

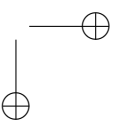
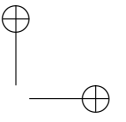
**EM TORNO DO
AGNOSTICISMO**



José M.S. Rosa

1995

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Em Torno do Agnosticismo*

Autor: José M.S. Rosa

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





Em Torno do Agnosticismo*

José M.S. Rosa

Conteúdo

I – “Videmus nunc per speculum”	3
II – Nótula histórica, até à modernidade	9
III – Linhas de rumo do agnosticismo...	17
IV – Retorno ao sinal de contradição	22

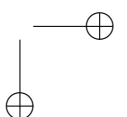
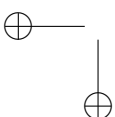
I – “Videmus nunc per speculum”¹

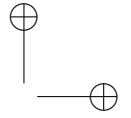
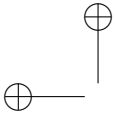
“Todos os homens, por natureza, desejam conhecer”². É com a universalidade desta capitular que Aristóteles abre a *Metafísica*. Contudo, desde sempre a filosofia, maravilhada com este desejo e com o ser a dar-se-lhe de tantos modos, se confrontou, seja por razões psicológicas, históricas, lógicas ou metafísicas, com a afirmação do malogro deste mesmo desejo em domínios que pareciam ser a sua “vocação natural”. Podemos mesmo afirmar que é no

* Artigo publicado na revista *Communio* 5 (1995), pp. 452-465

¹ 1 Cor 13, 12: ‘βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι...’.

² *Metaph.*, A 980a: ‘Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει’.





terçar armas com a afirmação de tal malogro que grande parte do labor filosófico (passe a ambiguidade que tal labor pôde assumir) se constituiu ao longo dos tempos.

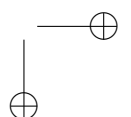
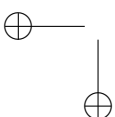
Entre as múltiplas posições que se foram configurando a propósito da (im)possibilidade do conhecimento em geral e da (in)validade do mesmo quando se aplica a realidades que transcendem a experiência empírica, encontramos a atitude agnóstica, da qual, no que se segue, tentaremos esboçar algumas das linhas-força. Não acalentamos qualquer pretensão sistemática ou exaustiva. Por vezes limitar-nos-emos a referir, sem aprofundar, posições que, pro ou contra, intenderam responder ao problema do conhecimento em geral, e metafísico em particular. Muitas delas requereriam uma investigação parcelar e independente. Detemo-nos, porém, deliberadamente nalgumas ideias fundamentais para um acesso elementar à problemática.

* * *

Não podemos dizer que o agnosticismo seja propriamente uma corrente filosófica estruturada, nem que os seus contornos possam ser claramente delimitados. Ele é sobretudo uma atitude, ou uma “tentação”, como alguns preferem chamar-lhe, recorrente no Ocidente, com particular incidência a partir da modernidade, onde se conecta com outras posturas relativas quer à (im)possibilidade do conhecimento metafísico, quer à existência do objecto desse mesmo conhecimento (transcendência), e das quais nem sempre é fácil deslindá-lo.

Assim, o agnosticismo é claramente uma atitude hermenêutica reactiva adentro de um ambiente filosófico que tematizou e legitimou o conhecimento metafísico, por vezes até à quase exaustão do verbo. Só uma cultura filosófica em que uma das áreas fundamentais foi a constituição de uma “teoria do conhecimento” pôde gerar,

www.lusosofia.net

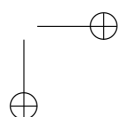
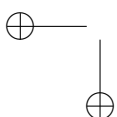




a contrario, a atitude agnóstica. É no afastamento da realidade proporcionada pela linguagem reflexa, e pela tomada de consciência dessa cisão, que se abre a fenda hermenêutica das interpretações diferenciadas. Tal descolagem interpretativa da realidade, legitimando argumentos para diferentes respostas, configura um cenário em que, bem cedo, se impõe uma incompreendida “democraticidade do pensar”, a qual, negando a verdade ao dizer humano, procura tão-só os critérios de verdade das proposições, e numa circularidade interna acaba por invalidar as proposições acerca do que vai além da “experiência”. Tal invalidação pode passar por colocar essas realidades transcendentais como meras hipóteses, concluindo pela impossibilidade de verificação convincente. Surge, assim, como o resultado lógico de um pensamento que sempre colocou a questão do conhecimento em termos exclusivamente racionais, tendo já decretado, qual leito Procusto, o que é “racionalidade”, desprezando outras dimensões que, quiçá não menos racionais e mesmo mais razoáveis que o exclusivismo daquela, seriam justamente decisivas para responder à pergunta “o que é conhecer?”. Por isso, antes de ser uma posição “no interior de um projecto de interpretação de carácter radical”³ sobre a estrutura da realidade, a atitude agnóstica é um veredicto acerca do estatuto da razão e dos seus poderes a que, precisamente, por uma iniciativa cuja racionalidade é duvidosa à luz dos seus próprios critérios, colocou já antolhos.

Questionado sobre aquelas realidades o agnóstico responderá invariavelmente, apesar dos matizes, “não sei!”. E ainda que o termo “agnosticismo” seja recente – é utilizado pela primeira vez em 1896, por T.H. Huxley –, a atitude tem já uma longa história que podemos retrotraír a algumas posturas filosóficas da Grécia antiga. Do grego ἀγνοέω-ῶ (*agnoéo-ô*), que significa desconhecer,

³ Jean LADRIÈRE, “Les apories de l’ontologie”, in *Problèmes d’Histoire du Christianisme. Atheisme & Agnosticisme*, Colloque de Bruxelles - Maio, 1986, Editions de l’Université de Bruxelles, 1987, p. 151.



ignorar, não reconhecer, enganar-se, emergiu todo um conjunto de vocábulos como ἄγνοια (*áгноia*, ignorância), ἀγνοσία (*agnosía*, ignorância), ἀγνώς (*agnôs*, desconhecido, ignorante, que não reconhece) ἄγνωστος (*ágnôstos*, desconhecido), que emolduram uma área semântica que vai desde as actividades técnicas concretas (olaria, artes guerreiras, pilotagem, agricultura, pastorícia, etc.) até às concepções que organizam e designam as ta; peri; to;n Qeovn, as relações do homem com as realidades divinas. É este o sentido marcadamente técnico que o termo adquiriu, na esteira da crítica kantiana à metafísica. Sentido esse que extrema a doutrina que declara incognoscíveis (se existirem) realidades supra-sensíveis, pelo que configura “a recusa de um conhecimento racional e certo daquilo que ultrapassa a experiência e o atirar a metafísica para o plano do irracional”⁴. Com esta recusa daquilo que vai além do que já se convencionou chamar “experiência”, pretende-se, *a fortiori*, legitimar e fundamentar o saber científico em geral.

Falámos de “realidades divinas”, evitando, propositadamente, o termo “Deus”. De facto, a atitude agnóstica não nega apenas a validade aos chamados argumentos a favor da existência de Deus (ainda que “Deus” represente a máxima intensificação e concentração de “sagrado” e de “divino”, noções estas mais difusas), mas, mais extensivamente, é uma negação radical da possibilidade de conhecimento de todas as eventuais realidades transcendentais⁵.

⁴ Paul POUPARD, “Agnosticisme”, in *Dictionnaire des Religions*, I Vol., PUF, Paris, 1993.

⁵ Se bem que tal “decantação” culminante em “Deus”, que a história e a fenomenologia da religiões descrevem, e que a própria psicologia do fenómeno religioso apresenta como reconhecimento de uma realidade *totaliter alter, misterium tremendum et fascinans*, para utilizar as expressões de R. Otto, deva ser cuidadosa e criticamente analisada. Não estamos, obviamente, a recuperar o simplismo das teorias evolucionistas de Frazer e Spencer *et al.*, que W. Schmidt, R. Pettazzoni, M. Eliade, desmontaram. Não podemos, porém, elidir a questão de se “o politeísmo das religiões pagãs não testemunha secretamente um grande sentido do divino no que ele tem de numinoso e de inominável, enquanto que a “precipitação” do divino num Deus único acelerou o processo, ao mesmo tempo

Quando interrogado sobre delas, o agnóstico não tomará uma posição de existência, como o ateu (“Não há Deus!”), recusando emitir qualquer juízo, tanto em relação à sua existência como à sua natureza (“Não sei se Deus existe ou não existe; nem sei se é possível saber se ele existe ou não, nem qual a sua natureza”). O agnóstico faz fé na finitude enquanto admite tão-somente a possibilidade de verificação de hipóteses acerca do mundo. Este, admitido apenas como finito, é o seu absoluto.

Esta atitude, e só esta, na perspectiva daqueles que se reclamam verdadeiros agnósticos, merece ser chamada de “agnosticismo”, sendo mesmo, para esses, a única posição intelectualmente honesta⁶. Não se envolve, pois, com o indiferente, cujo juízo (“Não sei se Deus existe ou não; mas a questão, num caso ou noutro é-me indiferente”) tem pretensões avaliativas para com a realidade em questão. A breve trecho esta posição descamba para um agnosticismo militante que é suspeito de ateísmo encapotado, uma vez que nega a possibilidade de tal conhecimento porque antes tomou já uma posição de existência. Esta é uma postura criticada pelos próprios agnósticos, que recusam pronunciar-se não só acerca da existência ou inexistência de Deus, mas também sobre o valor da atitude crente ou ateia.

Concomitantemente, o fideísmo (também apodado de tradicio-

positivo e empobrecedor, de dessacralização do mundo?”. Cf., AA.VV., “Dieu”, in *Encyclopédie Universalis*, V vol., p. 577. Porém, “a religião, sobretudo nas suas formas mais evoluídas, oferece ao homem uma resposta integral ao problema do sentido e destino da vida (...). É também nas religiões mais elaboradas conceptualmente que o homem desenvolve mais intensamente a sua actividade tipicamente religiosa”. M. COSTA FREITAS, “A religião e religiões”, (dact.), Lisboa, 1995, p. 20.22.

⁶ Cf., v.g., B. RUSSELL, *Why I am not a christian and other essays on religion and related subjects*, (trad. port., Brasília Editora, Porto, s.d.); *Sceptical Essays*, Unwin Books, London, 1965; e Enrique TIerno GALVÁN, *Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1986.

nalismo), espécie de agnosticismo bastardo ou regional⁷ sustenta a existência, e pretende dizer algo acerca da essência de Deus, mas recusa-lhe qualquer conhecimento pela luz natural da razão, e nisto é o melhor aliado do agnosticismo⁸. De algum modo, esta atitude de cisão abrupta entre inteligência e a vontade, é típica de uma esquizoidia que, não sendo exclusiva da modernidade, tem aí as suas mais marcantes epifanias (v.g., Pascal, Kant e seus epígonos).

Contudo, mau grado a dita “proibidade intelectual” (alguns, sem se compreender bem como, parecem mesmo reclamar-se herdeiros da “douta ignorância”) o agnosticismo, sobretudo o de cunho pós-kantiano, vive acrisolado em pontos de partida arbitrários e por isso mesmo de validade suspeita. É porque se instala previamente numa zona de realidade que a define como única cognoscível racionalmente, tendo já decidido, qual golpe de estado, o que é racional e o que o não é. Restringe assim, ilegitimamente, o sentido daquilo que uma sábia tradição sempre chamou razão⁹, afunilando-se no que é apenas uma das suas expressões, amputando irremediavelmente a pergunta radical, “porque é que há antes ser e não o nada?”, e eclipsando o mistério e o questionamento sobre o sentido da realidade¹⁰. E é depois desta redução brutal do âmbito da razão

⁷ Como o papa Pio X, na encíclica *Pascendi dominici gregis* e no decreto *Lamentabili* parece sugerir.

⁸ Geralmente, o fideísmo crê que a razão saía tão mutilada da queda original que é impotente para alcançar Deus pelos seus próprios meios (ausência de meio subjectivo). Nisto diferem dos agnósticos que, recusando objectividade ao princípio de causalidade, não reconhecem nenhum nexos entre Deus e o mundo (ausência de meio objectivo).

⁹ A *ratio*, cujo cume, *mens*, é o “olho da alma”, cobre um sentido muito mais vasto que o da mera conexão lógica (quer do silogismo indutivo, a partir da experiência, quer do silogismo dedutivo, a partir da intuição dos princípios), compreendendo simultaneamente o que Platão designava $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$.

¹⁰ Há contudo certas questões “absolutas”, como a morte, que a modernidade não conseguiu exorcizar. E o que ela representa de absurdo bem pode ser igualmente uma epifania do absolutamente diferente. Cf., Yves LEDURE, *Transcendances. Essai sur Dieu et le corps*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.



e da realidade experienciável que o agnosticismo, coincidindo aqui com o positivismo cientista, se sustenta.

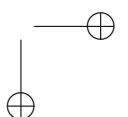
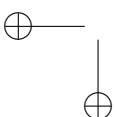
Mas se o agnosticismo hodierno, por motivos a que adiante aludiremos, tem as marcas indeléveis da modernidade pascaliana e kantiana, bem como da “religião” positivista do séc. XIX e seus sucedâneos, sem dúvida que, como atitude face a realidades absconditas tem, como dissemos, uma longa história. Atentemos nalguns momentos.

II – Nótula histórica, até à modernidade

Desde muito cedo a cultura grega, na esteira de outras muito mais antigas¹¹, apresenta e estrutura poeticamente uma oposição radical entre os homens mortais e os deuses imortais. Os primórdios da poesia grega canta os deuses imortais, a quem nenhum mortal se pode comparar, nem em força física, nem em beleza, nem em conhecimento. Aquiles, o mais veloz dos helenos, é uma tartaruga comparado com qualquer deus. A imortalidade do herói é, tão-somente, a permanência na memória do povo, tarefa essa que está cometida, justamente, ao poeta.

Esta correlação desproporcionada entre o divino e o humano continua, paulatina mas firmemente, a estruturar-se cada vez mais. Hesíodo, guardando o seus rebanhos nas escarpas do Hélicon, apostrofa as Musas, filhas da Mnemosyne, para que lhe contem o que aconteceu desde o princípio porque só elas, que tudo contemplaram, o sabem, enquanto ele, poeta, nada sabe. Assim, só o que

¹¹ V.g., a Epopeia de Gilgamesh; cf. *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, (traduit de l'akkadien et présenté par Jean Bottéro), Gallimard, Paris, 1992,



essas dispensadoras da Memória lhe quiserem revelar poderá ele cantar. Incoativamente, por via inspiração poética, a problemática do conhecimento entrou no horizonte e uma “teoria do conhecimento”, avant la lettre, vai ganhando contornos. É na continuidade desta oposição estruturante que vamos encontrar em Heraclito o célebre apotegma segundo o qual “a condição humana é incapaz de decisões verdadeiras, mas a divina, essa sim”¹².

Será, todavia, nas obras dos trágicos¹³ que oposição entre o deus que tudo sabe e o herói que tudo desconhece, atinge o paroxismo, sendo esse desconhecimento o próprio cerne trama trágica. A filosofia, sobretudo a de raiz itálica, bem como as religiões dos mistérios, surgem tentando responder, simultaneamente, a essa oposição trágica humano-divino, bem como à falta de respostas da religião civil, olímpica – que não só mas também por razões políticas, estruturara tal oposição –, que já não tem soluções para as novas inquietudes. Solucionar a tensão passa pela afirmação do homem como “um ser em trânsito para o divino” (θεῶσις, *théôsis*). Ele pode superar aquele incomensurável abismo de antanho pela iniciação religiosa nos mistérios, nos rituais catárticos, pela φιλοσοφία, à maneira dos círculos pitagóricos, ambiente onde, ao que parece, o termo é cunhado. Na própria raiz a filosofia é, pois, inaugurada como um cuidar da alma, como um saber que leva ao divino, saber que não é uma mera curiosidade, uma representação que afasta da realidade, mas ao invés, um saber realizante, porque na vizinhança essencial da realidade. É este o sentido maior que Platão recolhe dos mistérios e lega, por seu turno, à filosofia.

Xenófanes de Cólofon é um momento particularmente importante no breve percurso que temos vindo a traçar. Iconoclasta aparentemente radical, rejeita todas as imagens tradicionais que Homero e Hesíodo teceram dos deuses, sobretudo o seu abominável carácter moral, porque isso são as imagens e sentimentos que os

¹² Frg. 78, ‘ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει’.

¹³ Um dos exemplos é o *Édipo Rei*, de Sófocles



mortais projectam nos deuses. Todos esses ídolos antropomorfizados são, assim, para quebrar. A recusa de Xenófanes apenas longinquamente poderia ser posta em paralelo com o mandamento hebraico “não farás imagens”. Porque o que Xenófanes rejeita são figurações imaginativas do divino, sobretudo quando elas projectam nos deuses os vícios humanos, e esta crítica veemente é feita em nome de outra imagem, mais subtil: a da pureza do divino a que se tem acesso exclusivamente pelo pensar¹⁴. Ora, o preceito bíblico não proíbe apenas a figuração sensível ou imaginativa, mas todos os ídolos, incluindo os do pensamento. Parménides, se é que conheceu Xenófanes, parece ter sabido tirar a lição desta linhagem do pensamento grego, ‘...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι’.

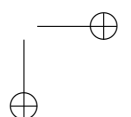
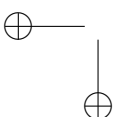
Começam aqui, segundo algumas interpretações, todas as contradições e aporias do pensamento grego posterior e ocidental, nas quais certo agnosticismo moderno fez finca-pé¹⁵. É que o Ser parmenideano, perfeito, contíguo, acabado, finito, dando-se exclusivamente ao pensar, nessa leitura, parece não deixar lugar para o diferentemente pensável. As núpcias entre pensar e ser impedem qualquer acesso a um absoluto infinito e independente, até porque não pode existir, se tudo o que há para pensar é Ser.

As consequências que, da crítica de Xenófanes, a sofística retira – num momento posterior do pensamento grego, quando os modelos físicos haviam entrado descrédito com o sincretismo da reflexão dos pluralistas e as críticas de Zenão de Eleia, e quando a reflexão se volta para a polis, para o que é a à medida do homem, para aquilo que está na sua mão, porque o divino é talvez desmedido para o homem –, ou acabam num claro ateísmo com Pródicos e Crítias¹⁶ ou na afirmação agnóstica de Protágoras onde, aquilo

¹⁴ Cf. frgs. 23, 24 e 25.

¹⁵ Equívoco entre finito e infinito, como expressões de perfeição/imperfeição.

¹⁶ W.K.C. GUTHRIE, *History of greek philosophy*, III vol., Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1969, pp. 243-244: “Outrora houve um tempo em que o homem vivia sem leis, como um fauno respeitando apenas a força, em que os bons não obtinham qualquer recompensa, em que os maus também ficavam impunes:





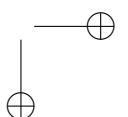
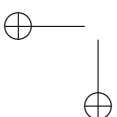
que na contraposição poética era a diferença entre deuses-mortais, acabou por se tornar abismo radical, pura agnosia¹⁷.

O trânsito dos modelos físicos do pensar para os modelos antropológico-políticos trouxeram consigo o ateísmo e o agnosticismo. A reflexão política da sofística concluiu que a afirmação da existência do divino e do seu (des)conhecimento, se confundira propositadamente com as legitimações do poder político e moral, instaurando-se como critério de diferenciação e de poder de uns sobre outros. A sofística, desmontando esta autoridade moralizante e legitimadora, nega ou deixa entre parêntesis o divino, para insistir na convenção (*νόμος*) como critério definidor do justo e legitimador da autoridade na polis.

A reacção socrática, tomando para si a divisa délfica, segundo uma interpretação possível, estabelece de novo a oposição entre o saber dos mortais e o saber divino que apenas o oráculo lhes torna acessível. Contudo, pelo próprio índice oracular, que manda ao homem examinar-se a si próprio, acede-se ao indubitável “só sei que nada sei”. A agnosia socrática encontra um ponto seguro que permite o trânsito entre o humano e o divino, mas sempre pela negativa. Os socráticos maiores, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, prosseguem a invectiva socrática contra esse momento agnóstico do pensar grego. Mas não aceitam terminar negativamente numa douta ignorância. O primeiro, pelos liames da reminiscên-

só depois, os homens estabeleceram leis de repressão. (...) A partir de então era possível castigar os faltosos. Seguidamente, como as leis reprimiam os delitos proibindo que se realizassem os crimes às claras, mas não em segredo, foi então, creio eu, que um sábio, que sabia por sabedoria profunda, forjou os deuses para inspirar temor aos maus, que se escondem para agir, ou falar ou mesmo pensar. Esta é a razão porque introduziu Deus dizendo-lhes que goza de uma vida eterna, e que pelo entendimento, entende e vê e julga todos os actos cometidos; que a sua natureza é divina, que ele perscruta todas as intenções dos mortais e que tem meios para ver tudo o que fazem.”

¹⁷ *Idem*, p. 234: “Dos deuses não posso saber nem que existem, nem que eles não existem, nem quem eles são quanto ao seu aspecto. Pois numerosos são os obstáculos a este saber: a sua invisibilidade e a brevidade da vida humana”.





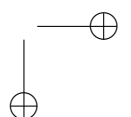
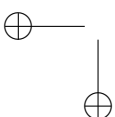
cia, cumprida pela dialéctica, “diálogo da alma consigo própria”, abalança-se para um mergulho no divino, onde um conhecimento por excesso já não tem tematização possível. O segundo, pela via da causalidade, que na física exigia um Motor Imóvel, um Acto Puro, não menos do que na ética e na política exigia um Soberano Bem, acaba por ser invocado, bem como o seu mestre, para legitimar as “provas da existência de Deus”, porquanto, “salvar os fenómenos” requeria uma ordem principial que garantisse lógica e ontologicamente os entes.

Mas esta tensão e este trânsito eram demasiado para os epígonos destes dois cumes do pensamento grego. A breve trecho, uns esquecem as suas lições e, perdido o ambiente securizante da polis, já em pleno período helenístico, viram-se exclusivamente para a interioridade. Sem nunca encontrarem aí “os limites da alma”, ficam perdidos, sem oriente. O resultado natural, por defeito, será o ceticismo (académico e pirrónico). Outros, procurando nessa mesma interioridade uma luz, crendo ter encontrado aí a via para o conhecimento salvador, culminam na gnose, “no ocultismo, na alquimia, magia, teurgia” e noutras tantas formas de racionalismo e irracionalismo¹⁸. De novo, como no contraponto Xenófanes-Crítias, vemos uma mesma atitude acabar por ter resoluções totalmente díspares.

É neste ambiente que, em *At* 17, vamos encontrar, sobre o Areópago ateniense, um Paulo crédulo na sua capacidade de persuadir estóicos e epicuristas da grande novidade que lhes traz, invocando para isso o sentimento natural religioso presente em todos os homens.

“Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um

¹⁸ Jean PEPIN, “Ferments d’irrationnalisme dans la rationalité grecque”, apud Bernard SÈVE, *La question philosophique de l’existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p. 275.



altar com a inscrição 'Ao Deus Desconhecido'. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos." O resultado, aparentemente, não parece ter sido o que ele esperava. Aquando lhes fala da Ressurreição de Jesus de entre os mortos, começaram a zombar e rematam, "*pois, pois, outra vez te ouviremos*". Na *Carta aos Romanos*, tendo provavelmente presente no espírito *Sb 13, 1-9*, S. Paulo dá a etiologia da recusa. Foi o mau uso da razão porque, se bem usada, teria conduzido das criaturas ao Criador. É por isso que eles não têm desculpa.

"(...) Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade, tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois tendo conhecido Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas." (*Rm 1, 19-21*)

De algum modo, a história do pensamento ocidental é a contínua reedição deste *vis-à-vis* entre Paulo de Tarso e a filosofia grega, no Areópago Ateniense. De um lado o anúncio de uma radical experiência de salvação cumprida no mistério de Jesus Cristo (encarnação, morte e ressurreição), de outro a sabedoria grega, patente nos estóicos e epicuristas, que busca, antes do mais, compreender. A Idade Média é, em grande parte este diálogo que, nunca é demais insistir, sempre esteve em equilíbrio precário, e por isso sempre a refazer-se¹⁹.

Quer atentemos no convertido de Cassicíaco a litigar com os maniqueus e com os académicos, insistindo na evidência cristalina do "si fallor sum"²⁰, privilegiada via de acesso à interioridade,

¹⁹ Cf., H. A. ARMSTRONG e R. A. MARKUS, *Fé cristã e Filosofia grega*, União Gráfica, Lisboa, s.d.

²⁰ *De Civ.Dei.*, XI, 26. O percurso de refutação do cepticismo e do agnosticismo, que aqui apenas podemos esboçar pode ser seguido em múltiplas passagens, nomeadamente em *Contra academicos*, *De utilitate credendi*, *De fide rerum quae non videntur*, *De libero arbitrio*, *Confessiones*, ...



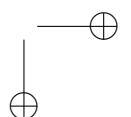
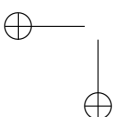
onde descobre a máxima Alteridade, quer paremos para escutar o abade do Bec, charneira entre dialéticos e antidialéticos²¹, a disputar com o “insensato” ou com o seu defensor, Gaunillo, ou contemplemos a “catedral” do Aquinatense, onde é possível subir, racional e demonstrativamente, da segurança profunda das fundações, passando pelas pilastras, naves, rendilhados, até mais altas agulhas dos torreões e, como elas, tocar o céu²², tudo isto, por assim dizer, pode ser entendido apenas como a face diurna (política...) e a continuação do anúncio pela positiva (catafático) de S. Paulo, porque Dionísio, o Areopagita pode ter sido quem melhor compreendeu o discurso paulino (pendularmente oscilante entre o “Deus desconhecido” do panteão grego e o “Deus conhecido” em Jesus Cristo).

Independentemente do facto de sabermos que esses escritos que começam a circular por volta dos sécs. V e VI no oriente²³, não pertencerem ao Areopagita, a verdade é que toda a idade média lhes reconheceu a autoridade e a filiação apostólica, tratando-os como tal por ver aí a confirmação escrita de um ensinamento acromático de S. Paulo. E se, sem quaisquer dúvidas, já podemos

²¹ Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1944, p.242: “Não dar lugar primeiro à fé, como os dialéticos, é presunção; não pedir ajuda, seguidamente, à razão, como fazem os seus adversários, é negligência.”

²² Para Tomás de AQUINO, Deus é acessível à luz natural da razão, não por via da evidência anselmiana (imediata), mas pelo raciocínio indutivo, i.e., que arrancando da experiência sensível (efeitos) chega à ideia de um Ser Supremo (evidência mediata). É o que intende demonstrar nas “quinque viae” (S.th, I, q.2, a.3), utilizando o que de melhor a filosofia grega (Aristóteles) dissera de Deus. Ao mesmo tempo cruza os resultados com a hermenêutica do “Ego sum qui sum” sinaítico (Ex 3, 4), o que lhe permite unificar a Revelação judaico-cristã do Deus plenamente Ser, com a metafísica sistemática. Esta opção do Aquinatense terá imensas consequências para o pensamento posterior, estando na base de muitas das crispações do pensamento moderno e contemporâneo.

²³ A primeira notícia que há de *Corpus Areopagiticum* é de 533. Só em 827 chegam ao Ocidente, presente do Imperador Miguel, de Bizâncio, a Luís, o Pio. Cf., *L'Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1943.





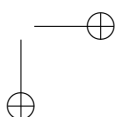
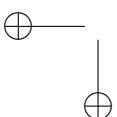
encontrar essa “via negativa” em Mário Vitorino e Agostinho de Hipona²⁴, cujas origens são neoplatônicas, mas também bíblicas²⁵, esse “apofatismo cristão” será, justamente, o ponto de equilíbrio que a idade média encontrará para se afastar tanto do cepticismo e do agnosticismo, como do gnosticismo.

Será esta, verdadeiramente, a via que cumprirá o diálogo de que o S. Paulo da *Primeira Carta aos Coríntios* desesperara. E esta face nocturna compreenderam-na muito bem, igualmente Agostinho, Eriúgena, Anselmo, os Vitorinos, Bernardo de Claraval, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolau de Cusa e tantos outros. Por isso é que toda a “via affirmationis” só se cumpre verdadeiramente pela “via negationis”. Algo pode ser dito e, portanto, deve ser dito. Mas a verdade do que é dito não é toda a verdade²⁶. Pelo que deve ser negada na sua limitação, para que esse encontro paradoxal da afirmação e da negação, dessa Luz e dessa Treva, desperte outra consciência, consciência vigil por excelência. Há uma agnosia, mas terminal, em virtude excelência do que se dá à consciência. Cremos ser esta a razão por que, neste período pejorativamente designado *media aetas*, a atitude agnóstica não é dominante. Porque tinham a ciência (dom do espírito) da afirmação e da negação, arte que alguns, talvez excessivamente modernos, já perderam.

²⁴ A. Vladimir LOSSKY, “Éléments de “théologie négative” chez Saint Augustin”, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Études Augustiniennes/CNRS, Paris, 1954, I vol., pp.575-581.

²⁵ As quais, provavelmente, se cruzaram em Alexandria, com Filon e sua posteridade cristã.

²⁶ Cf. J.-H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966 (sobretudo III parte).





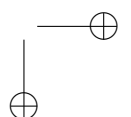
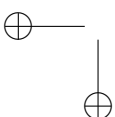
III – Linhas de rumo do agnosticismo moderno e contemporâneo

Na viragem moderna para a subjectividade, a atitude de Descartes em recorrer a Deus para fugir do solipsismo em que caíra por via da dúvida, metodologicamente extremada na figura do *gènie malin*, e em ordem a legitimar uma ciência da *res extensa*, acabou por criar as condições propícias à posterior consolidação epistemológica e hermenêutica, quer do ateísmo, quer do agnosticismo. É que, desde cedo os críticos de Descartes o notaram, o Deus cartesiano não cumpria outra função que a de resolver situações sem saída (v.g., solipsismo), i.e., “tapar buracos”, qual *deus ex machina* numa peça teatral. Malgré lui, a afirmação de que Deus é o ser perfeitíssimo, *res infinita*, é só uma ideia com clareza e distinção à luz da auto-evidência clara e distinta do cogito. É este que lhe transmite realidade objectiva²⁷, ou seja, é sempre um Deus à medida de uma *egologia* transcendental, que a *Crítica da Razão Pura* kantiana dirá incognoscível (*noúmeno*) ou simples ideia reguladora do bom funcionamento da razão, e o desenvolvimento da ciência moderna, no modelo de Laplace, tornará uma hipótese cientificamente inútil.

Pascal compreende a frieza deste “Deus” e, em zelo ardente, reage contra esta “palhaçada cartesiana do *deus ex machina*” a dar piparotes à máquina. A ciência não precisa de tal Deus²⁸ que, apesar do que Descartes pretende fazer crer – “(...) ah!, mas há um

²⁷ Repare-se que a inversão é total: até aí (Agostinho, Anselmo, ...) era a verdade ontológica que garantia as verdades do *cogito*; agora, ao invés, é a auto-apreensão clara e distinta do cogito que é critério das verdades.

²⁸ O que leva Gilbert HOTTOIS precisar que a “ciência é ateia e a técnica agnóstica”. Cf. a argumentação em “De la science athée à la technique agnostique”, in *Problèmes d’Histoire du Christianisme. Atheisme & Agnosticisme*, Colloque de Bruxelles - Maio, 1986, Editions de l’Université de Bruxelles, 1987, pp.121-132.



Deus tradicional a que chamam criador, perfeito, onnipotente” –, não é, igualmente, o da fé. Todos conhecemos o célebre *Memorial de 1654*:

*“L’an de grâce de 1654
Lundi 23 novembre, jour de saint Clément pape
et martyr et autres au Martyrologe.
Veille de saint Chrisogone martyr et autres.
Depuis environ dix heures et demi du soir
jusques environ minuit et demi.*

Feu.

*Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob
Non des philosophes et des savants. (...)
Il ne se trouve que par les voies enseignés dans l’Évangile
(...),
Il ne se conserve que par les voies enseignés dans
l’Évangile. (...)*

A antítese cristalina ínsita na expressão “Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob. Non des philosophes et des savants” não deixa lugar para dúvidas. O Deus vivo da Bíblia, Deus da história e dos “nossos pais”, criador e salvador, Deus de vivos não de mortos, não é, para Pascal, o mesmo que os filósofos e os sábios encontram: Deus distante, causa incausada, obreiro da ordem, impessoal, incapaz de amor, de providência, de compaixão. As palavras com que Pascal descreve para si mesmo a experiência do encontro avassalador com o Deus vivo qual sarça-ardente, não deixam dúvidas sobre as suas convicções: uma coisa é a razão dos efeitos (ciência, espírito de geometria), outra a razão cordial, dos princípios. E, todavia, o argumento da “aposta” é ainda obra da razão calculadora tentando dar razões às razões do coração. Mas esta



continuidade não é suficiente para colmatar a ruptura. Repete-se a atitude Gaunilo, com a agravante de vir de um homem, ele mesmo, também fundador da ciência moderna, atitude que irá, doravante, configurar múltiplas vias de solução²⁹.

Kant, herdeiro quer do racionalismo cartesiano, leibniziano e wolfiano, quer do empirismo céptico de Hume³⁰, na *Crítica da Razão Pura* acaba por ilegitimar qualquer discurso metafísico (pro ou contra) com pretensão a ciência.

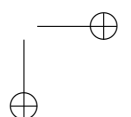
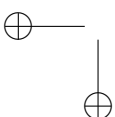
Virado definitivamente para a subjectividade, no que segue Descartes e herança do protestantismo pietista, Kant nunca mais recuperará a realidade, nem quando for desperto para as raízes experienciais desse sujeito. Compreendendo a solidão radical desse Ich denken, apertado por baixo e por cima, vê-se confinado a um plano transcendental e reconhece que é tudo o que conseguiu. A metafísica, carente de fenómeno, deve desistir das suas pretensões de cientificidade³¹. Não se pode provar a existência de Deus na razão directa da impossibilidade provar a não-existência de Deus, pois não é possível qualquer juízo de existência acerca de Deus, por carência de fenómeno. As tentativas de chegar a Deus quer por via cosmológica, quer ontológica³² são contraditórias e ilusórias porque a existência não é nenhum predicado real e “Deus” é tão-só uma ideia-reguladora da racionalidade, na sua pretensão para a

²⁹ Deixamos de lado a via da “única substância” de Espinosa (“ébrio de Deus” ou “vômito do inferno”, conforme as interpretações), continuada no idealismo alemão, porque ela abre as portas sobretudo a uma gnose (como em Hegel) e não ao agnosticismo.

³⁰ Bernard Sève, *op.cit.*, pp. 81-113, salienta igualmente a paradoxal herança pascaliana de Kant, por continuidade e por ruptura.

³¹ Não deixa, por isso, de ser estranho que, remetendo a tarefa da razão para o plano prático, surjam à cabeça postulados cuja validade teórica é problemática. Que estatuto, afinal, têm estas híbridas posições de razão? Parece que a experiência da realidade, ceifada por uma golpe de estado que determinou o que é “experiência” e “realidade”, conseguiu, porém, ludibriá-lo. Cremos que Kant compreendeu isso nos seus últimos escritos. Talvez nem tanto os seus epígonos.

³² Cf., *Crítica da Razão Pura*, A 592 - A 621.



unidade, i.e., para as sínteses últimas. E, mau grado todo o seu esforço, a “alteridade divina” apresentada na Religião dentro dos limites da simples razão foi anexada irremediavelmente pela razão.

Esta modernidade que, de algum modo, converge e diverge para/a partir de Kant pode ser compreendida através de “uma categoria mais vasta que presidiu à organização do mundo moderno e que podemos definir genericamente como sendo a luta contra a natureza ordenada à edificação de um mundo racional perfeitamente ao alcance da inteligência e liberdade do homem.”³³

Kant é, pois, o nó donde arrancam a múltiplas variantes de agnosticismo do século XIX e XX, que o invocam como patriarca³⁴, quer perante hegelianos imersos no Absoluto, quer perante as apologéticas “anti-modernistas” que, minimizando ou desconhecendo Kant, continuaram o discurso metafísico pré-kantiano, sem compreenderem que tinham de ir à liça no próprio terreno kantiano, para aí desconstruírem a sua argumentação.

A partir dos inícios deste século a questão complexifica-se grandemente na medida em que o agnosticismo se mistura com o ateísmo, o indiferentismo, cientismo, o fideísmo. Se formalmente é fácil a destrinça, materialmente resulta mais difícil, pois que as diferentes posições vão desenhando uma geometria quadrimensional, sinuosa, que recolhe a herança kantiana e as refutações antropológicas dos grandes “mestres da suspeita” (Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), unificadas na, nem sempre clara no seu significado, divisa da “morte de Deus”. Esta movimentação desenvolve-se desde a crítica ao discurso metafísico, a partir do ponto de vista lógico-linguístico (as proposições da metafísica são carentes de sentido, e o objecto da metafísica, “Deus”, não obedece aos crité-

³³ M.B. COSTA FREITAS, “O fenómeno de emancipação e libertação no séc. XX”, *Itinerarium XXV* (1979), p. 324.

³⁴ Utilizando, normalmente, apenas a “bíblia” do criticismo (*Crítica da Razão Pura*), pois utilizando outros textos, sobretudo os póstumos, talvez tal invocação não se sustentasse, porque aí, quais “remorsos de Céfalos”, a célebre “intuição intelectual” como que é recuperada.

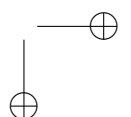
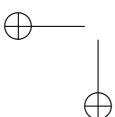


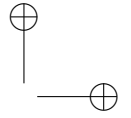
rios de verificação empírica)³⁵, linguagem essa que, organizando-se regionalmente, culmina na teoria dos “jogos de linguagem” (o Segundo Wittgenstein), aí só fazendo sentido, perdendo a linguagem metafísica as pretensões de universalidade que a norteavam e que a refundação no “a priori comunicacional” da linguagem, de K.O. Apel, também não recupera.

Há, por outro lado, a posição metodologicamente agnóstica da ciência e da técnica. Ultrapassadas as primeiras ingenuidades do positivismo, com a solidez das linguagens matemáticas e do método experimental, a ciência prossegue o princípio laplaciano da inutilidade científica da hipótese de Deus (v.g., cientismo de Russell) ou, mais ainda, a hipótese do Deus-obstáculo ao desenvolvimento da ciência³⁶.

³⁵ Esta crítica foi protagonizada, sobretudo, pelo chamado ‘*Wiener Kreis*’ (R. Carnap, M. Schlick, K. Gödel, V. Kraft, etc.)

³⁶ B. RUSSELL é um exemplo onde cientismo, agnosticismo, cepticismo, ateísmo, se cruzam equivocadamente. Cf., cap. III, “What I believe”, de *Why I am not a christian...*, (trad.port., pp. 59-103). “Toda a concepção de Deus é uma concepção baseada no velho despotismo oriental. É uma concepção absolutamente indigna de homens livres. Quando vejo pessoas curvadas nas igrejas, confessando a sua condição de miseráveis pecadores, não posso deixar de julgar tudo isso como desprezível, indigno do respeito que a nós próprios devemos. Temos que nos erguer e olhar o mundo de frente. Temos que fazer o melhor que pudermos neste mundo para, se ele não for depois de nós tão bom quanto o desejamos, sabermos que ficou, apesar de tudo, melhor do que depois de outros que existiram no passado. Um mundo à nossa medida exige saber, exige coragem. [...] Exige uma perspectiva de futuro liberta de qualquer medo e exige uma visão clara das coisas. Exige esperança no futuro e exige que não nos voltemos constantemente para um passado morto que, estou certo, ser em muito ultrapassado pelo futuro que a nossa inteligência capaz de criar. [...] A religião baseia-se no medo. Em parte, é terror perante o desconhecido, em parte vontade de sentir uma espécie de irmão mais velho ao nosso lado, quando tivermos preocupações ou sofrimentos. O medo é o ponto de partida de tudo isto: medo do que é misterioso, medo de falhar, medo da morte. O medo gera a crueldade. Por isso, é natural que a religião e a crueldade normalmente surjam juntas. O medo está na base duma e doutra. Neste mundo, começamos a compreender as coisas, a dominá-las com o auxílio da ciência que conseguiu abrir caminho, apesar da





Entretanto, certa reflexão protestante (K. Barth) em litígio aberto com a teologia católica saída do Vaticano I, opondo religião e fé, em nome desta última, assumem uma clara posição minimalista. O fideísmo adjacente é uma outra forma de agnosticismo.

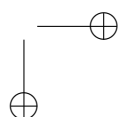
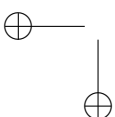
A hermenêutica contemporânea configura sobretudo um discurso de livor. Perdeu a força e vive enredada no “conflito das interpretações, na questão do “sentido do sentido”, dado pelas mediações culturais, história, e a questão do conhecimento metafísico é mais um discurso que a história registra sobre o qual se pode perguntar que sentido tem. Mas o sentido completo, realizante, kairológico, é para ela um momento constantemente adiado, qual “paraíso perdido”. Mas aquilo que a interpretação não colhe talvez a poética realize: “Pobre de Deus se Ele dependesse de qualquer raciocínio.”³⁷

IV – Retorno ao sinal de contradição

Depois deste périplo, a derradeira interrogação de B. Séve parece-me reconduzir o problema do conhecimento metafísico ao seu lugar decisivo: “é a concepção que uma filosofia tem sobre os poderes da razão que comanda o seu discurso sobre Deus, ou não

aparição da religião cristã, das Igrejas em geral e de todas as superstições. A ciência pode ajudar-nos a ultrapassar o medo cobarde em que a humanidade viveu durante tantas gerações. A ciência pode ensinar-nos – julgo até que o nosso próprio espírito o pode ensinar – a não procurar fora de nós apoios imaginários, a não inventar aliados no céu, mas antes a concentrar os nossos esforços na terra afim de transformar este mundo num sítio onde se possa viver decentemente. Foi o contrário disso que as Igrejas fizeram ao longo dos séculos.”

³⁷ Teixeira DE PASCOAES, “Deus está acima da crença e da descrença”, in *Um grito que Deus ouve*, A.O., Braga, 1995, p. 25.





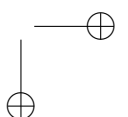
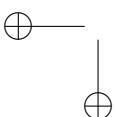
será ao contrário?” Será correcto afirmar, como fizemos no início, que a questão do agnosticismo tem a ver, primeiramente, com a concepção dos poderes da razão, para depois aferirmos se “Deus” pode ou não ser objecto de busca racional? É verdade que este parece ter sido o procedimento do agnosticismo moderno. Mas não poderá acontecer, ao invés, “que a decisão sobre o estatuto da razão proceda secretamente de uma decisão prévia quanto ao Absoluto?” Se assim for, perdida a rectitudo cordis pela verdade, o problema regride para um plano onde a reversibilidade de todo discurso tem de admitir sempre o discurso contrário, reeditando os dissoi; lovgoi sofisticos e, de algum modo, a questão torna-se argumentativamente insolúvel, porque a linguagem está já minada. Provavelmente muitos dos equívocos desta discussão radicam nesta pré-posição não explícita, e de que a necessidade de iteração de “probidade” por parte do agnóstico pode ser índice.

É por isso, e não só, que não estamos hoje em condições de retomar, sem mais, certas formulações maiores da filosofia clássica, que foram postas ao serviço de uma apologética tradicional, cujos móveis nem sempre foram claros³⁸, sem colhermos as experiências espirituais de que são fruto. Talvez incoercível inquietação, o irremovível desejo que, ainda que a contrario, cruza o nosso tempo possa alcançar-nos esse limiar testemunhal³⁹ de quem fala do que sabe porque saboreou.

Quando “a questão de Deus é relançada por doutrinas que se propunham estabelecer-lhe a invalidez filosófica”, o que a história da recepção do “argumento ontológico” exemplifica à saciedade, é pertinente interrogarmo-nos se aquele desejo poderá alguma vez ser eliminado quer por uma resposta positiva (Deus existe), por uma resposta negativa (Deus não existe). De facto, “a prova onto-

³⁸“Se alguém disser que a luz natural da razão humana não pode conhecer com certeza, por meio das coisas criadas, o Deus único e verdadeiro, Criador e Senhor nosso, seja anátema.” (*Concílio Vaticano I*, D 1806)

³⁹ *Testemunhal*, no seu sentido próprio, μάρτυς, μάρτυρος, de *mártir*.



lógica é estabelecida (por santo Anselmo) é criticada (por Gaunilo e a seguir por são Tomás), retomada (por Descartes), melhorada (por Leibniz), de novo criticada (por Kant), restaurada outra vez (por Hegel), mais uma vez ainda criticada (por Frege), e todavia reactivada (por Plantinga).⁴⁰

Este enigmático, quiçá hipnótico, movimento pendular em relação ao argumento, na sua exaustão parece reconduzir-nos ao Areópago ateniense, onde o anúncio de um “Deus desconhecido” por S. Paulo parece ser um repto constantemente lançado à razão grega e, portanto, à filosofia. Na *Primeira Carta aos Coríntios*, ali, a escassos estádios de Atenas, vemos um S. Paulo exclusivamente voltado para a Cruz, “escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1, 23), como que em busca de uma outra universalidade por que passar o *Kerigma*. Teremos nós de insistir nos novos areópagos, perante tantos “para a próxima te ouviremos”, deveremos reformular a linguagem em mira de um almejado esperanto que dirima de vez a questão, ou teremos também de nos inscrever sob a Cruz, sinal de contradição?

Uma das propostas actuais mais desafiantes no recolocar a questão, indo talvez muito além das linguagens que enredam hoje filosofia e teologia, parece-nos ser a da “sapientia crucis”⁴¹ de Stanislas Breton. Confrontando uma certa teologia protestante (no caso Bultmann, pelo que é também o confronto a uma certa filosofia), justamente quanto à atitude mística e à distinção entre fé e religião, Breton insiste em colocar-se para além do problema, tanto no projecto de uma teologia natural que pretende alcançar Deus exclusivamente através da razão, como da posição contrária, tipificada pelo agnosticismo e pelo fideísmo.

Requer-se, pois, um retorno ao que ele chama a instância crí-

⁴⁰ Bernard SÈVE, *op.cit.*, p. 274.

⁴¹ Stanislas BRETON, “Foi chrétienne, intelligence, philosophie” in *Esprit* (1988), n.ºs 7-8, pp. 227-237. Seguiremos algumas das ideias essenciais que estruturam este artigo. Vide também *La Mística de la Pasión*, Herder, Barcelona, 1969, e sobretudo *Le Verbe et la Croix*, Desclée, Paris, 1981.

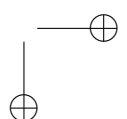
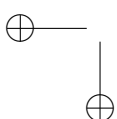


tica por excelência da experiência cristã, “a Cruz, sinal de contradição que se levanta sobre o mundo nas trevas da Sexta-feira Santa”. E não é o retorno a um dolorismo ou auto-compaixão estéreis. É antes o retorno ao enigma do homem da encruzilhada agônica, símbolo totalizante da inquietude humana, neste nó que abraça os quatro pontos cardeais, o céu e a terra, e o aqui⁴². Nesta Cruz, verdadeiro *axis mundi*, o que toca e escandaliza é a diametral inversão da sua figura central. Para nós (tal como para aqueles negam Deus), habituados a “um pensamento de Deus sob a figura do Todo-Poderoso ou na majestade serena da Sabedoria”, essa Cruz é a Loucura de Deus, muito longe de sublimidade ontológica que uma longa reflexão, seja para a afirmar ou para a negar, lhe assacou. “O ‘nada disto’ revela no *Kerigma* cristão uma radicalidade totalmente diferente. À primeira questão que o Evangelho de João coloca: ‘Rabbi, onde moras?’ (*Jo* 1, 37-39), o cristão pode e deve responder: ‘Na Cruz’, no deserto de todos os atributos e perfeições que o esforço conjugado das teologias e das ontologias enumeravam com comprazimento”.

Neste desnudamento crucial, nada de discursos sábios, nada do aristocratismo das teologias negativas (que para o autor são mais neoplatônicas que cristãs) mas antes, o escândalo de um sinal de contradição continuamente levantado da terra. Um sinal que interroga e desafia a consciência religiosa do tempo - de todos os tempos! – nas figuras da Potência judaica e a Sabedoria grega, e toda a consciência religiosa, na *kénosis* identificadora: “estava nu, tinha fome, tinha sede, estava na prisão”, e abre o horizonte de um Deus que vem por uma “via excessiva” que transgride “as modalidades prestigiosas da representação” pela constituição de um rosto humano.”

“O essencial, depois de tudo, é que se assuma, na consciência

⁴² *Septentário* onde se cruza a máxima universalidade com a máxima singularidade, a cruz pode ser a expressão perfeita da inquietude da consciência de que toda a simbolização é expressão.





lúcida dos seus limites, a responsabilidade dum resposta à inter-
rogação, indefinidamente renovada e promotora, que vem até nós
da sombra da Cruz.”

