

Sobre experiência estética e experiência religiosa*

de Ivan Illich

Translation by Neto Leão and André Ribeiro**

Parte I

Reflexão sobre os limites da estética

Na última quinta-feira, o professor Justino Fernández¹ concluiu sua celebração sobre arte contemporânea com dois quadros: os monges de Dalí e a cúpula de Orozco. De um lado, os monges escondendo suas faces, em êxtase ou voltados para dentro de si; de outro, a forma da cúpula, consumida em sua própria radiância. Para que fosse possível perceber o sentido dessas duas pinturas, professor Fernández nos convidou a meditar em alguns esforços direcionados à apreensão dos limites daquilo que se pode dizer ou expressar. Considere o Guernica, e como ele oferece testemunho sobre

*Transcrição de notas para uma conferência sobre experiência estética e religiosa, partes I e II (10 de outubro de 1966). Publicado como “*Reflexión sobre los límites de la Estética*”, em *Ensayos sobre la transcendencia*, I–II, CIDOC Sondeos 77 (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1971). Publicado sem revisão prévia do autor. Na edição italiana, Fabio Milana menciona que a palestra de Illich aconteceu nos dias 25 e 26 de outubro de 1966, o que explica o texto em duas partes. Ela fazia parte de um ciclo organizado pelo Instituto Mexicano de Psicoanálise, fundado por Erich Fromm em 1963 e dirigido por ele até 1965. O tema do ciclo de palestras era “*El hombre en el mundo moderno*”.

** A seguinte tradução tomou como base o texto original em espanhol, *Transcripción de notas para una conferencia sobre la experiencia estética y la experiencia religiosa*, disponível online na plataforma *Acervus Ivan Illich*. Para uma tradução mais cuidadosa, cotejamos as versões inglesa, publica em *The Powerless Church* (2018), e italiana, publicada em *Celebrare la Consapevolezza* (2020). A versão italiana aparece no primeiro volume das obras completas de Ivan Illich e é acompanhada de preciosas notas, elaboradas por Fábio Milana, que ajudaram a esclarecer pontos agudos do texto. Todas as notas de texto são dos tradutores.

1 Refere-se ao Professor Justino Fernández (1904–1972), escritor, historiador, esteta, filósofo e acadêmico mexicano.

as atitudes humanas em face aos horrores da guerra; considere a representação de ideologias e religiões realizados pelos muralistas mexicanos, bem como seus arlequins e monstros e o paroxismo de coragem que eles expressam; considere a afirmação amorosa do ser e a permanência vívida das mulheres sentadas nus de Picasso ou Rivera.

Vamos em frente na aventura de explorar os limites do que é ser humano refletindo sobre isso, enquanto fazemos recurso a um número mínimo de conceitos fenomenológicos ou teológicos.

O homem hoje, em confronto com o religioso: este é o tema. A tomada de consciência por parte do homem de hoje de algo que as palavras falham em descrever. Não é nem religião, nem igreja, ... não é o mito, tampouco é sequer ideologia (ilusões-projeções).

Tentaremos esboçar a situação deste homem, enquanto deixamos para o psicólogo a tarefa de falar sobre seus mitos e ao teólogo a tarefa de falar sobre Deus.

Ao abordar este tema nos deparamos com a ambiguidade das palavras que teríamos que usar para a análise; não obstante, se partirmos de uma imagem ao invés de um princípio o caminho se suavizará.

Fui criado à beira-mar. Lembro do dia em que o mar se aproximou de mim pela primeira vez e ouvi sua voz, a voz que sempre havia ouvido. Um pescador se aproximou e me deu uma concha, e na concha o mar falava comigo. Eu também me lembro da desilusão causada pelo meu professor do liceu. Ele insistiu que não era o canto do mar que eu ouvia na concha; era, ao contrário, somente os sons da rua. E, além disso, como eu poderia esquecer os sentimentos causados por ainda outra desilusão, dessa vez científica! Brunner me levou a suspeitar que o que a concha sussurrava não era nem as Nereidas nem Erínias, nem a deusa do cosmos, nem a deusa da polis. Era, na verdade, o fluxo do meu sangue, o pulsar

do meu próprio coração refletido no espelho da concha. O pescador adriático e o professor do liceu cada um me ensinou o seu idioma; então, projetando minha melodia íntima na trama de suas palavras, eu fui batizado, eu me desdobrei, e eu me transformei em drama.

A geração que nos precedeu sentiu-se forçada a interpretar minha relação com a concha em uma de quatro formas: era o canto do mar, o barulho das pessoas, a projeção da minha própria intimidade, ou – para os que acreditam – um Deus antropomórfico e nebuloso.

Dizemos: “Se a religião é uma destas alternativas, nós não temos necessidade alguma dela.” Mas, e se for algo diferente? E se for uma incógnita?

Atitudes contemporâneas frente à Ilusão

Conhecemos e confessamos os nossos deuses, nossos mitos, as ideologias com as quais simplificamos a vida. Sabemos como os produzimos. Entendemos-nos criadores e produtos de mitos, ou somos iconoclastas ou caçadores de borboletas como eram no século passado; somos muito mais rigorosos com os mitos quando os selecionamos como tranquilizantes para nós mesmos. Entendemos-nos filhos da terra e seus mitos. Se há transcendência dos limites absolutos, que paradoxo!, se há mistério, devemos buscá-lo na terra, que não é acessível senão através dos seus mitos. Sabemos que herdamos tanto os mitos como os idiomas, os quais são a coloração das coisas. Que luta Peguy teve que travar para afirmá-lo em seu tempo. Tanto em filosofia analítica quanto em antropologia estrutural nós nos reconciliamos com os mitos. Sabemos que nem o pensamento racional nem – muito menos – o pensamento religioso pode ir além do mito, nem eles podem ser ditos em preto e branco. Nós descobrimos que não é uma questão de temer os mitos ou acreditar neles ou criá-los - isso seria infantil ou malicioso; do contrário,

nós devemos descobri-los e interpretá-los, saboreá-los com grande respeito e senso de humor, que é um jeito delicado de mostrá-los respeito. Mais ainda, nós devemos cuidar deles da mesma forma que cuidamos dos nomes, de acordo com o Livro do Gênesis, que Adão deu às coisas.

Pertencemos à geração que descobriu que suas mais transparentes realidades são as palavras em nossas mentes e corações, isto é, os nomes e os mitos. Assim como nós revelamos os órgãos da reprodução física, nós também descobrimos e desvelamos os organismos que produzem nossos ídolos.

Aos onze anos de idade já sabemos de onde vêm as crianças e os deuses. Todavia, assim que a puberdade termina suspeitamos que ainda há algo a mais a ser descoberto: o amor e a religião. Mas a religião não é uma palavra adequada. Eu direi isso de uma forma diferente: “encontrar-se conscientemente no limite do próprio ser pessoal”.

História da desilusão

Se eu fosse capaz de descrever o caminho seguido pela nossa geração, eu o faria em termos de comédia romântica. Os atores seriam os diferentes grupos intelectuais. Para cada mito ou ideologia eu escolheria uma deusa. Eu me divertiria muitíssimo. Que sequência de romances e disputas, julgamentos públicos e vergonhosas concubinagens, divórcios e casamentos solenes. Haveria também um Don Juan Pareto determinado a não se casar, e um telegrama da OEA [Organização dos Estados Americanos] anunciando o fim da era ideológica. Infelizmente, eu não tenho nem o tempo nem os dons necessários para levar a cabo esta farsa.

Contudo, recordemos alguns momentos-chave do último ato deste drama, no qual somos os atores e no qual pertencemos à sétima geração, depois de Bacon, com sua tipologia simpática de ídolos: os ídolos antropomórficos da

tribo com a qual nascemos; os ídolos com os quais cada um se fecha na caverna de sua intimidade; os ídolos que compramos no mercado e os ídolos sintéticos criados pelos pensadores, e que mais tarde são vendidos nos teatros.

A própria ideia de falar sobre o homem moderno e a religião nos incomoda, porque parece que aquele que diz “homem moderno” está falando sobre um homem que foi capaz de superar os dois primeiros estágios de Comte: renunciou o recurso aos anjos e a uma estrutura metafísica, optando por preencher as lacunas de suas observações empíricas com sua ciência.

A formulação “homem moderno e religião” nos incomoda porque parece ingênua; aparenta ser a última tentativa de definir os seres humanos como seres religiosos, embora muitos de nós nos sintamos atraídos pelo romantismo: Goethe, Hegel ou Hölderlin.

Não podemos nos considerar homens modernos se não reagirmos à maneira de Feuerbach, se não aprendermos a enxergar em cada teogonia uma alienação: “o fato de sermos despojados de algo intimamente nosso, em troca de uma realidade ilusória”. Lendo “A Vida de Jesus”, de Strauss, contemporâneo de Feuerbach, não resisti à tentação de traduzir algumas frases para o espanhol, usando expressões idiomáticas: “Quem não tem ânsia [*no tiene ganas*], também não tem deuses... as ânsias [*las ganas*] são os desejos dos homens transformados em coisas”.

O pensamento marxista nos toca profundamente. Lidamos friamente com ideologias — políticas, comerciais ou educacionais — sabendo que a função social de uma ideologia é confirmar a fé nos valores que um grupo precisa para agir, seja para lutar, obedecer ou comprar carros. Da psicanálise, aprendemos a duvidar se as razões que apresentamos são realmente os motivos de nossas atitudes, e não temos vergonha de discuti-las.

Somos da geração de Heisenberg; renunciamos a ver ou imaginar o átomo ou o cosmos; e minha sobrinha, aos onze anos, estudando álgebra de Boleyn no ensino fundamental, toma consciência de sua liberdade de escolher os axiomas do sistema com o qual gostaria de pensar.

Os resultados da desilusão

Aprendemos a tratar todos os mitos, ideologias e religiões como ilusões e, ao mesmo tempo, a estar cientes da ambiguidade inerente a todas as ilusões. Será esta ilusão uma criação poética de grande valor social, pedagógico, terapêutico ou político? Ou, antes, uma alienação neurótica, um instrumento de isolamento, dominação e destruição?

A síntese dos múltiplos esforços de sete gerações começa na nossa. A maioria dos fenômenos que, há quinze anos, seriam considerados religiosos, já não os incluímos sob esse rótulo. Se os incluíssemos, teríamos de inventar um novo nome para servir de título a esta conferência. E, de fato, é isso que proponho. O título seria então: “O Homem Moderno, o Mito e a Transcendência”.

Perdemos o entusiasmo do jovem Marx pelas geniais demonstrações de Feuerbach. Como sociólogos, elas parecem-nos simplistas. Perdemos o horror que as nossas avós sentiam ao pensar em Marx ou Freud roubando-lhes a religião. Agora, o oposto está acontecendo: queremos que eles nos ajudem, nos iluminem, dissipem nossas ilusões. Perdemos o “*pathos*” iconoclasta de nossos antepassados, assim como a necessidade de invocar um “*deus ex machina*” para explicar uma série de fenômenos mágicos, místicos e religiosos que antes eram inexplicáveis sem a sua intervenção. Hoje não precisamos de Deus — como veremos adiante — nem mesmo para explicar mitos ou misticismo.

Por outro lado, testemunhamos um novo poder do homem sobre os demônios que ele próprio não sabe controlar.

Observamos com horror a industrialização da mitogonia², a Madison Avenue que produz substitutos religiosos para facilitar a sintonia dos hábitos do homem urbano; a técnica dos oficiais estadunidenses, capazes de quebrar qualquer prisioneiro vietcongue em cinco dias — sem dor física ou drogas — tão somente com dosagens de simpatia sintética: o que nos lembra da gratidão do prisioneiro de Dachau ao seu comandante da SS, assim como as drogas psicodélicas nos lembram do “soma” de Huxley. Reconhecemos os espíritos que ativam as ortodoxias de McCarthy, Mao, Lysenko ou das escolas psicanalíticas. Somos capazes de discernir a urgência com que o povo clama por sua religião; vemos isso no crescente número de fiéis que tanto interessa aos antropólogos americanos, assim como nas manifestações litúrgicas em Nuremberg, naqueles que observamos sentados em frente à televisão ou na chegada dos Beatles a Nova York. Qual o significado de todos esses fenômenos? Se eu não os chamar de religiosos, não me limitarei demasiadamente? E se eu os chamar de religiosos, devo ceder a palavra a um dos muitos psiquiatras presentes. Permitam-me chamá-los de “míticos”. À luz deles, considero a posição de Feuerbach admirável e gostaria de adotar a seguinte citação dele: “Sou médico de doenças da cabeça e do coração. Sei que a maioria das pessoas sofre de problemas estomacais, mas não seria possível que muitos problemas estomacais tivessem origem na cabeça? Decidi, de uma vez por todas, especializar-me nas doenças da cabeça e do coração de toda a humanidade. O que nos propomos a fazer deve ser feito com consciência, permanecendo fiéis a nós mesmos.”

Tarefa verdadeiramente tremenda é que cada um de nós aceite a sua própria responsabilidade pelo espírito da convivência futura, sem nos refugiarmos nos curtos-circuitos

2 Entende-se por mitogonia, corroborando a tradução de Fabio Milana à edição Italiana, a “industrialização da criação de mitos” ou “a mitopoiesis”.

despersonalizantes do “controle de natalidade” [*birthcontrol*] espiritual, ou “controle dos mitos” [*mithcontrol*], como tem sido recentemente denominado.

A experiência mística

Existe uma categoria especial dentro do conjunto das chamadas experiências religiosas. Há um consenso universal sobre os fenômenos que pertencem a essa categoria; e esse consenso — por mais estranho que pareça — abrange todos os séculos e todos os continentes.

Trata-se de um fenômeno cuja realidade é protagonizada por algumas pessoas que, por sua vez, se tornam testemunhas para outras. Essas testemunhas são sempre pessoas de natureza simples, doce, muito “humana”. Frequentemente, são pessoas que dedicaram suas vidas a se preparar para o encontro com esse fenômeno. E todas afirmam que, antes de encontrá-lo, não tinham ideia do que poderia ser. Quanto mais o buscavam, mais se surpreendiam. Depois, passaram a falar dele apenas em metáforas ou parábolas.

Muitos nomes foram dados a esse fenômeno, como Tao (Lao-Tsé), Brahmaatman, Prajna, Tasawuf... na tradição bíblica, ele não possui esses nomes técnicos. Aqueles que o conhecem o distinguem de qualquer outro fenômeno, de qualquer outra experiência, realidade, pessoa ou coisa. Com uma precisão singular, distingue-se das diversas experiências subjetivas comumente conhecidas como “religiosas” ou “místicas”.

Na falta de uma palavra melhor, chamá-la-ei de “mística transcendental” ou, ainda mais simples, “experiência mística”: a experiência do Absoluto na experiência pura da transcendência ou do mistério. Naturalmente, a palavra “experiência” não é suficiente quando aplicada ao Mistério, ao Absoluto, ao transcendental; mas não temos outra escolha

senão usá-la.

As metáforas, palavras e paradoxos usados para descrever essa experiência variam de acordo com o ambiente de onde provém o místico; contudo, seu significado permanece sempre o mesmo: a experiência do mistério, a coincidência dos opostos.

Os testemunhos dessa experiência são múltiplos, e parecem se acumular nos ambientes, épocas e tradições onde se cultivava a preparação para a mística. Não sabemos se essa concentração de testemunhos da experiência decorre da maior ou menor capacidade do monge de descrever a mística ou de vivê-la. Os exercícios de concentração, oração e abnegação, praticados em todas as épocas e lugares, permitem que as pessoas falem sobre sua experiência; e com isso, o número de místicos realmente aumenta? Outra questão que permanece aberta à discussão.

Aqui estão algumas características da experiência mística sobre as quais há um consenso universal:

- É uma experiência que se pode esperar pacientemente, mas que não pode ser produzida ou obtida. Tampouco se sabe se ela chegará; muito menos quando.
- É uma experiência que se manifesta de duas maneiras distintas: como um lampejo fugaz cujo rastro jamais se apaga, ou como um nascimento para uma nova vida.
- É uma experiência profundamente humana. Ela torna a pessoa que a vivenciou mais humana, a ponto de conseguir ler os corações das outras pessoas e sorrir de uma maneira especial.

Cada uma das grandes escolas ou tradições místicas insiste na gratuidade da experiência e, simultaneamente, na adequação de certas práticas para facilitar o seu advento. Do ponto de vista doutrinal, elas têm em comum: a insistência em certos

exercícios (oração, renúncia, disciplina, concentração), com a constante advertência de que tais exercícios devem purificar o ser humano, e que não servem diretamente para provocar a experiência mística. Da mesma forma, as grandes escolas convergem nos critérios para ajudar o discípulo a desprezar qualquer experiência pseudomística ou “mítica”, experiência essa que é naturalmente muito frequente entre aqueles que dedicam suas vidas à contemplação.

A autonomia da experiência mística

Mistério e mito geram experiências semelhantes, pois ambos nos permitem sair da prisão do definível. Somente aqueles que renascem do espírito podem discernir o conteúdo das experiências. Para os não iniciados, a experiência gerada pelo mistério e a experiência gerada pelo mito distinguem-se apenas pelos seus frutos. Santo Inácio resumiu a sabedoria de milênios quando disse que, por mera observação, o anjo da luz não pode ser distinguido do anjo das trevas, pois este último tende a disfarçar-se de anjo da luz. Mas, em seus frutos, certamente diferem.

O mito gera a pseudomística da vagueza equívoca e do entusiasmo (o “Viva!” “Heil!” à gogó, fanatismo). O mistério, por outro lado, gera a embriaguez sóbria que sustenta a espera na noite, no deserto, no nada.

Há sempre o perigo de confundir o vago com o vazio. Se não se submete à métrica poética, o indefinido oprime e sufoca aquele que o busca. Quanto mais nos aproximamos do mistério, mais ele se torna transcendente, gratuito, livremente concedido, pela graça.

Sabemos que tanto o mito quanto o mistério ajudam a quebrar o “vaso da mesquinhez individual” (para continuar com Nietzsche), mas com objetivos opostos. O mito molda o indivíduo atribuindo-lhe um papel definido em uma trama dramática, enquanto o mistério desafia o indivíduo a buscar

uma personalização progressiva para confrontar o Outro, que permanece sempre transcendente e, portanto, misterioso.

A pseudomística, a mística produzida pelo fascínio do mito ou alcançada por meio de drogas e esforços técnicos, é, de fato, uma experiência de transcendência para o indivíduo. Mas é uma experiência de inserção, de despersonalização por meio da inserção no tecido telúrico do “povo” [*Volk*] e sangue, no tecido de uma história que se torna uma trama ou organismo necessário; inserção em algum “papel” predeterminado e, portanto, despersonalizante; inserção em um coro de devotos, de estrelas do cinema ou do céu, de santos ou ideias científicas.

O confronto final do indivíduo com os seus próprios limites também pode produzir uma experiência de transcendência. Mas essa não é uma transcendência em direção à inserção. Nicolau de Cusa diz: “Entra na densidade da realidade. A essência da realidade é permeada pelo infinito, que é a coincidência dos opostos”. O místico é mais pessoal, mais independente, mais vital, mais criativo; é um homem de amor transbordante. Na tradição cristã, desenvolveu-se um único critério de “autenticação” dessa experiência: o amor simples, humilde, heroico e casto. Existe uma qualidade no processo de personalização do amor que na tradição cristã recebeu o nome de “castidade”. Não tem nada a ver com a abstinência no casamento; refere-se antes à incomparabilidade de dois amores, quaisquer que sejam, a santidade ou a personalização, e disponibilidade, acessibilidade aos pobres.

A secularização da experiência mística

Até alguns anos atrás, a distinção entre experiência mítica e mística seria absurda em um lugar como este. Pergunto-me se ainda o é. Contudo, creio que agora podemos fomentar o estudo empírico dessa personalização adicional e não convencional do ser humano que ocorre dentro dele por

meio da maturação e do amor.

As ilusões aumentaram, assim como nossa capacidade de desvendá-las e, se necessário, refutá-las. Espero que, na mesma proporção, aumente nossa capacidade de distinguir não apenas o ilusório do real, mas também o real do ilusório: a capacidade de distinguir mitos de realidades espirituais. Com o mesmo rigor com que aprendemos a duvidar metodicamente da intervenção de Deus na produção de fenômenos religiosos, podemos agora também duvidar da possibilidade de reduzir todo fenômeno místico à ilusão. Teologicamente, podemos formular a seguinte hipótese: a experiência mística nada mais é do que uma experiência particular da realidade, acessível especialmente ao homem maduro. É a experiência que o homem profundamente personalizado adquire de sua livre interdependência no amor; é a experiência oposta à embriaguez das ilusões, dos deuses e das coisas; é a experiência da coexistência. Para o crente, essa experiência produz uma transformação particular de sua fé.

A secularização do estágio de purificação

A luta contra as ilusões da sensibilidade (imaginação), do coração e do intelecto sempre constituiu, em todas as tradições, a primeira etapa na mudança para a perfeição: o processo de purificação, a “noite dos sentidos” e, sobretudo, a “noite do espírito”, segundo a grande tradição espanhola. Creio que esse processo de purificação se tornou hoje acessível a todos, para além de qualquer tradição religiosa, numa nova corrente secular. Ao secularizar o ideal humanista (tornando-o profano, distanciando-o de toda religiosidade), o caminho purgativo do convento foi transferido para a escola pública. Talvez eu esteja sendo excessivamente otimista quanto à prática; mas aqui falo de uma questão de princípio. A libertação do homem de suas ilusões é uma tarefa profana e um compromisso tão profundo para os heróis de nossa geração

que, com ela, poderíamos acabar numa outra ideologia.

Essa secularização do processo de “libertação”, “educação” ou “personalização” encontrou enorme resistência dentro da Igreja Católica; Cuernavaca é um símbolo disso. Compreendo as razões da resistência, mas não é resistindo ao inevitável que a sabedoria ascética e mística acumulada ao longo dos séculos será salva. Ela será salva investindo-a no século e contribuindo para o século através dela.

Em todas as tradições místicas, o estágio de purificação distingue-se claramente de outro, frequentemente chamado de iluminação, que por vezes ocorre simultaneamente ao primeiro. Em todas as tradições, esse estágio leva a certas experiências características, a uma nova atitude em relação às coisas, às pessoas e às ilusões.

Seria fascinante se os psicólogos humanistas continuassem a análise — e, portanto, a secularização — desses fenômenos.

Sei muito bem o que é recomendado a um cristão ou a um muçulmano quando chegam ao fim de sua vida purgativa. Mas vocês, psiquiatras humanistas, que caminho espiritual vislumbram para a pessoa que chega a esse ponto? Da perspectiva de um humanismo aberto à transcendência, esse homem está terminando sua infância espiritual. E depois da análise, o que acontece? Devemos abandoná-lo a si mesmo, para que busque seu próprio caminho? Isso não seria contrário à sabedoria universal? Não é este o momento em que abundam regressões, desânimos e quedas tradicionalmente irremediáveis? Ou a purificação das ilusões tem um propósito meramente especulativo: tornar o homem capaz de viver em sua sociedade reconhecendo as ilusões, individuais e coletivas, como tais, mas permanecendo, no entanto, condenado a viver como se não as conhecesse? Ou devemos dizer-lhe, nesse ponto, para se converter a alguma religião? Limito-me a levantar a questão.

A tradição me diz que o limiar da iluminação é um dos momentos mais críticos da vida espiritual; é o momento em que o barco ainda não desfraldou as velas e já se sente a necessidade de arriscar remar contra a corrente: é o momento das recaídas, aquelas que – segundo a tradição – tornam a recuperação muito difícil.

O novo não-teísmo

Ah, como sinto a dificuldade de falar de santidade em termos seculares em uma língua ocidental. Que emaranhado herdamos da nossa cristandade: não há uma única palavra importante que, nos últimos dois mil anos, não tenha passado algum tempo no seminário ou no púlpito. Creio que a dificuldade seria menor se pudéssemos conversar em um contexto oriental. Surge a questão: você fala conosco sobre santidade sem se referir explicitamente a Deus? Sim e não. Falaremos sobre isso amanhã. Até agora, não falamos de Deus com “D” maiúsculo.

Hoje, raramente se fala de Deus — em público — em termos categóricos, afirmando ou negando algum aspecto Dele. Por outro lado, a discussão é reacendida em termos não categóricos. O diálogo sobre este tema foi interrompido por dois séculos; e refiro-me a diálogo, não a gritos, apologias ou controvérsias.

O tema do diálogo revivido é simples: “Deus não pode ser assim”. Ateus, crentes praticantes e agnósticos participam desse diálogo. Eles têm em comum o fato de serem simultaneamente não-teístas e a-deístas. Não-teístas no sentido de que o Deus em questão não possui as características de um Deus mítico e “religioso”; a-deístas porque simultaneamente renunciam a uma divindade metafísica e impessoal. O diálogo tornou-se possível porque os anti-teístas aprenderam a ter um pouco de senso de humor e descobriram o fanatismo de sua agressividade. Ao mesmo tempo, os teólogos perderam a

certeza de possuir a revelação.

Duas gerações se passaram, e o diálogo sobre o problema da transcendência da pessoa humana, sustentado por filósofos, ateus e crentes, continua: pense na literatura francesa e no existencialismo, de Kierkegaard e Dostoiévski a Camus.

Devemos o estabelecimento desse diálogo aos teólogos kerigmáticos (isto é, aqueles atentos à mensagem): Bultmann, Barth, Tillich, Balthasar, De Lubac. E, finalmente, devemos ao pastor Bonhoeffer e ao bispo e teólogo Robinson. Esse diálogo se popularizou, e devemos à revista *Time* o fato de ele ter degenerado em vagueza, assim como devemos a ela a morte de Deus³.

Os teólogos descobriram que a maneira como os crentes falam sobre Deus é incompreensível para os não crentes. Ora, na teologia existem dois tipos de incompreensibilidade: uma é o paradoxo, o escândalo. Mas o Deus demonstrado pelos apologistas é um paliativo. E tal Deus não faz sentido. Vou caricaturar a situação aqui, conforme resumido pelo Bispo Robinson: “Deus é intelectualmente supérfluo; emocionalmente, podemos viver sem Ele, e moralmente Ele é intolerável”. Essas afirmações foram repetidas tantas vezes que se tornaram sem sentido. Mas agora estão sendo revividas e assumindo uma intensidade insuspeita. E a razão pela qual assumem tal intensidade é que aqueles que as estão descobrindo são crentes em um Deus vivo.

Deus é intelectualmente supérfluo. Napoleão ficou escandalizado quando Laplace lhe disse que Deus não cabia em seu sistema, que ele não precisava dele como hipótese. Quando as milhões de pessoas urbanizadas — os “filhos de Sánchez”⁴ — forem educadas, deixarão para seus filhos a

3 “Is God Dead?” [Deus está morto?] é a famosa manchete de capa da revista *Time*, de 8 de abril de 1966, que inaugurou o sucesso popular da chamada “teologia da morte de Deus”. Nota parcialmente reproduzida aqui a partir da referida edição italiana.

4 “Referência ao livro do antropólogo americano Oscar Lewis, *Os Filhos de Sánchez*

tarafa de preencher, como pesquisadores, as “lacunas” do Cosmos. No plano emocional, podemos prescindir de Deus. Os machões sabem disso: apesar de suas críticas às políticas governamentais, preferem a Previdência Social e a penicilina à Providência. Penso nisso toda vez que vejo um padre fazendo o sinal da cruz na decolagem de um avião. Mesmo sem nos sentirmos dominados por um mito de planeamento, sabemos que seria indigno incluir a providência divina entre os fatores de imprevisibilidade. Finalmente, é moralmente inaceitável acrescentar ao erro de um piloto uma decisão homicida de um ser supremo.

Talvez amanhã eu possa elaborar sobre os motivos pelos quais os crentes redescobrem essas posições à medida que crescem em sua fé. O curioso é que o diálogo ao qual me refiro — o diálogo sobre “não pode ser assim” — é formativo. Envolve uma renúncia à arrogância tanto para crentes quanto para não crentes. Para ambos, é uma experiência de humildade. Aqueles que não creem em um Deus pessoal devem renunciar ao seu Deus ideológico e abstrato para participar do diálogo.

L'humanité de Comte perdeu seu nimbo mítico-religioso. Não merece a confiança utópica do século passado, retratada por Orozco em sua cúpula. O crente, por sua vez, renuncia a estar ao lado de Deus em um pacto de defesa mútua, em busca de familiaridade com O Santo... uma atitude que creio detectar nos monges de Dalí.

Aquele que crê aceita do ateu a ideia de que um Deus que pode ser adicionado ao mundo é absurdo, que um mundo-mais-Deus não pode ser um mundo melhor. E o antigo anti-teísta chega a perceber como facilmente substituiu sua agressão pelo trono do aflito.

Há duas entradas para o deserto: a noite e o cume. Para que essa solidão não seja a de Nietzsche, temos a liberdade

(1961), sobre uma família das favelas da Cidade do México”. Nota parcialmente reproduzida aqui a partir da referida edição italiana.

de encará-la com humildade, com aquela curiosidade impertinente que é a esperança.

Parte II

Introdução

Ontem falamos sobre a atitude moderna em relação ao fenômeno religioso. Falamos sobre os deuses como criações humanas: seus mitos, ideologias, ilusões. Falamos de uma geração que aprendeu a se mover livremente por seus fantasmas; para eles, era como viver no salão de um castelo onde, a cada instante, uma cortina diferente era aberta e outro espelho aparecia atrás dela. Havia duas maneiras de se mover nesse salão. A primeira incluía as pessoas que não conseguiam encontrar uma saída e acabavam se conformando; a segunda incluía aquelas que procuravam uma janela, esperavam por ela ou suspeitavam dela, ou pelo menos não a excluía.

Nossos avós tiraram as imagens dos santos da parede; nossos pais decretaram que tudo o que é de vidro é um espelho; e nossa geração, acostumada à precisão, diz: “Isto, pelo menos, não é uma janela”.

Ontem, formulamos uma esperança, uma interpretação otimista de um possível desenvolvimento. Quando as cortinas se entreabriram, nossos avós pensaram que estavam olhando através de janelas. Eles resistiram a Marx e Freud, que negavam a transparência daqueles vidros. Nossos pais, fanáticos por higiene, despiram as paredes, procurando espelhos, e ficaram paralisados pelos demônios que apareceram diante de seus olhos: fascinados ou espantados. E nossos contemporâneos estão dispostos a se submeter ao Juízo do Processo neste castelo, para dizê-lo com Kafka. Alguns deles hoje se consideram capazes de analisar a natureza das paredes.

Concluimos nossa reflexão com um relance ao novo diálogo sobre Deus. Concluimos nossa reflexão com uma

análise do novo diálogo sobre Deus. Esse diálogo está enraizado em um ateísmo que historicamente só poderia surgir em um ambiente ocidental: em um homem formado pelo cristianismo e, posteriormente, pela ciência. O conceito de “encarnação” de Deus foi tão purificado que hoje todos preferimos não acreditar no Deus verdadeiro a acreditar em um Deus antropomórfico. Essa atitude é comum a crentes e não crentes.

Hoje, compararei o pensamento cristão com este ambiente moderno. Essa comparação se resume à seguinte imagem: “Não há janela, e o reino de Deus está entre nós. Devo crer nele e, portanto, buscá-lo; ou devo encontrá-lo e, então, reconhecê-lo. Alguns só perceberão isso no momento da morte, como o famoso ‘bom ladrão’. Mas uma coisa é certa: não há janela. Há, sim, muros. Um dia, porém, todo o castelo, com seus muros e espelhos, desabarà com um estrondo”.

O modo de proceder será o seguinte: 1) o reino apresentado pelos Evangelhos; 2) possui analogias com a esperança ou experiência mística que discutimos ontem; 3) e é particularmente acessível ao pensamento moderno; 4) enquanto a fé no reino só se concretiza por meio da identificação com uma comunidade de fé.

Perspectiva da apresentação do Evangelho

A razão pela qual apresento aqui a posição cristã é primordialmente metodológica: reacender o interesse da pesquisa psicológica pela motivação e orientação da maturidade humana; a psicologia do homem no limiar daquilo que a tradição chamava de “iluminação”. O que resta depois da análise? Um oceano sem bússola? Uma Terra redonda que nos leva de volta ao ponto de partida? A solidão soberba de Nietzsche, ou a solidão humilde de Sartre, ou uma fé esperçada em mim mesmo? Um homem que sabe o que é a sua vida e qual a sua meta?

Nas tradições místicas, o estágio de purificação é

seguido pelo estágio de iluminação; contudo, eles podem coincidir parcialmente. A purificação, que se tornou um fenômeno profano, procede da desilusão sistemática com a atmosfera do nosso século. E depois do exorcismo, o quê? Segundo o Evangelho, existem certos demônios que só podem ser expulsos com jejum e oração. Demônios que não foram devidamente banidos vão para o deserto em busca de reforços e, quando retornam, encontram seus aposentos bem-preparados. Penso em Orwell e Huxley.

Será que somente o homem que descobriu os espelhos é capaz de oferecer incenso ao demônio, sabendo quem é? A literatura ascética é riquíssima em relatos das armadilhas enfrentadas pelo homem que alcança a liberdade. O que guiará o homem no limiar da maturidade, determinado e capaz de “discernir os espíritos”, e capaz de se engajar na “luta contra o domínio dos demônios”?

Será que o que guia o homem é a submissão a uma “regra” tradicional: o yoga, o zen, a disciplina poética do Tao? Um conjunto de práticas que evita qualquer teogênese? Uma regra que incorpora os frutos de experiências milenares, uma regra que seria o repositório da sabedoria retrospectiva daqueles que atingirem a plena maturidade?

Ou será uma dinâmica interna? Uma tendência inata ao florescimento da personalidade, florescimento que com surpresa se tornará consciente e poderá, eventualmente, constituir uma experiência mística como a que descrevi ontem?

Ou será o sustento de uma fé, de um conjunto de proposições e paradoxos sobre um mistério no qual acredito plenamente, mesmo sem tê-lo experimentado?

A “santidade dos pagãos” tem despertado grande interesse na teologia moderna: Maritain, Ohm, Massignon, Gardet, Merton. Como será possível o pleno florescimento da pessoa se ela não puder contar com o apoio orientador da fé

ao longo de sua jornada?

A resposta do teólogo cristão é: a fé implícita, ainda informe, semelhante a um instinto sobrenatural, impulsiona o “pagão” a florescer. O homem que efetivamente aceitou a desilusão progressiva, o homem que, portanto, se encontra no limiar do caminho que conduz à maturidade, se vê guiado por essa fé, mesmo quando não sabe “que fé é essa”. E por isso, pode prosseguir em sua busca pela perfeição na única direção em que ela pode ser encontrada: no risco de um humanismo, para além de toda ideologia; na renúncia à segurança que advém do apego a uma verdade cujo conteúdo é concebido como dogma; para além de qualquer certeza que proporcione segurança psicológica.

Apresentarei a fé explícita (em Cristo) que, segundo o teólogo, guia o crente em sua busca pela santidade; porque conheço por experiência direta o poder orientador dessa fé, e é desta fé que posso falar. Farei isso com a esperança de que contribua para os esforços do psicólogo em explorar aquela fé que chamo de implícita e que orienta o “não crente”.

Características do reino pregado por Jesus

Os Evangelhos foram escritos por uma geração de crentes ainda muito próxima de Jesus. Constituem, portanto, o relato de memórias intensas, repletas de sua vida e de seus ditos. O imenso trabalho crítico dos últimos oitenta anos nos permite alcançar, por meio deles, a personalidade histórica de Jesus.

Boa parte de seus ditos são contos: parábolas, metáforas, paradoxos. É típico da sabedoria semítica expressar em contos aquilo que é importante; cada história tem seu sentido, e não é a história em si que conta, mas o seu sentido. Há anos me submeto a um teste ao ler o Evangelho: se consigo sorrir, provavelmente entendi.

Grande parte dos contos evangélicos se refere ao

“reino”. O reino chega e não há como detê-lo; quem tem ouvidos para ouvir o entende. Ele chega à noite, inesperadamente, como um ladrão; o dia do Senhor chega; é fonte de paz e alegria para os crentes e escândalo para os que o rejeitam; os crentes são libertos dos demônios, cujo poder terminou. Paradoxalmente, isso não significa que esse poder se esgotou completamente; para cada crente chega a hora da escuridão extrema; todo crente carrega sua cruz.

O reino está sob o signo da cruz, e entre a sua chegada e o seu cumprimento está a cruz; entre a vitória do indivíduo sobre os poderes demoníacos e a sua entrada no reino está a derrota da cruz; entre a luz da fé e a visão está a noite paradoxal do sepultamento.

O reino vem, e já está. É o reino de Deus que vem, e que já está entre nós (não, subjetivamente, “em” cada um de nós — muito menos cosmologicamente além de nós — mas entre nós). É o Messias que o descobre e o revela. Assim como o Messias está sempre à porta, também o reino está sempre “já” presente: neste momento, na morte, na *parousia*. É difícil distinguir esses três momentos; porque o reino se cumpriu, segundo as Escrituras, mesmo quando ainda não se tenha realizado plenamente. É uma realidade paradoxal: “já” e, ao mesmo tempo, “ainda não”. Os crentes celebram a sua presença e aguardam a sua chegada. É a vitória sobre os demônios e a derrota sob o domínio dos poderes frenéticos que conduzem à cruz.

N.B. Gosto muito da primeira representação que temos da cruz. É um grafite do século II da zona vermelha de Roma: um corpo humano com cabeça de asno. Uma representação do paradoxo, do absurdo. E abaixo, esta inscrição: (fulano) “saúda seu Deus”⁵.

5 “O chamado ‘grafite palatino’”, hoje encontrado no Museu Antiquário do Palatino, “traz a inscrição grega ‘*Alexamenos sebete theon*’ (‘venera [seu] Deus’). Nota parcialmente reproduzida aqui a partir da referida edição italiana.

Não me importa se a intenção do “artista” era blasfema; corresponde à realidade do mistério: o reino se cumpre sem realização utópica e se realizará sem ser apocalíptico.

Aspectos da mensagem que especificam o “reino”

O reino é estabelecido pela lei do amor. Que lei seria essa? Que lei poderia definir o amor? Esse era o problema oculto na pergunta que os fariseus fizeram ao Rabi Yeshua. Eles queriam encurralá-lo; queriam fazê-lo cair no paradoxo fundamental que surge da necessidade de afirmar a importância de estabelecer o reino sob a lei e, ao mesmo tempo, no amor. “O que devo fazer para entrar no teu reino?”, pergunta-lhe um doutor da lei. “Observa a lei”, lhe responde; o amor a Deus e ao próximo, que são uma só e a mesma lei. “Quem é o meu próximo?”, pergunta-lhe novamente. E Jesus conta a parábola do samaritano: “Um homem descia de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que lhe tiraram a roupa, espancaram-no e fugiram, deixando-o meio morto. Por acaso, um sacerdote descia pela estrada e, ao vê-lo, desviou-se. Da mesma forma, um levita, passando por ali, viu-o e passou direto. Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele, e quando o viu foi movido de compaixão; aproximou-se, enfaixou-lhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho; colocou-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e cuidou dele. De manhã, tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e disse-lhe: ‘Cuide dele, e tudo o que gastar a mais, eu lhe pagarei quando voltar’. Qual destes três, na tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos ladrões?” (Lucas 10:30-36).

Tenhamos cuidado: não lhes diz quem agiu como convém a um próximo; com esta parábola, lhes aponta quem era o próximo, porque escolheu agir como tal. O doutor da lei tinha perguntado: “Quem é o meu próximo?” e a resposta é muito clara: o seu próximo é aquele a quem você escolhe amar

com ânsia [*con ganas*].

Mas a pergunta se repete: quem está no reino? E aqui ele pinta um quadro mais extremo do que a cúpula de Orozco ou os monges de Dalí, um quadro mais do tipo Guernica; o quadro do juízo final. Sabendo o que fazem ou não, aqueles que dão água aos sedentos entram no reino.

Filipe lhe disse: mostra-me o Pai, e Ele responde: há tanto tempo que estás comigo, e ainda não sabes que quem me vê, vê o Pai?

Se fosse possível purificar ainda mais a “ideia” de Deus, nenhuma ideia restaria. Compreendemos Karl Barth — o grande teólogo reformado — quando ele diz: a mensagem toca o mundo como a tangente toca o círculo.

Finalmente, ele os ensina a orar. Pai nosso: juntamente com o Messias, somos filhos de Deus para que possamos ser irmãos d’Ele.

Que estais nos céus: não no além, lá fora, mas nos céus, no universo. Não no vazio, mas no universo, assim como o reino está entre nós.

Santificado seja o Teu nome (por favor, não o mencione... aos judeus era proibido pronunciar este nome... está santificado do mundo, separado dele).

Venha o Teu reino: ele já está entre nós... que a Tua “santidade” se manifeste nele, santidade como socialização (ou sociedade).

Analogia entre “reino” e experiência mística

Interessa-nos a analogia entre as características da experiência mística transcendental e as determinações do “reino”. Somente sob este signo creio ser possível estabelecer empiricamente uma relação psicológica entre o reino e uma possível orientação rumo à maturidade humanística. Vocês devem ter notado que a descrição evangélica do reino inclui elementos essenciais, usados na descrição da experiência

mística; acrescenta ou explicita outros. Acrescenta a dimensão social: o reino está entre nós; acrescenta uma dimensão para-temporal: cumprido — mas não consumado — isto é, sob o signo da cruz. Explicita o realismo: o reino já existe socialmente entre e consiste no progresso do amor. Portanto, é profundamente social e pessoal.

Permito-me uma formulação hipotética: o reino é o que constitui a autêntica experiência mística, se o místico souber o que realmente a constitui. No crente, a experiência mística é a experiência consciente do reino antes da *parousia*. A experiência mística é fruto do amor e, portanto, acessível a todo amante. A consciência do seu significado é fruto da fé e acessível apenas ao crente.

A esperança no reino orienta a humanização do crente

Abordamos a figura histórica e a experiência pessoal do Nazareno por meio de um esboço de sua mensagem sobre o reino. Detivemo-nos em alguns aspectos dessa mensagem que hoje são de particular interesse. Chegamos ao fim de nossa indagação. Como é possível que a intimidade pessoal de uma figura histórica se torne princípio norteador ou vital para o indivíduo de outra época histórica? Como revelar (descobrir ou tornar compreensível) ao homem da estrada que o mistério ao qual ele nebulosamente tende é na verdade o luminoso “reino” de Jesus? Somente assim poderíamos “evangelizar” sua experiência humana, fazer renascer como aspiração à santidade tipicamente cristã uma veleidade provavelmente sepultada, não consciente e pouco definida.

Para dizê-lo em modo mais simples, a maioria das pessoas não têm experiências místicas e nunca as terá. Nesse caso, não se trata de revelar-lhes o significado de uma experiência, mas a existência de uma tendência. A posição especulativa que apresento aqui baseia-se em conclusões teológicas. Todo homem é chamado à santidade, cada qual

em seu ambiente real. Não sei se é possível determinar empiricamente que a tendência à transcendência (a mística, o autenticamente religioso) constitui uma parte normal não consciente da vivência de cada homem.

À pergunta: como revelar a mensagem cristã ao indivíduo? A única resposta é: “pela fé”. A fé que é tomada de consciência de uma tendência pré-consciente. A fé que é também a tomada de responsabilidade pelo desenvolvimento ulterior desta tendência. A fé que é aceitação do dom da própria vivência que Jesus Cristo concede ao crente. A fé não é a aceitação de uma doutrina; é um compromisso de buscar, com dedicação e risco, a identificação pessoal e íntima com a intimidade de outra pessoa. Rabi Yeshua ben Josef, como objeto dessa fé, é meu irmão e amigo Jesus, o Senhor Filho de Deus. Os últimos trinta anos abriram novas possibilidades de falar e de conhecer. Naquela época, nos círculos científicos, havia uma prevenção massiva a todo conhecimento que não fosse conceitual. Se existe prevenção hoje, é contra toda conceitualização.

Transmissão histórica da mensagem

Para descrever como conduzir o indivíduo a essa fé (ou mantê-lo afastado dela), como aproximá-lo do objeto (que é, na verdade, o sujeito) de sua fé, preciso usar outro termo técnico da teologia. É uma palavra mais corrompida e equivocada do que “fé” ou “santidade”. O indivíduo pode chegar à fé somente por meio da Igreja. Igreja, aqui, significa uma comunidade de crentes. Psicologicamente, isso parece claro; não se trata da comunicação de conceitos, de imagens ou de símbolos. Trata-se da minha identificação fraterna com a vivência de um irmão, cuja expressão é “o reino”. E o reino é uma realidade social de magnitude transcendental. Portanto, ele não pode ser comunicado senão em e por meio de uma vivência comunitária e fraterna. Historicamente, foi assim que Jesus o fez. E hoje,

não pode ser feito senão na comunhão da fé e da esperança messiânica própria de uma comunidade fraterna.

A transmissão da fé é fruto do testemunho, não do ensino conceitual; é fruto da realização do reino no coração da testemunha, com o qual o neófito pode se identificar; e não é fruto da convicção intelectual alcançada por meio de alguma doutrina. Mas a doutrina na Igreja é certamente importante. Os dogmas cristãos têm pelo menos a mesma função que os dogmas de Huineng ou dos sufistas: são negações para excluir a intrusão de mitos na busca do mistério.

A fé se manifesta ritualmente na celebração dos mistérios do reino, dos símbolos de Sua presença. E digo celebração, não afirmação ou contemplação. A fé só se adquire na concelebração, na convivência de um ato gratuito.

Como no exemplo de uma refeição de pão e vinho, na qual há refeição, mas uma refeição ritual. Os crentes creem na celebração do reino que está realmente presente. Concelebrando em gestos e palavras, o neófito se compromete com a fé. O que distingue o crente do não crente é o fato de que ele “celebra” toda a sua vida, assim como celebra esta refeição ou convivência.

Nessa perspectiva, o crente e o não crente estão em uma relação análoga à de dois homens que ouvem uma piada. Ambos entendem o significado das palavras, mas apenas um ri, isto é, compreende a história.

A dimensão inútil, gratuita e celebratória de todo homem que aspira à perfeição humana é algo difícil de fazer entender ao homem utilitário de nosso tempo, para quem até as cores se tornaram úteis: para aumentar a visibilidade de uma placa ou o preço de um livro. Igualmente difícil é hoje a comunicação do cerne da mensagem cristã: “buscai o Reino e todo o resto vos será acrescentado”. É principalmente através do amor que o homem amadurece, ainda que o amadurecimento torne possíveis novos níveis de amor. O amor cresce na celebração do amor.

Com isso, chegamos a determinar o elemento

orientador rumo à perfeição humanista tal como nos apresenta a tradição cristã, bem como a forma de sua comunicação. É algo que encontramos na celebração do amor fraterno com Cristo. Portanto, não em uma doutrina, nem no desenvolvimento de um sentimento ou na busca de uma experiência individual.

Tenho a esperança de que este ensaio — caricatura — fenomenológico ajude um pouco a reavivar a pesquisa psicológica da motivação e orientação para níveis mais elevados de maturidade, particularmente no homem que já declarou guerra aos demônios e aos pecados: à dominação por ideologias conscientes e, pior ainda, à escravidão às mentiras conscientes.

A vocação dos pobres à perfeição

Reformulemos a pergunta inicial: e depois da análise, o quê? Ou seja, depois de milhões de pesos, o quê “nas favelas”? Deveríamos tentar mudar a sociedade para anunciar o Messias, quando o seu reino já chegou, reduzindo-o a uma típica utopia? Ou deveríamos “evangelizar os pobres”? Jesus enfrentou esse dilema nos primeiros dias de sua vida pública, ao se identificar como o Messias diante do “último profeta”, João Batista: “os coxos andam... e o evangelho é pregado aos pobres”. Esta é a questão e o desafio neste momento.

Já falamos do homem diante da religião. Falemos agora do crente diante dos pobres. Creio que é hora de insistir que todo crente, antes de tudo, deve crer firmemente no seu próximo: deve crer que não há pobre tão humilhado, tão deforme, tão paralítico, tão possuído pelos demônios que seja incapaz de crer em alguém; deve crer que nenhum próximo é tão miserável que não possa perceber (provavelmente sem chegar a formulá-lo) a esperança messiânica naquele que o ama e crê nele; e que, portanto, se torna possível a concelebração nesta convivência de amor.