spectacle*, ed. Gallimard, 1992.
- ⁵ Isbella Rossellini, *Quelque Chose de Moi*, ed.Nil, 1999, p.149.
- ⁶ A este propósito, e a jeito de memórias autobiográficas, ver Inès de la Fressange, *Profession Manequin, conversations avec Marianne Mairesse*, ed. Hachette, 2002.
- ⁷ Guy Debord, *La Société du Spectacle*, ed. Gallimard, 1992.
- ⁸ Guy Debord, *Commentaires la Société du Spectacle*, ed. Gallimard, 1992.
- ⁹ Michel Lafont, Paco Rabanne, *Trajectoire*, 1999, in “La société de la fashion”, b.a.m. mode, hors-série, n. ° 8, p.124.
- ¹⁰ Jean-François Amadieu, *Le Poids des Apparences, Béauté, Amour et Gloire*, ed Odile Jacob, 2002, p.34.
- ¹¹ *Ibidem*, p.33.
- ¹² Citação de uma legenda a um “croquis” de Coco Chanel, Françoise Vicent-Ricard, *As espirais da Moda*, ed. Paz e Terra, 2002, p. 63.
- ¹³ Gilles Lipovtsky, *A Era do Vazio: Ensaio Sobre o Individualismo Contemporâneo*, ed. Relógio D'Água, 1989, p.143.
- ¹⁴ *Ibidem*, pp.39-41.
- ¹⁵ Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, edições 70, 1995, p.140.
- ¹⁶ Jean Braudrillard, *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*, edições 70, 1995, pp. 78-79.
- ¹⁷ *Ibidem*, p.69.
- ¹⁸ Umberto Eco, “O Hábito não Fala pelo Monge”, in, AAVV, *Psicologia do Vestir*, Ed.Assírio e Alvim, 1989, p. 8.
- ¹⁹ Pier Paolo Pasolini, “7 de Janeiro de 1973 – A linguagem dos cabelos compridos” in *Escritos Póstumos*, ed. Moraes,1979, pp.9-10.
- ²⁰ Conceito genérico veiculado por Ana Martínez Barreiro, “El Sentir de la Moda”, in *La moda en las sociedades modernas*, ed. Tecnos, 1998, pp. 222–225.
- ²¹ José António Tenente em respostas a um “Inquérito sobre a Moda Masculina”, realizado por Cristina Alexandre Freire, 11.12.00, arquivo particular.

DA METAFÍSICA DO FLUXO À TREVA LUMINOSA: ECKHART E A TIRANIA DA IMAGEM

“Quintus: homo debet esse multum diligens ut spoliet vel denudet se ipsum a propria imagine et cuiuscunque creaturae et ignoret patrem nisi solum deum; tunc nihil est quod possit ipsum contristare vel conturbare, nec deus nec creatura nec aliquod creatum nec increatum. Totum suum esse, vivere, nosse, scire et amare est ex deo et in deo, et deus” (*Processus Coloniensis*)¹

“..an image properly speaking is a simple formal emanation that transmits the whole pure naked essence,...an emanation from the depths of silence, excluding everything that comes from without. It is a form of life, as if you were to imagine something swelling up from itself and in itself and then inwardly boiling without any boiling over yet understood”. (*Eckhart*)

“Dieu, en effet: ce qui excède le signe. Ce qui, signifié, serait aussitôt d l'éteint, serait déjà de l'aussi inconcevablement absent du tison éteint que le silence l'est du bruit, la ligne du point, la présence de la figure. Dieu ce qui, désigné, serait-ce du nom de Dieu, mot qui accueille pourtant l'idée de la défaillance du sens, ne nous a laissé qu'une image, ce qui nous induit au mensonge. Mais qui, lorsque le signe s'efface, commence à rayonner de cette lumière de tout en tout dont nous a privé la langage.” (*Yves Bonnefoy*)

"Which critic does not believe that her ultimate duty, her most burning commitment, is to destroy the totem poles, expose ideologies, disabuse the idolaters?" (Bruno Latour)

NOTA BIOGRÁFICA DE MESTRE ECKHART

Eckhart nasceu por volta de 1260 em Hochheim na Turíngia e morreu em Avinhão em 1328. Entrou com 18 anos nos dominicanos de Erfurt e terminou os seus estudos teológicos em Colónia. Conheceu-se a sua conferência inaugural, a *Collatio in libros Sententiarum*² e um *Sermão pascal* datado de 18 de abril de 1294. Sabe-se que, por volta de 1293, é nomeado leitor no convento de S. Jacques em Paris. Pouco depois, encontramos-lo como prior de Erfurt e vigário provincial da Província de Turíngia. É nessa altura que compõe os seus "Exercícios espirituais", obra de juventude, ousada para o tempo. Em 1302, Eckhart termina os estudos em teologia na universidade de Paris passando a ser Mestre Eckhart. Durante os anos universitários de 1302-1303, o novo Mestre é titular da cadeira de teologia reservada aos dominicanos. Em Paris ganha nome na defesa do tomismo contra os ataques dos escotistas franciscanos. Regressa à Alemanha em 1302. Em 1304 é nomeado provincial da nova província de Saxónia, então com 47 conventos de irmãos, e representando 11 nações diferentes. Assiste em 1307 ao capítulo geral de Estrasburgo onde lhe confiam o cargo de vigário geral da província da Boémia. Voltará a Paris onde ensina de 1311 a 1313. Em 1312 instala-se em Estrasburgo como prior e pregador em vários conventos de monjas dominicanas e das beguinhas (que na altura incumbia aos Mendicantes). Nessa altura o vale do Reno é sacudido por um fervilhar de dissidentes e heréticos. O bispo João I de Zuric inicia uma campanha contra os "Irmãos e Irmãs da seita do Livre-Espírito e da Pobreza voluntária". Esta seita existe bem antes de Eckhart mas desenvolveu-se a coberto da sua autoridade. A pobreza e a nobreza que definem o homem viador e lhe conferem um *status*

adeptionis cristão que vai além da oposição entre a “felicidade intelectual” dos filósofos e a “visão reflexiva” dos teólogos frustrados, o mestre opunha-se a uns e outros. Esta doutrina convinha, obviamente a begardos e beguinas que não eram propriamente nem filósofos, nem clérigos nem teólogos. Ao situar aqui e sem o *medium* duma “visão”, uma união a Deus que os teólogos reservavam à pátria celeste, Eckhart parecia justificar as pretensões do livre-espírito: entrar livremente na deidade, penetrar o nada por decisão sem o socorro da graça, unir-se a Deus, tornar-se Deus “à vontade”. Uma das notas mais visíveis dos seus sermões é estarem impregnados das discussões teológicas do magistério parisiense de 1302-1303 e transporem para um auditório não universitário as teses sustentadas contra os teólogos franciscanos de Paris. Pode falar-se de uma certa “desprofissionalização” da teologia e da filosofia de onde sairá a “mística renana”, ou a “mística especulativa”. O emprego do vernacular (médio alto-alemão) é dos aspectos revolucionários para a época. Dos 64 sermões reunidos no sermoneário anónimo *Paradisus animae intelligentis*, 32 são de Mestre Eckhart, e aí encontramos o célebre sermão 9, *Quasi stella matutina* (*Paradisus* nº 33), um manifesto anti-franciscano em que se denunciam os “mestres de espírito frustrado” afirmando que Deus é ser ou que a raiz da beatitude se encontra na vontade. Em 1324 Eckhart volta a Colónia e é nesta altura que choca com o arcebispo de Colónia. Desde o fim de 1325 que aparecem suspeitas a respeito do seu ensino e da sua ortodoxia. Tem já de se justificar por escrito. O arcebispo entrega o caso a dois inquisidores que no decurso de 1326 apresentam uma lista de 49 proposições extraídas das suas obras e julgadas heterodoxas. Eckhart responde a 16 de setembro e recusa um certo número de entre elas como inautênticas. Uma nova lista de 59 proposições aparece agora. Volta a responder. Eckhart queixa-se diante da comissão de inquérito que o seu processo se arrasta e que os seus juizes tenham dado ouvidos a suspeitos. Recusa a validade da comissão episcopal apelando à Sede apostólica. Para pôr fim ao escândalo, faz diante de todo o povo a sua declaração de ortodoxia na igreja dos dominicanos de Colónia a 13 de Fevereiro.

O seu confrade Conrad de Halberstad lê-a em latim, ele próprio tradu-la em alemão. A 24 de janeiro de 1327, o mestre apela à Santa Sé em Avinhão. Convocado pelo papa João XXII, vai a Avinhão e aí morre antes de se poder defender. Um pouco mais tarde, uma bula do papa João XXII de 27 de Março de 1329 censura 28 proposições para lá daquelas que o arcebispo de Colónia tinha comunicado à Santa Sé e de que nem todas tinham Eckhart por autor. A bula *In agro dominico* de 1329 condena 17 proposições como “contendo erros ou manchadas de heresia”, 11 outros artigos são tidos apenas por “malsoantes, temerários, e suspeitos de heresia” mas “susceptíveis de tomar um sentido católico mediante explicações e complementos”.

Eckhart é, lamentavelmente, o único grande mestre da Idade Média cuja “obra de arte” académica desapareceu. As tarefas dum intelectual dominicano do século XIV eram triplas: explicar a Escritura (*lectio*), sustentar discussões técnicas (*disputatio*), pregar a Palavra (*praedicatio*). A *Obra tripartida* de Eckhart reflecte a sua tripla actividade. As obras deixadas por Eckhart repartem-se em dois grupos: as obras latinas e as obras alemãs. As obras latinas são de tom mais especulativo e técnico, redigidas directamente por ele. Dispomos de um *Tratado da Oração dominical* e dois *Comentários sobre as Sentenças*, *Questões parisienses*, comentários da Escritura, 58 sermões e alguns outros fragmentos. A obra alemã comporta apenas três pequenos tratados: *Entretiens sur le discernement spirituel*; o *Liber benedictus* onde se agrupam um tratado *De la consolation divine* e um sermão *De la noblesse de l’homme*; enfim um breve tratado *Du détachement*.

ORIGINALIDADE

Mestre Eckhart resume perfeitamente a fortuna do trabalho dos “intelectuais na Idade Média”: E porquê? Alain de Libera resume assim a originalidade do Mestre: “Porque ilustra a invenção medieval do racional, a novidade e a fecundidade das relações que podem

entretecer a teologia e a filosofia, com a condição de serem repensadas. Porque confirma, no quadro da relação de determinados homens e mulheres, a existência dum projecto de vida total, de um desejo de 'bem viver' em que, fora da universidade, o ideal universitário tem uma parte iminente"³. Como Sigério de Brabante, Eckhart é um sábio, um universitário - se dele se diz que é "mestre", é porque deve este título à Universidade de Paris. A originalidade de Mestre Eckhart reside principalmente na reformulação e no enriquecimento metafórico do ensino dos Padres da Igreja bem como dos "mestres pagãos" da Antiguidade. "Se não houvesse nada de novo, nada haveria de antigo". Em Eckhart, a "originalidade" consiste em tornar a origem (*origo*) viva. "Tornar novo" não significa "tornar diferente" mas simplesmente "tornar vivo", conforme às exigências do mestre de vida (*Lebemeister*). O teólogo é ao mesmo tempo *Lesemeister* (mestre de leitura) e *Lebemeister* (mestre de vida). À teologia de S. Boaventura, foi buscar a noção de "niilidade" bem como a teoria da humildade como dominação do criado; ao intelectualismo aristocrático dos filósofos a noção da magnanimidade como virtude do homem segundo o intelecto. O turingio foi sobretudo um "condutor" de ideias em que se cruzam os nomes de todas as virtudes num nome que as resume a todas, "desapego" ou "desposseção" (*abgescheidenheit*). O pensamento de Eckhart oscila entre Agostinho e Dinis. O nosso mestre apoia-se em S. Agostinho para indicar que há dois tipos de conhecimento, um superior ao outro: "quando se conhece a criatura em si mesma, é um conhecimento vespéral, e então vemos a criatura através das imagens com múltiplas distinções; mas quando conhecemos as criaturas em Deus, este conhecimento chama-se e é um conhecimento 'matutinal' e então contemplamos a criatura sem qualquer distinção, desapropriada (desimaginada) de qualquer imagem e aliviada de qualquer semelhança no Um que é o próprio Deus"⁴. Esta distinção vem associada às duas ocorrências do verbo *entbilden* sobre os dez que comporta o "Benedictus deus". É agostiniano também o tema da re-formação do homem na "conformidade com Cristo" atingida pelo regresso da alma a si

própria, o *regressus animae*, a dobra sobre a interioridade verdadeira, o “homem interior”, a Verdade, o Verbo. É agostiniana também a ideia que concerne os sete graus do homem nobre. A “*entbildung*” corresponde à noção dionisiana de *aphairesis*, a prática da “negação abstractiva”, da ultrapassagem das imagens e dos pensamentos, fazendo sair o homem de si próprio (é o tema do “êxtase”) para deixar Deus entrar nele. Encontramo-la em várias passagens do *Livro da consolação divina* e do *Sermão sobre o homem nobre* que a comissão de Colónia pôs em causa.

I - O DESTINO DA IMAGEM

A metafísica eckhartiana da imagem está no centro do seu pensamento. Mas Eckhart parte da tradição filosófica e teológica em que a questão da imagem é apresentada. Eckhart concebe o esquema do *exitus-reditus* como a lei fundamental da realidade ensinado pela Bíblia, tanto *in toto*, como se mostra na apresentação da criação e da consumação, como em versículos individuais (e.g. Ecle. 1,7) - *...ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* - Todos os rios se dirigem para o mar, e o mar não se transborda⁵. Uma imagem não é por si mesma nem para ela mesma. Ela provém daquilo de que ela é imagem e lhe pertence com tudo o que ela é. Ela não é a propriedade e não provém do que é estranho àquilo de que é imagem. Uma imagem toma o seu ser directa e unicamente daquilo de que ela é a imagem, ela tem um mesmo ser com ele e ela é o mesmo ser” Este resumo da teoria da imagem que se refere unicamente ao modelo (*Urbild*) e de que a imagem é a cópia (*Abbild*) pode traduzir-se directamente em termos ontológicos. O acento é colocado no pólo “transcendental-unívoco” da relação analógica entre o modelo e a imagem, isto é entre o ser divino e o ser criado. O que hoje se retém de mestre Eckhart é fundamentalmente isto que Alain de Libera resume: “Conceber que, debaixo de doutrinas tão diferentes se esconde uma mesma verdade - a unidade da alma e de Deus no “único Um” que precede qualquer diferenciação entre Deus e a alma, e na própria alma, entre o fundo

da alma e as suas potências –, tal é a intuição que governa o trabalho filosófico e teológico de Eckhart: uma intuição que ele repete sem se cansar aos seus auditores alemães, “os grandes mestres de Paris não a compreenderam”⁶.

Abstrair das imagens sensíveis para chegar ao Verbo-Imagem não é só questão da genealogia conceptual da *Entbildung*, mas da própria *Entbildung* enquanto centro de interesse duma doutrina filosófica mas sobretudo, enquanto experiência subjectiva. Nosso Senhor respondeu-lhe: ‘Eu estava aqui como estou agora’⁷. “A interioridade está sempre presente mas é necessário franquear o vau do laboc, desligar-se do efémero, transmutar as imagens na imagem, desmarcar as imagens e encontrar o “homem” que sofre na solidão e que luta toda a noite com o seu escudeiro, Gen 32,30: *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*”⁸. É claro que a significação do deserto está ligada à do silêncio e do despojamento e logo à do vazio. “O Pai diz: ‘conduzi-lo-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração’. Coração a coração, um no Um, eis o que este Deus ama. Deus detesta tudo o que é estranho, longe desta unidade. Deus arrasta e atrai para a unidade. Todas as criaturas procuram a unidade, mesmo as mais baixas, e as mais altas encontram-na; arrastadas e transformadas acima da sua natureza, elas procuram o um no Um, o Um em si próprio”⁹. Lê-se nas *Instruções espirituais*, obra do jovem Eckhart: “O homem não deve contentar-se com um Deus que pensa, porque quando o pensamento se esvai, Deus esvai-se também”¹⁰. Procurar Deus no deserto não significa fugir do mundo; há que aprender a solidão interior (aprender o deserto interior) onde e próximo de quem quer que seja. O deserto interior só na aparência se opõe a uma vida entre os homens. Rito de passagem, benção do homem pela vida nas aparências e nas coisas transitórias.

“Onde não há imagens nem formas”. A palavra “imagens” remete para a visão especular, para a captação de Deus e do criado no espelho da verdade. A “residência” ou fixação na deidade abole a visão especular, suprimindo o espelho, o modelo e a imagem. Esta abolição é aquilo a que o Mestre chama “*entbildung*”. Este estado

de não conhecimento ou melhor, de “conhecimento sem imagens” é descrito no *Sermão 40*:

“Quando o homem se une totalmente a Deus com amor, desliga-se das imagens, formado e transformado na conformidade divina na qual é um com Deus”

É evidente que mestre Eckhart não é o único, no começo do século catorze, a desenvolver o tema da imagem. Muito antes dele, os Padres da Igreja glosaram esse tema que chega a mestre Eckhart e que será desenvolvido também pelos seus contemporâneos e seguidores, tais como Jean Tauler, Henri Suso, Jan van Ruusbroec e Hendrik Herp. O homem é à imagem de Deus porque escapa a qualquer definição, como o próprio Deus. Dizer que o homem é à imagem de Deus (Gn 1, 26) significa em definitivo que é uma existência pessoal, uma liberdade. Ireneu de Lião dizia que “o homem é livre desde o começo. Porque Deus é liberdade e foi à semelhança de Deus que o homem foi feito”¹¹. E Gregório de Nissa dizia:

“A imagem só é verdadeiramente a imagem na medida em que possui todos os atributos do seu modelo (...) A característica da divindade é ser inapreensível: também isso o deve exprimir a imagem. Se a essência da imagem pudesse ser compreendida enquanto o seu modelo escapa a qualquer apreensão, essa diferença anularia o próprio facto da imagem. Mas nós não chegamos a definir a natureza da nossa dimensão espiritual, justamente á imagem do nosso criador: (...) é pois porque transportamos a impressão da incapturável divindade através do mistério que está em nós”¹².

Para Wolfgang Wackernagel, a obra de mestre Eckhart contribuiu grandemente para o desenvolvimento das possibilidades filosóficas da língua alemã, nomeadamente no que tange ao vocabulário da imagem¹³. Autor situado no cruzamento das línguas latina e germânica, Eckhart é reconhecidamente um inovador da terminologia da imagem, inspirada dos contextos filosóficos e teológicos subjacentes á definição latina de *imago*, alimentando-se também do

contexto sobrenatural, mágico e religioso do vocábulo oeste-germânico *bilidi*.

Ninguém melhor do que este autor para tratar do semantismo do verbo “Entbilden” ou do substantivo *bilde* que confina com os seus equivalentes latinos *ratio*, *forma*, *phantasma* e *species*. Este autor encara o vocabulário eckhartiano da imagem a partir da sua dupla origem: como síntese entre a definição latina da *imago* e a genealogia pré-eckhartiana do termo oeste alemão *bilidi* (p. 15). A “entbildung” permite aceder à “unition” divina, ao fundo abissal (*abgrund*) do divino, como se esta “uniformidade” estivesse aquém e acima da trindade das Pessoas. A “entbildung” pode ser entendida como a “relève” – a *aufhebung* – da “creaturalidade”. A “entbildung” pode definir-se como um processo de transmutação quase “alquímica”: “Se estivesse seguro que todas as minhas pedras fossem mudadas em ouro, quanto mais pedras tivesse e maiores, mais contente estaria e mesmo pediria pedras, e se pudesse, adquiriria maiores e em maior quantidade; quanto mais tivesse, maiores seriam e mais me seriam caras.” Despojar-se de si mesmo é o mesmo que morrer para si mesmo.¹⁴ É assim que o Mestre diz que “os bem-aventurados no reino dos céus conhecem as criaturas despojadas de todas as imagens das criaturas e conhecem a única imagem que é Deus”¹⁵. S. Tomás já dissera o mesmo, afinal¹⁶.

ANALOGIA

Não faltam críticos que vêm na analogia a chave do ensino do mestre. A verdade é que o próprio Eckhart retoma esta teoria por exemplo na *Segunda lição sobre o Eclesiástico*, n. 53, e ao longo do processo de Colónia. A questão é saber em que sentido atribuímos a Deus e à criatura os mesmos nomes. Há duas respostas extremas: ou aplicamos os mesmos nomes a Deus e à criatura em sentidos completamente diferentes; estes nomes são então equívocos. Ou então aplicamos-lhes os mesmos nomes com o mesmo sentido, de modo que afirmamos não apenas a comunidade dos nomes mas ainda a comunidade das naturezas; os nomes, nestas condições, são

unívocos. Soluções dificilmente sustentáveis, a primeira implica a heterogeneidade radical de Deus e do mundo, torna incompreensível a sua relação de causa e efeito – como é que um mundo sem nada de comum com Deus procederia dele? – e a segunda descamba na homogeneidade absoluta de Deus e do mundo. O mestre prefere uma terceira via, que conserva todavia algo das duas. Na *Exposição acerca do Exodo*, a partir do n. 37, cita Maimónides que critica os enunciados afirmativos a propósito de Deus. Dos cinco modos de predicação que distingue, o pensador judeu só admite um no caso de Deus, aquele que incide sobre as obras do sujeito. Qualquer nome positivo acerca da essência de Deus é impróprio, mesmo se designa para nós uma perfeição. Eckhart aprova esta prudência e cita Mt 6, 7: “Quando rezardes, não multipliqueis as palavras”. Se não podemos dizer quem é Deus, podemos dizer o que ele não é. Mas logo observa que a privação pressupõe a posse e que a negação se funda na afirmação. Se negamos de Deus uma imperfeição qualquer, é porque há algo em Deus que exclui esta imperfeição¹⁷. Se é verdade que Deus e a criatura são incomparáveis, todavia há uma relação entre eles, a relação de criação: o ser da criatura procede do de Deus. A equivocidade não é portanto a última palavra. E se a univocidade está excluída entre o criador e a criatura, é a analogia que nos fará compreender a natureza do ser criado relativamente ao ser divino. Eckhart refere-se a S. Tomás mas propõe um outro ensinamento. Peguemos na *Lição sobre o Eclesiástico*: aí está a solução eckhartiana (n. 52). Quando empregamos uma palavra num sentido equívoco, trata-se de coisas diferentes; que no caso dum nome unívoco se trata de uma coisa considerada nas suas diversas espécies; que no caso dum nome análogo se trata duma só e mesma coisa encarada de modos diferentes. Na equivocidade, o nome não traz nenhuma significação comum enquanto na univocidade e na analogia o nome significa a mesma coisa mas aqui sob diferentes modos e em diferentes espécies. Exemplo: “A única e mesma saúde que está no animal é ela e não uma outra que está no regime e na urina, de tal modo que não há absolutamente nada da saúde enquanto saúde no regime e na

urina, como não há na pedra; mas diz-se que a urina é sã pela única razão que ela significa a saúde que está no animal, a mesma em número, como o círculo, que nele nada tem do vinho, significa o vinho.” Aplica-se a saúde enquanto saúde, formalmente, ao animal apenas. Ao regime e à urina atribui-se a saúde ou o sinal em relação à saúde do animal, são sãos sob o modo da causa ou do signo. O regime e a urina não são sãos e não são nomeados como tal por uma saúde que lhes seria inerente, mas pela saúde do animal, exterior a eles, a que se reportam enquanto causa ou signo da saúde. O bebedor não encontra no círculo senão o signo do vinho, antes de entrar na taberna onde o encontrará. Deus é como a saúde e o vinho e a criatura como a urina e o círculo. O que se diz de Deus diz de também de nós, de certo modo, o do signo. Esta é uma tese diferente à de S. Tomás no *De veritate*, q. 21, ^a 4. quando pergunta se todas as coisas são boas pela bondade primeira. Tomás responde que as criaturas são boas em virtude duma bondade intrínseca e exprime as relações de Deus e da criatura em termos da analogia de proporcionalidade própria. O que não o impede de utilizar a analogia de atribuição extrínseca para significar a dependência das criatura em relação a Deus. Eckhart só conhece a analogia de atribuição extrínseca. É uma posição que parece favorecer a univocidade e a equivocidade, como lhe retorque, entre outros, Galvano della Volpe que o acusa de acosmismo ou ainda de niilismo ontológico, e por isto: a analogia de atribuição extrínseca implica a negação do ser próprio das criaturas. Mas tal interpretação estaria em contradição com o essencial do ensino do mestre. Como qualquer causa, Deus produz o seu efeito fora de si (*extra factum*); como qualquer causa transcendente, produz um efeito que cai longe de si. A criatura tem um ser mas imperfeito, o ser *ab alio* e não o ser *a se*. A criatura como signo de Deus não se limita a indicar Deus: ela revela algo dele. Para ser o signo da saúde, a urina deve ser constituída desta ou daquela maneira; a urina é o signo natural da saúde, e como tal, é a sua imagem. O mesmo para o exemplo do círculo como signo do vinho.: se o círculo é o círculo do tonel, a sua relação com o vinho não é efeito duma pura convenção. É comum

ao tonel e ao círculo, como a saúde é comum ao animal e à urina. Claro que a analogia de atribuição extrínseca não basta para exprimir a totalidade do pensamento de Eckhart: a criatura tem um ser e perfeições que lhe são próprias. Quando o ser é tomado em sentido próprio, só de Deus se diz e a criatura mantém com ele uma relação extrínseca: quando o ser é o da criatura, diz-se dela por denominação intrínseca. “Todas as coisas são ou são boas pelo ser e pela bondade de Deus” e “todas as coisas são ou são boas por um ser ou uma bondade intrínsecas”. S. Tomás sustenta estas duas proposições segundo intenções diferentes. Porque não adopta então a analogia de proporcionalidade? a analogia de proporcionalidade convém a um pensamento que se eleva a Deus a partir do mundo. Proporciona ao Deus desconhecido o ser, a bondade, etc., que nós conhecemos aqui em baixo. A analogia de atribuição extrínseca convém a um pensamento que quer perder o mundo para atingir o ser absoluto através do qual o mundo existe. Mestre Eckhart encontra aqui o instrumento intelectual que exigia a sua disposição mística. Como admiravelmente escreve F. Brunner: “Sem negar o ser do criado considerado em si mesmo, a analogia de atribuição permite ao dominicano Turingiano situar o criado no seu nada original face ao criador e perceber, na noite da criatura, a luz de Deus, e a centelha da alma”¹⁸

O deserto que é Deus só se ganha percorrendo a senda estreita em que o homem já não está sujeito nem à audição nem à visão, nem ao espaço nem ao tempo – são realidades que é preciso banir (para)além de todo o sentido, abandonar enquanto princípios de um conhecimento representativo para os encontrar na limpidez do termo, onde não são nem isto nem aquilo, mas se encontram no sem fundo da sua origem:

Ó minha alma

Sai, que entre!

Sucumba todo o meu ser

No nada de Deus,

Sucumba nesse fluxo sem fundo!¹⁹

O deserto é um símbolo equívoco, pode significar o lugar da serenidade, do silêncio interior, da solidão mas também da prova e mesmo da tentação (Mt 4, 1-11 e Lc 4, 1-13). Eckhart joga nos dois registos. A primeira significação está mais próxima do contexto da “*entbildung*” enquanto a segunda tem o sentido da prova, mais harmonizada com a ideia da solidão do que da tentação. Eckhart evoca assim a tentação de S. Antão no deserto: “Quando ele triunfou desta tribulação, Nosso Senhor apareceu-lhe em pessoa, repleto de alegria. O santo homem disse então: ‘Ah! meu caro Senhor, onde estavas quando eu me encontrava em tão grande aflição?’”

II - IMAGEM E HUMILDADE

Liguemos a questão da imagem à questão da humildade. Eckhart, no *Benedictus Deus*, recorre a S. Agostinho, em particular ao *De vera religione* 26, 49, descrevendo os seis (sete) graus do homem interior para chegar à *Entbildung* no sexto (e sétimo). A versão da *mutação* agostiniana, mas não nomeia o sétimo estado: porque a *quies aeterna* de que se trata em Agostinho é chamada *nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua*. Como dizer a verdadeira e perfeita humildade? Desde Agostinho que o tema não é novo. Mas os anos 1300 carregaram-no de perigos novos e múltiplos, tanto em filosofia como em teologia, conflitos que tornam problemática a tentativa para harmonizar o profano e o sagrado. O primeiro terreno de luta é a querela sobre a pobreza do Cristo. Em 1322, durante o capítulo geral de Perugía, os Franciscanos proclamaram a pobreza do Cristo e dos apóstolos sã doutrina católica. A 12 de Novembro de 1323, o papa João XXII declara esta tese herética. O sermão 52 de Eckhart é uma longa apologia da pobreza de espírito, lançada por um homem já sob o peso da inquisição. O mestre não dissocia a pobreza da humildade: o homem pobre e o homem humilde são um só e mesmo homem. Leia-se a vibrante homenagem ao seu “querido senhor são Francisco (74). Isto quando o geral dos franciscanos, o espiritual Miguel de Cesena, que comparece em Avinhão em 1327, acusará formalmente Eckhart na sua *Apellatio maior* de 18 de

Setembro de 1328 de ter espalhado “vergonhosas e monstruosas heresias” na Teutónia.

A pobreza aqui louvada atinge em cheio a teologia do papa, incomodando as calmas certezas dos espirituais. Um segundo terreno de luta teológica: a *visio beatifica*, porque a teologia eckhartiana da pobreza atinge também de caras a teologia da visão beatífica dos mestres de Paris. A pobreza de espírito exclui a tese do conhecimento reflexivo ilustrado nos anos 1300 por Jean de Paris e D. de Saint-Pouçain. O homem pobre é também o homem humilde e o homem nobre do *Livro da consolação divina*, aquele que conhece Deus em douta ignorância, não sabendo nada de nada, e não aquele que conhece que conhece Deus. Tese lançada no sermão 52 (o homem pobre é aquele que não sabe nada, que nada quer e que nada tem) e que data pelo menos de 1318.

Um homem único, humilde, pobre e nobre não poderá agradar a toda a gente: nem aos teólogos de Paris, nem aos espirituais franciscanos, nem ao papa. A humildade cristã é a virtude cristã por excelência porque ensinada por Cristo e porque desde a Ila-IIae de Tomás de Aquino aparece como doutrina perfeitamente estabelecida. É ao falar da humildade que Eckhart se expõe à censura. A suspeita parece legítima. Eckhart escreve que o homem humilde e Deus são a mesma coisa – um só ser e uma só vida – o homem humilde nada tem a pedir a Deus. A resposta moderna é rápida: ele é um místico e especulativo. O escândalo nasce de uma inadequação da língua á alegria experimentada. Mas é preciso reler o nosso Mestre que não é um místico do excesso. É um mestre em teologia que ensina em Paris e que dez anos depois nos conventos de mulheres rediz em alemão aquilo que dissera em latim.

A doutrina eckhartiana da humildade inscreve-se na confrontação entre filosofia e teologia que nasce na segunda metade do século XIII e que conhece o apogeu nos anos 1300. Os filósofos são aristotélicos radicais, mestres de artes, leitores e comentadores da *Ética a Nicómaco*, partidários de um aristocratismo intelectualista cuja doutrina da “felicidade mental” que coroa um “amor intelectual de Deus” entendido como “contacto” ou “conexão” da inteligência

humana com o Pensamento divino, constitui a expressão última. Os teólogos são os conservadores e os mendicantes da faculdade de teologia da Universidade de Paris que, na esteira de Etienne Tempier e da condenação do aristotelismo em 1277 e em nome de uma concepção da beatitude celeste fechada a qualquer possibilidade de uma felicidade humana perfeita nesta vida, continuam hostis ao humanismo filosófico dos homens das artes. A questão da humildade é o lugar exclusivo da luta entre as duas facções. A alternativa é simples: trata-se de virtudes, de formas de vida e de classes de homens. Aqui a grandeza de alma, a magnanimidade do aristocrata, do pensador, ali a humildade do cristão e a virtude do mendicante. Uma fórmula de Sigério de Brabante resume o ponto de vista aristotélico: a humildade é a virtude dos medíocres, a magnanimidade a virtude dos grandes.

O filósofo de Sigério é um asceta. O mestre de Brabante, quer o filósofo casto e votado ao pensamento puro, i.é., em ascensão espiritual que chegasse à união com os seres metafísicos que povoam o cosmos inteligível do peripatetismo greco-árabe – o “Doador de formas”, dos “inteligíveis separados”, os “Motores das esferas”, que deixam “fluir”, na alma humana o tesouro ou a fonte do pensar. O filósofo é um intelectual mas no sentido em que é o homem do intelecto e em que a intelectualidade é o destino do homem fundado na sua essência. Averroísmo de Dante, Boécio, Sigério.

A teoria metafísica do fluxo, da “influência” encontra-a Eckhart no *Liber de causis* e na *Metafísica* de Avicena, conforme à interpretação que dela tem Alberto Magno. O superior flui, escorre e emana no inferior pela sua própria natureza. A etimologia ajuda a formular a noção cristã da humildade: da terra (*humus*) ao homem (*homo*) e ao humilde (*humilis*). Avicena está presente na obra de Eckhart sobre a humildade. Acrescente-se aqui o pensamento do Pseudo-Areopagita: “a natureza do Bem supremo é difundir-se a si próprio, e fazendo-o, difundir o ser” (*Bonum est diffusivum sui et esse*). Na metafísica avicena da emanção – o fluxo da graça, agora, e a missão do E.S. ou a “inabitação” do verbo, i.é., a Deidade cantada por Mechtilde de Magdebourg. No *Tratado do*

desprendimento, está patente a presença de Avicena. “A necessidade, a estabilidade e a utilidade da humildade na ascensão espiritual, eis o que nos ensinam a natureza, as matemáticas e a Escritura.” Tudo converge nesta teoria do fluxo: a natureza, com a metafísica (aviceniana) do fluxo e a física (aristotélica) do “lugar natural”; as matemáticas com a teoria da projecção da esfera num plano; a Escritura, com o jogo de exegese complexa que resume o conjunto do discurso cristão nas teses fundamentais do Prólogo do Evangelho de S. João: a divinização do cristão e a graça da inabituação (ele veio e habitou entre nós), a piscadela da “águia” espiritual no seio do Pai, onde está o Verbo, o logos, a pureza primeira e a raiz de todas as coisas. De Ezequiel a João, passando por Aristóteles, Avicena e Escoto Eriúgena, tal é o trajecto do mestre: a consumação do programa filosófico e teológico, em que – como o revela a afirmação dez vezes retomada do paralelismo da ética, da física e da teologia (*in moralibus, in naturalibus, in divinis*) – a natureza, no mais íntimo de si mesma, no seu centro, no seu fundo, simboliza inefavelmente a graça.

Há virtudes que desde aqui tornam possível uma relação viva do homem com Deus, uma relação tal como a contemplação filosófica, a sabedoria teórica dos aristotélicos radicais, integrada na perspectiva da divinização do cristão, ilustrada pelos Padres gregos. Estas virtudes são: a pobreza, a humildade e a nobreza, ou numa palavra que as resume todas, o *desprendimento*. A pobreza e a humildade eckhartianas nada têm a ver com as virtudes cristãs de que falam os teólogos conservadores do fim do século XIII, nem a nobreza exaltada por ele se identifica com a magnimidade de Siger como a virtude dos grandes. A grandeza de alma de que ele fala é a do vazio, é esse “aumento do alma” através da aniquilação que eleva o homem acima de todo o criado. Grandeza e pequenez não se opõem. A humildade é grandeza (projecção geométrica da esfera) e o baixo e o alto coincidem. O polo e o centro: o abaixamento verdadeiro é uma interiorização. o homem pobre, humilde e nobre são um só e mesmo homem: o homem desapropriado, “sem qualidades”, o homem “sem isto nem aquilo”, o homem desaparegado.

Há duas formas da humildade em Eckhart: a tradicional e a sua. A primeira forma de humildade é distinguida do desprendimento. Tratado sobre o desprendimento:

- visa a aniquilação de si
- inclina-se a todas as criaturas e submete-se a elas.

Esta forma de humildade obriga o homem interior a sair de si mesmo, a exteriorizar-se na ficção de um eu próprio, submetido a todo o criado.

A perfeita humildade é interiorização:

- visa o aniquilamento de todo o criado (mesmo a parte da alma que é criada), visa o desapego, o que quer dizer que nesta perspectiva, a aniquilação de si não designa a humildade mas o pecado;
- não se inclina a todas as criaturas mas somente a Deus.

Estamos diante da dialéctica da elevação e do abaixamento: *coincidentia oppositorum*. É a consequência duma lei de comunicação divina que estrutura a prática do desapego. Se o próprio de Deus é dar, é preciso procurar e encontrar um sujeito “receptivo”. A humildade é aquilo que dá a Deus a sua deidade: sem a minha humildade Deus não pode dar-me nada, porque não posso receber o seu dom sem humildade.

A perfeita humildade faz o céu a partir da terra porque em tudo o que é humilde, a terra e o céu, o alto e o baixo identificam-se. Só o que está em baixo pode subir; mas como esta ascensão daquilo que está em baixo é, ao mesmo tempo, abaixamento daquilo que está em cima, a humildade designa um movimento simultâneo ou único do alto para baixo e de baixo para cima. Lei fornecida pela teoria do fluxo elaborada no *livro das causas* e por Aviceno. Desnudando-se de todo o criado, i.é., da influência de todas as causas segundas, a inteligência anula o poder causal das causas segundas na sua decisão de se submeter apenas ao influxo da Causa primeira, “rica por si”. Subtraindo-se ao mundo do sangue e da carne, a alma toma Deus por Causa única e “obriga-o” a difundir-se, só, nela. Os censores de Colónia eram menos simples do que as

monjas que ouviam o Mestre: “O homem não tem necessidade de pedir a Deus, pelo contrário: pode exigir-lho, porque a altura da deidade só pode olhar o fundo da humildade, o homem humilde e Deus são um e não dois” (*Sermão 15*). “Deus é como o sol. Aquilo que é o mais alto na sua profundidade sem fundo responde àquilo que é o mais baixo no fundo da humildade. O homem verdadeiramente humilde não tem necessidade de pedir a Deus; pode obrigar Deus, porque a altura da deidade só tem olhos para a profundidade da humildade” (*Sermão 14*). A lei da humildade é a lei do Dom inexorável. É a lei da realização de todas as coisas. Quem quer estar em cima e elevado, deve estar em baixo e abaixar-se porque a humildade é a raiz da difusão de Deus. A humildade do homem humilde é o abaixamento de Deus e a profundidade da humildade coincidem no Fundo sem fundo, na unidade de Deus com o homem submetido a Deus em Deus mesmo.

■ A humildade de Jesus: “Aprendei de mim que sou manso e humilde” é o modelo da justificação cristã. A humildade é a expressão passiva do abaixamento activo e interior de Deus no coração do homem assumido. A doutrina da graça – Incarnação e Inabituação – é o conteúdo teológico da doutrina filosófico-teológica da humildade. A metafísica do Verbo é a formulação cristã da metafísica do fluxo. Uma causa que não flui no seu efeito deixa de ser a sua causa. A ausência de causa é o pecado, a perda de si no nada, no mal que, como Dinis diz, nem tem causa nem ser nem princípio nem fim, causa deficiente do Nada.

■ A humildade é o abaixamento de Deus no coração desapegado de tudo. Ele veio e vem no meio de nós, no centro, no fundo, nele, na sua casa. O orgulho é a magnimidade sem humildade, a natureza sem a graça, a filosofia sem o Cristo. A humildade é uma raiz plantada no fundo da deidade, é a virtude da Treva que “espalha a luz”. Esta libertação do poder da Treva é a oração segundo o espírito e a inteligência. Alma cheia de graça, nua e pura de todo o criado. Virgem. O carácter sem mistura da inteligência de Aristóteles depois de Anaxágoras tem uma significação para o cristão. A intelectualidade é graça enquanto vazia de todas as criaturas. É

nessa virgindade que a alma se pode tornar mãe de Deus. É o fluxo da graça. A quem só olha Deus, Deus dá a sua própria deidade.

A perfeita humildade de Maria é o modelo do pensamento fértil. Este nascimento é a verdadeira contemplação filosófica, como o formula a *Ética a Nicómaco* X,7: “A Inteligência ou melhor: o intelecto. Esta contemplação é também a verdadeira felicidade atingida nesta vida. É a beatitude do viajante imóvel.” O alto e o baixo identificam-se no centro, no Nascimento do Filho na alma do cristão. Liguemos o tema da humildade ao da Geração do Filho, a injunção feita a Zaqueu e a declaração do Salmo (“Hoje eu te gerei”). A doutrina da humildade é a da divinização.

III - O DEVIR SENSÍVEL DA FORMA

Resistirá o paradigma eckhartiano da imagem ao assalto a que a modernidade submete a imagem? São dois os regimes da imagem: representacional, metafísica, analógica, continuista, materialista. Esta não se distingue da realidade, adquire qualidades de quase-sujeito, de quase-ser – levantar os olhos, aproximar-se, afastar-se. Afectar-nos-ia através das suas propriedades psico-físicas. O poder da arte e da literatura é háptico. O seu efeito é o do choque. William Burroughs fala da “tremenda vitalidade eléctrica” das ilustrações de Keith Haring. “E tudo fazia referência a tudo; foi isto que aprendi a partir dos ‘cut-ups’ de Burroughs. Sam Wood choca através das suas “moving pictures”.

Bataille fazia crítica da concepção metafísico-religiosa da realidade no interior da qual o mundo material é da ordem da dessemelhança em relação a uma forma ideal originária para a qual as coisas remetem através de uma semelhança negativa ou imperfeita, pois, de acordo com a perspectiva teológica, a semelhança como igualdade de forma estaria interdita aos homens impotentes para assimilarem a forma do seu Deus. Bataille decompõe esta construção metafísica “invertendo a hierarquia do modelo e da cópia e renunciando a toda a mitologia cristã, de influência aristotélica, da origem”²⁰. A semelhança deixa de ser entendida como substância fixa, sendo

vista então como processo, relação visual que põe em contacto e em movimento as matérias e as formas, no sentido do informe, da dessemelhança, da desfiguração.

Também para o empirismo transcendental de Deleuze, não há um mundo (actual) que depois é representado em imagens (virtual) pela mente privilegiada do homem (o sujeito). A vida é exactamente esta actual-virtual interacção do imaginar: cada fluxo de vida se torna outro em resposta àquilo que não é. A vida é então um fluxo e conecta-se com corpos em interacção ou “máquinas desejanças”. Estas conexões formam regularidades que podem então ser organizadas através de “máquinas sociais”. O papel da filosofia e da arte é mapear as vias em que os corpos imaginam e produzem ficções, ideias ou conjuntos que parecem ser transcendentais mas que são realmente produzidas pelo fluxo da vida. A imagem não é nem actual nem virtual mas o intervalo que põe em cena agora o virtual. A planta ‘imagina’ ou capta o sol em direcção do qual se volta, permitindo o começo da fotosíntese: “Há imagens, as coisas são elas mesmas imagens porque as imagens não estão no nosso cérebro. A cérebro é apenas uma imagem entre outras. As imagens estão constantemente em acção e a reagir umas às outras, produzindo e consumindo. Não há nenhuma diferença entre *imagens* coisas e moção” (Deleuze 1995: 42). A semiótica das pequenas percepções é uma semiótica que se nega enquanto signo, que aponta para aquilo que é o contrário do signo: a força”. “A imagem-nua tem o seu esoterismo de código e o seu esoterismo de força, de não-código”... Deleuze não quis uma semiótica, quis um dispositivo de intensidades e de forças que fosse instrumento de análise de uma estética, de um conhecimento, de uma literatura, etc. “O que me interessa, no fundo, é partir de um campo que é um campo de forças, um campo transcendental onde se vai procurar uma heterogénese, para falar como Deleuze, de formas e signos. Simplesmente, este campo de formação de signos não é um campo virgem, originário. Qualquer coisa se inscreveu a partir da linguagem que não é uma linguagem” (J. Gil, *A Imagem-Nua e as Pequenas Percepções. Estética e Metafenomenologia*, Relógio d’Água, 1996).

É esta recusa em atribuir experiência a um observador ou sujeito que torna a experiência transcendental. O erro ou a fundamental ilusão do pensamento é a transcendência. Damásio fala sempre de “imagem mental” (2000: 361) entendida como “padrão mental” (ibid., 361). Damásio conclui que o processo designado por mente – “quando as imagens mentais se tornam nossas devido à consciência” – pode ser visto como “um fluxo contínuo de imagens, muita das quais se revelam logicamente interligadas. “O pensamento é uma palavra aceitável para traduzir um tal fluxo de imagens” (ibid., 362/3). “Qualquer símbolo com que possamos pensar é uma imagem, sendo bem pequeno o resíduo mental que não é constituído por imagens mentais. Até os sentimentos”! (...) “são imagens”, estas de tipo somatosensorial (ibid., 363). Na obra deste neurocirurgião, as imagens mentais “surgem de padrões neurais ou de mapas neurais, formados em populações de células nervosas (ou neurónios) que constituem circuitos ou redes” (367).

A câmara escura é a “primeira síntese susceptível de assegurar um domínio controlado da realidade” (Bellour) através de uma anexação da função perceptiva à identificação e reconhecimento da quantidade de impressão analógica que ela é capaz de fornecer enquanto máquina de visão que tem por objecto e objectivo a sua construção. A imagem foi tomando o passo sobre o mundo. As imagens-técnicas – fotografia – as imagens deixam de ser vistas como imagens e passam a ser vistas como visões do mundo, janelas (Flusser). As novas sínteses automáticas do mundo impedem de ver o análogo como construção. “O mundo reflecte os raios do sol e outros raios que dispositivos ópticos, químicos e mecânicos permitem fixar em superfícies sensíveis e que produzem como resultado imagens técnicas; noutros termos, estas parecem situar-se no mesmo nível de realidade que a sua significação. O que nelas vemos, ao que parece, não são então símbolos a decifrar, mas sintomas do mundo através dos quais é possível entrever este último, mesmo que indirectamente”²¹. Passamos da ordem da analogia da imitação para a ordem da analogia da percepção (fotografia), de movimento (cinema), de tempo (imagem electrónica), mais problemático com o

aparecimento das imagens de síntese. Assistimos à reprodução automática do mundo, dobrando-se em cópias, duplos, espectros, simulacros. O estatuto das coisas altera-se: fantasmagorias, simulacros da coisa: “As coisas emanciparam-se e adoptam um comportamento humano... A mercadoria transformou-se em ídolo que, apesar de ser o produto da mão do homem, comanda este último” (Marx). Em vez de “coisas”, falemos de “imagens”.

“Images-contacts? Images qui touchent quelque chose puis quelqu’un. Images pour atteindre au vif des questions: *toucher pour voir* ou, au contraire, *toucher pour ne plus voir*; *voir pour ne plus toucher* ou, au contraire, *voir pour toucher*. Images trop proches. Images adherents. Images-obstacles, mais où l’obstacle fait *apparaître*. Images accolées entre elles, voir à ce dont elles sont les images. Images contiguës, images adossées. Images pesantes. Ou alors très légères, mais qui affleurent, qui effleurent, nous frôlent et nous touchent encore. Images caressantes. Images tâtonnantes ou déjà palpables. Images sculptées par du révélateur, modelées par de l’ombre, moulées par de la lumière, taillées par du temps de pose. Images qui nous rattrappent, nous manipulent peut-être. Images capables de nous froisser, de nous heurter. Images pour Images pour que notre main s’émeuve.”²² A experiência moderna centra no choque (Benjamin), enquanto norma da vida moderna: *sensorium* corporal. B. Latour propõe três espécies diferentes daquilo a que chama “iconoclash”: religião, ciência e arte contemporânea²³. As imagens religiosas são aquelas que ainda atraem as mais ferozes reacções (do Exodo, 34, 13, à destruição dos Budas Bamiyan pelos talibãs). Porque é que as religiões apelam à destruição dos ídolos para se adorar Deus em verdade e porque é que a anti-religião apelam à destruição dos ícones sagrados para dar á humanidade os seus verdadeiros sentidos? Onde está o “iconoclash” em ciência? “Quanto mais instrumentos e mediação, maior é o abismo da realidade” (ibidem: 10). Em nenhum outro lugar, se aplica mais o segundo mandamento. Em ciência, não existe algo como “mera representação”. Em relação à arte contemporânea, não há dúvida

que a pintura, as instalações, os happenings, os museus são “human-made”. Nenhum *acheiropoiete* (não feito por mão humana).

A semiótica das pequenas percepções é uma semiótica que se nega enquanto signo, que aponta para aquilo que é o contrário do signo: a força”. “A imagem-nua tem o seu esoterismo de código e o seu esoterismo de força, de não-código”... Deleuze não quis uma semiótica, quis um dispositivo de intensidades e de forças que fosse instrumento de análise de uma estética, de um conhecimento, de uma literatura, etc. “O que me interessa, no fundo, é partir de um campo que é um campo de forças, um campo transcendental onde se vai procurar uma heterogénesse, para falar como Deleuze, de formas e signos. Simplesmente, este campo de formação de signos não é um campo virgem, originário. Qualquer coisa se inscreveu a partir da linguagem que não é uma linguagem”.

CODA

Aos olhos dos mestres frustrados que não aceitaram a versão cristã da felicidade mental nem a elaboração filosófica do tema patrístico da divinização do cristão; os filósofos de profissão consideram-no um “louco” - a palavra é de Guilherme de Ockham; os “espirituais”, como Michel de Cesena, consideram-no um “herético”; a cúria pontifical de Avinhão, um “temerário” e um “malsoante”; passará por um aristotélico radical aos olhos dos teólogos conservadores que o acusam de ter professado a eternidade do mundo. Incompreensão que é o ponto de partida medieval de uma oposição entre filosofia e mística que ainda hoje pesa. A própria Ordem a que pertence parece desacreditá-lo parcialmente: um pouco antes da abertura do seu processo, ao capítulo geral de Veneza denunciou explicitamente os perigos da “pregação vulgar” na Alemanha e o geral dos Padres Pregadores, Barnabé Cagnoli, denunciou tanto a pregação de “subtilidades diante da gente do povo” como a discussão de “problemas demasiado difíceis nas escolas” dominicanas e os conventos de formação²⁴. Bem tentou Henri Suso defendê-lo, ao

redigir o seu *Pequeno Livro da verdade*: demonstrar, no calor do processo de inquisição intentado contra o seu antigo mestre, que o ensino eckhartiano autêntico nada tinha a ver com aquilo que os irmãos e as irmãs do livre-espírito espalhavam com o seu nome. A sua empresa era outra: “Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus”²⁵. Como sempre, o poder passou ao lado, abandonando o homem ferido à sua sorte.

Será a *Entbildung* - enquanto “desimaginação” - também uma forma de iconoclasmo? O mestre distingue as imagens da experiência sensível, relativas à teoria do conhecimento, e a imagem “mística”, a que olhamos “com os olhos fechados” transportada para a mais profunda interioridade da alma. A imagem remete sempre para além dela mesma: a imagem-*Urbild*, o modelo exemplar de todas as imagens-*Abbilder*, imagens de imagens, em cascata. “As imagens cegonhas de uma realidade sempre em fuga e subtraída a si própria: aspiram à autenticidade daquilo de onde procedem, enquanto que em si mesma, são apenas símbolos utópicos, signos do não-lugar e do “sem porquê”²⁶. Para o Turíngio, as imagens são bem menos que o nada “criatural”. Mas sendo mesmo intermediárias mudas do irrepresentável, mais próximas do verbo inefável do que da linguagem humana, elas são “mensageiras” das causas primeiras porque, em Deus, enquanto modelos de toda a criação. Como as criaturas, “nada” e “signo” do criador: quais anjos ao mesmo tempo volúveis e mudos, intermediários caídos do inefável. “Eckhart deprecia as imagens para glorificar aquilo de que elas são a imagem”. Não é portanto iconoclasta. Remete para uma ética da imagem e para uma crítica da representação. Não pode, num tempo dividido entre a “fanopeia”²⁷ e a “abstracção” da imagem, esta ética da imagem ser o melhor remédio para a cura dos olhos? O mundo das cópias fez delas *Ab-bilder*, isto é “imagens caídas”, gerando uma penúria relativamente aos modelos e aos originais. Questão do trigo e do joio. João XXII acusa Mestre Eckhart de ter semeado “o joio por baixo da semente da verdade”, “no campo do Senhor”²⁸. Onde começa acaba a censura e começa a liberdade? Em Eckhart, a ética

da imagem liga-se ao desapossamento do poder ilusório das imagens da região “da região de dessemelhança infinita”. Obriga a ir além da imagem. A *Entbildung* é uma ética do desaparego, um exercício da *Gelassenheit*, está acima das aporias da moral da imagem: trata-se de compreender o que pode implicar o apego e identificação com as imagens, quaisquer que sejam a sua natureza e o seu valor, “para o melhor e para o pior”.

Estamos nos antípodas da abstracção que no domínio pictural e na arquitectura representaram um esforço denodado de “espiritualização” (Kandinsky e Rotko) e que não será ilegítimo aproximar da obra afairética do Mestre. A proposta de Wackernagel parece-nos sábia: “Entre o iconoclasmo e a fanopeia, é preciso encontrar uma terceira via: a abstracção eckhartiana, como afirmação do nada das coisas criadas, logo das imagens, não destrói o seu ser, pelo contrário, diz Eckhart, funda-as”. Afinal disse uma só coisa a vida toda e com um só vocábulo: “Quando prego, tenho o costume de falar do desaparego e de dizer que o homem deve desaparegar-se de si mesmo e de todas as coisas. Em segundo lugar, que devemos ser reintroduzidos no Bem simples que é Deus. Em terceiro lugar, que o homem se lembre da grande nobreza que Deus colocou na alma afim que o homem chegue assim maravilhosamente a Deus. Em quarto lugar, falo da pureza da natureza divina – que claridade inexprimível cabe à natureza divina. Deus é uma Palavra, um Verbo in-expresso”²⁹. Desde o desaparego de todas as coisas até uma “ad-imaginação” na claridade inexprimível do Verbo divino, *entbilden* constitui o eixo central da trajectória mística do Turíngio.

Não estamos condenados ao vazio necessário de Blanchot ou ao nada de Bataille. Apesar do que de extraordinário Blanchot nos diz da imagem: “L’image demande la neutralité et l’effacement du monde, elle veut que tout renter dans le fond indifferent où rien ne s’affirme, elle tend à l’intimité de ce qui subsiste encore dans le vide: c’est sa vérité”³⁰. A imagem é aquilo que a religião oferece, reificando a través dos dogmas aquilo que não tem sentido senão negativamente, como desfalecimento do sentido: daí a sua mentira. Para Y. Bonnefoy “c’est le plein qui est tout entier – qui est en paix

– dans l'évidence, ici, maintenant, de chaque chose terrestre"³¹. "On n'appelle pas Dieu par son nom, on l'appelle dans un nom, et cela peut être du même coup n'importe quel nom, c'est ce qu'on nomme l'amour"³². Como casar o negativo com o positivo da palavra profética e da encarnação para afirmar o inconhecível de Deus? Não pode o inconhecível fazer de Deus não uma imagem particular mas um nome próprio, o inesgotável dum encontro e de uma procura?

José Augusto Mourão

NOTAS

- ¹ Por isso é necessário que o homem se aplique muito a desapegar-se de si mesmo e de todas as criaturas e não conheça outro Pai senão Deus. Assim, nada o pode fazer sofrer nem afligir, nem Deus nem a criatura, nem nada de criado ou incriado, e todo o seu ser, vida, conhecimento, saber e amor, é Deus e em Deus, e Deus. Cf. Anc. P. 100-101.
- ² As Sentenças de Pedro Lombardo redigidas no século XII tornaram-se no século XIII uma espécie de manual para o ensino da teologia que qualquer mestre devia comentar. Do Comentário de Eckhart resta a conferência inaugural, num só manuscrito (Amplon. Fol. 321, f^o 93ra-va).
- ³ Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, 1991, p. 306.
- ⁴ DW V, p. 116, 1-7/ Anc. P. 150.; p. 130 nota 46: referência a Agostinho, Tomás e Suso.
- ⁵ Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Echart*, Crossroad Publishing Company, New York, 2001, p. 72.
- ⁶ "Eckhart de Hochheim", entrada do *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. de Cl. Gauvard, Alain de Libera e Michel Zink, PUF, 2002.
- ⁷ DW V p. 48, 17-20/ Anc. P. 126.
- ⁸ W. Wackernagel, op. cit., 63.
- ⁹ Id. P. 46, 14-19/ Anc. P. 125.
- ¹⁰ DW V, p. 205, 7-9 / Anc. P. 48.
- ¹¹ Ireneu de Lião, *Contre les hérésies*, IV, 37, 4 (SC n^o 100bis, p. 932).
- ¹² Gregório de Nissa, *De la création de l'homme*, 11 (PG 44, 155).
- ¹³ Wolfgang Wackernagel, "Comment établir l'être des images? Maître Eckhart et la désimagination", in *Diogenes*, n^o 162, avril-juin 1993, p. 83.
- ¹⁴ DW V, p. 27, 11-28,1/ Anc. P. 110-111. Cf. Alberto Magno *Mineralia et De causis proprietatum elementorum*. A alquimia foi condenada por João XXII em 1317.
- ¹⁵ DW V, p. 21, 15-18/ Anc. P. 106.
- ¹⁶ S. Th. I, q. 12 a. Cf. DW V, nota 57, p. 74.
- ¹⁷ Cf. n. 181, LW II, p. 155-156.
- ¹⁸ Fernand Brunner, *Maître Eckhart. Approche de l'oeuvre*, ad solem, 1999, p. 66.
- ¹⁹ *Mestre Eckhart, Les Traités et le Poème*, Albin Michel 1996, p. 198.
- ²⁰ Georges Didi-Huberman, "La Ressemblance Informe ou le gai savoir visuel selon G. Bataille", *Macula*, 1995.

- ²¹ Vilém Flusser, *Pour une Philosophie de la Photographie*, Circé, Paris, 1996, p. 16.
- ²² Georges Didi-Huberman, *Phasmes*, Les Éditions de Minuit, 1998, p. 28.
- ²³ (ed.) B. Latour e P. Weibel, *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, ZKM, MIT Press 2002.
- ²⁴ Leia-se a bula de João XXII de 27 de março de 1329.
- ²⁵ LW I, p. 176, n. 15 / Cerf I, p. 85. Cf. “Désimagination eckhartienne et perception moderne de l’espace-temps subjectif: mode d’emploi pour une civilisation des arts mimétiques?”, in *L’Espace et le temps*, Actes du XXII congrès de l’ A.S.P.L.F. Vrin, 1991, pp. 148-153.
- ²⁶ Wolfgang Wackernagel, op. cit., p. 189.
- ²⁷ A fanopeia = lançar imagens designa tanto a pletora de imagens produzida pelas novas tecnologias da comunicação como as “artes miméticas” que caracterizam a nossa sociedade. Ezra Pound, *L’ABC de la lecture (ABC of Reading)*, 1934. Com a “melopeia” e a “logopeia”, a “fanopeia” é em Pound uma categoria poética.
- ²⁸ Cf. a bula de João XXII: “In agro dominico” de 27 de Março de 1327, trad. Paul Petit, Paris, 1942, p. 263 (nova edição, Gallimard 1987, p. 317).
- ²⁹ DW II, p. 528-529, 2 / Anc. II, p. 151.
- ³⁰ Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- ³¹ Alberto Giacometti, *Biographie d’une oeuvre*, Flammarion, 1991.

O PODER DAS IMAGENS E AS IMAGENS DO PODER

1. A CIVILIZAÇÃO DA IMAGEM.

Não é hoje possível falar das imagens do poder nem de poder das imagens, sem pensarmos que a imagem constitui a própria forma da nossa cultura. Alguns falam de civilização da imagem. Há quem fale de “cultura do ecrã” (Olivier Donnat, 1994: 284), e também de “paradigma do vídeo” (Lash & Urry, 1994: 16), e ainda de cibercultura.

Somos hoje atravessados, de facto, por uma imensidade de imagens que, nas ruas e nos centros comerciais nos vêm das montras e dos placares, imagens que nos invadem a casa, pela televisão, pelo vídeo, pelo computador, pelas consolas de jogos electrónicos, imagens que nos assaltam, quando vamos ao multibanco, e que nos avassalam, quando nos refugiamos nas salas de cinema ou quando experimentamos embarcar em sessões de realidade virtual.

Este actual esplendor da imagem, uma imagem que nos rodeia, atravessa, assedia, alucina e esgazeia, uma imagem envolta em luz eléctrica, uma luz de que só nos damos conta quando falha, é indissociável de o mundo se tornar imagem pela tecnologia¹. Aqui está um primeiro aspecto que eu gostaria de realçar: boa parte do poder das imagens, da sua força, está na tecnologia, ou melhor, na força da tecnologia.

Os dispositivos tecnológicos produzem e administram imagens que simulam as mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, o que é um grande passo feito no sentido da idolatria. A narrativa bíblica sempre recebeu a possibilidade de a imagem se deixar tentar pela *diabolía*, ou seja, pela separação. O Antigo Testamento impediu as imagens de Deus, uma vez que nelas espregueava a idolatria, que é um efeito da rebelião da imagem.

Autotelizando-se, as imagens deixam de remeter para fora de si e negam, deste modo, a sua essencial dependência. Simplesmente agora, tanto com a fotografia, como com o registo fílmico e videográfico, como com a imagem virtual, a imagem separa-se imediatamente do corpo e do mundo. A imagem libertou-se da matriz, autotelizou-se, decretou a sua *diabolía*, a sua separação. E a mesma coisa se passa com a imagem da televisão. As imagens que nos chegam dos corpos massacrados, um pouco por todo o lado, alteram a relação que estabelecemos com os corpos que vemos macerados à porta de nossa casa, na paisagem dos caminhos e nos entroncamentos das ruas. O mesmo mecanismo do *zapping* com que controlamos à distância as imagens da televisão passou a esgazear o nosso relacionamento humano. A ideia de clicarmos um telecomando para banirmos o outro faz-me lembrar o magnífico desempenho de Peter Sellers em *Wellcome Mr. Chance*. Peter Sellers incarna o papel de um jardineiro numa mansão. Esta personagem alardeia uma notória deficiência mental e guarda do mundo duas experiências marcantes: uma, é a prática da jardinagem; outra, é aquela que lhe vem das imagens da TV, que a personagem de Peter Sellers telecomanda, fazendo *zapping* sempre que elas são para si desagradáveis. Em casa há, por todo o lado, ecrãs de televisão e esta personagem anda sempre com um telecomando no bolso.

Quando os proprietários da mansão morrem e esta personagem se vê pela primeira vez da sua vida na rua, o seu aspecto é o de um *lord*, bem vestido e a irradiar respeitabilidade social. Mas o choque é brutal. Logo ali, à porta da mansão, depara com a ameaça de um *gang* de marginais, que lhe saem ao caminho com facas de extensas lâminas ameaçadoras. Para afastar imagens tão agressivas, a personagem de Peter Sellers saca de um telecomando que tem no bolso e põe-se a clicar freneticamente. O problema é que desta vez não há meio de mudar de canal: as imagens desagradáveis não saem de cena, continuam bem diante de si, cada vez mais ameaçadoras.

Era Bronislav Geremec que perguntava em *Les Fils de Caïn* (1991) pelo que fizemos do nosso irmão. Não sei se porventura não

clicamos para o banir... Em todo o caso, pela tecnologia, a imagem dispensa o mundo, já não é cópia dele. E porque a tecnologia nos garante a ilusão de imagens produzidas nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, o mundo deu consigo a fazer-se à imagem da imagem, a replicar-se à semelhança de um mundo protésico e clónico, não sendo mais a origem de coisa alguma.

Eis-nos então aqui a caminhar, em passadas largas, para a “idolatria”, replicando-nos, clónica e protesicamente: com regimes alimentares; com normalização em ginásio; com implantes de pele e de cabelo; com próteses de silicone e com plásticas. O paradigma seguido é o da publicidade – um paradigma que articula a comunicação com o consumo e com o lazer, configurando, pela tecnologia, um mundo de juventude eterna, de beleza nunca fanada, de saúde imperecível, e reverberante de luz – um mundo produzido nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, como já assinalai. E à pergunta: “o que é que fizeste do teu irmão?”, não sei se a nossa atitude também não é hoje a de clicarmos para mudar de canal, se bem que não haja modo de retirar de cena a multidão daqueles que nos saem ao caminho nos sítios mais inesperados e com rogos cada vez mais ameaçadores.

2. OLHAR PARA OS ECRÃS E PERDER QUEM PARA NÓS OLHA

Dir-se-ia que as imagens de produção tecnológica comprovam a tese de Jean Baudrillard de que a realidade se cumpre como signo, como representação, sendo esta encarada como simulacro, ou seja, como artifício. Esta tese tem a suportá-la o facto de os homens sempre desejaram acreditar mais nas imagens que inventam do que naquilo que elas representam, como diria Walter Lipmann.

Há, no entanto, um aspecto importante que não pode ser iludido: por muita força e poder que a imagem tecnológica tenha, ela não é o poder. Por muito tentada que seja pelo autotelismo, pela *diabolía*, pela separação, a imagem tecnológica representa o poder e simboliza-o. Vimo-lo, aliás, há não muito tempo, nos dias da Guerra contra o

Iraque. Para o mundo inteiro, a realidade da Guerra cumpriu-se, sem dúvida, no sonho daqueles que criaram as imagens de uma guerra inteligente e asséptica, uma guerra civilizada, limpa e cirúrgica, com fanfarras de jornalistas atrelados ao carro dos heróis, o carro de um exército libertador. E cumpriu-se, também, no sonho oposto daqueles que figuraram camponeses a destruir, à espadeirada, tanques e helicópteros e que figuraram igualmente o auto-suicídio do exército invasor às portas de uma cidade que já estava praticamente conquistada.

Mas num e noutro sonho, com homens que sempre desejaram mais acreditar nas imagens que inventam do que naquilo que elas significam, ficou sem resposta uma grande e inquietante questão: o que é que fizeste do teu irmão?

Há uma palavra magnífica de George Steiner, que reza assim: “A linguagem existe, a arte existe, porque existe o ‘outro’” (Steiner, 1993: 127). Ora, a verdade é que nós perdemos o caminho do ‘outro’, o caminho do encontro. De que é que nos pode, pois, falar a linguagem em que consiste sempre um dispositivo tecnológico de imagens? Desvitalizada, inerte, sem nenhuma esperança a animá-la, por ter perdido o caminho do “outro”, o caminho do encontro, que promessa é que a linguagem de um dispositivo tecnológico de imagens pode ainda fazer, quando se esgota em autotelismo e *autopoiesis*?

Num dispositivo tecnológico de imagens, já não é a palavra que nos liga. Parece fazer pouco sentido ser fiel à palavra dada, ou então, retomando Max Stirner, batermo-nos pelas nossas palavras como se nelas arriscássemos a própria vida. Há muito que perdemos o caminho que nos leva ao *Génesis*. Aí, sim, a palavra infundia a vida: nomear era acto de criação; falar nos peixes do mar e nas aves do céu era chamar à existência peixes e aves; falar nas estrelas do céu era fazê-las brilhar.

Penso que Paul Virilio (2001: 135) tem razão ao dizer que “já não é para as estrelas que lançamos o olhar; aquilo que hoje olhamos são os ecrãs”. Nos dispositivos tecnológicos de imagens, já não é a palavra que nos liga, ela já não é o caminho nem o outro é o nosso

destino. De dia para dia, acentua-se a ideia de que palavras leva-as o vento, ou seja, uma vez constituídas como realidade separada e autotélica, as imagens tecnológicas perderam o sentido do outro, o caminho do encontro, e nós convertemo-nos em palavras jogadas ao vento.

Como já referi, o mesmo mecanismo do *zapping*, com que controlamos à distância as imagens da televisão, passou a esgazear o nosso relacionamento humano. O que hoje, então, verdadeiramente nos liga não é a palavra (ela que sempre foi o caminho do outro, o caminho do encontro), é a imagem; não qualquer imagem, é certo, mas a imagem de produção tecnológica. As novas tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimédia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, funcionam para nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela.

3. A EQUIVALÊNCIA ENTRE CORPO, MÁQUINA E DESEJO

É um facto, os dispositivos tecnológicos aparelham-nos esteticamente, reorganizando a nossa experiência em torno da subjectividade e da emotividade, dando-lhe uma feição retórica e libidinal: hoje consumimo-nos em emoção, sensação e sedução. O poder da tecnologia passa também muito por esta conjugação actual da técnica e da estética. Muito do poder das imagens tecnológicas radica exactamente neste “bloco alucinatório”, produzido pela ligação da técnica e da estética, de que fala Bragança de Miranda (s.d.: 101).

Era já claro para Walter Benjamin, na primeira metade do século XX, que os dispositivos de imagens causavam comoção e impacto generalizado e que, portanto, a nossa sensibilidade estava a ser penetrada pela aparelhagem técnica, de um modo simultaneamente óptico e táctil (Teresa Cruz, s.d.: 112). Nos anos sessenta, também McLuhan (1968: 37) insistiu neste ponto: não é ao nível das ideias e dos conceitos que a tecnologia tem os seus efeitos; são as relações

dos sentidos e os modelos de percepção que ela transforma a pouco e pouco e sem encontrar a menor resistência. Mas foram Gilles Deleuze e Félix Guattari quem fez o diagnóstico mais completo desta situação, em que a técnica e a estética fazem bloco. No *Anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari propõem a equivalência entre corpo, máquina e desejo. Sendo a máquina desejanter e o desejo maquinado, é ideia de ambos que existem “tantos seres vivos na máquina como máquinas nos seres vivos” (Deleuze e Guattari, 1972: 230).

Guy Debord, o consagrado autor da *Teoria do Espectáculo*, tematizou esta actual conjugação da técnica com a estética como um crescente anestesiamto da vida ou por outra, como uma crescente congelação dissimulada do mundo. Nas exactas palavras de Debord (1991: 16, n. 21), “a sociedade moderna accorrentada [...] não exprime senão o seu desejo de dormir. O espectáculo é o guardião deste sono”. E ainda: “É porque a própria história persegue a sociedade moderna como espectro, que se encontra a pseudo-história construída a todos os níveis do consumo da vida, para preservar o equilíbrio ameaçado do actual *tempo congelado*” (*Ibidem*: 159, n. 200).

A linguagem dos dispositivos tecnológicos parece constituir hoje, com efeito, a ligação que nos resta. Para dar um exemplo, as imagens televisivas ligam-nos e desligam-nos do mundo e dos outros: ligam-nos e desligam-nos do caso Moderna, do caso Pedofilia, do caso da Guerra do Iraque. E uma vez que, nas imagens televisivas, a realidade se cumpre em representação, quando somos ligados ao caso Moderna, a realidade, toda a realidade, são as imagens do caso Moderna; quando somos ligados ao caso da Pedofilia, a realidade, toda a realidade, são as imagens do caso da Pedofilia; quando somos ligados ao caso da Guerra no Iraque, a realidade, toda a realidade, são as imagens do caso da Guerra do Iraque.

É um facto que o dispositivo tecnológico em que consiste a televisão nos liga e desliga do mundo e dos outros. Simplesmente, tanto esta ligação como esta desligação são um efeito em nós do funcionamento da máquina. Ela liga-nos por acção de um aquecimento emocional e desliga-nos pela acção oposta de um

arrefecimento. A imagem de produção tecnológica reconforta-nos numa calda de emoções. Mas o resultado é o de uma Cidade a viver anestesiada, sem “nenhuma espécie de compromisso com a época e com as ideias que a motivam” (Benjamin, 1993: 490) e a chafurdar, sem esperança, num quotidiano em que ninguém parece disposto a arriscar a pele.

Tenho vindo a acentuar o poder dos dispositivos tecnológicos de imagens: eles aparelham-nos esteticamente, reorganizando a nossa experiência em torno da nossa subjectividade e emotividade, modelam em nós uma sensibilidade artificial, uma sensibilidade que eu disse ser puxada à manivela, uma vez que esses dispositivos tecnológicos funcionam em nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que produzem e administram afectos.

Há, todavia, um aspecto sobre o poder das imagens, a que já aludi, que não pode ser iludido: a imagem tecnológica tem poder mas não é o poder; por muito tentada que seja pela diabolía, pela separação, a imagem tecnológica apenas representa o poder e o simboliza.

A grande questão que, em meu entender, está toda por resolver, num mundo modelado por tecnologias que administram emoções, é a da razão e da exigência do outro, ou seja, é a do horizonte de uma comunidade partilhada. Permanece, pois, por resolver o problema da configuração de um novo espaço democrático, um espaço ordenado pela “metáfora do outro”, sendo o outro o excluído, o iletrado, o iliterato, o marginalizado, o desqualificado.

4. A VIOLÊNCIA DAS IMAGENS

Dada a circunstância de termos vivido, ainda há pouco, os acontecimentos excepcionais da Guerra do Iraque e de continuarmos a viver as suas extraordinárias consequências, gostaria de terminar a minha reflexão colocando uma última questão, a da violência das imagens.

O que é uma violência pela imagem? Ao falar da imagem, vou manter-me dentro do ponto de vista que adoptei: referir-me-ei,

pois, à imagem de produção tecnológica. Poderia convocar aqui imagens publicitárias, fotográficas, jornalísticas, cinematográficas, videográficas, ou mesmo imagens tomadas da Internet. Vou ater-me, todavia, às imagens jornalísticas.

Sabemos bem que as imagens são fabricadas. No entanto, fazemos de conta que elas são a coisa mesma. Tranquilizam-nos as leituras imediatas, simples, que confundem a imagem com o seu referente, dado o facto de ser profunda em nós a crença na transparência das imagens: realidade é aquilo que nos é dado a ver pela imagem.

Acontece, no entanto, que são para nós absolutamente insuportáveis as inúmeras imagens que teledifundem o sofrimento das vítimas (de guerras, atentados, actos de tortura, catástrofes naturais...), sempre que se manifesta na imagem a sombra de uma câmara ou a presença de um micrífone.

Durante a Guerra do Ruanda, o *Le Monde Diplomatique* publicou a fotografia de um jornalista europeu, munido de uma grande tele-objectiva, a captar uma cena longínqua, bem agachado no meio de um montão de cadáveres de africanos. Pode dizer-se que o jornal teve o cuidado de não publicar uma fotografia em que o jornalista estivesse apoiado em cadáveres, a fazer o seu dever de fotografar (podendo, todavia, fazê-lo, dado que é plausível que uma tal situação também pudesse ter acontecido). Imagens de violência, sem dúvida, mas imagens que nos fazem suspeitar de todas as imagens de guerra, de todas as captações de imagens, de todas as redes de informação. Todavia aquele homem, o jornalista, apenas obedecia ao dever de informar. Aqueles que estão à sua volta estão já mortos e não sentem nada. Não é visível o coração sólido da violência – mutilações e assassinatos. Mas a sequência lembra, com uma brutalidade insuportável, a nossa pobre condição de observador cego a fazer clic por dever de informar.

Mudo de cena, agora. Canal 1 da televisão portuguesa. Telejornal das 13 horas, 16 de Novembro de 2001. Afeganistão. Libertação de Cabul. Tiros. Os mujahidins da Aliança do Norte entram finalmente por um quartel dentro, um quartel de terra, em ruínas e

vazio. Apenas a presença de um soldado. O inimigo, ferido, está sentado sobre o tapete e segura nas duas mãos a perna ensanguentada. Com brutalidade, um dos mudjahidins avança e espanca o homem que jaz por terra, por três vezes, com a coronha da espingarda. Diz-lhe, depois, que o vai matar. Contra todas as expectativas, no entanto, o homem da Aliança pára abruptamente e desaparece de cena.

Agora, outra narrativa, ou seja, uma outra recepção, embora da mesma sequência. Canal 1 da televisão portuguesa, telejornal das 13 horas, 16 de Novembro de 2001. Afeganistão. Libertação de Cabul. “Vamos atacar agora um quartel de terra”. Os homens correm. Entre eles, um captador de som e um operador de imagem de televisão: as suas sombras precedem-nos. Troca de tiros. É preciso correr e não parar de filmar: a imagem treme para a direita e para a esquerda. Os operadores da televisão seguem os mudjahidins no quartel de terra, de que apenas restam as paredes. Descobrem a um canto um homem ferido, sentado num tapete, estendido na terra. O comentário *off* previne que se trata de um talibã. O operador de imagem conserva o olho colado ao óculo da câmara. O operador de som põe o gravador a gravar. Um mudjahidin junta-se a eles, revista o homem ferido: não tem arma, nem *walkie-talkie*. A presença da câmara incita-o a tomar a palavra: “Quero dizer a todos os talibãs que devem render-se sem combater”. A câmara continua a filmar. Surge um segundo mudjahidin. Decidido, espanca violentamente o homem que está por terra. Depois, volta a espancá-lo, com mais força. E espanca-o, de novo, ainda com maior brutalidade. A câmara filma. O som regista o barulho das pancadas. O homem anuncia que vai matar o talibã. O comentário *off* dá ao telespectador uma explicação psicológica: este mudjahidin “acaba de perder o irmão no combate aos talibãs”. As ameaças não chegam, todavia, a concretizar-se. O homem da Aliança deixa a cena. Ficando sozinha no local, a equipa de televisão continua a filmar. O rosto do homem que jaz por terra contorce-se com dores. O plano de imagem é prolongado e fixo. Segue-se, depois, um bem conseguido movimento de rotação. O camaraman abandona a cena às arrecuas,

continuando sempre a filmar. O operador de som segue-o mas não se deixa ver na imagem. O ferido sai da imagem.

Por princípio, a leitura que habitualmente fazemos de um telejornal ignora os processos de fabricação das imagens. O que já não acontece com uma análise crítica, para a qual toda a imagem da violência é suspeita, por nela se esconderem os indícios da sua fabricação, distribuição ou difusão. Numa análise crítica, são muitas as questões que se podem formular. Podemos perguntar se a sua difusão não tem em vista fixar a audiência, criar fascínio através da emoção ou evitar o *zapping*. E também se podem colocar outras questões. Por exemplo, teria a televisão difundido estas imagens se o homem tivesse morrido? E que peso tiveram as técnicas e as instituições televisivas na cena observada, sendo certo que a presença de uma equipa de filmagem estrutura sempre o campo da interacção dos actores sociais? E se os operadores se esforçassem por impedir o espancamento, em vez de manterem o olho colado à objectiva, ou a mão no microfone? E se o mujahidin apenas se tivesse disposto ao espancamento por saber que a máquina de filmar estava ali como sua testemunha e difundiria universalmente a imagem da sua 'bravura'?

Complexa questão esta a da violência das imagens de produção tecnológica, que de novo remete para a *diabolia* e para a produção e a administração maquínica das nossas emoções. Um alerta, todavia. Mesmo que lancemos hoje, inapelavelmente, o olhar para os ecrãs, tenho a convicção de que a palavra não pode deixar de nos ligar, nem o outro pode deixar de ser o nosso destino.

Moisés Lemos Martins

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio, 2000 [1978], *Enfance et Histoire*, Paris, Payot & Rivages.
- BENJAMIN, Walter, 1992 [1936], «O Narrador. Reflexões sobre a obra de Nicolai Lesskov», in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, pp. 27-57.

- BENJAMIN, Walter, 1993, «Caratteristica della nova generazione», in *Ombre Corte, Scritti 1928-1929*, Turim, Einaudi.
- CRUZ, Maria Teresa, s.d., “Da Nova Sensibilidade Artificial”, in *Imagens e Reflexões. Actas da 2.ª Semana Internacional do Audiovisual e Multimédia*, Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, pp. 111-116.
- DEBORD, Guy, 1991 [1967], *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile.
- DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix, 1972, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Éditions de Minuit.
- DONNAT, Olivier, 1994, *Les Français face à la culture. De l'exclusion à l'éclétisme*, Paris, La Découverte.
- GEREMEK, Bronislaw, 1991, *Les Fils de Cain*, Paris, Flammarion.
- LASH, Scot & URRY, John, 1994, *Economies of signs and space*, London, Sage.
- LYOTARD, Jean-François, 1993, «Une Fable Postmoderne», in *Moralités Postmodernes*, Paris Galilée, pp. 79-94.
- McLUHAN, Marshall, 1968 [1964], *Pour Comprendre les Médias*, Paris, Seuil.
- MIRANDA, J. Bragança de, 2000, “Da experiência dos espectros à espectralidade da experiência”, Lição de Síntese para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, apresentada na Universidade Nova de Lisboa (não publicada).
- MIRANDA, José Bragança de, s.d, «Crítica da Esteticização Moderna», in *Imagens e Reflexões. Actas da 2.ª Semana Internacional do Audiovisual e Multimédia*, Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, pp. 92-105.
- MOURÃO, José Augusto, 2000, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa, Paulinas.
- STEINER, George, 1993 [1989], *Presenças Reais*, Lisboa, Presença.
- TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), 1978, *Nouveau Testament*, Paris, Cerf.
- VIRILIO, Paul, 2001, «Entretien avec Paul Virilio», in *Le Monde de l'Éducation*, n. 294, pp. 135-138.

NOTAS

- ¹ Sobre a imagem na modernidade fez J. Bragança de Miranda a lição de síntese das provas de agregação, a que se apresentou na Universidade Nova de Lisboa, em Janeiro de 2000. Propôs então uma “crítica do devir espectral da experiência pelos dispositivos de virtualização técnica” (Miranda, 2000).

MODELOS E IMAGENS DA IGREJA

Qualquer reflexão teológica neste tempo que corre não pode deixar de considerar essa janela de oportunidades do pensamento que é a globalização.

Evocar a globalização como quadro de pensamento é referirmo-nos à sociedade de consumo e à sociedade espectáculo. Sociedade de consumo é o reverso da sua dominante programática isto é; o mercado como paradigma único de pensamento.

Habermas já explicou suficientemente bem, como a revolução tecnológica conduziu à tirania da tecnopolis sobre os humanos. A comunicação não escapou a esse domínio, e daí o dever-se efectivamente falar nestes dias que correm de uma tirania da imagem.

E porque a reflexão que nos propuseram é eclesiológica advém perguntar. Nesta sociedade do espectáculo e do consumo que imagem da Igreja afeiçoam os seus líderes, isto é, os fazedores de opinião e os donos do mercado? Mas saciada a curiosidade e a avidez desses fazedores de opinião, que imagem pode e deve dar de si-mesmo a Igreja de Jesus Cristo.

A globalização actual resulta em grande parte da expansão das redes, das teias. Somos uma civilização de webs, ou seja de teias à volta do mundo. Quem não estiver a “surfar” nas *nets* ou seja nas redes, quem não for visto nos monitores que são os vitrais desta civilização, é como se não existisse, como muito bem se disse nas palavras de introdução a estas conferências do ISTA.

Bem o compreendeu o Vaticano, e nele o actual papa, que muito cedo inaugurou a presença da Igreja na internet, tal como o fizeram as outras Igrejas cristãs. Presença maciça, multipolar, dando-se em espectáculo quanto baste! No meu entender a história

reconhecerá que o João Paulo II foi o papa certo para esta hora da globalização.

Tanto mais que os seus dotes pessoais e seu gosto pelo teatro o talharam, para ser o arauto, mais que qualificado da igreja espectáculo, que os donos do mercado afeiçoam, acima de tudo, e quase de modo exclusivo.

Como se sabe todas as sondagens feitas ao vivo sobre as famosas viagens papais ou muitas das cerimónias no Vaticano, atestam como uma constante, que a imagem captada pelos participantes tem mais que ver com a forma do que com o conteúdo.

Seria incorrecto dizer que João Paulo II escolheu a forma em detrimento do conteúdo, mas a verificação dos dados disponíveis, é de que é, essa, a imagem que os media actuais captam e privilegiam. Daí que a eclesiologia deva interrogar-se sobre os conteúdos e as formas no que toca à presença da Igreja no mundo globalizado.

Quanto aos conteúdos referiremos os modelos como modos de compreender a Igreja, quantos às formas falaremos das imagens que a Igreja dá de si mesma.

IMAGENS DA IGREJA

Os autores que trabalham estas questões dizem-se sempre surpreendidos com a multiplicidade de imagens e de figuras bíblicas que dizem respeito à instituição eclesial. Desde sempre a Igreja sentiu a necessidade de utilizar símbolos como modo de exprimir a sua realidade interna. No início muitas dessas imagens foram retiradas do Antigo Testamento e vulgarizadas pelos Padres da Igreja. Entre outras, os Padres usavam nos seus escritos as seguintes imagens: Eva, Maria, Abraão e Sara, Tamar, Maria Madalena, mulher forte

dos provérbios, mulher cananea, arca de Noé, etc. No conjunto dos livros do Novo Testamento, contam-se cerca de 80 imagens.

A Constituição dogmática *Lumen Gentium* utiliza 35 imagens que se podem aliás agrupar em quatro temas a saber: a vida pastoral (pastor, rebanho); a vida agrícola (campo de Deus, oliveira, vinha); arquitectura e vida social (edifício levantado por Deus, povo de Deus, Aliança, casa de Deus, Templo e Tabernáculo de Deus, Corpo de Cristo, cidade de Deus) e vida familiar e conjugal (mãe, esposa, família).

A diversidade evocada revela bem a dificuldade de conter em fronteiras uma realidade que foge às definições. Nos anos 60 um autor americano publicou um estudo no qual comentava 96 imagens atribuídas à Igreja.

Estas são as expressões imagéticas que a eclesiologia se dá a ela mesma e a partir do seu fundamento que é o NT. Mas como é óbvio estas imagens pouco ou nada interessam à sociedade do espectáculo que vive do instante, do videoclip por exemplo, ou das imagens do poder que se deixa representar.

As imagens têm geralmente alto valor simbólico e, por isso, são utilizadas na catequese e na pregação. Todavia, dado o seu carácter indefinido, não servem para uma análise mais profunda da realidade ou para a mais elementar sistematização. É por isso que a eclesiologia tem necessidade de criar modelos que, por meio de analogias, nos ajudem a compreender o viver e o crescimento da Igreja no tempo e nos diferentes espaços.

MODELOS DA IGREJA.

A história da eclesiologia como diria Congar, ou a história teológica da Igreja Católica como gosta de dizer o contemporâneo Ghislain Lafont enumera de forma sistemática cinco modelos: o modelo institucional; o modelo da comunhão; o modelo sacramental; o modelo profético e o modelo diaconal.

1. O MODELO INSTITUCIONAL

Começamos pelo estudo do modelo institucional pois é este que nos está mais próximo no tempo. Com efeito, desde o fim da Idade Média até meados do nosso século, a Igreja católica deu indiscutível prioridade ao modelo institucional. Dizemos prioridade porque, na realidade, nunca, num dado momento da história, a Igreja se esgota numa única forma de se compreender. Contudo, é fácil determinar, sobretudo em certas épocas, o modelo dominante ou pelo menos aquele que as autoridades da Igreja impõem a todo o povo fiel.

O modelo aqui estudado caracteriza-se pela preocupação excessiva, e por vezes distorcida, que se deu à visibilidade da Igreja. Se o importante na Igreja são as suas instituições, tudo deve ser feito para aumentar, engrandecer e prestigiar essas instituições. Rapidamente se cai nos vícios das grandezas, dos triunfalismos, das honrarias.

É evidente que este modelo também trouxe vantagens consideráveis à expansão do Corpo de Cristo. De outro modo, não se explica a sua permanência e domínio durante mais de 400 anos.

Antes de interrogarmos a história com o fim de conhecermos a origem deste modelo, avancemos, desde já, uma definição do modelo proposto, ou seja, como é que a Igreja se define a ela mesma segundo o modelo institucional. A Igreja define-se como uma «sociedade perfeita».

A partir desta definição, a Igreja foi descrita com analogias tomadas das sociedades civis e não a partir do Novo Testamento. Ao considerar-se como sociedade, a Igreja vai pôr em destaque a estrutura de governo, como elemento formal dessa sociedade. Daí a predominância da noção de hierarquia neste modelo institucional.

Por outro lado, ao dizer-se «sociedade perfeita» a Igreja queria dizer que não tinha nada a aprender da história, e, sob nenhum título, estava subordinada a alguma sociedade, qualquer que ela fosse. Em resumo, a Igreja dizia possuir a verdade sobre tudo o que toca a vida do homem. O dogmatismo é a terceira característica dum Igreja predominantemente institucional.

Na teologia, designa-se *institucionalismo* o modo de conceber a vida da Igreja, e no qual a primeira referência é a instituição, que passa à frente do espírito de comunidade, da verificação da fraternidade, do esforço para a manifestação do Espírito, etc. . .

Caracteriza-se pela excessiva preocupação com a *visibilidade* com o primado da *hierarquia* sobre quaisquer outros valores eclesiais, e pela asfixia da liberdade através dum esterilizante *dogmatismo*.

Este modelo eclesial atingiu o seu apogeu doutrinal no Concílio Vaticano I (1869). Eis o que foi possível escrever há cerca de um século:

“A Igreja de Cristo não é uma comunidade de iguais na qual todos os crentes tivessem os mesmos direitos. Mas é uma sociedade de desiguais, não só porque entre os crentes uns são clérigos e outros leigos, mas também porque de maneira especial na Igreja reside o poder que vem de Deus pelo qual a uns é dado santificar, ensinar, governar e a outros não”».

Como se chegou até aqui, isto é, a esta concepção hierárquica da autoridade, é o que vamos tentar relembrar com uns apontamentos sobre a história da Igreja.

Se o institucionalismo se acentua na Igreja, a partir do fim da Idade Média, a origem histórica do modelo institucional pode talvez datar-se da famosa bula *Unam Sanctam*, imposta por Bonifácio VIII

à cristandade. do séc. XIV (18 de Novembro de 1302). A Inquisição que se desenvolve nos séculos seguintes, é uma prática institucional que permite experimentar, com bastante eficácia, as virtudes deste modelo (ou crês, ou morres). O modelo institucional foi codificado por Torquemada (1468) e pelo cardeal Caietano (1534), que defendiam a monarquia papal contra as posições democráticas e conciliares de João de Paris. Os Papas do Renascimento e a criação da cúria romana em 1542 (Paulo III), acentuam a centralização e a imposição de um único modelo. E, tudo isto, contra o pluralismo ainda vigente, em parte, ao longo do séc. XVI.

O Concílio de Trento faz obra de legislação que irá modelar, até aos mais pequenos detalhes, a vida da Igreja universal durante quatro longos séculos. Inácio de Loiola, que difunde a imagem da igreja ordenada como um exército, transporta para a prática militante esse modelo institucional. Deste modo, o projecto da “Cidade de Deus” que agia sobretudo ao nível da utopia é socializado e historicizado pelos “comandos” da Companhia de Jesus. Até ao fim do séc. XVI ainda há quem disputa e conteste a imposição dum único modelo para a Igreja. Estamos na época das grandes controvérsias. Mas, em 1572 Stapleton, já pode afirmar: *em matéria de fé, não é o que se diz que importa, mas quem o diz*. Assim se caminha a passos largos para o dogmatismo. O magistério identifica-se com a verdade sem termo médio.

O centro geográfico desta eclesiologia desloca-se primeiro para a Ibéria, depois para a Itália. Em Espanha, com Francisco de Vitória e depois com Francisco Suarez que afirmava que a igreja visível é o *corpo político ou moral daqueles que professam a fé em Cristo*. João de S. Tomás (1644) estabelece um primeiro tratado sobre a Igreja que passa a funcionar como apologética.

Na Itália, este modelo receberá grandes apoios em S. Roberto Belarmino e em S. Carlos Borromeu. Inicia-se a expansão da Igreja católica, apostólica, romana, que havia de conhecer o seu apogeu no fim do século passado. A Igreja apresenta-se como grupo

dinâmico, coeso, conquistador no exterior, mas fechado sobre si mesmo.

A Igreja é uma sociedade ou organização, em tudo semelhante às outras sociedades. Mas Cristo interveio no princípio como fundador, o que dá superioridade a esta sociedade sobre todas as outras. O Espírito intervém como garantia da autoridade exercida no interior deste sistema. A instituição tem qualidade supra-terrestre, como se dizia, por exemplo, num manual de história sagrada, publicado em 1869:

A Igreja, na sua acepção mais geral, é uma sociedade estabelecida por Jesus Cristo, a qual, governada por certas autoridades, e especialmente pela do Sumo Pontífice, sucessor de S. Pedro, tem por objecto dar ao verdadeiro Deus o devido culto, para se conseguir a salvação eterna.

Se a obra de extrema sacralização dum Mário Cappelari (1799), futuro Gregório XVI, não é seguida por todos, mesmo em Roma, não há dúvida que todo o século XIX prepara o apogeu doutrinal que convergiu para a definição de infalibilidade em 1869. É a afirmação máxima do modelo institucional reduzido por excelência à sua função governativa e hierárquica: uma instituição total, que existe por si mesma, e que não tem outra finalidade que não seja engrandecer-se a si mesma.

Se tantas forças, no interior da Igreja, se reuniram e se puseram ao serviço deste modelo institucional, é porque ele deu boas provas na evangelização que a Igreja se propunha. Convém, então, salientar alguns dos aspectos positivos deste modelo eclesiológico. A doutrina codificada, com muita clareza, pelo Concílio de Trento, vai ser o instrumento principal de difusão duma Igreja institucional, que, assim, diz a cada fiel o que deve crer, o que deve fazer, e até o que deve pensar. Isto trará uma grande coesão à vida da Igreja, a ponto de a sua disciplina interna, o seu espírito de corpo serem invejados por vários estadistas e pensadores ao longo dos tempos.

Um alto grau de fidelidade à instituição permitirá a expansão mundial do cristianismo, como aconteceu desde a Reforma até ao fim da segunda guerra mundial. Por outro lado, a centralização hierárquica permitiu que as igrejas locais resistissem à corrente absolutista dos Estados modernos.

Doutrina bem definida, zelo e disciplina, santidade e heroísmo, concorreram para que o modelo institucional dominasse a vida da Igreja nos últimos quatro séculos. Este glorioso passado continua a atrair alguns cristãos de hoje, como se constatou na movimentação à volta do bispo Lefébvre. Este modelo impôs-se tão fortemente na catequese, na pregação e nos documentos oficiais da Igreja, que muitos cristãos pensam que a Igreja foi sempre assim. Muitos dos que pertencem a grupos carismáticos mal sabem que, há 100, ou mesmo 50 anos, esses grupos não poderiam existir no seio da Igreja. Este modelo, que serviu a Igreja até ao advento político da burguesia, havia de revelar as suas insuficiências ao entrar nos tempos modernos.

Sem lugar para o Espírito de Deus, nem para a liberdade pessoal, o modelo foi incapaz de proporcionar o encontro da Igreja com o mundo moderno e com a ciência. Daí o declínio e o mau estar que se acentuam com o séc. XIX, até ao seu abandono, nos anos 40 deste século, quando se começa a falar do Corpo místico de Cristo.

Com efeito, os aspectos negativos deste modelo são muitos. As bases deste modelo na Escritura e na Tradição primitiva da Igreja são poucas. Aí, a Igreja nunca é apresentada como sociedade única fortemente estruturada. O espírito profético é recusado, acentuando-se o juridismo que exagera o lugar da lei e da autoridade na vida da comunidade. O clericalismo, isto é, a predominância dos clérigos sobre o povo de Deus desenvolve-se a ponto de asfixiar as liberdades mínimas de convivência eclesial. A teologia é reduzida ao silêncio, uma vez que a doutrina se basta a si mesma – é o dogmatismo. Como a experiência histórica o mostrou, este modelo tornou impraticável qualquer diálogo ecuménico, ou relações dos cristãos com outras religiões. Enfim, o modo como neste modelo se

identificava o saber e o poder, tornaram-no inaceitável para a mentalidade moderna. Segundo o modelo clássico, a Igreja ensina, santifica, governa e o seu corpo governante – a hierarquia – identifica-se em cada caso à própria Igreja.

São tantos os limites e as contradições deste modelo que a eclesiologia terá de procurar outros caminhos onde o Evangelho se viva mais autenticamente, e também no que diz respeito à organização interna da Igreja de Jesus Cristo. Em cada tempo a Igreja tem de procurar formas de organização que não sejam obstáculo ao essencial da sua vida.

2. O MODELO DA COMUNHÃO

A rigidez e a frieza institucional do modelo anterior suscitou um apelo ao sentido da comunhão. Era esta a forma como a Igreja se compreendia nos primeiros séculos, durante os quais a instituição estava presente, mas que de modo nenhum era um elemento principal. Paulo e Agostinho contribuíram de modos diferentes para a elaboração do modelo da comunhão. Assim, por exemplo, os escritos de Paulo aos Romanos e aos Coríntios. A Igreja ortodoxa, que tem origem no cisma de 1054, irá manter-se uma Igreja segundo o modelo de comunhão no sentido eclesiológico do termo.

A Igreja Católica romana, pelo contrário irá afastar-se desse modelo, que será ocultado doutrinalmente falando entre a Reforma e Pio XII.

Em 1943, o Papa Pio XII, publica uma encíclica sobre o Corpo Místico de Jesus Cristo "*Mystici Corporis Christi*" que resulta de vários anos de investigações em teologia. E foi o ponto de partida para uma nova visão da Igreja, sobretudo aquela que se irá viver em certos aspectos da Acção Católica e, mais recentemente, em movimentos do tipo dos "Cursos de Cristandade".

O modelo da comunhão quer significar a comunicação entre as partes que constituem a Igreja. Para o fazer, usou duas imagens: a

do corpo e a do povo. Quando, na Igreja, se acentua a dimensão da encarnação de Cristo, vai-se apelar para a imagem do corpo, corpo de Cristo, corpo místico. Quando se acentua o dinamismo bíblico da caminhada, vai-se apelar para a imagem do povo, como o fizeram os Padres da Igreja e recentemente, o Concílio Vaticano II.

Resumindo, diremos, que há aqui um modelo eclesiológico – o da *comunhão* – e duas imagens – a do *corpo* e a de *povo*.

A sociologia, ao introduzir a distinção entre sociedade e comunidade (Tönnies, 1887), facilitou a compreensão dos impasses em que se encontrava a teologia de então. A Igreja não devia mais procurar o seu modelo nas sociedades civis, mas nos chamados grupos primários onde se dá a prioridade às relações humanas.

Foram precursores neste caminho os protestantes R. Sohm, Emil Brunner e Bonhoeffer, na sua obra intitulada “A comunhão dos Santos”. No lado católico contam-se Rademacher, Jérôme Hamer, e mais do que nenhum outro, Yves Congar.

Antes de falarmos das vantagens e inconvenientes deste modelo, vejamos alguns dados sobre as duas imagens correlativas.

A imagem do corpo é mais orgânica do que social (Cf. *Lumen Gentium* nº 7). Ela contém uma certa ideia de vitalismo (por comparação com a biologia), onde se encerram as noções de crescimento, desenvolvimento, recuperação das perdas. Por outro lado, a imagem do corpo lembra a existência de um princípio vivo, o que permite a analogia com um princípio divino, ou com o Espírito Santo.

Foi Santo Agostinho que desenvolveu o aspecto místico desta imagem, incluindo nela os homens e os anjos e todos os justos desde Abel.

Para Tomás de Aquino, o corpo de Cristo não é essencialmente visível ou societário, e muito menos hierárquico. Mas como dissemos, todas estas perspectivas foram eclipsadas desde a Reforma. É com o teólogo belga Emile Mersch (1925), que se restaura, no século passado, a imagem eclesiológica do corpo místico, que se torna um conceito chave da teologia dos anos 40 a 50. Finalmente, em 1943, com a encíclica de Pio XII, consagra-se toda uma outra forma de

conceber a Igreja, que procura diminuir os efeitos devastadores da concepção extremamente jurídica dos séculos anteriores. O facto de que nesse mesmo documento, Pio XII, identificou o Corpo Místico com a Igreja católica romana, prova a que ponto o modelo institucional, apesar de todos os correctivos, ainda dominava o pensamento dos homens da Igreja desse tempo. Em 1964, a *Lumen Gentium* relativiza a imagem do Corpo Místico e nunca diz que a Igreja de Cristo é identificável com a Igreja católica romana.

Sem negar o valor da imagem do corpo, o Vaticano II privilegiou a imagem do povo. Prova-o bem o título atribuído ao segundo capítulo da Constituição Conciliar sobre a Igreja, e mais do que isso, todos os debates e opções que conduziram à compreensão da Igreja como Povo de Deus.

À partida, esta imagem tem muitos apoios no Antigo e no Novo Testamento, no qual a Igreja é chamada Novo Israel em marcha para a Terra prometida. Graças aos trabalhos da teologia protestante, e depois com Cerfaux no terreno católico, foi redescoberto o alto valor teológico e simbólico da imagem do Povo de Deus. Para a teologia pré-conciliar a Igreja, enquanto Povo de Deus, tornou-se uma ideia fecunda e a vários títulos. Dimensão histórica já que permite integrar a esperança na marcha quotidiana da Igreja e assim estabelecer uma relação entre o presente e o projecto do Reino; grande valor pastoral, ao situar a Igreja como um povo em marcha numa caminhada de conversão. Assim, a Igreja pode compreender-se, ao mesmo tempo, santa e pecadora (cf. *Lumen Gentium* n.º 8). Povo de Deus em marcha, implica a noção de incompleto e de tensão para o futuro, ao mesmo tempo que suscita a ideia de Aliança com o Criador. Daí, que esta imagem da Igreja, Povo de Deus, se revele muito fecunda no diálogo, sobretudo com os protestantes.

O modelo da comunhão, na sua diversidade imaginária, permite que os valores interiores e espirituais estejam mais vivos na consciência daqueles que formam a Igreja. Apelar para a comunhão, em vez de copiar a sociedade, só pode trazer as pessoas atentas à graça, ao que é mais interior e invisível. À partida, este modelo

torna possível uma unidade na diferença, já que o factor de unidade não é a uniformidade visível, mas a graça reconciliadora de Cristo. Só um modelo de comunhão fará justiça ao lugar constante que o Espírito deve ocupar na grelha eclesiológica. Onde está o Espírito de Deus aí está a Igreja.

A Igreja nunca devia deixar de ser uma comunhão. Contudo, os esforços para realizar essa comunhão não estão isentos de desvios, como o mostra a história e a realidade contemporânea.

Viver numa Igreja que se compreende só como comunhão, é abrir a porta a todas as formas de individualismo, de evasão, de exaltação mística, ou à busca insaciável da experiência religiosa.

Outro inconveniente revelado pela prática eclesial, é a tendência a acentuar um dualismo sempre latente, que leva a opor o espírito à instituição. Foi o que fez, por exemplo, o luterano Paul Tillich, ao opor, as igrejas institucionais, às comunidades espirituais.

A noção de comunhão, a *Koinonia* de S. Paulo, facilitará o diálogo com os cristãos ortodoxos, assim como a imagem do Povo de Deus permitirá um diálogo mais profundo com os Judeus. Aliás este modelo ainda não elaborou critérios de identificação no interior da comunidade cristã, pelo que o seu uso exclusivo pode levar à dissolução da Igreja, assim como tornará difícil compreender a dimensão missionária inerente à vida da própria Igreja.

Como dissemos, este modelo serve-se de duas imagens para a sua difusão. Se a imagem de corpo pode estabelecer laços profundos entre as pessoas crentes, não serve à descoberta do sentido da solidariedade, que é uma das ideias forças da civilização contemporânea. Já a imagem do Povo se presta melhor a despertar o sentido da solidariedade. Não é por acaso que, nos tempos que passam, a imagem do corpo está de novo a tomar mais lugar na pregação do que a imagem de Povo, que foi tão politizado ultimamente.

Se esta teologia ainda não está suficientemente elaborada, é, em parte, porque as ambiguidades vêm desde a origem.

Assim, o termo neotestamentário da *koinonia* tem servido, ao mesmo tempo, para compreender duas formas de comunhão de vida na Igreja. Numa primeira versão, reconhece-se a *koinonia* ou seja a comunhão no espírito de fé, como o lugar das relações interpessoais amistosas – foi esta dimensão desenvolvida sobretudo no protestantismo, ao promover as congregações autónomas. Numa segunda versão, a *koinonia* é dita numa comunidade mística de graça, e esta visão das coisas originaria o monaquismo oriental, e constitui um dos suportes da vida religiosa contemporânea.

A actual fermentação de comunidades-base, que se expande no mundo católico ocidental, levará certamente a precisar o modelo eclesiológico da comunhão. Por outro lado, a urgência da unidade dos cristãos também obrigará a eclesiologia a definir melhor os grandes eixos duma Igreja que se compreenda, antes de mais, como a comunhão na fé de todos os que dão a sua adesão a Jesus Cristo, Nosso Senhor.

3. O MODELO SACRAMENTAL

Este modelo eclesiológico é o que tem menos referências formais na Escritura e na Tradição. Foi sob o impacto da secularização e da cultura moderna que a Igreja voltou a valorizar esta forma de se compreender a ela mesma, enquanto, Igreja, como Sacramento da Salvação. Os Padres da Igreja, nomeadamente S. Cipriano, Hilário de Poitiers, S. Agostinho, S. Cirilo de Alexandria, já assim se exprimiram. Também Tomás de Aquino dissertou sobre o tema da Igreja como Sacramento. Contudo, os séculos da escolástica e da identificação da Igreja com a sociedade civil, haviam de tornar inútil tal modelo. Em regime de cristandade, a Igreja estava de tal modo ligada às estruturas da cidade, que não se perceberia o seu significado como sinal.

Os grandes precursores da eclesiologia contemporânea, que são Mōhler e Sheeben, abordaram o tema a partir do século XIX, mas

de forma pouco desenvolvida. É no mundo católico e na primeira metade do século XX, que nasce o interesse pelo modelo do sacramento. Deve-se ao teólogo jesuíta Henri de Lubac, na sua obra *Corpus Mysticum*, publicada em 1938, a redescoberta deste modelo eclesiológico que tem raízes na patrística. Numerosos teólogos católicos tais como, Rahner, Semmelroth, Schillebeeckx, Smulders, Congar, Martelet, etc., abordaram esta temática da Igreja Sacramento que, tendo recebido referências em Vaticano II, não foi contudo, privilegiada. Os dois textos conciliares sobre a Igreja – *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* – têm apenas três referências ao tema do Sacramento.

Esta reserva do Concílio denuncia já, em parte, a crítica que o mundo protestante faz desta forma de compreender a Igreja, como se pode ver no vigoroso escrito de Ernest Kâseman traduzida em português sobre o título: *O Crucificado e a Sua Igreja*.

A cultura contemporânea que define o homem como um ser simbólico está apta a perceber uma Igreja que se define como sinal dum Reino que há-de vir. Por outro lado, este modelo de sacramento respeita alguns dos traços fundamentais da economia da encarnação. Com efeito, a revelação fez-se sempre através de sinais e, assim, a Igreja vai sendo sinal de uma realidade que nunca pode ser inteiramente visível. Com este modelo, será mais fácil perceber como é que a Igreja é o lugar de acolhimento da graça de Deus, mas não exclusivo. Apesar do domínio que o modelo institucional exerceu durante vários séculos, é verdade que a doutrina oficial da Igreja nunca aceitou a identificação total da Igreja com a sua instituição visível. Prova disto é a condenação de Quesnel em 1713. Este autor jansenista foi condenado porque ensinava que: fora da Igreja não está garantida a graça. Em 1943 e na diocese de Boston (USA), um padre americano foi condenado praticamente pelas mesmas razões.

Como vimos nos capítulos anteriores, os dois modelos apresentados, o da instituição e o da comunhão, podem ser levados a extremos que contradizem o Evangelho de que se reclamam. Se

os teólogos têm procurado elaborar este outro modelo – o do sacramento – é exactamente porque ele permite articular, ainda que parcialmente, o modelo da instituição com o modelo da comunhão. A instituição nunca se pode tomar a ela própria como o todo da Igreja. Tal como no Evangelho, ela não deve querer ser maior que o servo inútil. Assim se evitará a materialização excessiva do projecto divino. Por outro lado, o modelo da comunhão que tem tendência para a deificação da Igreja deve aceitar o questionamento sobre a autenticidade e os sinais dessa comunhão.

Tal como o modelo anterior, este modelo tem fronteiras difíceis de traçar. Quando é que a Igreja é sinal? O que já se percebe, é que este modelo será sobretudo útil para uma Igreja minoritária e no interior de sociedades secularizadas. Assim o compreendem numerosos militantes e cristãos de grupos de base que encontram, no modelo da Igreja-Sacramento, uma regra e uma justificação para o seu agir eclesial.

Este modelo servirá uma Igreja que dê prioridade ao testemunho e à confissão da fé. Ainda que seja um modelo difícil de popularizar, o futuro poderá reservar um grande lugar a este modelo eclesiológico, sobretudo num mundo onde a Igreja seja minoritária e esteja afastada dos jogos do poder, e logo, da luta pelo controle das instituições.

Resta só indicar alguns inconvenientes deste modelo. Eles são: a tendência ao elitismo, ao esteticismo e até ao farisaísmo. A força de querer ser sinal autêntico, essa Igreja pode ficar-se no perfeccionismo da auto-contemplação ou na destruição do próprio símbolo, como o anuncia, aliás, toda uma tendência da cultura contemporânea.

Se é verdade que a Igreja ortodoxa pelo menos em parte dos países do Leste europeu, viveu sob esse paradigma, também é verdade que algumas Igrejas do Ocidente procuram reencontrar-se desse modo. Mas o mundo da Reforma até hoje não encontrou neste tema a fecundidade que seria de esperar. Dizem-no os silêncios dos textos de Upsala (1968).

Todavia, a crítica mais acerba a este modelo veio dos próprios católicos – os da América Latina – como veremos ao estudar o último modelo proposto neste estudo.

4. O MODELO PROFÉTICO

Este modelo eclesiológico, cuja designação é neo-testamentária, é, por excelência, o modelo privilegiado nas igrejas da Reforma.

É natural que o movimento de renovação cristã, empreendido no séc. XVI pelos protestantes, tenha procurado, no regresso às fontes, as formas da Igreja primitiva. Com efeito, o termo *Kerigma* vem das “práticas” das igrejas apostólicas. Esta palavra do grego do Novo Testamento quer significar: proclamação, mensagem, o primeiro anúncio da Boa Nova feito pelo apóstolo para convocar os não-crentes à conversão da fé e ao baptismo. Este termo foi escolhido para designar este modelo porque nele a prioridade é dada à proclamação.

A Evangelização, no seu sentido primeiro de proclamação do Evangelho, é o eixo de toda esta eclesiologia. Neste modelo, a prioridade é para a *Palavra* sendo secundário o aspecto sacramental. Eis como um autor americano, bem conhecedor do mundo da Reforma, resume a teologia do modelo kerigmático. São estas as palavras de Mc. Brien: *A missão da Igreja é proclamar a Palavra de Deus ao mundo inteiro. A Igreja não se pode sentir culpada se o homem se nega a aceitar a Palavra de Deus. O seu dever é proclamá-la com integridade e persistência. Tudo o mais é secundário. A Igreja é essencialmente uma comunidade Kerigmática que se mantém em pé através da sua pregação da Palavra, dos factos maravilhosos de Deus na história passada, e de modo especial do facto todopoderoso – Cristo. A comunidade tem sucesso em si mesma se o Espírito respira, se a Palavra é proclamada e aceite na fé. A Igreja é um acontecimento, um lugar de encontro com Deus.*

Se os pais da Reforma – Lutero e Calvino – foram os iniciadores desta igreja – convocatória, nos tempos modernos é Karl Barth que dará a mais vasta formulação à teologia kerigmática. Para o teólogo suíço:

A Igreja constitui-se actualmente pela Palavra que é proclamada e escutada com fé. A Igreja é a congregação suscitada pela palavra, palavra que sem cessar a conduz ao arrependimento e à reforma.

Outros pensadores protestantes contemporâneos desenvolveram esta teologia kerigmática numa perspectiva existencial, como Bultmann e seus discípulos Ebelin, Fuchs, ou numa perspectiva mais histórica e socializante como o luterano Moltmann.

Como veremos adiante, um dos limites deste modelo é a tendência constante a reduzir, ou quase eliminar, a instituição na vida da Igreja. Bultmann, com a sua teologia existencial, contribuiu decisivamente para esta tendência no interior de pelo menos algumas igrejas protestantes. Bultmann vê o acontecimento escatológico como um facto presente, sem que seja necessário que este esteja ligado ao Jesus histórico do passado ou à parusia do futuro. Ora, isto leva a minimizar os elementos institucionais da Igreja – elementos que garantem a continuidade histórica e geográfica. Para Bultmann, a palavra tem valor por si mesma, pelo seu impacto presente nos corações, enquanto que os liberta do medo, da ansiedade e da inautenticidade para alcançar coragem, decisão e autenticidade.

Como se viu até aqui, este modelo, na sua génese e na sua prática, pertence quase em exclusivo ao mundo protestante. Se a Igreja católica, hoje em dia, o toma a sério na sua teologia, é porque o Concílio Vaticano fez justiça a esta corrente fundamental da teologia cristã. Ao proclamar a Constituição da Revelação Divina – *Dei Verbum* – o Concílio não só dava direito de cidade à teologia kerigmática, como indirectamente prestava homenagem ao teólogo protestante Karl Barth.

Por outro lado, toda a renovação litúrgica, e sobretudo o que diz respeito à consideração mais atenta da Palavra de Deus nas celebrações, se deve ao impacto desta teologia.

Como se imagina, não há bela sem senão e isso é bem verdade neste caso. Se o modelo kerigmático, também dito profético, pode libertar a Igreja de todos os desvios institucionais, não a preserva dos numerosos desvios fundamentalistas e pietistas que preenchem a história das confissões protestantes. A tendência aqui, é para minimizar ou ignorar a dimensão institucional, a tal ponto que se esquece que “a Palavra se fez carne” e assim não respeita a economia da encarnação. A Bíblia, todavia, vê a Igreja como uma fraternidade divino-humana visível existente na história do mundo. Além disso, não são só os católicos que ao criticarem este modelo, o acusam de se centrar, de forma exclusiva, sobre o testemunho da fé e de não dar suficiente lugar à ação ou à verificação da esperança. Seguindo outra tendência da teologia da Reforma, a eclesiologia kerigmática deixa-se levar demasiado na sua visão pessimista ou quietista, relativamente à possibilidade de o homem transformar o mundo pelo seu esforço. Daí, que as igrejas que se compreendem segundo este modelo, sejam tentadas pelo sectarismo (seitas) ou pelo pietismo.

Contudo, feitas as reservas indicadas atrás, temos de reconhecer, a fecundidade eclesiológica deste modelo e ainda a importância histórica deste no coração do modelo católico, predominantemente institucional.

É também verdade que este modelo tem semelhanças com o modelo da comunhão, mas distingue-se dele na medida em que dá mais vigor à fé e à sua proclamação do que às relações interpessoais ou à comunhão mística.

A terminar, assinalamos os pontos positivos do modelo *kerigmático* que podem ser assim sistematizados: Este modelo tem um grande fundamento bíblico na tradição profética do Antigo Testamento e na teologia de S. Paulo. Dá um claro sentido de identidade e de missão à Igreja, especialmente à teologia da igreja local. Suscita uma espiritualidade eclesial que se centra na soberania de Deus sobre o mundo e na infinita distância do homem para com Ele. Conduz à obediência, à humildade, e predispõe ao arrependimento e à reforma no que é contrário ao triunfalismo, quase generalizado, dos detentores da instituição.

5. O MODELO DIACONAL

Em todos os modelos anteriores, a Igreja apresenta-se como privilegiada relativamente ao mundo. Em todos os modelos estudados até aqui, a Igreja é vista como sujeito activo e o mundo como objecto sobre o qual a Igreja actua e exerce influência.

Entre outras, esta é a razão porque a Igreja tem dificilmente aceiteado a secularização. Ela adivinha toda a conversão que uma tal mudança vai exigir da Igreja nos tempos próximos. A Igreja tem tido grande dificuldade em aceitar a autonomia do mundo. Lembre-se a atitude da Igreja desde Gregório XVI a Pio XII e a condenação do modernismo. Mas, com João XXIII e com o Vaticano II a situação mudou consideravelmente. Este modelo chama-se *diaconal* pois, tal como o anterior tira o seu nome directamente do grego neo-testamentário.

Esta designação, que se traduziria assim – modelo do serviço – quer significar que, neste caso, o eixo da relação Igreja-mundo, está na atitude de serviço para com o mundo. Ao preferir o termo *diaconal* ao da sua tradução vernácula serviço, quer-se chamar a atenção para a especificidade do serviço, que deve ser o serviço na fé – a diaconia – e não o serviço sem outras referências.

Este modelo, também se poderia chamar dialogante na medida em que a teologia que lhe está subjacente faz do mundo o seu lugar teológico e procura discernir aí os sinais dos tempos. Isto, só é eclesialmente possível na medida em que o Concílio aceitou dizer que a Igreja tem de aprender com o mundo com a história.

Opondo-se ao modelo anterior, os defensores deste modelo, insistem no facto de que a Igreja não pode anunciar a vinda do Reino só por palavras ou pela proclamação da Palavra, mas que tem de o fazer através das obras e do seu ministério da reconciliação.

A imagem que convém a este modelo é a do servidor de Yahvé que, como sabemos, mergulha as suas raízes nos textos de Isaías. No último Concílio, esta imagem foi apenas evocada. É a partir de

1966 que começa a ser elaborada uma teologia que se apoia neste modelo diaconal. Entre os textos que vão nesse sentido podemos citar: a Confissão Presbiterana (1967), a Assembleia Mundial das Igrejas (Upsala, 1968), a Conferência de Medellín (1968) e o texto final do Sínodo de Roma sobre a Justiça no Mundo (1971).

Como se imagina, muito trabalho teológico foi necessário para chegar a estes documentos. Entre os autores que concorreram para a elaboração deste modelo devemos citar D. Bonhceffer, Harvey Cox e J. Metz, no lado católico.

Bonhceffer, que se pode considerar, em parte, um discípulo de Karl Barth, variou a sua atitude para com a teologia kerigmática. Nos seus primeiros escritos, apelava para uma Igreja servidora. Depois, ao escrever a *Ética*, inclinou-se para o modelo kerigmático. Contudo, nos seus últimos escritos – *Cartas de prisão* – já criticava duramente a teologia kerigmática de Barth. Propõe, então, uma Igreja serva e humilde: *A Igreja deve participar nos problemas seculares da vida humana normal, não desejando dominar mas ajudando e servindo.*

O tema da *Kenose* – despojamento –, tem sido também utilizado como um dos modos de teologizar neste modelo eclesiológico. A Igreja, à semelhança de Cristo, deve igualmente renunciar a toda a pretensão ao poder, à honra, ao prestígio, e fazer-se serva e humilde por causa dos homens.

Se até aqui se fez a apresentação do modelo e a sua origem histórica, vamos tentar agora sistematizar algumas das suas características.

Neste modelo diaconal ou de serviço, a referência primeira não é uma doutrina, um credo, nem a prática sacramental ou a fidelidade institucional. A primeira referência para aqueles que vivem em Igreja segundo este modelo é a prática da fraternidade, por vezes levada às suas últimas consequências. A experiência da fraternidade, é assim, critério fundamental desta Igreja. Por isso, um dos seus marcos de referência são os marginais, os pobres, os aflitos, que recorrem à Igreja e que a sociedade tem dificuldade em aceitar. Nessa Igreja, o fim nunca é de converter os outros ou de arranjar novos adeptos

mas sim o de servir e ajudar todos os que precisam dela. Desse modo, a Igreja servidora quer apenas concorrer para manter viva entre os homens a esperança. À luz desta esperança, a Igreja deve discernir os sinais dos tempos e oferecer orientação e criticismo profético. Ao mesmo tempo, a Igreja promete a reconciliação mútua de todos os homens e inicia-os nos diversos caminhos que os conduzem ao Reino de Deus. Temos um bom exemplo de toda esta eclesiologia na encíclica *Pacem in Terris* de João XXIII, sobretudo das passagens onde se faz o inventário dos sinais dos tempos.

Como todos os outros modelos, este também tem os seus limites. Apesar da referência a Isaías, já referida, o conjunto do modelo tem poucos fundamentos imediatos na Escritura. O termo *servidor* comporta várias ambiguidades. Assim, pode sugerir um trabalho realizado sem liberdade e logo debaixo das ordens de um outro, trabalho que é mais determinado pelos outros do que pelo próprio. Nesse sentido, nem Cristo nem os cristãos podem admitir-se servidores do mundo. Jesus era obediente, não ao mundo, mas ao Pai. O serviço de Deus, de acordo com o Novo Testamento, conduz à liberdade dos filhos enquanto que o temor de servir a Deus leva ao pecado.

É esta ambiguidade, inerente ao tema do servidor, que está na origem das críticas muitas vezes feitas à Igreja servidora, como seja a crítica do horizontalismo, secularismo, etc. Também é verdade que, uma eclesiologia sem outras referências que não referências do serviço do mundo, facilmente perderá o sentido de provisória e se verá enfeudada à ideologia dominante de um dado momento. A diaconia, como modelo eclesiológico, não pode ser separada da função kerigmática da Igreja, ou seja, é absolutamente imprescindível, que a eclesiologia do servo não seja separada da pregação de Jesus como Senhor. Dum modo ou de outro, a Igreja tem de anunciar a salvação que vem de Deus.

Contudo, esta eclesiologia do servidor, reflecte uma nova consciência, um novo modo de a Igreja estar presente no mundo. Uma Igreja, serva e humilde, livre das alianças com os poderes deste mundo terá a audácia de criticar profeticamente todas as

realizações dos homens e, desse modo, colaborar e iluminar a transformação da sociedade humana a caminho do Reino de Deus prometido.

QUE MODELO PRIVILEGIAR?

Ao concluir este breve reflexão sobre a história das imagens e dos modelos em eclesiologia, é natural que ocorra ao espírito de cada um a seguinte questão: Mas, afinal, qual é a imagem, o modelo ou a definição da Igreja, hoje?

O menos que se pode dizer é que esta pergunta não tem uma resposta imediata. Se todos os cristãos estão de acordo para afirmarem que a Igreja existe para evangelizar, as diferenças e as divisões logo se revelam quando esses mesmos cristãos começam a definir a evangelização e os diferentes modos de a articularem com a Igreja que realmente existe.

O lugar onde cada um vive também irá influenciar o seu modo de apreender a Igreja. Quem, por exemplo, vive num santuário, como é o caso de Lourdes ou de Fátima, e vê todos os dias as multidões caminharem para esses lugares, terá grande dificuldade em discernir as mudanças urgentes que, por vezes, se fazem sentir no seio da Igreja. Para esses cristãos, a instituição está sempre de boa saúde.

Quem vê a vida da Igreja através da vida paroquial, terá grande dificuldade em compreender outras formas de congregação dos fiéis que não seja essa estrutura multimilenária.

No entanto, quem, para lá do seu lugar de existência cristã, procura ver mais longe e universal, depressa se apercebe que a eclesiologia ainda dominante na Igreja conduz esta a um certo número de impasses, isto é, de caminhos sem saída.

Assim, nunca como nos tempos recentes, sobretudo depois de 1960 a Igreja apelou, oportuna e inoportunamente, pela paz no mundo. Apesar destes apelos e de toda a ação concreta das várias

instâncias eclesiais, os cristãos da Irlanda combatem desde há vários anos sob a etiqueta de «católicos e protestantes»; apesar da abertura da Igreja ao islamismo, mais de um milhão de cristãos foram chacinados nestes últimos anos; e no Líbano, armas de guerra, ornadas com o crucifixo, fizeram uma das guerras mais mortíferas do século XX.

Podemos, neste caso, perguntar, se muitas vezes os homens permanecem surdos aos apelos à paz e à fraternidade que vêm da Igreja, não será porque essa Igreja se apresenta aos homens demasiado comprometida com os poderes deste mundo?

Quando terminou o Concílio, pensava-se que a Constituição *Lumen Gentium* iria originar uma Igreja bem reformada onde a unidade fosse naturalmente encontrada e vivida. É indubitável que a *Lumen Gentium* é um texto fundamental para nos situarmos hoje em Igreja. Mas pretender que esse texto tem resposta para todas as situações post-conciliares, seria mais uma vez cair no pecado do imobilismo e do fixismo doutrinal.

Passados quase quarenta anos sobre a aprovação da *Lumen Gentium* no Concílio Vaticano II, é necessário que a teologia continue a sua busca com o fim de encontrar novos textos programáticos que sirvam o viver actual das comunidades cristãs.

A interpretação autoritária e rígida da *Lumen Gentium* em vez de construir a unidade na pluralidade pode conduzir a novas divisões e separações no corpo da Igreja, já tão rasgado por divisões seculares.

Uma Igreja, que ainda não se libertou do monopólio que sobre ela exerceu o modelo institucional é tentada a excluir todos aqueles que, avançados ou retrógrados, conservadores ou progressistas, não se submetem a uma linha única considerada como ortodoxa. Pelo contrário, uma Igreja que dê prioridade ao modelo da comunhão saberá encontrar entranhas de misericórdia para que nenhum dos seus filhos se perca ou se exclua. Uma Igreja diaconal, verdadeiramente posta ao serviço dos homens, não perderia nenhuma ocasião de se interrogar sobre a qualidade e a autenticidade

da sua presença ao mundo mesmo que para o fazer tenha de perder suas “rendas e pergaminhos”.

A partir dos exemplos evocados nesta reflexão já se pode adivinhar que nenhum modelo em si mesmo pode, num dado momento, responder à pergunta inicial. Também será verdade dizer que a Igreja não se pode definir no sentido físico ou matemático. Se bem que uma analogia com a física moderna nos possa talvez ajudar a responder à questão da definição da Igreja.

Com efeito, os físicos ainda não sabem hoje em dia como definir, com toda a precisão, qual a natureza da electricidade. Conhecem-se bem os seus efeitos, como o efeito de Joule, a electrólise, etc., mas continua a desconhecer-se a sua constituição mais íntima. Um certo número de fenómenos explicam-se bem se admitirmos que a electricidade é constituída de *electrões* que são pequenas partículas de energia que se empurram umas às outras mas outra série de fenómenos provocados pela electricidade só se explicam se a sua energia se transmitir por *ondas*. Daí que a electricidade só se compreende no estado actual da ciência se, para a explicarmos, admitirmos ao mesmo tempo, como cientificamente válida, a *teoria corpuscular* (os electrões) e a *teoria ondulatória* (ondas).

Uma certa comparação pode ser feita no estudo da Igreja. Digo, certa, pela seguinte razão. Nós confessamos na fé que o Espírito de Cristo é a alma da Igreja. Ora, o Espírito é invisível e sopra por onde quer. De modo semelhante que a electricidade, nós nunca o vemos, só lhe conhecemos os efeitos que são as manifestações da graça de Deus no mundo. Para estudar a Igreja não podemos descrever o invisível, o que é impossível.

A realidade eclesial ao longo destes tempos e na sua extensão mundial é tão diversa e complexa que uma única forma de a descrever será necessariamente incompleta. Nesta reflexão, propuzeram-se cinco modelos que ajudam a compreender o viver da Igreja em todos os tempos. Como já se disse, o mal para a Igreja pode ocorrer ao em privilegiar um dos modelos em detrimento dos outros.

É evidente que esta forma de encarar a vida da Igreja tem consequências graves na sua vida interna. A partir do momento em que a Igreja aceita o pluralismo na sua vida interna, corre o risco de não ter o controle sobre muitas das suas actividades. Mas isso não é um mal, eclesiologicamente falando, se tivermos em conta que a Igreja, à semelhança de Cristo, não existe para dominar seja quem for mas para servir.

Face às divisões entre cristãos e as tentativas de domínio que permanecem no interior das Igrejas, muito caminho há a percorrer até chegarmos a uma Igreja espaço de liberdade e de crescimento na fé.

IMAGINAR A IGREJA CATÓLICA

O Concílio Vaticano II deu-nos a *Lumen Gentium* a primeira Constituição da Igreja sobre ela própria. Mas esta Constituição deixou a porta aberta a muitas ambiguidades.

Após 40 anos onde nos encontramos? Verifica-se que nenhuma eclesiologia sistemática foi elaborada depois da tentativa de Hans Kung em 1978. É esta também a conclusão de Hervé Legrand, o dominicano professor do Instituto Católico de Paris, com quem me encontrei há poucos meses para falar do estado actual da eclesiologia.

O que parece tornar-se mais saliente são os limites do modelo hierárquico na era da globalização, quer se considere o movimento ecuménico cristão, quer se busque a constituição de uma teologia do diálogo interreligioso.

Permanece o desafio posto à eclesiologia desde sempre. Como encontrar um paradigma que possa ajudar a viver e a crescer em Igreja e garantir que ela esteja sempre ao serviço do anúncio do reino de Deus?

COMO IMAGINAR PARADIGMAS ?

O paradigma da estrela é muito usado nas ciências humanas, mas tem o inconveniente de colocar em pé de igualdade todos os modelos. Mas, por outro lado, permite leituras de todos os azimutes conforme as culturas e as heranças históricas.

O paradigma trinitário tem a vantagem de partir da referência fundamental para a compreensão da Igreja mas facilmente pode determinar a sobredeterminação de um dos modelos.

E o paradigma da cruz conduz à Igreja comunhão estruturante mas crucificante.

Através destas várias tentativas da teologia contemporânea, o que se pode constatar aqui é que, nos últimos quinze anos quase todos os estudos e ensaios publicados no mundo cristão se encaminham para uma preferência dada ao modelo ou ao paradigma da comunhão.

Contudo, temos de reconhecer que a história da eclesiologia regista muitos períodos durante os quais o modelo da comunhão foi desprezado a favor de um predomínio de modelos institucionais, jurídicos, em contextos sócio culturais diferentes, mesmo na história contemporânea.

Verifica-se, porém, que após os anos de hesitação que se seguiram ao Concílio Vaticano II, assistiu-se desde 1985 a uma focalização sobre o modelo da comunhão. Aquela data, é marcada por um Sínodo Romano, onde o actual papa fez apelo ao modelo da comunhão entendida à maneira de João Paulo II.

Só a partir desse Sínodo é que o modelo eclesial da comunhão começou a impor-se como herança de Vaticano II.

Desde então teólogos tais como: Tillard, Lafont, Rigal, Bimerlé entre outros, procuram formular eclesiologias de comunhão.

De modo ecuménico, podemos ainda referir a herança de Yves Congar para o mundo católico, João Zizioulas para o mundo

ortodoxo e Jurgen Moltann para o mundo evangélico, todos trabalhando nas suas obras a eclesiologia da comunhão.

Todos estes teólogos fazem a unanimidade sobre as questões relativas ao enraizamento trinitário da Igreja, o que os leva a falar da Igreja como mistério segundo o Espírito. E como ressonâncias da comunhão falam ainda da Igreja como sacramento do mundo, e uns mais do que outros, da Igreja comunhão no coração do diálogo ecuménico.

Mas onde começam as divergências, é quando começam a abordar as questões do ministério. Ou seja quando se toca o universo do poder. Quem manda em quem?

O limite colocado à recente *"Declaração do acordo entre Luteranos e Católicos"* é revelador deste impasse não só do diálogo ecuménico mas sobretudo da incapacidade das Igrejas em lidar com a questão humana e espiritualmente tão delicada do exercício do poder. O compromisso do "consenso diferenciado" que tornou possível a assinatura daquela Declaração ecuménica é bem revelador dos impasses onde nos encontramos mesmo com o recurso à teologia da comunhão.

De forma sistemática, poderemos dizer que enquanto não se clarificar a teologia dos ministérios nas Igrejas cristãs não haverá unidade possível e muita energia se perderá na gestão do poder e no seu exercício, energias que deveriam ser canalizadas para o testemunho evangélico das Igrejas num mundo globalizado.

Devemos ainda reconhecer que a cultura actual veicula elementos que concorrem para a implementação de uma teologia da comunhão eclesial. Estamo-nos a referir ao lugar do diálogo, ao apelo ao pluralismo e à diversidade, assim como ao apelo e à quase pressão da comunicação em muitas das culturas de hoje sobretudo no mundo ocidental.

Um por um, podemos verificar como o papa tira partido destes elementos da cultura dominante nos seus contactos com as multidões e particularmente com os jovens. Mas a positividade desta leitura não pode escamotear a ambiguidade deste comportamento eclesial. A comunhão como valor, como atitude interior informando o desejo humano, não tem valor de mercado, não é objecto de consumo. O mercado não se interessa pela comunhão, daí a ambiguidade. Os cristãos proclamam essa comunhão e procuram internalizá-la, mas o mercado não lhe dá cotação, aproveitando somente aquilo que possa servir ao espectáculo.

O menos que se pode dizer é que os cristãos têm de estar atentos a esta ambivalência e não se devem iludir com ela. A imagem captada é uma. A imagem que se queria transmitir é outra. Onde os cristãos têm sobretudo de se interrogar sobre o conteúdo ou seja sobre o modelo de Igreja que querem promover e sobretudo incarnar.

CONCLUSÃO

Quanto à imagem, temos de reconhecer que ela terá sempre de ser relativizada em confronto, ou encarnação, com as culturas locais e os percursos históricos. Verificaremos também com facilidade que, na era da globalização, a sociedade do espectáculo escolherá as suas imagens sobre a Igreja, sobre as Igrejas. Nada a fazer é o seu negócio...

Quanto ao modelo, a conclusão exige outra profundidade. A Igreja vive do mistério de Cristo, particularmente da encarnação de Cristo no mundo. E mais do que uma analogia é quase uma "homosias". Ou seja, a eclesiologia não se cria a si-mesma mas confronta-se, compara-se com a cristologia. A Igreja revê-se constantemente no seu Senhor, o Cristo da História.

Foi em Calcedónia, após três séculos de tentativas, que os cristãos de então com um grau de participação muito superior aquele que vivemos hoje, moldaram a compreensão do mistério do Deus incarnado quando num texto agora dogmático formularam a seguinte compreensão do mistério de Cristo, a saber: “*sem divisão nem confusão; sem separação nem mistura*”. Segundo Ghislain Lafont, que cito de seguida: a chave de ouro da teologia e da vida cristã é nos fornecida pelo axioma estabelecido naquele concílio com os seus famosos advérbios e que ainda que sejam difíceis de manter em equilíbrio asseguram à Igreja o manter-se na verdade e no equilíbrio da sua mensagem evangelizadora.

Os grandes períodos da história do pensamento e da prática cristã são aqueles durante os quais o respeito por este axioma se manteve. Mas compreende-se que este equilíbrio sendo difícil de manter a história registre vários desvios do pêndulo. Creio, diz Lafont, que a longo prazo um certo excesso do lado da confusão de tipo monofisita – ou mais directamente da Escola de Alexandria, acaba por ser mais prejudicial do que o excesso da separação. Esta última situação, que se identifica com a Escola de Antioquia – o nestorianismo – acaba por se corrigir a si própria, pelo menos enquanto permanece no interior do cristianismo, já que a força do desejo de união com Deus mantêm-se forte; pelo contrário, o perigo monofisita pode dar a ilusão de se estar na verdade e facilmente se passa à radicalização da sua defesa.

De modo geral, poderíamos afirmar que cada vez que a Igreja teve medo do humano, das suas manifestações, do seu desenvolvimento, ou dito de outro modo, cada vez que se furtou, por razões espirituais ou outras, ao dever de pensar e impediu os seus fiéis de o fazer, ela agiu contra o evangelho.

Certamente, nesses momentos de tentação, a Igreja continuou a agir e a falar mas o homem real não estava exactamente no lugar exacto para a ouvir e continuar com a sua ajuda uma tarefa de conversão nos novos espaços; uma separação acontece quando se

procura, talvez em excesso, a unidade. A razão mais profunda mas evidentemente não a única da descristianização reside provavelmente aqui. E tendo em conta esta verificação histórica temos de pelo menos reconhecer o risco que existe no actual projecto de nova evangelização da Europa.

Enfim, a comunhão, como troca simbólica, dom e reciprocidade, é o paradigma cristão por excelência; não exclui os outros; mas orienta-os numa direcção desconhecida da própria razão humana; mas que a transfigura quando isso lhe é revelado, ou seja, a centralidade do mistério pascal de Jesus Cristo na história dos homens, essência de Deus. Ser em plenitude no interior de um Amor trinitário onde tudo é de todos e nada pertence a cada um.

Qualquer que seja a tirania, que os media, os fazedores de imagem ou os *public opinion*, queiram impor à Igreja e ao seu espectáculo no mundo, para os verdadeiros crentes, ela será sempre e acima de tudo, o Mistério que não se deixa ver.

Luís de França