

MODERNIDADE, FUNDAMENTALISMO E PÓS-MODERNIDADE

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Já nos habituámos a ver a razão moderna sentada no banco dos réus num processo em que os acusadores da primeira fila são a natureza e a vida ameaçadas de holocausto, o coro das várias formas de fundamentalismo e a crítica radical da chamada Pós-Modernidade. O julgamento da Modernidade não pode ser sumário e, por isso, há que distinguir, numa análise serena e rigorosa, a contribuição histórica positiva dos Tempos Modernos dos seus inegáveis limites e fracassos. Mais do que a palavra Pós-Modernidade, ressoa hoje nos meios de comunicação social o termo fundamentalismo, cuja divulgação pode suscitar sérias perplexidades quanto à concepção de filosofia como ciência fundamental ou busca de princípios radicais de saber, sentir e agir humanos. Para além da filosofia, diversas ciências analisam este fenómeno contemporâneo como a Teologia, a Psicologia Social, a Sociologia, a Politologia e a História, dada a sua figura complexa e polimórfica. Se o fundamentalismo ostenta nas suas vertentes posições regressivas e restauradoras em relação à Modernidade, a crítica acerada da razão moderna assinada por penas pós-modernas desconstrói o fundamentalismo claro ou larvar da própria Filosofia Moderna, ferindo indistintamente com o bisturi destruidor a positividade desta época e favorecendo a eclosão de novas mitologias e de uma polimitia que podem comprometer a autonomia, a secularização e a crítica de que a razão ocidental não pode abdicar. Estas duas frentes da crítica da razão moderna são um sério desafio para a Filosofia neste último decénio do século e, por isso, ensinar uma filosofia cercada sem consciência do cerco pode redundar num desfile de ideologias perante espectadores forçados fora do tempo, que é o nosso.

A estrutura deste artigo assenta na distinção entre positividade e negatividade da razão moderna, na sua simultânea defesa e crítica perante o fundamentalismo e na necessidade de se repensar uma Pós-Modernidade que faça justiça à positividade de três séculos de pensamento e se não

limite apenas a assinalar no papel a desconstrução dos ídolos modernos, quando vive das vantagens do mesmo mundo onde se apoiaram os pés de barro dos ídolos destruídos. A primeira parte deste trabalho é consagrada ao problema de fundo da relação entre Modernidade e fundamentalismo e à distinção nuclear entre atitude fundamental e posição fundamentalista (I). Na segunda parte, traça-se um quadro da polimorfia actual do fundamentalismo, cujo poder tentacular, no campo religioso, é o referente de fórmulas como “reislamização”, “rejudaização” e da intenção de certos apóstolos da “reevangelização” (II). Finalmente, na última parte, aponta-se um sentido de Pós-Modernidade que, na sua crítica radical do fundamentalismo moderno, se não enrede numa neomitologia irracional nem se dissolva numa dispersão de diferenças sem qualquer relação que as vincule, como se o advento da diferença, do heterogéneo e do novo abolisse a comunicação e a partilha e a descoberta do outro se pudesse autonomizar dos direitos humanos, que a Modernidade formulou (III).

I

O mundo contemporâneo é percorrido por vagas persistentes de intolerância, de fanatismo, de nova religiosidade sectária e de nacionalismo agressivo em pleno contraste com as exigências de secularização, de liberdade, de crítica, de tolerância da razão moderna. Ao nascer de uma crítica ao mito e à sacralização do mundo, a filosofia iniciou no Ocidente o processo lento de secularização, que a ideia bíblica de criação e a confissão da humanidade plena, sem mistura, de Cristo sobremaneira consolidaram e a Época Moderna culminou. Ao contrário de outras culturas e civilizações em que a razão não despertou pela crítica das suas crenças míticas, o Ocidente caracteriza-se pelo desenvolvimento de uma razão autónoma teórica, prática e técnica, dessacralizadora da natureza, da sociedade e do poder e emancipadora do homem, agora sujeito de direitos inalienáveis, independentemente da sua religião, raça, sexo, idade ou condição. Este salto histórico da razão, que deixa na penumbra a contribuição grega e medieval, é consubstancial à Modernidade e à sua experiência de tempo, aparecendo ao primeiro olhar como uma ruptura inaugural na história do pensamento europeu, que rasgava a rota do progresso indefinido, da eliminação de toda a servidão, da igualdade e dignidade fundamental dos homens, da realização pela razão e liberdade humanas do sonho de harmonia paradisíaca dos homens entre si e com a natureza. A crítica aguda a todas as formas tradicionais de dependência servil - religiosas, políticas, sociais, económicas, estéticas, culturais, etc. -

induziu a análise histórica a cavar um abismo intransponível entre a razão autónoma chamada a pensar responsabilmente por si mesma o mundo, o homem e Deus ou a sua negação e o Cristianismo, religião dominante do Ocidente quando comparada com as outras religiões monoteístas como o Judaísmo e o Islamismo, que no Ocidente estabeleceram comunidades suas. Perante a afirmação kantiana de que a menoridade mental religiosa é a mais desonrosa e a crítica radical de Marx, que elimina a religião como a primeira alienação, há que perguntar com mais radicalidade se a autonomia moderna da razão não será uma resposta à exigência libertadora do Cristianismo, se a crítica a formas teocráticas de poder, à sacralização da natureza, à ocupação de esferas racionais pela ingerência religiosa ou à usurpação do religioso por utopias absolutas da razão não terá por instância última a experiência cristã do Sagrado. Por outras palavras, é pertinente perguntar se a saída da menoridade culpável da razão não será uma resposta racional requerida ao homem, como primeiro momento, pelo “êxodo” em sentido bíblico. Este problema é fulcral na discussão das formas contemporâneas de fundamentalismo, pois se é justa a crítica racional a toda a manipulação, repressão e eliminação do homem em nome do Sagrado, não é menos pertinente a crítica a toda a usurpação do Sagrado pelo poder hegemónico de uma razão autónoma capaz de absolutizar o seu próprio falibilismo. Esta radicalização passa ao lado do livro de Th. Meyer, *Fundamentalismo, Revolta contra a Modernidade*¹. De facto, para este especialista, a Aufklärung e o processo de modernização varreram da cabeça dos homens o reino dos céus e eliminaram todos os nichos protectores, que por força da necessidade foram criados através de milénios. Tudo o que não estribar em razões convincentes, derrete-se como neve sob o sol ardente, à luz da razão iluminista. Nesta perspectiva, a Modernidade rompeu as jaulas e os muros do cárcere, que, embora prendessem, garantiam protecção e acolhimento e possibilitou formas autónomas de vida, de pensamento e de acção à custa da dissolução da tradição. Libertaram-se deste modo “mais homens do que alguma vez na história do pensamento”, o que exigiu, com o abandono do hermetismo da tradição, a supressão de hierarquias e de seus direitos adquiridos e o aumento espectacular da produção e do consumo. Daí, a ambiguidade flagrante da Modernidade: a libertação, a emancipação, a abertura, o aperfeiçoamento dos meios têm, como reverso inseparável, a solidão, o abandono e o afundamento de todos os fins. Esta contradição dilacerante foi suportada apenas como estádio intermédio, que

¹ Th. MEYER, *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne*.² (Reibeck bei Hamburg 1991); ID., Hrsg. *Fundamentalismus in der modernen Welt, Die Internationale der Unvernunft* (Frankfurt/M. 1989)13-22, 163-186.

terminaria com a instauração da “conciliação do homem consigo mesmo, com a natureza e com os seus semelhantes”. Th. Meyer formula assim o primeiro momento desta secularização radical: “O cumprimento da promessa antiga, pré-moderna da redenção, sem ilusão nem superstição, apenas com os meios da razão, mediante uma organização racional do trabalho social, o intercâmbio material entre a natureza externa e a natureza própria, que nós somos, foi até há pouco o valor visado em definitivo pela Aufklärung e pela modernização na história”². Este “mito triunfal” da tríplice conciliação, que perpetuava o desejo pré-moderno de redenção a realizar agora apenas através da força e dos meios da Modernidade, foi a dinâmica impulsionadora da “tradição de esquerda da Aufklärung” até um passado recente. Agora, porém, - e este é o segundo momento da interpretação do Iluminismo como secularização - “com a exaustão das suas (do Iluminismo) energias utópicas e o apagamento do futuro como terra de atracção tornaram-se ineficazes as consolações do Iluminismo” ou, por outras palavras, o rosto duplo, ambíguo e contraditório do Iluminismo, privado agora de toda a conciliação possível e sem forma própria definitiva revela-se em ritmo crescente uma séria ameaça para a vida humana e os seus fundamentos. Por isso, “a esperança da redenção cedeu o lugar ao caminho de floresta para o apocalipse”³. No terceiro momento da sua leitura, Th. Meyer pergunta se não será isto a bancarrota histórica da razão e se não haverá uma razão suficiente para reconduzir a vida, o pensamento, a fé e a acção aos fundamentos pré-modernos, que suportaram durante milénios a história humana⁴. Esta pergunta arranca de uma queixa contra a razão moderna acusada de mentira e de embuste no presente envenenado das suas promessas. O fundamentalismo é o oposto dialéctico do Iluminismo e as suas formas são tipos diversos de fuga da Modernidade. Th. Meyer apresenta seis “movimentos espirituais, culturais ou políticos” de fuga para o fundamento acolhedor, animados da mesma hostilidade contra a substância do Iluminismo e da Modernidade: o refúgio numa fé literal frequente em comunidades e pequenas cidades de província dos EUA com o repúdio de toda a análise crítica da Bíblia para não contaminar a certeza interior dos fiéis e um proselitismo decidido a arvorar a sua fé literal em norma inviolável do próprio pensamento e de todo o ensino ministrado nas escolas; o regresso, no Irão, à letra da fé de uma antiga religião, que iniciara com o último Xá a sua abertura à Modernidade e agora se impõe dura e despoticamente como lei, justificando a tortura e a morte de todos

² ID., *Fundamentalismus* 10.

³ ID., o.c. 11.

⁴ ID., o.c., l.c.

os que recusarem a fuga da Modernidade; a reintrodução no mundo ocidental do fundamento destruído pela razão iluminista, pelo discurso aberto e pela crítica e argumentação como se fosse um “novo mistério do verdadeiro conhecimento”; o aparecimento, na Alemanha e noutras nações industrializadas, de “grupos políticos” que se apresentam como advogados eleitos da vida e acusam o “mundo oficial” de irresponsabilidade, cegueira e complacência com a aniquilação, acabando por lhe contestar o direito de se legitimar pela tolerância, pelo relativismo político e pelo princípio da maioria; a busca de promessas míticas e de estrita menoridade mental por parte de homens desiludidos e abandonados, que recusam a sua própria autonomia como fardo inútil para se submeterem à coacção de pensamento e ao dirigismo em seitas de juventude, em grupos culturais ou colectividades espiritistas; o exemplo do Estado de Israel em que o confronto de dois fundamentalismos rivais marcados pelo ódio, pela violência e pela vontade de aniquilação foi provocado pela imposição a milhões de opositores de uma fé literal de tempos pretéritos como lei obrigatória da vida pública e privada e como “livro fundamental” das exigências do predomínio de um grupo, que a razão moderna de modo algum pode justificar. Nesta perspectiva, o fundamentalismo é o “fantasma do mundo moderno”, que, aproveitando oportunidades favoráveis e duradouras, se converte num poder em crescimento, que se alimenta dos próprios êxitos e pode derivar em “coveiro do pensamento iluminista e da vida moderna”⁵. De facto, nas figuras de fundamentalismo descritas por Th. Meyer há negações de teses fulcrais da Modernidade como v.g. a crítica racional da Bíblia, o conceito de Estado a-confessional saído da experiência das guerras religiosas, a secularização do ensino segundo o ideal da emancipação racional e da maioridade mental, a tolerância e o pluralismo religioso, cultural e político, a liberdade religiosa, a razão argumentativa sem limites dogmáticamente impostos, a razão cosmopolita e pública contra o espírito de seita, de sociedade fechada e de todo o irracionalismo hermético, a crítica da teocracia e da sacralização da natureza, os direitos do homem e do cidadão. Se é justo criticar no fundamentalismo o espírito regressivo, intolerante, fanático, comunicativo, detentor único da verdade e do valor como oráculo despótico do Absoluto, manipulador das angústias e crises das consciências e mutilador da integridade do homem, não menos imperioso se torna destruir, em Th. Meyer, a ambiguidade da identificação de concepção fundamentalista e busca de fundamento ou *arche*, que desde os Gregos caracterizou a filosofia. A “arqueofobia”, que induz à confusão entre fundamental e fundamentalista, manifesta-se na recepção do

⁵ ID., o.c. 11-14.

conceito de Modernidade de J.Habermas como a primeira formação cultural na história da humanidade, que é condenada a criar a partir de si mesma a sua consciência de si e a sua norma. Por este salto para o semi-fundamento, comenta Th. Meyer, o homem realiza uma “revolução cultural, social e política”, que não tem paralelo na história nem é líquido que por ele seja prosseguida. A consciência e as normas da Modernidade abandonaram o “fundamento inconcusso das certezas absolutas da fé” e da validade ininterrupta das tradições, quando a lógica implacável da Aufklärung descobriu o seu carácter ilusório e interesseiramente forjado pelo sujeito, que as instituiu⁶. Assim, em primeiro lugar, baqueou a Metafísica, depois a Cosmologia, a Religião, a tradição e, em último lugar, a segurança inquestionada de qualquer forma de vida, enquanto fundamento criador de certeza. Tudo se passou como se o homem no começo da Modernidade tivesse de tomar uma decisão histórica: ou permanecer no estado, que vinculava à protecção metafísica a regressão social e a menoridade mental ou avançar para um mundo que pagava com a perda metafísica da pátria acolhedora a abertura da razão e a maioridade racional⁷. Na pegada de M. Weber e de J.Habermas, Th. Meyer vinca traços característicos do Mundo Moderno e, ao mesmo tempo, procura completá-los para que não permaneçam um “torso”. Após a reprodução do quadro em que J.Habermas⁸ fixou o perfil da Modernidade (ciência experimental, justificação do discurso moral e jurídico, autonomia da arte, estrutura capitalista da empresa, aparelho burocrático de Estado, dissolução das tradições, normas universais de acção individual e colectiva racionalmente instituídas e vinculativas, indivíduo como entidade abstracta condenada a criar por si o sentido da sua vida, as normas da sua acção e o projecto da sua felicidade), é posta em relevo a ideia de soberania política, que remete a religião para a esfera privada e procura legitimar racionalmente o exercício do poder a partir dos direitos humanos e do direito de cada povo à sua própria auto-determinação⁹. Para além de uma razão aberta, dos direitos humanos, da democracia e do pluralismo não há na política moderna qualquer Absoluto, que fosse o seu ponto de Arquimedes, pois os sistemas de uma razão aberta são envolvidos por um círculo fechado, que, numa audácia perigosa, põe fim à relação trans-sistémica e à possibilidade de outra época para além da Modernidade: “Este círculo fechado de círculos abertos é a condição da autonomia e da justiça assim como uma fonte de perigo, de desespero e de

⁶ ID., o.c. 21.

⁷ ID., o.c. 23.

⁸ J.HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. (Frankfurt/M. 1988)9-33.

⁹ Th.MEYER, o.c., 23-25.

frustração”¹⁰. Para esta concepção de que o Absoluto é um ponto arquimédico, a-histórico, imóvel como o Pensamento do Pensamento aristotélico indiferente ao mundo, a Reforma e as guerras religiosas são a prova histórica “de que também no terreno da mesma exigência cristã de Revelação, das mesmas fontes, tradições e instituições não há mais na época moderna verdade absoluta”¹¹. Perante o desenvolvimento científico desde Copérnico a Darwin, resta ao Cristianismo europeu uma única alternativa nesta leitura de Th. Meyer: ou condenar todo o progresso científico sempre que esteja em perigo a imagem bíblica do mundo (esta foi a atitude da Igreja Católica até ao séc. XX) ou defender fideisticamente um “Deus absconditus” mediante o corte de qualquer laço entre a razão com suas criações científicas e a fé (esta a via seguida pelo Protestantismo). Nesta linha de pensamento, é contra ou, pelo menos, independentemente da razão que a religião se converte em refúgio dos que procuram certezas e promessas e, por isso, “não é por acaso que a tendência fundamentalista contra a modernização tenha eclodido em primeiro lugar e com a maior veemência dentro da religião”¹².

No seio da Modernidade, processaram-se oposições, que permitiram o seu desenvolvimento: é a dialéctica *na* Modernidade. Esta, por sua vez, distingue-se da sua negação e destruição, que é a dialéctica *da* Modernidade, por essência fundamentalista e sempre no encalce de rupturas abertas no processo de modernização. Por isso, pode afirmar-se que, em certo sentido, “a Modernidade e a sua negação fundamentalista são igualmente originárias”¹³. Contra a cultura da razão iluminista e a sociedade industrial procurou o Romantismo salvar a alma, a natureza e a comunidade, transfigurando em utopia a Idade Média, que o Iluminismo acusara de obscurantismo e de desprezo pelo sujeito humano. O mundo das sensações e do sentimento, a profundidade da alma e o desejo de união com todos os seres eram o antídoto contra o racionalismo, a democracia, a técnica, a indústria, a cultura urbana e o capitalismo. O regresso aos fundamentos cristãos e às formas sociais da Idade Média surgiu como “a primeira revolta fundamentalista de artistas e de filósofos sociais contra o advento dos Tempos Modernos”¹⁴. Com a industrialização avançou a degradação social e cultural e a destruição da natureza de tal modo que no início do séc. XX são os filhos da burguesia que retomam apaixonadamente motivos românticos contra a destruição da natureza, da cultura

¹⁰ ID., o.c. 36.

¹¹ ID., o.c. 38.

¹² ID., o.c. 40.

¹³ ID., o.c. 45.

¹⁴ ID., o.c. 46.

e do mundo social. Os novos valores da natureza, da sensibilidade, da vida, da paisagem e das culturas regionais divulgaram-se com rapidez e nesta orientação inscreve-se *O Movimento da Juventude na Alemanha*¹⁵, crítico da civilização e catalizador de movimentos anti-liberais e obscurantistas, de desprezo pela razão, pela democracia e pela tolerância, o que o tornou presa fácil do Nacional-Socialismo, “a primeira revolta fundamentalista realmente incondicionada contra a cultura da Modernidade a nível mundial”¹⁶.

O surto histórico de formas diversas do fundamentalismo aparece como reacção natural ao não-cumprimento das promessas do Iluminismo, que trocou a razão plena e promissora por uma razão a-meias carente. Este trânsito é traduzido por Th. Meyer com a expressão “fim dos mitos do Iluminismo”, isto é, da razão, que destruiu os mitos da tradição (religião e metafísica), propôs como ideal a realizar os quatro mitos da harmonia do homem e da natureza e dos homens entre si, da liberdade, da felicidade e do progresso indefinido. Porém, com esta proposta cresceu o seu incumprimento e, com este, a reacção destruidora, pois Iluminismo e o seu oposto Romantismo desenvolveram-se como gémeos siameses¹⁷. Os mitos da tradição metafísica distinguem-se dos mitos da Aufklärung por serem ilusões do pensamento pré-moderno projectadas num passado paradisíaco ou num futuro longínquo, que a crítica iluminista destruiu e substituiu por um futuro de felicidade a realizar pelo pensamento e pela razão autónomos do homem através da ciência, da técnica e da indústria. Por isso, os “novos mitos” são na sua raiz os antigos e a crítica moderna recebeu intacta a esperança milenária dos homens. A revolta estudantil de fins da década 60 viveu ainda a tradição moderna desta mitologia, que, aliás, anima o pensamento de H. Marcuse¹⁸. O Romantismo, pelo contrário, perseguiu a realização desta mitologia através do regresso ao pré-racional, ao pré-democrático e à sacralização do mundo.

Apesar da crítica radical do Iluminismo, “um resíduo metafísico não diluído” atravessa o liberalismo e o socialismo nascentes, Fichte e Marx, toda a tradição anarquista, Bloch e Marcuse, Adorno e Horkheimer. Para Th. Meyer, a obra de Horkheimer e Adorno, *Dialéctica da Aufklärung*¹⁹ é o texto nascido no torrão iluminista, que traz a público a desilusão mais

¹⁵ Cf. Ch. GRAF von KTOCKOW, *Die Entscheidung, Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Frankfurt/M., N. York 1990) 31-36.

¹⁶ Th. MEYER, o.c. 50.

¹⁷ ID., o.c. 51.

¹⁸ ID., o.c. 52.

¹⁹ M. HORKHEIMER/Th. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*³ (Frankfurt 1989).

radical sobre a Aufklärung. Os quatro mitos da Modernidade continuam pontos de referência da crítica à traição, que a razão instrumental e técnica cometeu contra “as grandes promessas de sentido” do Iluminismo. O livro *Dialéctica da Aufklärung* é uma seta apontada contra o desencantamento do mundo (M.Weber) provocado pelo processo crescente de racionalização, como se fosse o fruto necessário e a última palavra da razão iluminista. Para Horkheimer e Adorno, o desencantamento não é a lei da razão mas o resultado do seu parcelamento e, por isso, esta “razão a meias” não pode ou não quer saber nada do encanto do mundo em que as coisas poderiam fulgir, se pela primeira vez desenvolvessem a sua força plena através de outro tipo de razão - a substancial²⁰. Porém, a razão calculadora transforma tudo o que se enreda nas malhas do seu poder em simples meio de fins arbitrários ou irracionais e, segundo este modelo, o mundo, despido de todo o sentido, aparece como espaço de miséria, de desencantamento, onde domina a utilidade sem finalidade, a irrealdade fria, o funcionamento perfeito sem qualquer telos, que, em última análise, se destrói a si mesmo.

A *Dialéctica da Aufklärung* escrita após a experiência do fundamentalismo nacional-socialista e da perversão do ideal de conciliação do jovem Marx pelo totalitarismo russo, é, simultaneamente, um documento da vontade radical de iluminismo, um livro do cepticismo iluminista de esquerda e hoje uma fonte de melancolia romântica²¹. Das linhas acerbas, que entretecem o livro, vê Th.Meyer desprender-se “uma crítica fundamentalista da razão”, donde não parte caminho algum para a salvação da herança real da Aufklärung mas para a sua total negação. A “razão substancial” de Horkheimer interessada na crítica da fundamentação dos fins da acção humana e a crítica de Adorno à razão como “outra forma de domínio social sobre o indivíduo inefável”, que apenas significa liberdade e felicidade, são diferentes variações de uma crítica fundamentalista, que não pode suportar uma razão, que, por coacção universal, tudo nivela e identifica, sem a força anunciada donde jorraria verdade e conciliação²².

Quando na *Dialéctica da Aufklärung* se afirma que o “Iluminismo é totalitário”²³, destrói-se não só a mera razão instrumental mas a essência da razão iluminista na sua universalidade. Neste caso, a “razão total” para fugir ao totalitarismo terá de se sacrificar à atitude romântica de perseguir o indivíduo na sua indizibilidade. Esta crítica do Iluminismo assenta na convicção de que a esperança moderna de conciliação não depende do

²⁰ Th. MEYER, o.c. 53-54.

²¹ ID., o.c. 55.

²² ID. o.c. 57.

²³ M. HORKHEIMER/Th. W. ADORNO, o.c. 12.

domínio da razão e das condições por esta estabelecidas. Por isso, Adorno e Horkheimer, como aliás Bloch e Marcuse, mediram o progresso da Aufklärung e da Modernidade pelo mesmo padrão de Absoluto, cujas promessas metafísicas de conciliação começaram por negar como iluministas. Perseverar no ideal de conciliação plena, negando o totalitarismo iluminista e sem possuir no presente qualquer representação, mesmo imperfeita, do Absoluto, é permanecer na "negatividade determinada", é manter a utopia da conciliação do jovem Marx no presente do fracasso das soluções iluministas e da falta de sinais do Absoluto metafísico. É que para Th.Meyer os fins da razão não se podem realizar suspendendo a mesma razão ou amalgamando-a de modo impenetrável com normas religiosas e estéticas. Daí, o estado actual do homem moderno: inconciliado e certamente inconciliável com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo, sem certezas firmes num mundo sem fronteiras, ele tem de conduzir a sua vida sem trair a razão através do regresso ao fundamentalismo. Com a crise ecológica e a ameaça nuclear, o lugar do ideal de redenção moderna é ocupado pelo temor do holocausto, à "negação determinada" perante o Absoluto incógnito poderá suceder a aniquilação apocalíptica²⁴. A resposta só pode vir da razão destruidora da Metafísica e criadora da primeira cultura da história, que está condenada a legitimar-se por si mesma²⁵. Consciente do seu falibilismo patenteado no fracasso das grandes promessas, a razão permanece no reduto dos direitos humanos e da soberania dos povos sem arriscar qualquer salto para o "outro" da razão, isto é, no termo do seu percurso o homem remete para si mesmo: "Toda a pergunta, toda a busca e toda a esperança, após a Odisseia através das múltiplas respostas científicas e não científicas em contradição recíproca regressam sem esperança e sem remédio ao seu ponto de partida"²⁶.

Esta interpretação da Modernidade é de um êxodo interrompido, que repousa no conceito de autonomia como activismo absoluto da razão humana. A prisão necessária e inevitável da razão falível a si mesma, traduzida na imagem do círculo, é a eliminação da passividade constituinte da razão activa do homem finito, do seu poder radical de audição e de recepção e é uma interrupção dogmática do caminho da razão para a sua maioria, que é heterocêntrica, extática e acolhedora e, portanto, ininteligível sem o apriori de uma passividade originária. Esta passividade é o limite interno de toda a secularização, caracterizado pelo acontecer do que não estava previsto pelas ideologias modernas nem pelos planos

²⁴ Th. MEYER, o.c. 61-64.

²⁵ ID., o.c. 214.

²⁶ ID., o.c. 66.

da razão e os infringiu, abrindo um vazio, que o fundamentalismo pretende ocupar²⁷. Reconhecer o outro passa no homem pela porta de recepção dos seus limites. A história natural do homem, como reverso do espelho da consciência, é o primeiro grande livro da nossa passividade receptiva. A alusão ao trânsito da esperança para o terror do apocalipse converte-se, nesta perspectiva, numa acusação contra o homem moderno pela cegueira ontológica do seu activismo gnosiológico e técnico, que não reconheceu a realidade intersistémica da natureza e da vida. A destruição é ontológica e não mera falsificação académica de hipóteses nos torneios intermináveis da comunidade científica. A cegueira ontológica é também inconsciência das nossas situações-limite, que sofremos sem qualquer domínio e onde com a finitude é vivido o colapso do nosso activismo. A passividade originária da nossa experiência aparece no espanto filosófico e na pergunta pela relação origem-originado como sua condição de possibilidade. A experiência que fazemos, é também uma experiência sofrida, como nos ensina M. Heidegger e H.-G. Gadamer, porta frágil aberta ao outro e ao seu reconhecimento. Perguntar não é uma actividade pura, que prescindia de dados, mas procede da recepção do que não dominamos e pretendemos racionalmente esclarecer. É a recepção do que se não domina que nos faz perguntadores ou, por outros termos, não perguntaríamos se não fôssemos originariamente interrogados. O círculo do outro está sempre presente à pergunta filosófica, embora a tradição tenha preferido o axioma “o semelhante conhece o semelhante” ao axioma “o diferente conhece o diferente”, que também conheceu²⁸. Interpelada e perguntadora, a razão humana é extática, ouvinte do “outro”, que não domina e sua natural intérprete. Por isso, o reconhecimento do outro nada tem a ver com irracionalidade ou abdicação da razão mas é um acto de profunda honestidade racional. Nestes termos, é possível refontalizar ou perguntar pela *arche* ilimitadamente perguntável numa perene gigantomaquia ou discussão interminável sem incorrer no fundamentalismo ou na abolição da diferença entre a falibilidade de qualquer sistema e de todo o discurso e a *arche* sempre excessiva, que os requer e neles é visada. Por vontade de poder ou fome de segurança, o fundamentalismo arvora-se em discurso único, impõe-se dogmaticamente sem discussão, eleva o seu formulário a voz perene do Absoluto ou integra-o como cúpula harmónica na sua construção racional, jamais suja as mãos no diálogo nem se contamina com as vicissitudes, as mudanças e a novidade do

²⁷ Cf. O. KÖHLER, “Die Rede vom Sinn der Geschichte und der Fundamentalismus”, in: *Stimmen der Zeit* 117(1992)560-568.

²⁸ Cf. J. MOLTSMANN, “Die Entdeckung der anderen”, in: J. ANDRETSCH, Hrsg., *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie und Religion* (München 1992)173-191.

processo histórico, é o discurso da sociedade fechada e do “ghetto”, que mantém os seus fiéis na menoridade mental mediante um frequente recurso a práticas irracionais²⁹. Em termos aristotélicos, o fundamentalismo seria uma apofântica última esquecida da permanente perguntabilidade das suas raízes. Doutrinal e definitivo, insensível à dimensão transracional e simultaneamente temporal da própria razão, o fundamentalismo é uma anti-hermenêutica na sua recusa pertinaz de toda a interpretação, que lhe possa disputar o domínio. A absolutização de uma visão fragmentária, abstracta e acrítica, que se converte em concepção única de mundo, com exclusão e condenação de todas as que diferem, é o traço que interliga todas as variantes de fundamentalismo religioso muçulmano, protestante, católico, hinduista, budista, etc.³⁰ e filosófico. Por outro lado, os limites de qualquer paradigma, mau grado a sua positiva eficácia histórica, impedem toda a intronização e todo o servilismo e, por isso, no caso da Modernidade, a sua grandeza não deixa de ser ambivalente: activismo puro olvidado da passividade conatural, receptiva e admirativa do homem, individualismo até à perda da solidariedade, universalismo sem o sentido das diferenças, racionalidade científico-técnica sem consciência ética e axiológica adequada³¹. Esta ambivalência intrínseca transforma-se em imperialismo cultural eurocêntrico, quando a Modernidade funciona como a instância crítica última do fundamentalismo extra-europeu, que ela mesma provoca através das suas contradições. As verdades da ciência, que ela transmite, não são verdades da vida veiculadoras de sentido e, por isso, sob o impacto da Modernidade, rompe-se o laço de certezas fundamentais em que radicava a identidade cultural, o reconhecimento e a sensibilidade axiológica de povos, que não fizeram o percurso moderno da razão. Concepções ético-religiosas intimamente conluídas com o poder político e familiar rejeitam liminarmente o pluralismo axiológico da Modernidade, a coexistência de morais concorrentes e a sociedade permissiva alérgica a qualquer vinculação. A profunda insegurança causada pelo choque moral e cultural da Modernidade e a angústia perante a perda da consideração social na comunidade de origem conduzem ao refúgio no fundamentalismo moral. Na insegurança da orientação moral e da identidade cultural, na angústia perante a perda da consideração social, no medo pela fuga

²⁹ S. H. PFÜRTNER, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale* (Freiburg/Breisgau 1991)180-193.

³⁰ Cf. H. SCHÄFER, *Befreiung vom Fundamentalismus, Entstehung einer neuen Kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas* (Münster 1988) 21-22.

³¹ R. MÜNCH, *Die Kultur der Moderne* (Frankfurt/M. 1986) passim; S. H. PFÜRTNER, o.c. 87-99.

do poder está o desencanto pelo desencantamento do mundo ocidental vivido v.g. pelo fundamentalismo islâmico³².

Nos olhos dos adversários pode a Modernidade ler os seus próprios limites. Acusam-na de ser uma época, que perdeu o seu sentido como sociedade, se desenraizou, trocou o “mundo da vida” por ideologias e destruiu a coesão axiológica, que originariamente a enlaçava³³. Esta reacção pode provocar o endurecimento de imagens pré-modernas de mundo como lugar incontestável das origens religiosas. Porém, não é a valorização da tradição que é fundamentalista, mas o seu carácter de verdade única, indiscutível e definitiva, que se encontra também em fundamentalismos modernos como o dogmatismo marxista, a realização hegeliana do Absoluto e o estádio positivo de Comte sem qualquer alternativa. Além de uma revolta, o fundamentalismo é uma crítica, onde a Modernidade deve tomar consciência dos seus próprios limites. Para superar a tensão entre Modernidade e fundamentalismo, não basta dar voz às ideias do outro mas é necessário reconhecer a sua alteridade concreta como um ser valioso e incondicionado, essencial à humanidade enquanto comunidade de interpretação e de realização de sentido, não fosse a história do ser um misterioso diferir ou acontecer dos diferentes que já no rincão do planeta Terra nos assombra com a riqueza vária da natureza, a fulgurância das espécies biológicas e a história surpreendente dos homens. Os problemas de uma sociedade pluricultural afiguram-se inevitáveis e alongam o seu espectro imediato, se atendermos à prognose de expertos das Nações Unidas, que calculam em 200 milhões no ano 2000 os refugiados acoitados pela violência, pela repressão ditatorial, pela miséria ou pelo ódio cultural e étnico³⁴.

Na sequência destes pressupostos, pode o fundamentalismo entender-se como uma fuga para uma posição radical, frequentemente aliada à violência, portadora de uma lacunar e insuficiente percepção da realidade, com recusa da racionalidade e do desenvolvimento da liberdade do indivíduo e da sociedade. Quando a única saída é o regresso a-histórico à segurança das raízes sob a pulsão da angústia de as perder, que se pode converter em agressão³⁵, à percepção insuficiente da realidade junta-se a satanização do adversário e a cegueira quanto ao sentido da historicidade para a existência humana. Além da conhecida violência do fundamentalismo islâmico e judaico, o “terror sagrado” de certos fundamentalistas americanos é a prova pública de uma percepção estreita da realidade.

³² S. H. PFÜRTNER, o.c. 97-98.

³³ Ch. J. JÄGGI/D. J. KRIEGER, *Fundamentalismus, Ein Phänomen der Gegenwart* (Zürich/Wiesbaden 1991)15-16.

³⁴ S. H. PFÜRTNER, o.c. 125-126.

³⁵ ID., o.c. 105.

A visão dualista segundo o modelo amigo-inimigo altera, por abstracção e empobrecimento, a percepção do mundo, como transparece das palavras do fundamentalista americano Jerry Fallwell, pregador famoso da televisão e fundador do movimento "Moral Majority", pronunciadas para milhões de telespectadores em 1980: "Nos últimos meses, Deus chamou-me mais para agir do que para pregar. Ele chamou-me para a acção. Tenho um mandato divino para entrar directamente nas salas do Congresso e para combater por leis, que salvem a América"³⁶. Toda a oposição a este mandato divino é declarada instrumento do contra-poder satânico e alvo da cruzada do "terror sagrado", pois todo o político tem de obedecer a este perfil traçado por Fallwell: "Um político é um servo de Deus, é um executor da vingança contra todos os que fazem o mal... O papel do governo consiste na prática da justiça e na protecção dos direitos dos seus cidadãos, desencadeando o terror sobre todos os que praticam o mal dentro e fora do país"³⁷. No mundo esquizofrénico da visão fundamentalista, o inimigo, sempre satânico, pode ser um regime, uma minoria, um grupo, um Estado, com que se não pode pactuar sob pena de traição. É conhecida a expressão usada por Khomeini para caracterizar os EUA e a União Soviética, "o grande e o pequeno Satã"³⁸ e não menos divulgada pela televisão americana foi a catilinária do pregador Jimmy Swaggart contra o inimigo apocalíptico, na altura a Rússia, "o centro de infecção do comunismo mundial", cujos dirigentes são "gangsters e bandidos", "sadistas e mentirosos patológicos". A conclusão é típica do discurso fundamentalista: "Nós não queremos fazer quaisquer pactos com eles, quaisquer acordos com esses infra-homens"³⁹. Esta perda de sentido da realidade acomete as concepções apocalípticas de fundamentalistas cristãos, que vivem da expectativa do fim do mundo e prevêem catástrofes imediatas, criando um clima de "nova apocalíptica", que já inundou publicações e filmes nas décadas de 70 e 80. Esta visão do holocausto inevitável, que recusa todo o desenvolvimento cultural e moral da humanidade e toda a ciência, filosofia e comunicação dialógica, priva-se da possibilidade de argumentação e, por isso, as suas decisões são irracionais. Esta cegueira histórica destrói como diabólica toda a tentativa de paz, segundo o discurso escatológico de James Robinson: "Não haverá qualquer paz até que Jesus chegue. Isto é o que o Anti-Cristo

³⁶ Cf. J. CONWAY/J. SIEGELMANN, *Holy Terror. The Fundamentalist War. On America's Freedoms in Religion, Politics and our Private Lives* (N. Y. 1982)71.

³⁷ ID., o.c. 73; Th. MEYER, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne* 78-79.

³⁸ Ch. J. JÄGGI/D. J. KRIEGER, o.c. 45.

³⁹ M. SCHERER-EDMUNDS, *Die letzte Schlacht und Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten* (Münster 1989)69.

promete. Toda a doutrina sobre a paz antes da sua vinda é heresia, é contra a vontade de Deus. É o Anti-Cristo”⁴⁰.

A falta de sentido histórico do fundamentalismo patenteia-se a-miúde na fixação imobilista no tradicional e no abandono do presente com a sua oferta de novidade em prol de um passado de ouro, de “valores eternos”, da “pátria perdida”, da Escritura no sentido literal primitivo⁴¹. A base social das correntes fundamentalistas é formada em boa parte por desiludidos, que regressam à menoridade mental e procuram um representante em quem delegam a sua autonomia pessoal, um chefe com funções de super-eu, que lhes transmita uma imagem simples, unívoca e segura de mundo e os integre numa comunidade, que os liberte de decisões pessoais e das correspondentes incertezas e angústias. O refúgio junto de uma hierarquia, que transmita uma imagem fixa e imutável de mundo e assegure sem riscos uma acção correcta, é a essência do integralismo católico, segundo a descrição de H. Urs von Balthasar: para este tipo de integralismo, “a realidade pode esgotar-se em conceitos abstractos, fixos e imutáveis de tal modo que basta agir de acordo com os conceitos correctos para mover o mundo também correctamente... (Neste caso), a Revelação é primeiramente um sistema de conceitos doutrinais, que se não podem encontrar em qualquer parte do mundo com precisão de definição. Por isso, (a Revelação) só pode ser apresentada ao povo leigo por uma autoridade eclesiástica simplesmente superior para ser recebida passivamente”⁴².

A justeza da crítica à percepção deficiente da realidade, à satanização do adversário e à falta de sentido histórico do fundamentalismo não invalida de modo algum a sua busca de fundamento, que dinamiza a razão humana. Contra uma razão circular dobrada sobre si mesma, sem fundamento que a transcenda, reivindica o fundamentalismo e, neste caso, com todo o direito, um enraizamento no seio acolhedor do “mundo da vida”, onde mergulham as forças afectivas e criadoras do homem. De acordo com o prolóquio chinês “Estados e regimes chegam e desaparecem mas os montes permanecem”, o homem necessita da segurança relativa de uma morada, de uma estada espaço-temporal consistente, de um estar-em, que, sem lhe retirar os riscos, o suporte e estabilize. Esta confiança fundamental é o modo mais originário de o homem superar a inquietação, a preocupação e a antecipação da própria morte⁴³. Sem esta base

⁴⁰ ID., o.c. 77.

⁴¹ S. H. PFÜRTNER, o.c. 104-108.

⁴² H. U. von BALTHASAR, “Integrismus heute” in: W.BEINERT, Hrsg., *Katholischer Fundamentalismus, häretische Gruppen in der Kirche?* (Regensburg 1991)167-168.

⁴³ G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, “Was ist heute Fundamentalismus? Sozialpsychologische Perspektiven” in: *Concilium* 28(1992)28-29.

originária, ponto de cruzamento da história natural e humana, não há identidade nem criatividade, pois só na apropriação e na transformação são possíveis sistemas vivos como sociedades, culturas ou religiões. A perda e a destruição desta “morada originária”, experienciadas num doloroso processo traumático, que interrompe a apropriação criadora do passado e a sua transmissão renovada a um futuro aberto, geram com a experiência de decadência de mundo a reacção fundamentalista. É pelos golpes na própria carne, pelas crises semeadas na comunidade e no seu mundo de certezas que os fundamentalistas cristãos e muçulmanos conhecem a Modernidade. Aos seus olhos, a Modernidade, que ameaça cortar as raízes e corroer a confiança originária, é um mundo decadente com que se não pode pactuar, é um adversário irreduzível couraçado pelas ciências históricas e empíricas contra o fundamento infalível do “mundo da vida”, que, segundo a versão fundamentalista cristã e islâmica, é intemporal, sem qualquer vinculação a condições histórico-linguísticas. Por isso, não é à hermenêutica nem ao conflito de interpretações que se recorre mas pura e simplesmente à luta num combate decisivo: ou a palavra literal de Deus ou o espírito decadente do tempo, não na intenção de defender uma cidadela mas de conquistar a praça forte do mundo⁴⁴. Desenha-se, deste modo, uma convergência na condenação da Modernidade acusada de decadência pelo fundamentalismo islâmico, de sinal apocalíptico do “fim da história” pelo fundamentalismo protestante norte-americano e de último estertor do signo “Peixes” antes da chegada salvadora do “Aquário” pelo movimento *New Age*.

No Islão, há um imaginário político presidido pelo paradigma da comunidade ideal do Profeta e dos quatro primeiros califas. Independentemente da realidade histórica, este modelo oferece aos militantes o ideal de uma sociedade muçulmana, que recusa toda a segmentação interna em etnias e tribus, cimenta no chefe carismático a sua unidade e rejeita toda a separação entre o espaço religioso, o jurídico e o político⁴⁵. Com vocação de “reino mundial” e de religião vencedora, o Islão sofreu o processo humilhante da colonização francesa e inglesa, a que em 1991 a derrota na Guerra do Golfo acrescentou a última cena dramática. Nas relações com o Ocidente, a Modernidade permaneceu sempre um mundo estranho e hostil, uma decadência tão inelutável que lhe não é reservado qualquer lugar na compreensão islâmica do “mundo da vida”. Na segunda metade do séc. XIX, a revitalização do Islão sob o nome de panislamismo foi uma resposta política virulenta e uma defesa tenaz contra o programa

⁴⁴ J. MOLTMANN, “Fundamentalismus und Moderne” in: *Concilium* 26(1992)270.

⁴⁵ Cf. O. ROY, “Quel Avenir pour l’Islam politique? L’Echec de l’Islam Politique” in: *Esprit* 184(1992)116-117.

do colonialismo ocidental, que ameaçava o integrismo religioso, político e prático do Crescente, ao separar a história religiosa da história profana, a fé da razão, o Estado da Religião. Hoje, a “revolução islâmica” pretende purificar a sociedade, a política e a economia de todas as contaminações ocidentais, reacendendo o ideal do califado clássico, que alongou a sua teocracia desde a Espanha até à Índia⁴⁶. Na actual literatura teórica muçulmana, representativa de nações tão díspares como o Egipto, a Pérsia e a Índia, disserta-se sobre três grandes modelos de mundo: o primeiro modelo foi chamado por Khomeini “religião americana” e caracteriza-se por um individualismo feroz, um materialismo hedonista sem metafísica nem espiritualidade e um vazio de sentido; o segundo paradigma é o do comunismo marxista, fundado, como o primeiro, no Iluminismo e distingue-se por ter banido os direitos do indivíduo, pelo fracasso económico e pelo ateísmo militante; o terceiro modelo é a via islâmica rasgada entre o Ocidente e o Oriente, o comunismo e o capitalismo, como harmonia entre a matéria e o espírito e forma de vida em que a ciência, a política e a arte se não concebem sem uma moral religiosa. A ideologia islâmica propõe-se como a única alternativa à decadência e ao vazio de sentido da Modernidade e, por estranho que pareça, tenta o salto mortal de uma imagem medieval do mundo pré-científica, pré-técnica e teocrática para a problemática do séc. XX, sem conceder à razão a emancipação e ao homem os direitos e as liberdades, que a Modernidade consagrou⁴⁷. Enquanto o fundamentalismo cristão foi e é conservador e até reaccionário no ponto de vista político, o fundamentalismo islâmico tornou-se uma força revolucionária empenhada na transformação da situação do povo marginalizado através da conquista do poder político. Por isso, em muitas nações do Próximo Oriente o movimento islâmico desempenha o papel, que na Europa, nos anos 30, se propôs o Partido Comunista, isto é, a defesa revolucionária dos interesses e dos valores sociais de todas as vítimas do processo europeu de modernização⁴⁸. O recurso à violência por parte da militância fundamentalista não é contrariado pela inibição frente ao outro, que o reconhecimento das diferenças e a atitude dialógica despertam no comportamento humano. Inquéritos realizados desde a Segunda Guerra Mundial revelam uma relação intrínseca entre a atitude fundamentalista e o recurso à guerra, incluindo armas atómicas, para a solução de conflitos, o que legitima a afirmação de que “o fundamen-

⁴⁶ W. J. LERCH, *Halbmond, Kreuz und Davidstern, Nationalitäten und Religionen im Nahen und Mittleren Osten* (Frankfurt/M. 1992)63-68.

⁴⁷ ID., o.c. 68-70.

⁴⁸ Ch. J. JÄGGL/D. J. KRIEGER, o.c. 37.

talismo é... certamente a única ideologia de multidão, que outorga sentido à guerra atômica”⁴⁹.

O fundamentalismo protestante norteamericano de “electronic church” prefere falar hoje de “fim do mundo” em vez de decadência, despertando nos ouvintes um sentimento apocalíptico de mundo em que o combate final será entre Cristo e o Anti-Cristo, que são os verdadeiros sujeitos da história⁵⁰. Dentro de um pessimismo cultural e político radical, H.Lindsay predisse numa obra best-seller (10 milhões de exemplares) a série de cataclismos que vão terminar na batalha de Armageddon entre o Anti-Cristo e Cristo e na instauração final do reino dos eleitos⁵¹. O interesse contemporâneo crescente pela apocalíptica não se nutre da mera angústia individual da morte mas brota de uma experiência de mundo condenado à destruição pelo progresso, que o gerou. O acordo de fundo dos movimentos apocalípticos é a certeza da aniquilação do mundo actual, a que se seguirá ou o reino da plenitude dos eleitos de Deus ou a época do “Aquário” segundo o movimento *New Age*, defensor de um optimismo cósmico, sem qualquer angústia apocalíptica⁵². Segundo cálculos antigos recebidos pela Esotérica Ocidental e aceites pela *New Age*, o eixo da terra em movimento circular traça longas órbitas medidas por “épocas” de 2100 anos e assinaladas por figuras do zodíaco. A humanidade encontra-se hoje num tempo de viragem, porque está a chegar ao fim a época de “Peixes” iniciada cerca de 100 anos A.C. para ceder lugar à época de “Aquário”, pacífica, harmónica, com consciência do mundo ambiente, segundo uma lei cósmica e sem necessidade de qualquer deus, juiz do mundo, nem da chegada de qualquer messias no fim dos tempos. Em geral, os movimentos e os grupos milenaristas nascem em situações de crise política e social e quando, com a agonia dos valores tradicionais, põem a identidade de um povo ou de um grupo. Com a perda de confiança na capacidade do homem para controlar científica e tecnicamente o desenvolvimento e criar bem estar para todos, cresce o fascínio pelo condutor carismático capaz de despertar tradições milenaristas, portadoras de lenitivo, de orientação e de segurança contra a angústia e as incertezas do presente, mesmo que seja à custa de uma mescla de proposições bíblicas apocalípticas e de outras tradições milenaristas como a de Buda

⁴⁹ M. SCHERER-EDMUNDS, o.c. 12.

⁵⁰ G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, o.c. 208-210.

⁵¹ H. LINDSAY, *The Late Great Planet Earth* (1970), cit. por G.KEPEL, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans à la Reconquête du Monde* (Paris 1991)170.

⁵² Cf. H. J. KÖRTNER, *Weltangst und Weltende* (Göttingen 1988) passim; O. BISCHOF-BERGER, *Apokalyptische Ängste - Christliche Hoffnung* (Freiburg/CH 1991) 2-4, 41-90.

Maitreya (uma figura esperançosa de um Buda futuro), a da Astrologia e da Esotérica do Ocidente. A certeza de que o fim do mundo pervertido está próximo, pode despertar duas reacções diferentes: ou abandonar o mundo perdido e preparar ascética e culturalmente o grande fim como o *Peoples Temple* de Jonestown, que terminou na “morte revolucionária” dos seus adeptos a fim de se não entregar ao poder do mundo e de apressar a redenção ou exercer no mundo uma actividade missionária para alargar o reino dos eleitos, como v.g. os “Meninos de Deus”, os Moonies, a comunidade da “Vida Universal” ou o movimento japonês Mahikari⁵³.

O crescimento de seitas fundamentalistas na América Central e do Sul responde a uma experiência generalizada de decadência de mundo, proveniente da profunda pauperização dos últimos trinta anos e da desintegração da cultura tradicional de largas manchas da população, que afluíram aos grandes centros citadinos e a que os meios de comunicação social do tipo europeu transmitiram a imagem ilusória e irreal de uma vida bela e feliz⁵⁴. As consequências de uma sociedade televisiva total geram, na América Latina, uma nova menoridade mental, um segundo analfabetismo e um ópio dos pobres, que faz sonhar num mundo imaginário da sociedade de consumo, rouba a linguagem própria, a memória cultural concreta e reduz a percepção da realidade⁵⁵.

A experiência de decadência e o sentimento milenarista do fim do mundo são inseparáveis da impotência ou incapacidade de respostas aos problemas da realidade presente, que inconscientemente comanda a busca de um novo poder num fundamento absoluto, que impede toda a crítica aos textos básicos (tradicionalismo), toda a alternativa de organização social (autoritarismo), vigia as ideias dos crentes, “lava o cérebro” a potenciais dissidentes e mobiliza estratégias de repúdio ou de ataque a inimigos (fanatismo). O grande inimigo de qualquer fundamentalismo é o pluralismo inaugurado pelas liberdades básicas do homem moderno, mormente pela liberdade de crença, pela liberdade de consciência e pela liberdade de religião. Por estas não são protegidos apenas os direitos das diferentes comunidades religiosas mas também o direito individual de decidir da respectiva crença, de mudar de crença, de entrar e sair de qualquer comunidade religiosa. A fuga perante a liberdade e a assunção

⁵³ ID., o.c. 77, 81-82.

⁵⁴ G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, o.c. 210. Cf. N. LEWIS, *Die Missionare. Über die Vernichtung anderer Kulturen. Ein Augenbericht.* übers. (Stuttgart 1991), que relata como duas poderosas seitas norteamericanas destruíram impiedosamente no Sudeste Asiático e na América-Latina muitas culturas de tribus do Pacífico e de índios da América-Latina (Guatemala, México, Paraguai, Bolívia, Brasil e outros países).

⁵⁵ J. B. METZ/H. E. BAHR, *Augen für die Anderen. Latein-Amerika, eine theologische Erfahrung* (München 1991)56-58.

de responsabilidades é uma demissão da maioria, uma silenciosa e culpável impotência, que possibilita ditaduras paternalistas com suas ofertas de protecção e refúgio⁵⁶. À decadência do mundo identificada com o caos da liberdade e da impotência humanas contrapõe-se o fundamento absoluto como novo poder, capaz de hostilidade, de agressão, de violência e até de uso selectivo e instrumental da racionalidade científico-técnica para proteger os evadidos do mundo moderno, feridos de insensibilidade parcial e de percepção deficiente da realidade. A cegueira perante a positividade da Modernidade repercute-se na frieza de certas fantasias apocalípticas, na satanização do Ocidente, na incapacidade política real de grupos fundamentalistas americanos⁵⁷ e na desconstrução indistinta do edifício dos Tempos Modernos.

II

Após esta abordagem do fenómeno plurifacetado do fundamentalismo, hoje tema interdisciplinar da Teologia, Filosofia, Psicologia Social, Sociologia, Politologia e História, afigura-se necessária uma classificação e delimitação de fronteiras de fundamentalismo, que obviem à imprecisão do uso inflacionário do termo. Nascido em terreno anglo-saxónico, o termo deveu a sua divulgação a uma série de escritos aparecidos entre 1909/10 e 1915 com o título *The Fundamentals. The Testimony to the Truth*, em doze volumes e divulgados aos milhões na sequência do movimento desencadeado pelas conferências bíblicas das Igrejas Protestantes norteamericannas nos anos 70 do séc. XIX para defesa da fé bíblica ameaçada pelas novas descobertas científicas, pela industrialização, pelo urbanismo e sobretudo pela publicação de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) e de *The Descent of Man* (1861) de Ch. Darwin. Interrompida durante a Primeira Grande Guerra, esta organização de conferências bíblicas reapareceu em 1919 em Filadélfia com o nome de *World's Christian Fundamental Association*. Os princípios ou fundamentos invocados podem sintetizar-se deste modo: oposição frontal a todo o liberalismo teológico, cultural e político; recusa de toda a investigação histórica e crítica dos documentos da fé, cuja infalibilidade é defendida contra a do Papa; condenação de toda a teoria da evolução a favor de uma compreensão literal do relato bíblico da criação; repúdio intransigente de todo o "sincretismo" sob a forma de diálogo inter-religioso, de ecume-

⁵⁶ J. MOLTMAN, "Fundamentalismus und Moderne" 270-271.

⁵⁷ G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, o.c. 211.

nismo e de organização ou união política de nações⁵⁸. Desenha-se assim um conflito, que será constante numa nação, que é a mais religiosa e a mais secularizada das nações modernas⁵⁹.

O fundamentalismo protestante reclamou-se dos princípios, que legitimaram a fundação da nação americana como "the redeeming Nation". Divulgado sobretudo nas regiões rurais do Sul e do Centro Oeste dos EUA, este tipo de fundamentalismo tornou-se um separatismo sócio-cultural, radical, teocrático, dominador e controlador das consciências dos fiéis, com intervenções políticas na sociedade, como o célebre caso do "monkey-trial" de Dayton/Tennessee em 1925, em que o professor liceal de Biologia, J. T. Scopes, por pressão de círculos fundamentalistas, se teve de justificar perante o tribunal por haver ensinado a descendência do homem a partir do reino animal⁶⁰. Neste "processo do macaco" reivindicou-se a proibição do ensino da teoria evolucionista de Darwin nas escolas públicas como blasfema, apesar da separação constitucional da Igreja e do Estado. A autoridade civil era compelida a banir Darwin do ensino público e a repetir no séc. XX a cena de Galileu. Após longos anos de construção e de aperfeiçoamento do seu mundo teocrático, o acórdão do Supremo Tribunal de 22.1.1973, que despenalizou o aborto, após a decisão do mesmo Tribunal, em 1962 e 1965, de banir das escolas públicas orações, leituras da Bíblia e outros exercícios religiosos, provocou o êxodo massivo de fundamentalistas das escolas públicas, a criação de um sistema de ensino privado e uma campanha sistemática contra o ensino público, "bode expiatório" dos erros modernos e do humanismo secular e pedra de escândalo de aulas sobre sexo e droga e de desporto misto, que pervertem a juventude e contradizem a Bíblia⁶¹. Após a censura de livros escolares e até de bibliotecas públicas por associações funda-

⁵⁸ M. STÖHR, "Fundamentalismus protestantische Beobachtungen" in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 238.

⁵⁹ N. BIRNBAUM, "Der protestantische Fundamentalismus in den USA" in: Th. MEYER, o.c. 153.

⁶⁰ G. KEPEL, o.c. 150-162. Cf. W. JOEST, "Fundamentalismus" in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XI (Berlin/NY 1983) 732; A. SCHMIDT, "Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart" in: K. KIENZLER, Hrg., *Der neue Fundamentalismus* (Düsseldorf 1990) 10 ss; Ch. JÄGGI/D. J. KRIEGER, o.c. 75 ss; N. BIRNBAUM, "Der Protestantische Fundamentalismus in den USA" in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 121ss; P. ZIMMERLING, "Protestantische Fundamentalismus als gelebter Glaube" in: H. HEMMINGER, Hrg., *Fundamentalismus in der weltlichen Kultur* (Stuttgart 1991) 97-130; K. HOHEISEI, "Religiöser Fundamentalismus, Herkunft und Begriff" in: H. KOCHANNEK, Hrg., *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen* (Freiburg/Basel/Wien 1991) 12-29.

⁶¹ Cf. G. KEPEL, o.c. 165-192.

mentalistas, os tribunais de dezassete estados federais decidiram em 1980 que nas escolas públicas o relato bíblico da criação teria a mesma duração que a exposição da doutrina evolucionista. Além da leitura da Bíblia como se fosse um livro científico, que a ciência não poderia contradizer, o movimento de emancipação da mulher, a liberdade de expressão nos meios de comunicação social e o desanuviamento político da década de 70 com a destruição do anti-comunismo foram o alvo preferencial do ataque do separatismo teocrático: as “igrejas electrónicas” (que, segundo D. Soelle, “não são apenas televisão, são uma técnica de venda, por televisão, telefone, cartas e listas de endereços”)⁶² com as suas estações privadas de rádio e de TV, alimentadas por milhões de fiéis, formavam pela voz de pregadores tele-evangélicos a opinião pública contra o espírito da Modernidade. Deste modo, foi possível construir um sistema de comunicação, de formação e de ensino, que abrange o nível primário, médio e superior e até institutos de investigação, intervir nas eleições para o Congresso em 1978 e na eleição presidencial de 1980 e obter um saldo positivo para as posições fundamentalistas. Milhões de ouvintes foram atingidos pelo pregão da “electronic church”: “Tu necessitas de Deus ou de Cristo para seres um bom cidadão, um patriota, um bom combatente contra o comunismo em Moscovo, em Nicarágua, em Soweto e entre os da esquerda”⁶³. R. Reagan apresentou-se como o campeão do patriotismo americano, que se identificava com a mensagem bíblica e pretendia transformar os EUA na nova Jerusalém. Na campanha eleitoral, levantou dúvidas sobre a validade da teoria evolucionista de Darwin e opinou que a teoria da criação divina deveria ser ensinada em paralelo com a de Darwin nas escolas; verberou o sistema educativo “neutro”, carecido de ética, a que imputou o crescimento da criminalidade e da toxicomania, de acordo com as posições fundamentalistas radicais. Em 1982, declarou perante a Assembleia Nacional Evangélica: “Sempre pensei que este país abençoado foi objecto de uma eleição especial, que um plano divino colocou este grande continente aqui, entre os oceanos, para que possa ser demandado por todos os povos do mundo, que experimentam um amor particular pela fé e pela liberdade”⁶⁴. Não é a partir da razão moral e de princípios racionais mas da vontade do Deus da Bíblia que se deduzem posições políticas, desde a proibição do aborto, a luta pela empresa livre, o reforço do armamento até ao apoio, no estrangeiro, a sistemas

⁶² D. SÖLLE, “Fundamentalismus im Dienste des Kapitals” in: *CID Mitteilungsblatt* 382 (1987) 10-17; N. BIRNBAUM, “Der protestantische Fundamentalismus in den USA”, 151.

⁶³ M. STÖHR, o.c. 243.

⁶⁴ G. KEPEL, o.c. 168.

ditatoriais⁶⁵. No neo-liberalismo económico, no tradicionalismo social e no anti-comunismo militante situa-se a Nova Direita Cristã e, por isso, o programa de “Moral Majority” sintetizou-se em “Pro-Life”, “Pro-traditional Family”, “Pro-Morality” e “Pro-America”⁶⁶. O fundador de “Moral Majority” (J. Fallwell), membro da Administração Reagan, proclamou a América do Norte uma “nação escolhida”, enobrecida pelos seus fundadores “com os supremos ideais da liberdade, justiça e moral no mundo”, a que é necessário regressar, assegurando a empresa livre e a propriedade privada, fundadas indubitavelmente na Bíblia⁶⁷.

Este espírito do fundamentalismo protestante continua a tradição do “corpus christianum” e da máxima “cuius regio, eius religio”, fragmentando o mundo em regiões cristãs ou ateias, em “God’s own country” ou no reino do mal. À estreiteza do território hermético correspondem os limites de uma consciência ideológica fanática, cujo catarismo se não pode contaminar com o ateísmo, o comunismo, a crítica à pátria e à família, a teologia feminista, a revolução, os direitos iguais dos dissidentes e das minorias⁶⁸. Daí, o ataque de cristãos fundamentalistas da África do Sul em *Vox Africana* (1976/77) contra os erros de cristãos e igrejas não-fundamentalistas: sincretismo, secularização, humanismo, ecumenismo, universalismo, pluralismo. O apelo do físico atómico, filósofo e investigador das condições de paz C. F. von Weizsäcker a todas as igrejas para um “conclíio de paz” contra o perigo de destruição atómica e ecológica da terra⁶⁹ foi recusado pelos fundamentalistas sob o pretexto de von Weizsäcker revelar interesse em dialogar com representantes de todas as grandes religiões asiáticas⁷⁰. Nesta ordem de ideias, o Conselho Ecuménico das Igrejas é estigmatizado como obra demoníaca, que professa o pluralismo, desiste de proposições doutrinárias autoritárias, defende um compromisso com os pobres, advoga a igualdade de raças e uma nova ordem económica mundial, além do diálogo com outras religiões⁷¹.

A teologia do Apartheid da África do Sul, com raízes no fundamentalismo cristão norteamericano de fins do séc. XIX e início do séc. XX, deduziu da leitura da Bíblia a identificação da sua “nação branca” com “povo eleito”, “povo santo”, “povo divino”, a transferência da teocracia do Antigo Testamento para as actuais relações entre Igreja e Estado, a

⁶⁵ Th. MEYER, *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne* 68- 81.

⁶⁶ Ch. J. JÄGGI/D.J. KRIEGER, o.c. 78-81; N. BIRNBAUM, o.c. 148; M. STÖHR, o.c. 243.

⁶⁷ S. H. PFÜRTNER, o.c. 52-53; G. KEPPEL, o.c. 143-150.

⁶⁸ M. STÖHR, *Fundamentalismus* 140.

⁶⁹ C. F. von WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* (München 1986)

⁷⁰ M. STÖHR, o.c. 244.

⁷¹ ID., o.c. 244-245.

visão apocalíptica e milenarista da história concreta da África do Sul, o “evangelho da prosperidade” em que a “salvação da alma” assentava na exploração da raça negra. Para esta concepção confluíram a interpretação dos missionários da Igreja Reformada da Holanda, de confissão calvinista, que, a partir das teses da eleição e da predestinação, projectavam na África do Sul a ideia de um “novo Israel”, de uma nova “aliança” com Javeh, de uma nova “terra de Canaan”, cujas armas eram a Bíblia e a espada, vitoriosas contra os zulus (1839) e os ingleses (1881 e 1896) em virtude da assistência divina. A recusa da Igreja Reformada Holandesa em receber fiéis negros e o jugo pesado da colonização provocaram a fundação de igrejas negras independentes, que leram no exílio e no êxodo dos israelitas a libertação do povo negro escravizado, conduzida por um Deus Libertador, que não era o dos missionários calvinistas, huguenotes, presbiterianos e de outros reformados: “Quando eles (os europeus) introduziram a escravatura e a concretizaram através dos meios mais cruéis da desumanização e da violência, foi a Bíblia, que eles leram com olhos reformados e com argumentos, que retiraram da sua tradição reformada para justificar a violência e a tragédia humanas. O Deus da tradição reformada era o Deus da escravatura, do medo, da perseguição e da morte”⁷². Visto desde os colonizadores e nos olhos das suas vítimas, o mesmo texto bíblico tornou-se programa de um confronto interminável sob a protecção de um Deus contraditório, porque o fundamentalismo, ao perder o sentido do outro, reduziu o Deus bíblico, libertador dos povos e seu interlocutor em todas as línguas, a um ídolo, que se alimenta das vítimas das paixões da intolerância, do fanatismo e do racismo. A pretensa interpretação literal praticada pelos fundamentalistas obedece à imagem de mundo, que projectam na leitura dos textos sagrados e que em última análise decide do sentido literal ou não dos capítulos ou parágrafos em causa. É uma leitura sem crítica, que reduz a infalibilidade do texto à doutrina absoluta da sua projecção interpretativa⁷³.

Quando hoje se escreve sobre o fundamentalismo da Igreja Católica⁷⁴, reaviva-se o seu secular contencioso com o Mundo Moderno, que

⁷² A. BOESAK, *Black and Reformed. Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition* (NY 1986) 83 ss; K. MÜLLER, SVD, - “Fundamentalismus und Mission” in: KOCHANEK, *Die verdrängte Freiheit* 198-215.

⁷³ J. BARR, *Fundamentalismus* (München 1981) 37, 77, 79, 160.

⁷⁴ Cf. Ch. J. JÄGGI/D. J. KRIEGER, o.c. 81-89; H. KOCHANEK, Hrsg., *Die verdrängte Freiheit* 30-52, 96-154; K. KIENZLER, Hrsg., *Der neue Fundamentalismus* 77-91; H. HEMMINGER, Hrsg., *Fundamentalismus in der weltlichen Kultur* 66-96; S. H.PFÜRTNER, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale* 18-21, 28-36, 160-166,

o Concílio Vaticano II tentou solucionar mas resistências de vária ordem mantêm intacto e, por vezes, agravam. É no anti-modernismo do séc. XIX que se filia a variante católica do síndrome fundamentalista. De facto, estão em causa problemas que tocam os fundamentos da sociedade moderna e a compreensão moderna de homem e de mundo mas as respostas são constringidas a seguir padrões tradicionais sem suficiente desenvolvimento e diferenciação, o que origina polarizações dolorosas sobretudo quando se põem em prática medidas administrativas⁷⁵. Em meados do séc. XIX, a oposição oficial católica à concepção moderna de vida consignou-se no célebre *Syllabus* de Pio IX, que suscitou o aparecimento de “cavaleiros do Absoluto”, que, insensíveis a todo o desenvolvimento histórico e a exigências espaço-temporais, se bateram com espírito de missão e intolerância de cruzados pelo direito da sociedade cristã, exacerbando o extremismo oposto dos liberais radicais. Renasce o “ultramontanismo” pós-tridentino, caracterizado pelo centralismo e pelo conservadorismo, filosoficamente fundados numa concepção greco-medieval de mundo estático, presidido por Deus e onde todos os seres têm o seu lugar marcado. O movimento ultramontanista⁷⁶ procurava desde esta cidadela restaurada, servida pela Neo-Escolástica como filosofia cristã única, responder aos desafios históricos da Aufklärung, da Revolução Francesa e da secularização através de uma posição, que era um regresso e uma fuga. A alocução do Papa Pio IX “La Tradizione sono io”, que traduziu o “L’État c’est moi” do soberano absolutista⁷⁷, reforçou a leitura ultramontanista da infalibilidade do Papa e do primado de jurisdição sem a mínima consciência da unilateralidade de uma definição dogmática, quando nela se acentua historicamente apenas determinada dimensão do mistério da fé. O caso exemplar da acusação de heresia movida pelo ultramontanismo católico aos seus adversários e da denúncia respectiva

194-201; Th. MEYER, Hrsg., *Fundamentalismus in der modernen Welt* 248-262; H. KÜNG, “Wider den römisch-katholischen Fundamentalismus der Zeit” in: *Concilium* 28 (1992) 274-280; B. KUCKERZ, Hrsg., *Kreuz - Feuer. Die Kritik an der Kirche* (München 1991) 147-162, 228-246; M. ODERMATT, *Fundamentalismus. Ein Gott, eine Wahrheit, eine Moral?* (Zürich 1991) 17-23; H. SCHÜTZEICHEL, Hrsg., *Opus Dei. Ziele, Anspruch und Einfluss* (Düsseldorf 1992) 63-68, 69-93, 121-153; W. BEINERT, Hrsg., *‘Katholischer’ Fundamentalismus, häretische Gruppen in der Kirche?* (Regensburg 1991) passim; R. SCHERMANN, Hrsg., *Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II vatikanische Konzil* (Bad Sauerbrunn 1990) passim.

⁷⁵ K. KIENZLER, “Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum” in: ID., Hrsg., *Der neue Fundamentalismus* 78.

⁷⁶ H.J.POTTMEYER, “Ultramontanismus und Ekklesiologie” in: *Stimmen der Zeit* 117(1992)449-464.

⁷⁷ ID., o.c. 462.

à Cúria Romana é o do teólogo J. Michael Sailer, cujas obras completas, prestes a entrar no Índice dos livros proibidos com a aprovação de Pio IX, foram salvas pelo medo da Cúria de proceder publicamente contra o “pai da Teologia alemã”⁷⁸. A segunda grande crise do Modernismo ficou assinalada pela encíclica *Pascendi* (1907) de Pio X. O núcleo duro da crise era constituído pela aplicação do método histórico-crítico na Exegese bíblica e na História dos Dogmas e a Modernidade foi vista sob o nome de Modernismo, como um veneno corrosivo das bases da Teologia e da Igreja. Deixando de lado o combate contra o Modernismo como um dos capítulos mais obscuros da história recente da Igreja Católica, a opção única pela linguagem greco-medieval para traduzir as verdades da fé torna-se um elemento importante do pensamento fundamentalista ou da fixação absoluta de um tipo de pensamento e de discurso com o monopólio da mediação da fé⁷⁹, como se as línguas do Pentecostes não fossem chamadas à tradução da fé na pluralidade irreduzível das suas diferenças e a Torre de Babel não tivesse sido construção altiva de uma só língua.

Hoje fala-se de uma terceira crise modernista na Igreja Católica: “Após a abertura da Igreja a um diálogo de modo algum acrítico com a Modernidade realizada pelo Concílio Vaticano II parece perfilar-se desde alguns anos a terceira grande ‘crise de Modernismo’. De novo há “cavaleiros do Absoluto”. De novo se formam ‘alianças não-sagradas’⁸⁰. Não só a figura de novo Torquemada contra a Modernidade desempenhada pelo tradicionalista cismático M. Lefèbvre mas comunidades e grupos, que se autointitulam obras de anjos ou de Deus⁸¹, o “resto da verdadeira Igreja”⁸², “as últimas testemunhas da verdade”⁸³, os libertadores do Cristianismo do modernismo, do subjectivismo, do marxismo e do materialismo⁸⁴, incarnam tipos diversos de “cavaleiros do Absoluto”, que vão desde os defensores do “depositum fidei” traído pelo Concílio Vaticano II a tropa especial do Papa com desprezo por toda a liberdade religiosa, pela tolerância, pelo pluralismo, pela inviolabilidade da cons-

⁷⁸ K. J. RIVINIUS SVD, “Fundamentalismus in der Kirchengeschichte, aufgezeigt an exemplarischen Fällen” in: KOCHANNEK, o.c. 102-105.

⁷⁹ F. BÖCKLE, “Fundamentalistische Positionen innerhalb der Moralthologie” in: KOCHANNEK, o.c. 137.

⁸⁰ P. HÜNERMANN, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 133, cit. por K. KIENZLER, o.c. 80.

⁸¹ J. NIEWIALOWSKI, “Wohl tobet um die Mauern.... Fundamentalistische katholische Gruppierungen” in: H. KOCHANNEK, o.c. 164, 167-168.

⁸² K. J. RIVINIUS, o.c. 110-113.

⁸³ J. NIEWIALOWSKI, o.c. 156-158.

⁸⁴ K. J. RIVINIUS, o.c. 113.

ciência, pelo valor do corpo, pela igualdade e dignidade da mulher - pelas conquistas positivas da Modernidade, que julgam necessário subverter para que nasça o "reino da luz" contra o "demónio da liberdade" ou a "Christianitas" dos tempos medievos com a maior união possível entre Igreja, Estado e Sociedade. Há uma sintomatologia comum a todas as variantes de fundamentalismo católico: formulações definitivas e seguras, metafórica da guerra, uso da violência, satanização do outro, imoralidade das posições contrárias, consciência de eleitos, fundação divina da obra, consciência de Igreja autêntica em marcha através das instituições, disciplina do secretismo, sentimento de família com nostalgia do pai ou da mãe enviados por Deus, obediência cega ao chefe e à hierarquia, aversão ao corpo e suspeição perante a mulher, tradição sempre verdadeira, incapacidade de discussão e de diálogo, moralismo, oposição ao ecumenismo, à tolerância, à liberdade de religião e aos direitos humanos, crítica ao Concílio Vaticano II, clima de angústia e de irracionalidade⁸⁵. Com a crescente redução da "apertura" ao mundo moderno e a manutenção do centralismo burocrático e da sua inevitável dureza administrativa prevê-se uma terceira crise modernista dentro do catolicismo⁸⁶. De acordo com a interpretação, que noutro lugar traçámos da Modernidade⁸⁷, o salto qualitativo do homem moderno para a idade adulta com a definição dos direitos humanos exige se construa uma filosofia da liberdade solidária e crítica, com reconhecimento do outro como polo ilimitado da liberdade, que na sua pureza originária não é ameaça nem inferno sartreano mas condição de possibilidade da liberdade do eu, pois uma liberdade isolada é uma não-liberdade. Esta relação extática ao outro realiza-se numa humanidade concreta, jamais monolítica mas plural e diferente, em que o diferir é riqueza, oblação e dádiva. O Deus bíblico, enquanto Outro insondável, jamais entra como peça ou cúpula de qualquer sistema, embora se diga plurilinguisticamente nos traços sempre novos do diferir natural e humano, pois é para nós, é extático, é Liberdade ao encontro das fulgurações do processo cósmico e do êxtase plural dos homens. Nesta perspectiva, a história humana é encontro extático de liberdades, é história nossa e de Deus, é história humana enquanto história de Deus, como escreve E. Schillebeeckx⁸⁸.

⁸⁵ W. BEINERT, Hrsg., *Katholischer Fundamentalismus* 90-115.

⁸⁶ Cf. H. KÜNG, "Wider den römisch-katholischen Fundamentalismus der Zeit" in: *Concilium* 28(1992)274-280; Th. SCHWEE, Hrsg., *Drewermann und die Folgen, vom Kleriker zum Ketzer?* (München 1992).

⁸⁷ M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990).

⁸⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Mensch. Die Geschichte von Gott* (Freiburg/Basel/Wien 1990) 27-138.

É ilusório todo o refúgio fundamentalista no formulário único de sistema, que, ao fechar-se sobre si e ao recusar o outro, deixa de ser símbolo do Mistério de Deus. Ao fugir ao risco e à insegurança, o fundamentalista católico é incapaz do indisponível, perde o sentido do Mistério, cuja unidade inintegrável é mais do que o 'antes' do Big-Bang, o 'depois' do futuro não planificado, o 'em cima' da transcendência ilimitada ou o 'debaixo' da imanência da facticidade obscura das coisas⁸⁹. Por isso, o místico autêntico trata com ironia e humor o próprio sistema, que eventualmente haja recebido ou construído. A partir do Outro como Mistério Indizível mas, ao mesmo tempo, extático, para nós, a historicidade não é relativismo nem puro falibilismo, como pensa o fundamentalista, ávido da segurança da intemporalidade, solícito na busca de cilícios corporais mas incapaz de suportar a historicidade da fé e da Igreja. Os dogmas e as estruturas não escapam à historicidade, pois todas as proposições da fé trazem a marca dos condicionalismos históricos nos pressupostos, problemas, discussões e experiências em que assentam. Só no tempo, nas dicções diferentes de Aquele mesmo, que nenhum progresso teológico elimina, há fidelidade à Origem, só na comunidade de diferentes chamados à maioria da fé continua a aliança Javeh-povo ou nova confiança originária em que o homem procura na história o Deus Libertador e é por Este procurado.

O fundamentalista resiste a aceitar que a Igreja é "semper reformanda", é para o mundo - "uma Igreja, que não serve, não serve para nada"⁹⁰ -, pois só no mundo acontece o plano salvífico de Deus e não na construção definitiva de qualquer sistema, onde o mundo é coagido a entrar. Neste aspecto, o perigo típico do fundamentalismo é o de um novo monofisismo, que eleva à altura de realidade divina o ser criado, humano, peregrino e pecador da Igreja. No fundo, não se trata de um problema de simples disciplina mas dos fundamentos da fé cristã⁹¹.

Na década de 60, o termo 'fundamentalismo' entrou no domínio filosófico através do Racionalismo Crítico para designar toda a postura, que defendesse haver em qualquer domínio problemático do pensamento apenas uma só teoria verdadeira, suficientemente fundada, provada e indubitavelmente certa. O fundamentalismo era considerado por H. Albert

⁸⁹ A. SCHILSON, "Fundamentalistische Tendenzen in kirchlicher Lehre und Praxis, Versuchung-Gefahr-Realität" in: H. KOCHANNEK, o.c. 130.

⁹⁰ J. GAILLOT, "Eine-Kirche, die nicht dient, dient zu nichts", *Erfahrungen eines Bischofs* Übers. (Freiburg/Basel/Wien 1992).

⁹¹ A. SCHILSON, o.c. 133-134.

a posição radicalmente oposta ao seu falibilismo, pois defendia com K. Popper ser impossível a um conhecimento singular eliminar por cálculo lógico todas as contradições, diferenças de opinião e controvérsias, que povoam qualquer esfera de conhecimento e impedem todo o saber definitivo. Por isso, o processo do conhecimento científico só pode ser aberto e plural e animado pelo confronto de observações, experiências, argumentos e pressupostos teóricos, num movimento inacabado de crítica aberta e permanente sem qualquer ponto arquimédico de segurança. Os fundamentalistas tornaram-se os inimigos do pensamento aberto e da sociedade aberta (K. Popper, *A sociedade aberta e os seus inimigos*, 1945). Todas as ciências são itinerantes, provisórias, penúltimas e hipotéticas como todo o saber. Por isso, toda a proposição só é científica se for falsificável, só diz algo sobre a realidade da experiência, se realmente puder fracassar⁹². H. Albert retomou e desenvolveu esta posição do Racionalismo Crítico contra o “monismo teórico”, pretendo detentor de uma teoria verdadeira e certa⁹³. Com o trilema de Münchhausen, H. Albert procura reduzir toda a tentativa de fundamentação a um processo in infinitum ou a um círculo vicioso ou a uma imposição dogmática⁹⁴. Porém, se esta disjunção for exaustiva, se toda a lógica se esgotar no modelo falibilista, que preside ao trilema, o Racionalismo Crítico terá o carácter exclusivo e único, indubitável e indiscutível, que é atribuído ao fundamentalismo, e, neste caso, reduz a essência da razão a um processo finito, intermitente e fechado, que recusa outras interpretações de si mesmo. A lógica do fundamento é uma lógica do conflito, é uma heterológica aberta para a raiz das diferenças que é, simultaneamente, uma analógica e uma dialógica e precede o falibilismo e a construção do trilema de Münchhausen. Indução, criação, imposição dogmática e processão in infinitum de hipóteses são actividades do sujeito, que suspendem a experiência única do reconhecimento e do encontro do outro, do assombro perante o diferir, que antecede toda a criação e discussão científica e em que a razão vive o acto da própria transcendência de si mesma. O que desafia todas as discussões e atravessa o cortejo de falsificações como centro de convergência, é uma alteridade, que, apesar de falhada, continua a solicitar a razão. É a passividade acolhedora do outro que falta flagrantemente não só no fundamentalismo nacional-socialista e marxista mas também no activismo crítico de Popper e Albert.

É evidente que a violência do fundamentalismo nazi marcou definitivamente a personalidade do judeu K. Popper, que viu no Nacional-socia-

⁹² K. POPPER, *Logik der Forschung* (Tübingen 1966)255.

⁹³ H. ALBERT, *Traktat über kritischen Vernunft* (Tübingen 1969)11.

⁹⁴ ID., o.c. 13.

lismo um inimigo paradigmático da sociedade aberta, nascido do cruzamento entre racismo ariano, ideologia do homem-senhor germânico e apoteose do Führer, para quem a República de Weimar era a sùmula da fraqueza e da traição nacional. O Racionalismo Crítico e a sociedade aberta por ele construída têm por horizonte o fantasma do genocídio nazi, gerador de uma visceral aversão ao conceito de fundamento acriticamente associado à cruz suástica. A sociedade aberta, na sua crítica ao fundamentalismo étnico, rácico, cultural, político e religioso é um modelo para o presente e o futuro da humanidade. A safda kantiana da menoridade mental tem o sentido de entrada na sociedade aberta, que seja capaz de auto-crítica, quando a razão se enreda em limites, que a impedem de se interrogar sobre o sentido dos pressupostos de uma sociedade aberta.

Comparado com a sociedade aberta, o Marxismo, onde o jovem K. Popper militara⁹⁵, exhibia traços claros de fundamentalismo, apesar da promessa da construção do reino da liberdade⁹⁶. A dimensão fundamentalista do Marxismo está evidente no primado especulativo e dedutivo da sua construção com menosprezo da historicidade concreta da experiência e na definição deste construto como “verdade sacrossanta e imutável”, donde se podem deduzir com segurança os restantes conhecimentos. Assim, o “socialismo científico” ou o “materialismo histórico” ou a “concepção materialista da história” é uma interpretação do processo histórico concebida por Marx como axioma ou “resultado universal, que se me ofereceu, e, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos”⁹⁷. Deste fundamento deduziu Marx a inevitabilidade da revolução a realizar pelo proletariado, a única classe capaz de emancipação universal por sentir na carne a necessidade natural de se libertar das próprias cadeias⁹⁸. Esta vocação é uma determinação objectiva, que não depende da consciência nem da vontade subjectivas mas do que as transcende, do ser da realidade histórica: “Não se trata do que este ou aquele proletário ou mesmo a totalidade do proletariado imaginam como seu fim mas do que é e do que necessariamente se realizará historicamente

⁹⁵ F. KREUZER-K. POPPER, *Offene Gesellschaft - offenes Universum* (Wien 1983) 9 ss.

⁹⁶ K. MARX, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” in: ID., *MEW* Bd I (Berlin 1972) 388-391; ID., *Das Kapital* Bd III, in: ID., *MEW* Bd XXV (Berlin 1973) 828.

⁹⁷ ID., “Zur Kritik der politischen Ökonomie(1859)” in: ID., *MEW* Bd XIII (Berlin 1974) 8. Cf. H. HEIMANN, “Marxismus als Fundamentalismus” in: TH. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 215.

⁹⁸ K. MARX, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” 390.

segundo o seu ser”⁹⁹. Desta necessidade predeterminante há apenas sinais na situação do trabalhador e na estrutura da sociedade burguesa. Esta dedução da missão histórica do proletariado foi recebida com esperança pelo movimento operário alemão nos anos 80 do século passado, numa época de crise em que era benfazeja a mensagem de Marx a profetizar o desaparecimento da classe dominante do palco da história. Os dois pilares do marxismo - a filosofia da história e o problema da propriedade - indissolavelmente entrelaçados pela mesma necessidade histórica, garantiam sem sombra de dúvida a trabalhadores sedentos de igualdade social a eliminação futura de classes e a perfeita harmonia da humanidade. Daí, as tendências fundamentalistas logo na primeira fase do movimento operário alemão¹⁰⁰. Na redução das causas da miséria laboral à propriedade privada dos meios de produção e à subsequente anarquia da economia de mercado e na proposta de uma sociedade totalmente diferente fundada na socialização dos meios de produção e na economia planificada está a dimensão fundamentalista do conceito marxista de socialismo, cuja emancipação não era um caminho semeado de riscos mas uma via segura e objectiva para um futuro certo.

O fundamentalismo marxista apareceu ao lume da discussão, quando E. Bernstein, na viragem do século, criticou esta concepção de socialismo pela sua incompreensão do real desenvolvimento da sociedade e pela sua inevitável imagem falsa da realidade social. Contra a análise crítica de Bernstein nasceu o anti-revisionismo e o anti-reformismo socialistas como “uma variante fundamentalista teoricamente reflectida de uma teoria de esquerda da emancipação”¹⁰¹. Em vez da troca de argumentos como competiria ao socialismo científico, a polémica converteu-se numa guerra de fé entre dois grupos antagónicos e suas ideologias segundo o paradigma ‘amigo-inimigo’, característico do modo fundamentalista de pensar, e num radical anti-pluralismo, que se instalaram no movimento operário socialista. Como numa igreja secularizada, Rosa Luxemburgo excomungou Bernstein do movimento operário por causa do seu exame crítico da teoria marxista. Para ela, “a discussão com Bernstein tornou-se no confronto de duas visões de mundo, de duas classes, de duas formas de sociedade”¹⁰². Já F. Lassalle, fundador da ‘União Alemã Universal de

⁹⁹ K. MARX-F. ENGELS, “Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten” in: ID., *MEW, Bd. II*, (Berlin-1980) 38.

¹⁰⁰ Cf. S. MILLER, “Fundamentalistische Tendenzen in der frühen Arbeiterbewegung” in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 196-212; A. SCHMIDT, o.c. 16-22.

¹⁰¹ H. HEIMANN, o.c. 218.

¹⁰² R. LUXEMBURGO, “Sozialreform oder Revolution?” in: ID., *Politische Schriften I* (Frankfurt/M. 1966) 127, cit. por H. HEIMANN, o.c. 218.

Trabalhadores' em 1863, usava a metáfora da segurança da rocha para explicar o papel histórico dos trabalhadores ("Eles são a pedra sobre que se deve edificar a Igreja do presente") e para neles incutir a consciência de missão e a agressividade contra os que pensassem de modo diferente¹⁰³. Não se discutiu racionalmente o problema de quem defendia de facto os interesses dos trabalhadores, pois não havia dúvida para os anti-revisionistas de que eles se identificavam, por convicção acima de toda a argumentação, com os interesses objectivos do proletário e de que toda a crítica teria de provir de um inimigo de classe. Continuou o primado indiscutível da teoria especulativa da concepção materialista da história de Marx contra toda a análise empírica da realidade social. Para Rosa Luxemburgo, "a observação puramente empírica do facto da exploração" não bastou ao génio criador (Marx) do socialismo científico mas foi necessário atingir o ponto de vista fundamental, o bloco granítico em que se apoia o edifício do socialismo científico e que se encontra registado no fim da introdução a *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, onde Marx deduz que é o proletário o condutor da emancipação humana universal¹⁰⁴. Por isso, Rosa Luxemburgo falou de "um esquema dedutivo do combate de classe e da vitória proletários", da "dedução do socialismo", da previsão a priori da "necessidade da vitória e do combate socialistas"¹⁰⁵. Do fundamento como pedra de granito imunizado contra todos os factos empíricos e toda a teoria crítica deduz-se não só o anti-revisionismo com a recusa de todas as reformas mas também a revolução como via única de emancipação da humanidade. Entre uma concepção reformista da sociedade e a visão marxista não há qualquer conciliação possível e, por isso, a sociedade existente só por revolução cederá o seu lugar à sociedade futura dentro da escatologia secularizada, que vê nas reformas impedimentos à chegada da sociedade definitiva e baldes de água fria sobre o entusiasmo do proletariado messiânico. A negação fundamentalista de reformas mobilizou e entusiasmou multidões mas não respondeu à exigência concreta de participar, em cada presente, na transformação e emancipação segundo uma praxis política eficaz. Na crise estudantil da segunda metade dos anos sessenta renasceu o pensamento fundamentalista veiculado, de modo especial, pela Escola de Frankfurt, cuja teoria crítica desnudou a sociedade repressiva existente e apelou à emancipação mas sem qualquer plano de orientação positiva, porque recusava toda e qualquer emancipação gradual e progressiva, que pudesse supor a introdução de reformas. Após o sudário de experiências dos

¹⁰³ S. MILLER, o.c. 199-200.

¹⁰⁴ Cf. K. MARX, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* 378-391.

¹⁰⁵ R. LUXEMBURGO, *Gesammelte Werke* Bd I (Berlin 1974) 140 ss.

Estados Socialistas, os principais representantes da Teoria Crítica - Horkheimer, Adorno, Marcuse - afirmaram a impossibilidade radical de mudar a sociedade existente por quaisquer reformas ou mesmo pela revolução. Foi excluída toda a aproximação progressiva do fim da emancipação, pois o reformador mais sério, ao retomar o aparelho categorial existente e a sua má filosofia, robustece o status quo, que ele desejaria transformar¹⁰⁶. Negada toda a eficácia da revolução, do fundamentalismo marxista restou apenas a emancipação como um Outro, que se não diz nem entrega, como a “grande negatividade”, que atravessa o pensamento de Adorno sem jamais se fixar em qualquer representação, que possibilitasse uma alternativa positiva. O êxodo termina num castelo incognoscível sem ponte levadiça.

O gesto heróico da “grande recusa” não satisfaz o activismo do movimento académico, que buscou no Marxismo ortodoxo um novo fundamento para a sua actuação, recuperando o optimismo e avivando a esperança de uma realização da sociedade socialista a curto prazo. Daí, a volta da dimensão fundamentalista com a negação de todo o revisionismo e reformismo, que invadiu também grupos de Nova Esquerda. O déficite praxístico da Teoria Crítica favoreceu o paradigma da teoria da emancipação através do processo revolucionário, gerido pela infabilidade de uma elite competente, que dominava gnosticamente a necessidade objectiva do desenvolvimento histórico para a verdadeira sociedade comunista mundial¹⁰⁷. A solidez da “pedra de granito” tornou-se um órgão doutrinal e um condutor seguro, servido por um aparelho burocrático, que realizava de modo secularizado o que tradicionalmente era prerrogativa da Igreja Católica Romana¹⁰⁸. O fundamentalismo burocrático, porém, ao pretender salvar a alma, perdeu-a, porque a vida na sua temporalidade concreta estava do outro lado, onde a reforma, a crítica e a novidade urgem, e penaliza sempre quem chega tarde.

Embora a atitude ecológica não seja de modo algum fundamentalista, fala-se hoje do “fundamentalismo verde”, cujo sentido se esclarece, quando integrado no pensamento *New Age*, que promete a realização de uma sociedade totalmente diferente e o cumprimento de esperanças utópicas, sem qualquer pesadelo apocalíptico, mas mediante uma revolução sócio-cultural, uma nova cultura e uma nova ordem social. Por

¹⁰⁶ M. HORKHEIMER/Th. ADORNO, o.c. 8.

¹⁰⁷ Cf. *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie* Bd III (Leipzig 1972) 822 ss; 1176 ss.

¹⁰⁸ S. H. PFÜRTNER, o.c. 17.

isso, o presente é interpretado como o advento de uma “idade de ouro”¹⁰⁹, do “Espírito Santo” e da “redenção”¹¹⁰. Não é, porém, por obra do homem que a Nova Idade chega mas por força do determinismo de um cosmos numinoso, astrológicamente interpretado, no qual o homem se deve reintegrar, participando na ressacralização do mundo, como reacção contra a secularização moderna e a concomitante perda do cosmos tradicional. Ao relativizar a angústia perante o futuro e ao contrastar com a realidade social insustentável a pedir a imediata transformação, que a “vida melhor” dos nichos culturais dos grupos da *New Age* opera, a imagem de mundo do movimento *New Age*, com promessas de coabitação da ciência e da mística, ofereceu, de facto, um antídoto contra a face negativa da Modernidade e exerceu, por isso, o seu fascínio¹¹¹. Contra uma Modernidade da razão autónoma, o fundamento não é a matéria dialéctica do Marxismo científico necessariamente consorciada com a sorte do proletariado nem uma sociedade tão diferente, que não é dizível em nenhum discurso humano nem tão pouco realizável por reformas ou revolução, mas a Natureza, ao mesmo tempo mística e racional, a sair da ocultação para uma missão salvadora. Na busca de uma resposta à crise actual, escreveram-se livros no espírito da *New Age*¹¹², mendigou-se auxílio corporal e terapêutico nas psico-técnicas e nas práticas de meditação, cedeu-se ao fascínio das possibilidades ocultas do homem, regressou-se ao pêndulo e ao horóscopo, aceitaram-se propostas de novos grupos religiosos, militou-se em movimentos alternativos na procura de novas soluções globais. Todos estes caminhos parecem conduzir à “nova Roma” de *New Age*, cuja chegada está escrita nas leis siderais, que

¹⁰⁹ R. MÜLLER, *Die Neuerscheinung der Welt. Auf dem Weg zu einer globalen Spiritualität* (München 1985) 253.

¹¹⁰ Cf. G. SCHIWY, *Der Geist des neuen Zeitalters. New Age Spiritualität und Christentum* (München 1987) 11.

¹¹¹ Ch. SCHORSCH, *Die New Age Bewegung, Utopie und Mythos der Neuen Zeit* (Gütersloh 1988) 9-16; G. KARDINAL DANNYEELS, *Christus oder der Wassermann, Ein Hirtenbrief* (Freiburg 1991); B. HANEKE/K. HUTTNER, Hrsg., *Spirituelle Aufbrüche, New Age und neue Religiosität als Herausforderung an Gesellschaft und Kirche* (Regensburg 1991); J. F. GRÜN, *Die Fische und der Wassermann, Hoffnung zwischen Kirche und New Age* (München 1988); B. BOHNKE, *Die schöne Illusion der Wassermänner, New Age, die Zukunft der sanften Verschwörung* (Düsseldorf/Wien/NY 1989).

¹¹² F. CAPRA, *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (Bern/München/Wien 1988); ID., *Das Tao der Physik, Die Konvergenz westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* (Bern/München/Wien 1984); M. FERGUSON, *Die sanfte Verschwörung, Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns* (Basel 1982); P. RUSSEL, *Die erwachende Erde, unser nächster Evolutionsprung* (München 1984).

determinam o trânsito da idade de “Peixes”, símbolo do Cristianismo e da guerra, para a harmonia e o conhecimento místico da idade do “Aquário”. Os pressupostos do fenómeno *New Age* estão na consciência universal dos problemas, que revelam a crise da ordem actual, nas novas descobertas científicas, que apontam para uma imagem diferente da realidade e nas tradições religiosas antigas, que se não contaminaram com a crise actual como as religiões estabelecidas¹¹³.

Contra o juízo crítico de Th. Meyer, o “fundamentalismo verde” de R. Bahro não está na busca de um fundamento transracional mas na destruição das conquistas positivas da Modernidade por “uma nova reforma e uma nova guerra de camponeses” ou por uma revolução semelhante à do Nacional-socialismo contra a República de Weimar¹¹⁴. Quando Bahro fala do primado da Ecologia perante a Economia, da prioridade dos interesses fundamentais e a longo prazo relativamente aos interesses imediatos e a curto prazo, da mudança dos países do primeiro mundo a começar pela eliminação do individualismo burguês e pela atitude e motivação interiores, que devem travar exteriormente a dinâmica destruidora do sistema industrial¹¹⁵, o seu fundamentalismo procura uma base onto-axiológica para o novo comportamento do homem e, neste sentido, é uma crítica à auto-legitimação do homem moderno, é uma “revolução antropológica” ou “um salto na evolução do espírito humano” em direcção aos fundamentos sobre que se pode erigir o edifício de uma civilização não mais exterminadora, de uma sociedade não condenada inevitavelmente à morte¹¹⁶. Isto é uma etapa para a nova visão da realidade, que exige o fim da destruição do mundo pelo sistema industrial, uma viragem ecocêntrica e um estado ecológico de direito¹¹⁷. Quando, porém, Bahro considera um extermínio tudo o que se pensa e realiza fora da sua concepção salvadora do mundo, proclama-se a única voz defensora da natureza e da vida, “o príncipe da viragem ecológica”¹¹⁸ e incorre num anti-reformismo radical, de ouvidos surdos a outras vozes filosóficas, científicas e políticas. A classe salvadora é agora uma “igreja invisível”, comparável à “comunidade dos santos” do início do Cristianismo e preparada para assumir o papel de condutora do resto da humanidade¹¹⁹ contra as forças satânicas do racionalismo, do poder e do

¹¹³ J. F. GRÜN, o.c. 11-13.

¹¹⁴ Th. MEYER, *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne* 121-122.

¹¹⁵ R. BAHRO, *Logik der Rettung* (Stuttgart/Wien 1987) 1011.

¹¹⁶ ID., o.c. 84

¹¹⁷ K. BOSSELMANN, *Im Namen der Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat* (München/Wien 1992) 33-74, 77-175, 179-333, 337-412.

¹¹⁸ R. BAHRO, o.c. 325; Th. MEYER, o.c. 124.

¹¹⁹ R. BAHRO, o.c. 453.

capital. Toda a herança moderna racional, científica e técnica, incluindo a personalidade, que é uma “construção falhada”¹²⁰, é exorcizada como um mecanismo de total destruição do género humano e de toda a vida planetária, apesar da bela retórica do Humanismo, que acolitou o progresso material moderno¹²¹. Ao racionalismo, ao pluralismo e às instituições da democracia parlamentar opõe Bahro a verdade do *bio-logos*, em que o *logos* é a consciência natural dada em o *bios* humano como a sua dimensão inteligível. Esta consciência do bios é uma iluminação¹²² e, por isso, a sociedade está dividida entre iluminados, que intuem a essência inteligível da vida, a verdade infinitamente superior a toda a argumentação racional e os não-iluminados da civilização científico-técnica. A tese subjacente a esta visão gnóstica e maniqueia é o princípio vigente no movimento *New Age* de que nas camadas profundas do inconsciente o ser humano se identifica com o espírito e o princípio da Natureza mediante a dissolução da personalidade racional. O espírito, que é em si e está depositado no código da vida, é a nossa “verdadeira mesmidade”, a nossa “participação na Origem” e a “divindade em nós”, que deve religar de modo absoluto o indivíduo e a sociedade. A intuição iluminante é um salto para o fundamento originário ou esfera da comunicação total e da comunhão com o mundo, com o não-eu, com as estruturas profundas da vida universal. Assim, à identificação inconsciente com Gaia, a Terra boa, deve corresponder a identificação com a humanidade, que tem por fim gerar um “colectivismo espiritualista”, uma “república de reis”, uma “cidade de Deus”, onde vigora o consenso eterno e onde de novo religião e política se unificam¹²³. O êxodo ou movimento de saída da civilização industrial é comparado por Bahro ao movimento nazi, que teria sido uma primeira leitura do movimento ecológico ou uma revolta fundamentalista, carregada de ressentimento e de agressividade, contra as ciências, a técnica e o capital e seu sistema de extermínio¹²⁴. Este êxodo para uma sociedade sem partidos, sem dissenso, sem pluralismo, sem separação entre Igreja e Estado é o acesso à nova verdade da Natureza e da Vida, imunizada contra todas as dúvidas da razão, jamais alterável por revisões ou reformas e liberta de todos os compromissos com os sistemas da razão política.

¹²⁰ ID., o.c. 271.

¹²¹ ID., o.c. 38.

¹²² ID., o.c. 205.

¹²³ Th.MEYER, o.c. 340.

¹²⁴ R. BAHRO, o.c. 340.

Outra fonte perene de fundamentalismo é o fenómeno anárquico da “nova religiosidade”. Após a Segunda Grande Guerra, novos cultos e religiões brotaram no mundo inteiro como cogumelos do chão: novos movimentos pretendem mudar na Europa e nos EUA o rosto do Protestantismo, outros proclamam-se salvadores do Catolicismo, correntes de ocultismo acordam da sua letargia, missionários hinduístas, budistas e muçulmanos cruzam-se no Ocidente, inúmeras seitas protestantes e espiritas avassalam a América Latina, bastião tradicional do Catolicismo e cresce o interesse pela Parapsicologia no mundo capitalista e socialista. Esta maré crescente de espiritualidade parece acender a crise na concepção materialista e mecanicista do universo e pressagiar um regresso à ressacralização do mundo¹²⁵. Em 1987, o quadro apresentava os contornos seguintes: grupos de base hinduista, grupos com ressonâncias cristãs e profecias do fim dos tempos, grupos sem referência religiosa conhecida, grupos cristãos, movimentos e visões esotéricas e neo-gnósticas de mundo, grupos na órbita do Budismo de Zen, do Taoísmo, grupos de influência islâmica, grupos neo-pagãos, adeptos do ocultismo, grupos com exigências terapêuticas (psico-grupos e psico-cultos), a que podemos acrescentar o culto satânico e a Cientologia ou magia do séc. XX¹²⁶. Contra o jardim da tradição religiosa em que só crescem plantas escolhidas, este pluralismo religioso é uma selva, em que rebenta tudo o que pode mergulhar raízes. Daí, o sincretismo, o cruzamento de todos os caminhos da religiosidade oriental e arcaica numa contemporaneidade estranha, o labirinto do caos religioso¹²⁷. Esboça-se já a tese de que “as mais profundas mudanças na viragem do segundo para o terceiro milénio se realizam ao nível da religião e da visão do mundo” e de que “as mudanças religiosas nos últimos trinta anos do séc. XX mudarão mais profundamente o Ocidente primitivo do que a influência da nova ordem política do chamado bloco oriental”¹²⁸.

Todos os grupos portadores de um sistema fechado de crença julgam possuir uma força redentora capaz de salvar toda a humanidade, pertencem já ao círculo interno da “família redimida” e são guiados por um “mestre salvador”. Incapaz de qualquer atitude de tolerância, cada grupo reivindica a exclusividade e divide sectariamente o mundo no reino

¹²⁵ Cf. G. K. NELSON, *Der Drang zum Spirituellen, Über die Entstehung religiöser Bewegungen im 20. Jahrhundert*, Übers. (Freiburg/Breisgau 1991) 9 ss.

¹²⁶ Th. MEYER, o.c. 141; F. W. HAACK, *Europas neue Religion, Sekten, Gurus, Satanskult* (Zürich/Wiesbaden 1991); ID., *Scientologie Magie des 20. Jahrhunderts* (München 1991).

¹²⁷ G. SCHMID, *Im Dschungel der neuen Religiosität, Esoterik, östliche Mystik, Sekten, Fundamentalismus, Volkskirchen* (Zürich 1992) 7 ss.

¹²⁸ F. W. HAACK, *Europas neue Religion* 13.

da salvação e no da condenação, do bem e do mal, do amigo e do inimigo, com a correspondente percepção deficiente da realidade, a satanização do adversário e a alienação da autonomia nas mãos do chefe, mestre ou guru. Proliferam os grupos ao abrigo da liberdade religiosa mas o clima intransigente de conflito e de colisão é uma amputação dolorosa da razão europeia, que recolheu de experiências históricas negativas a necessidade da tolerância. Da urgência da coexistência pacífica de confissões religiosas diversas nasceu no Ocidente o apelo à tolerância. Isto aconteceu já no séc. VI, quando Cassiodoro, para assegurar a paz entre católicos e arianos, escreveu: "Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus" (Variae, 2, 27). Foi, porém, a partir da segunda metade do séc. XVI que a ideia de tolerância e de liberdade religiosa aparece referida com maior frequência. No séc. XVII, não só pensadores significativos como Espinosa, H. Grócio, H. Conring ou J. Locke mas também autores menos relevantes e até desconhecidos formulam e defendem positivamente o problema da paz europeia e da tolerância¹²⁹. Antes de J. Locke, Th. Lessing defende em 1669 uma "disputatio politica" sobre a tolerância religiosa, cuja concepção se aproxima estreitamente do conceito de humanidade, de liberdade de fé e de consciência e do direito de cada um a pronunciar-se sobre os problemas últimos da existência¹³⁰. O deísmo escogitou uma forma mínima de religião, que vinculava a moralidade à ideia de um Criador racional do mundo. Um dos defensores mais clarividentes desta religião natural e racional foi J. Locke, que em 1695 publicou, na sequência do *De Veritate* de Herbert of Cherbury, as bases da ideia de tolerância em *On the Reasonableness of Christianity as Delivered by the Scripture*. A racionalidade do Cristianismo está na sua forma pura de lei moral, que no conteúdo não ultrapassa os imperativos da razão, embora formalmente seja uma revelação sobrenatural histórica e pedagogicamente útil ao anúncio de verdades morais, que são racionalmente cognoscíveis. É sobre este conceito de razão que J. Locke constrói o conceito de tolerância expandido em *Letters of Toleration*, aparecidas entre 1689 e 1692. Neste contexto, a tolerância está de tal modo de acordo com o Evangelho de Jesus Cristo e com a razão humana que parece uma monstruosidade não ser praticada pelos homens. Na Inglaterra do séc. XVIII apareceram os primeiros estudos crítico-filológicos sobre o Novo Testamento em que se tentou a possibilidade de um

¹²⁹ Cf. W. MILDE, "Theophil Lessing und die Nachwirkung seiner Schrift" in: Th. LESSING, *De Religionum Tolerantia, Über die Duldung der Religionen*, hrsg. von G. GAWLICK/W. MILDE (Göttingen 1991) 17-18.

¹³⁰ Cf. Th. LESSING, *De Religionum Tolerantia* passim; A. SCHMIDT, *Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart* 22-28.

Cristianismo sem dogmas e fora de qualquer igreja, como a obra de M. Tindal *Christianity as Old as the Creation* (1730), o documento mais significativo do deísmo. Tindal formula o núcleo central do Cristianismo, identificado com a lei da natureza, sem quaisquer limitações dogmáticas e alarga-o a todos os homens, pois a verdadeira religião é racional e universal. Apesar destas fórmulas gerais, o Iluminismo não conseguiu consenso quanto ao conteúdo e à extensão da fé e, por isso, teoricamente legitimou-se o postulado da tolerância, que a necessidade da paz exigiu para terminar os conflitos religiosos. Com o encontro e o diálogo crítico recíproco, a tolerância torna-se o reconhecimento positivo da alteridade do outro em todos os domínios da personalidade. Porém, um dos limites do conceito iluminista de tolerância é a sua insensibilidade quanto ao sentido de sobrenatural, que, sob pena de enveredar pelos espaços fantasiosos da irracionalidade, não pode negar a natureza nem a razão nem a liberdade. É desta falha que pulula a explosão de novos cultos e o renascimento de antigos e arcaicos, favorecidos pela identificação entre sobrenatural e irracional, que atinge níveis de total despojamento da razão e da autonomia imoladas no altar da obediência ao líder. A intolerância interna destes grupos reprime a análise das suas contradições intrínsecas e abafa toda a consciência de tensão, de conflito ou de ruptura com a realidade. A razão está sempre do lado da hierarquia do grupo, presidida pelo guia, mestre ou gurú, que exige estreita submissão e dependência compensadas pela consciência de pertencer a uma comunidade de eleitos. A renúncia à razão, à crítica, à autonomia e à individualidade é a condição sine qua non da entrada no grupo, que, em troca da perda da maioria racional, promete sentido, acolhimento, clareza, confiança, certeza e salvação.¹³¹ O Parlamento Europeu em 1984 procurou obviar a que, sob o pretexto de liberdade religiosa, se manipulasse, por processos irracionais, o espírito incauto da juventude, com a proposta das seguintes medidas: aos candidatos deve proporcionar-se, em tempo suficiente, a possibilidade de analisar a comunidade em questão, a fim de a decisão ser responsável e livre; este exame requer que as novas comunidades religiosas publicitem com clareza o seu nome e as bases da sua organização; após a entrada, não podem as comunidades cortar os contactos dos seus membros com as famílias e amigos; as comunidades devem prover à segurança social das pessoas, que delas dependem e para elas trabalham¹³². A tolerância e o respeito pelas diferenças são consubstanciais à razão extática e heterocêntrica, sempre hostil ao delírio irracional de uma desconstrução indistinta da Modernidade.

¹³¹ Th. MEYER, o.c. 145-146; F. W. HAACK, o.c. 78 ss.

¹³² S. H. PFÜRTNER, o.c. 21-25.

Nos finais da década de 70, o mundo inteiro despertou para a dimensão muçulmana do fundamentalismo. O fenómeno da “reislamização” vai ocupar um lugar de relevo na polissemia do termo, embora a sua raiz próxima datasse já de há meio século. Foi no Egipto que nasceu em 1928 com o nome de “Irmãos Muçulmanos” o movimento mais conhecido, que pugnava pela criação de um Estado Islâmico após a independência e, na década de 60, defendia, através de um dos seus corifeus, a separação radical entre o Islão e as restantes sociedades do tempo, mesmo que se reclamassem de muçulmanas, pois o mundo era ignorante, bárbaro, e ímpio, atascado na mesma idolatria, que o profeta Maomé diagnosticou em Meca no início do seu apostolado¹³³. O verdadeiro muçulmano teria de romper com essas figuras de sociedade, de as destruir a fim de erguer sobre os seus destroços o Estado Islâmico. O exemplo é o êxodo de Maomé e de seus companheiros da cidade de Meca em 622 e o refúgio em Medina, donde regressaram oito anos depois para destruir os ídolos de Meca e proclamar o Estado Islâmico. Só por uma profunda ruptura social e um abandono definitivo da impiedade, da injustiça e do despotismo é possível reconduzir o Islão às suas raízes e garantir a identidade islâmica. Esta ruptura com o status quo tornou-se apetência de poder ou “reislamização desde cima”, que se reveste de formas múltiplas desde a acção violenta à participação táctica no jogo político. Como outrora os militantes da extrema esquerda seleccionavam nas organizações de massas os futuros recrutas da revolução proletária, é nos deserdados do mundo islâmico que os “Irmão Muçulmanos” procuram os combatentes da revolução em nome de Deus. A emigração da mão de obra é a repetição da “hegira” do profeta para Medina e tem, portanto, o sentido de uma futura reinstauração do Islão com uma vitória triunfante sobre a idolatria e a impiedade. Porém, em 1979, a “reislamização desde cima” não aconteceu nem no mundo árabe sunita nem na órbita dos “Irmãos Muçulmanos mas no Irão xiita com a revolução de Khomeini¹³⁴. Em termos ideológicos, a doutrina xiita considera ilegítimo o poder até à vinda do Imam escondido, o Mahdi, que irá conquistar o mundo e restabelecer a justiça e a verdade, onde grassa a mentira e a injustiça. Esta ilegitimidade fundamental do detentor do poder foi a base doutrinal em que se apoiou Khomeini para destronar o regime do Xá da Pérsia¹³⁵. Nesta sequência, a palavra fundamentalismo designa a cruzada espectacular contra o Ocidente conduzida por Khomeini e fundada numa interpretação

¹³³ G. KEPEL, o.c. 50.

¹³⁴ ID., o.c. 44-48; A. THEODOR KHOURY, “Fundamentalismus im heutigen Islam” in: H. KOCHANNEK, o.c. 266-275.

¹³⁵ G. KEPEL, o.c. 50.

do Islão, que defende a verdade absoluta dos textos sagrados e da tradição contra toda a crítica moderna, condena a ciência ocidental e propõe a união entre Estado e Religião, em que as leis e as regras religiosas sejam a base da constituição política e de toda a vida pública. Com este fundamentalismo sintonizaram-se nações de cultura islâmica, que aceitaram a crítica veemente e agressiva de Khomeini à modernização importada do Ocidente em virtude da ameaça de perda de identidade cultural e da fé religiosa dos povos islâmicos¹³⁶. A herança do Xá Reza Palhevi foi terreno propício à erupção fundamentalista; a modernização técnica e económica aproveitou apenas a uma elite, gorando-se todas as esperanças da população, que se viu de mãos vazias e, ao mesmo tempo, ferida nas suas raízes tradicionais por uma civilização científico-técnica importada sob o domínio absoluto e o nepotismo de estilo oriental do Xá¹³⁷. Daí, a queixa fundamentalista muçulmana contra a Modernidade ocidental: incompreensão religiosa e manipulação política; abertura ao Ocidente paga com uma dependência económica sempre crescente a caminho da pauperização extrema; o chamado auxílio económico para o desenvolvimento converte-se em proveito do Ocidente; identificação da presença do Ocidente com a perda de identidade, da cultura, dos valores e das normas do Islão; apoio a déspotas na maior parte dos casos sob o lábaro da democracia ocidental; introdução de uma Modernidade secularizadora contra o sentir religioso muçulmano; apoio a Israel interpretado como guerra aberta contra o Islão, pois decisões políticas são decisões religiosas¹³⁸.

As concepções modernas de Estado, de secularização, de crítica, de desenvolvimento, de emancipação, de trabalho, de indivíduo, de mulher emancipada são estranhas à concepção islâmica de mundo, eminentemente teocrática e sacralizadora do poder político, incapaz de um olhar crítico e racional sobre o Alcorão, reticente quanto aos direitos do homem nascidos das Luzes, cega quanto ao valor do trabalho relegado para os escravos, misógena na exclusão da mulher da vida pública e na sua redução à condição de “prisioneira de guerra” no campo de internamento, que é a casa, de acordo com a metáfora de Maomé¹³⁹. Segundo o testemunho

¹³⁶ Th. MEYER, o.c. 18-19.

¹³⁷ S. H. PFÜRTNER, o.c. 71-75.

¹³⁸ E. ELSHAHED, “Worin besteht die Herausforderung des islamischen Fundamentalismus?” in: *Concilium* 28 (1992) 240; A. G. GHAUSSY, “Der islamische Fundamentalismus in Gegenwart” in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 86-90.

¹³⁹ J.-C. BARREAU, *De l'Islam en général et du Monde Moderne en particulier* (Belfond 1991)53-86.

recente de uma escritora marroquina, o Ocidente é um espelho frente ao qual o Oriente experimenta um terror imenso, não porque o Ocidente seja diferente, mas porque reflecte e exhibe o fundo daquela parte de si mesmo, que ele procura ocultar e sepultar: a responsabilidade individual¹⁴⁰. Por isso, a democracia é “um barco soberano no rio do tempo”, que obriga o Islão a enfrentar o que até agora permaneceu impensado na cultura muçulmana: a razão e a opinião individual. Uma queixa secular depreende-se do juízo crítico de que o Islão é provavelmente a única religião monoteísta, que desencorajou, para não dizer proibiu, a investigação científica, pois um Islão racionalmente analisado dificilmente pode servir os déspotas¹⁴¹. O nacionalismo islâmico ficou prisioneiro da sua própria história de colonizado com aspirações à independência: se optasse pela Modernidade e pela herança do Ocidente, admitiria a possibilidade de pensamento livre e divergente, rompendo a unidade da comunidade muçulmana em favor do colonizador; se salvaguardasse o sentido da unidade e protegesse as raízes do seu passado, teria necessariamente de preferir a obediência e de renunciar a toda a emancipação da razão¹⁴². A segunda opção teve o acordo dos políticos, que desencadeou o desencanto dos intelectuais: “Sinto-me humilhado por pertencer a um Estado sem horizontes nem ambição, para não dizer despótico, onde não há ciência nem razão, nem beleza da vida nem cultura verdadeira. Este Estado reprime-me, não respiro nesta sociedade provinciana, ruralizada, penaliza-me ser dirigido por chefes incultos e ignorantes. Como intelectual, sofro de uma nevrose e é humano e legítimo que projecte a minha enfermidade na sociedade, pois aí estão as revoltas populares a testemunhar que este mal-estar não é uma construção intelectual”¹⁴³. A confusão conceptual na base do reformismo árabe, que pretende modernizar sem romper com um passado despótico e manipulador do Sagrado, rouba o sentido a expressões como “constituição”, “parlamento”, “sufrágio universal”, “democracia”, “direitos humanos”. Segundo o depoimento de um pensador árabe, a filosofia não foi ouvida quanto ao sentido de “reformismo árabe”, que seguiu nas mãos de autoridades religiosas, submetidas, por seu lado, a militares no poder¹⁴⁴. A importação do “parlamento” e da “constituição” sem um esclarecimento da sua essência não permite reflectir sobre um conceito, que até hoje está enlameado de pecado - o de liberdade, que no mundo árabe significa “desordem”. Apesar de a

¹⁴⁰ F. MERNISSI, *La Peur-Modernité, Conflit Islam-Démocratie* (Paris 1992) 24.

¹⁴¹ ID., o.c. 36.

¹⁴² ID., o.c. 61.

¹⁴³ ID., o.c. 66.

¹⁴⁴ ID., o.c. 68.

maioria dos Estados muçulmanos ter assinado a Carta das Nações Unidas, continua em vigor a leitura tradicional do Alcorão e, por isso, a Carta corre o risco de continuar “uma cortesã para diplomatas”¹⁴⁵.

A crença na “revolução islâmica”, que se consumará com a conquista do mundo, mobiliza o proselitismo muçulmano para a realização do plano absoluto de Allah na história. Neste contexto, a parte final do testamento político de Khomeini evoca o Manifesto do Partido Comunista de Marx e Engels: “Vós, espoliados da terra, erguei-vos, combatei com unhas e dentes pelos vossos direitos. Não temais a gritaria das super-potências. Expulsai os vossos dominadores tirânicos, que distribuem os frutos do vosso trabalho ao vosso inimigo e aos inimigos do Islão. Uni-vos sob a orgulhosa bandeira do Islão e construí um domínio islâmico com repúblicas independentes e livres. Deste modo, derrubareis todos os poderosos da terra e os “pés descalços” serão senhores e herdeiros da terra”¹⁴⁶. A certeza do materialismo histórico quanto à vocação messiânica do proletário é substituída pela fé dos “espoliados da terra” na revelação de Allah a Maomé, que torna supérfluas todas as ideologias do Ocidente e todas as religiões, porque lhes é superior como a última religião abraâmica, e as destrói, quando opostas, por serem blasfemas, como, aliás, toda a oposição.

A vaga de fundamentalismo islâmico tornou-se hoje um fenómeno internacional¹⁴⁷ que semeia nos cinco continentes a revolta contra a Modernidade.

Além do Cristianismo e do Islamismo, a terceira religião monoteísta, que apresenta hoje correntes fundamentalistas, é o Judaísmo. Em 1987, o judeu alemão F.H. Zoller não ocultou à revista *Der Spiegel* a sua preocupação pelo perigo sério, que ameaça Israel, de regressar a uma “cidade de Deus” através do terror cultural e político de fundamentalistas

¹⁴⁵ ID., o.c. 84-192.

¹⁴⁶ Cf. Ch. J. JÄGGI/D. J. KRIEGER, o.c. 106; K. MARX-F. ENGELS, “Manifest der kommunistische Partei” in: ID., *MEW* Bd. IV (Berlin 1974)459-493.

¹⁴⁷ Cf. J. JÄGGI/D. J. KRIEGER, o.c. 100-137; K. VOLL, “Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in India” in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 155-192; F. SEN, “Islamischer Fundamentalismus und die türkische Minderheit in der BRD” in: Th. MEYER, o.c. 296-303; B. NIRUMAND, Hrg., *Im Namen Allahs, Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland* (Köln 1990) 38-54, 81-115, 129-148; R. HUMMEL, “Fundamentalismus in Indien und im Islam” in: H. HEMMINGER, Hrg., o.c. 17-63; G. KEPPEL, o.c. 31-73; R. CAKIR, “La Mobilisation islamique en Turquie” in: *Esprit* 184 (1992) 130-142; L. ADDI, “Islam Politique et Démocratisation en Algérie” in *Esprit* 184(1992) 143-151.

religiosos, que preferem o holocausto ao pluralismo moderno e reivindicam um estado teocrático, porque o Messias não chega com a nova cidade enquanto houver um único judeu, que transgrida as leis religiosas¹⁴⁸. Há, porém, um fundamentalismo laico, que se serve da tradição religiosa judaica para arquitetar racionalmente a sua concepção de história e de povo e legitimar a sua apetência de poder. Aos dois fundamentalismos, religioso e profano, é comum a consciência da necessidade de um regresso ao património histórico judaico, porque ainda continua viva a experiência negativa da perda de valores no mundo da diáspora, o trauma da Segunda Grande Guerra e, actualmente, o cerco apertado do fundamentalismo islâmico¹⁴⁹. Este regresso ao passado é acompanhado de uma intolerância religiosa ou nacionalista, fundada na posse exclusiva da verdade ou da terra de Israel.

O extremismo ortodoxo, acossado pelo medo do falso messianismo, sobretudo da sua nova forma, o sionismo com as suas ideias-chave de emancipação, de secularização e de democracia, refugia-se numa imagem medieval de mundo, com desprezo pelo desenvolvimento científico e tecnológico, pelo Estado democrático e, portanto, contra a criação do Estado de Israel e com a defesa intransigente da diáspora¹⁵⁰. Ao contrário deste extremismo ortodoxo, o fundamentalismo místico, com raízes no movimento da cabalística medieval, procura sinais do Messias, sejam eles positivos como os "passos do Messias" da fundação do Estado de Israel e da libertação de lugares santos após a guerra de 1967, sejam eles negativos como as "dores de parto do Messias" do holocausto judaico, das diversas guerras de Israel, da violência, da penúria, da corrupção de costumes¹⁵¹. A reconstrução do Estado de Israel pelo sionismo secular cai na órbita do grande plano divino do cumprimento da promessa de uma terra de eleição feita a um povo eleito, de que a conquista de Canaan por Josué é o protótipo histórico. Por isso, o movimento sionista secular é uma ideologia de superfície, que é alimentada por forças profundas, misteriosas, alegóricas e esotéricas, que estão na mão de Deus. Situado o Estado de Israel no centro da fé judaica, há que libertá-lo de toda a idolatria segundo o plano do próprio Deus, isto é, é legítima a expulsão de não-judeus, a destruição das mesquitas¹⁵², a construção do terceiro

¹⁴⁸ Th. MEYER, *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne* 181.

¹⁴⁹ R.SCHMITZ, "Fundamentalismus und Ethik im Judentum" in: H. KOCHANNEK, o.c. 240-263.

¹⁵⁰ I. IDALOVICHI, "Der jüdische Fundamentalismus in Israel" in: Th. MEYER, *Fundamentalismus in der modernen Welt* 107-110.

¹⁵¹ ID., o.c. 111.

¹⁵² G.KEPEL, o.c. 216-230.

templo e a eliminação de todos os obstáculos à chegada do Messias, como o Estado democrático.

Outra forma ainda mais radical de fundamentalismo reduz o sentido da Bíblia, interpretado literalmente, apenas ao Estado de Israel, o que evoca formas de fundamentalismo norte-americano: o povo eleito tem direitos e privilégios, que outros povos não têm; todas as outras religiões são idolátricas e podem ser alvo de uma guerra total, como os “sete povos” o foram por parte de Josué. Em 1989, a revista da Juventude Loubavitch (nome de uma pequena cidade russa, onde se instalou, durante as guerras napoleónicas, um rabino tido por herdeiro do Hassidismo emocional, pietista e intelectual) explicava aos seus leitores a diferença entre o povo judeu e os restantes povos do mundo nestes termos: “Deus criou o universo inteiro segundo a divisão fundamental dos quatro reinos: mineral, vegetal, animal e humano... Está escrito que existe na realidade um quinto género: Am Israel, o povo judeu. A diferença que o separa do quarto género - o conjunto da espécie falante humana - não é menor que a distância entre os homens e o animal”¹⁵³. Daí, um totalitarismo fundamental e um clericalismo racista empenhados na purificação e na libertação de Israel de todos os ídólatras, sem qualquer possibilidade de integração e de colaboração com outros povos, restando, para este fundamentalismo, a única saída da “guerra santa” entre judeus e árabes.

Apesar de a maior parte dos sionistas modernos não ser crente¹⁵⁴, isto não impede a sua radicalização fundamentalista. Para eles, o povo judeu é um povo no exílio, que deve regressar à sua terra e assumir na história o seu lugar próprio. A tragédia da diáspora consistiu no esquecimento do antigo Estado independente, da época do primeiro e do segundo templo, quando se estruturou uma consciência nacional autónoma. Só esta história interessa ao sionismo secularizado e não os comentários e as sentenças rabínicas, isto é, a importância deslocou-se do judaísmo para Israel, cuja história está consignada na Bíblia Hebraica, esclarecida à luz da Arqueologia, que é agora a base científica do sionismo, capaz de interligar os antigos israelitas aos actuais. Prosseguindo no ideal de escavar para fundamentar, é em Massada, lugar onde um grupo numeroso de judeus se preferiu matar a cair nas mãos dos romanos, que se concretiza hoje um dos maiores projectos arqueológicos de Israel¹⁵⁵. O rigor fundamentalista, que exclui de Israel ocupantes ilegítimos, funda-se na promessa de Deus a Abraão, válida ainda hoje para o ideal sionista e, por isso, qualquer compromisso nesta matéria é considerado uma traição.

¹⁵³ ID., o.c. 251-252.

¹⁵⁴ I. IDALOVICHI, o.c. 118.

¹⁵⁵ ID., o.c. 117-118.

Há trezentos anos invocava-se o flagelo das guerras religiosas europeias como justificação histórica da urgência de se pensar e praticar a tolerância. Hoje, os focos de violência fundamentalista reacendem-se em qualquer continente do planeta e pode perguntar-se com M.Odermatt se a razão explicativa não estará no monoteísmo do Cristianismo, Islamismo e Judaísmo e na correspondente estrutura henocêntrica da consciência, que o pluralismo moderno precipitou necessariamente numa crise de identidade e de segurança¹⁵⁶. Do ponto de vista histórico, porém, a Hidra de Lerna do fundamentalismo lançou cabeças poderosas não só nas religiões monoteístas mas também nos sistemas de grandes narradores do fim da história como Hegel, Marx e Comte e a Modernidade não é apenas a democracia liberal mas o fascismo, o nacional-socialismo e o leninismo. Por outro lado, o problema do pluralismo está inscrito na finitude do ser humano, na falibilidade de todo o sistema linguístico, na historicidade de todas as obras humanas. Neste sentido, só com outros é possível pensar, renovando a linguagem que morre, descodificando o que parece babélico, comunicando e recolhendo os sinais da verdade que chega, num tempo, que a todos envolve e ninguém domina. O unocentrismo só é fundamentalista, se for privado da riqueza diferencial por um golpe amputador do sistema único. No que tange as três religiões reveladas, a que Odermatt se refere, é no vaso frágil e histórico de uma linguagem humana, simultaneamente reveladora e ocultante, que a revelação acontece e, por isso, o problema constante será o da sua interpretação num discurso vivo e sempre novo e não na construção de um sistema a-histórico e definitivo, que é um abandono do tempo da salvação, da condição humana e da sua consubstancial alteridade plurilinguística. Por outro lado, à análise do autor passou despercebido o facto de no Cristianismo(Mistério da Trindade) a diferença ser uma perfeição pura, como, aliás, a pluralidade, o que abre novas perspectivas ao reconhecimento do outro, ao pluralismo, à comunicação, à tolerância e ao ser-com-outro num mundo planetário.

III

A viragem neomítica, que assinala hoje a ciência e a arte, é uma resposta à crise da Modernidade¹⁵⁷, já em gestação no apelo a uma nova

¹⁵⁶ M. ODERMATT, *Fundamentalismus* 41-171.

¹⁵⁷ H. SCHRÖDTER, Hrg., *Die neomytische Kehre, Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst* (Würzburg 1991)passim; H. MYNAREK, *Mystik und Vernunft, Zwei Pole einer Wirklichkeit* (Olten/Freiburg im Breisgau 1991) 214-252.

mitologia lançado pelo programa mais antigo do Idealismo Alemão¹⁵⁸, que, ciente do beco sem saída da situação histórica, procurava no regresso ao esquecido e reprimido, ao “outro” do mito, a verdade fundamental e a orientação de sentido contra o intelectualismo científico e a separação entre homem e natureza. A razão instrumental moderna, absorvida pelo cálculo, pela utilidade, pela empresa e pelo domínio da natureza provocou a transferência de momentos essenciais da riqueza qualitativa da natureza para o reino diferente do mito - convicção partilhada por Vico, pelo Idealismo Alemão, pelo Romantismo e por Adorno/Horkheimer¹⁵⁹. O discurso das grandes narrações da Modernidade evoca sem dúvida a tese do Romantismo francês, que articulava o epos e o mito da literatura com a ideia de filosofia da humanidade e da filosofia da história, pois, segundo a síntese lapidar de A. de Vigny (1837), “une pensée philosophique est mise en scène sous une forme Epique ou Dramatique”¹⁶⁰. Enquanto na Alemanha do séc. XIX literatura e filosofia, mito e ciência frequentemente se opunham, a épica na França dividia-se em heróica (Ílfada, canção dos Nibelungos), teológica (Divina Comédia) e filosófico-especulativa, cujo primeiro exemplo era o *Paraíso Perdido* de Milton. O Romantismo francês interrogava-se sobre o novo tipo de epos cristão ou sobre qual seria a *Divina Comédia* do séc. XIX. A resposta de Balzac de que seria a *Comédia Humana*, foi lida pelo Romantismo no sentido de o homem ser sujeito da história enquanto colaborador do próprio Deus em contraste com a Esquerda Hegeliana e o Materialismo dominantes na Alemanha¹⁶¹. A poesia épica continuava a poesia profética do Antigo Testamento, que lhe era, no entanto, superior por ser uma participação imediata da poesia suprema ou da poesia do Criador, enquanto a poesia e a épica humanas recebiam mediatamente a sua força da poesia originária de Deus. Daí, o epos do Romantismo francês é, ao mesmo tempo, religioso e humano, é uma síntese universal filosófico-religiosa e uma representação total da história do mundo e, enquanto epos total, situa-se na vizinhança do gnosticismo, que também construiu uma teoria narrativa de toda a realidade¹⁶². O sistema gnóstico conta uma

¹⁵⁸ M. FRANK, *Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt 1982) 153-187.

¹⁵⁹ H. SCRÖDTER, “Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer mythischen Kehre” in: H. SCHRÖDTER, Hrsg., o.c. 13.

¹⁶⁰ A. de VIGNY, “Préface à Moïse, Eloa, Le Déluge (1837)” in: *Oeuvres Complètes* I (Paris 1958) 55.

¹⁶¹ P. KOSŁOWSKI, *Der Mythos der Moderne, Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers* (München 1991) 23 ss; HEINZ/I. PEPPERLE, *Die hegelische Linke, Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz* (Frankfurt 1986) passim.

¹⁶² P. KOSŁOWSKI, o.c. 26.

história, que obedece ao seguinte esquema fundamental: o mundo criado e o eu tombaram por ignorância num estado de desintegração e podem reintegrar-se de novo através do conhecimento da totalidade do acontecer, isto é, do conhecimento do mundo e de si mesmo. O sistema gnóstico é a mais abrangente das epopeias, é um epos da totalidade, é a narração da articulação global e da história de Deus, do mundo e do homem¹⁶³.

Nasceu no homem moderno a necessidade de uma simbólica para além dos símbolos científicos, que lhe patenteie o reino familiar da confiança e da emoção, onde reside o sentido, o múltiplo, o livre, o mítico — contra o “uno”, a “coacção”, o défice de sentido, o “científico” da sociedade industrial construído segundo o paradigma cartesiano. Por isso, a heterogeneidade vincada entre razão “científica” e mito tradicional já dominante em Vico intensifica-se na neomitologia e prende-se do desejo de orientação e de participação da experiência da vida e de sentido, que liberte da fatalidade da desorientação e da impotência da idade científica. Há um século que novas tecnologias despontam, como alternativa, na Europa, desde Nietzsche a Sorel, após o fim suposto ou proclamado das grandes posturas filosóficas, religiosas e políticas da cultura europeia¹⁶⁴. Neste aspecto, a filosofia europeia não é um processo linear do mito para o logos mas a cornucópia de tentativas do homem para responder a perguntas últimas do conhecimento, da acção e do sofrimento, viajando entre os polos da negação radical do mito, da conservação sublimadora do seu conteúdo racional e da confissão da superioridade da sua mensagem sobre os limites da razão. O mito não deixa de ostentar a sua estrutura lógica como o logos absorve, apesar de crítico, o sentido mais profundo do mito, isto é, há uma lógica da narração das raízes e das ultimidades do mundo e do homem, potanto, arqueo-escatológica, como há narratividade e história do advento do Logos. Contra uma modernização e secularização eurocêntricas batem-se as neomitologias por novos polos de identidade oferecidos pelas narrações policêntricas dos mitos, que a crítica hodierna ao progresso científico e técnico e a conservação de formas de vida e de instituições sem qualquer frémio de emancipação particularmente favorecem. Daí, uma especial sensibilidade para o relacionamento interno entre imagem, metáfora, símbolo e mito, por um lado, e conceito, argumentação e discurso racional, por outro, com uma não rara indiferenciação entre arte, filosofia e religião. Enquanto o “outro” procurado por Schiller, Schlegel, Hölderlin, Schelling e o jovem Hegel numa “Mitologia da Razão” ou numa nova conciliação entre poesia,

¹⁶³ ID., o.c. 29.

¹⁶⁴ W. OELMÜLLER, “Herausforderung durch neue Mythologien” in: H. SCHRÖ-DTER, o.c. 35.

religião, filosofia e política pressupunha um poder ilimitado da razão filosófica e científica ou, pelo menos, uma conciliação entre a razão e a alteridade da fé, as mitologias contemporâneas vivem as experiências da impotência da razão, dos limites e das consequências incontroláveis da ciência e da técnica. Outrora, julgou a razão poder propor, para orientação do conhecimento e da ação, a unidade profunda entre natureza e história, Antiguidade e Cristianismo, Dionisos e Cristo, mediante uma meta-história, miticamente narrada e filosoficamente reconstruída. Hoje, porém, as mitologias conhecem uma natureza em perigo e o homem finito nela embarcado, uma pluralidade de mitos diferentes transmitida pela Antropologia Cultural e, sobretudo, a distinção entre mitos com potencial positivo e mitos perigosos, repressivos e destruidores, como mostra a história recente de sistemas políticos e de nacionalismos¹⁶⁵. Por isso, procura-se hoje não uma “mitologia da razão” mas uma “mitologia do *outro* da razão e da ciência”, que nos transmita o simples, o descomplexo numa “redescoberta romântica de enclaves de não-saber e, com eles, do sentimento arcaico de terra natal”¹⁶⁶. Conscientes do logocentrismo europeu, que atravessa a Metafísica Clássica e a filosofia da identidade e invalida a religião henocêntrica e a mitologia da razão superior da síntese definitiva, da meta-história e da totalidade última, as novas mitologias prometem ao homem uma compreensão nova e imediata de si mesmo e do mundo, uma orientação última semelhante à que proporcionava a Religião tradicional e a Metafísica. Por isso, escreve L. Kolakowski que o auxílio precioso do mito está em retirar ao ser empírico o seu peso próprio e em secundarizá-lo de modo que se converta em “mediador de um sinal, que é enviado por um mundo não-empírico, mítico e incondicionado”¹⁶⁷. Com a liquidação dos logos na morte de Deus, Nietzsche preparou o terreno para a cultura das mitologias. Já em 1978, O. Marquard pronunciou, num colóquio, o elogio do politeísmo, da polimitia contra a monomítia, pretendendo com “muitas histórias” impedir que uma se apresentasse como única e dominasse as outras ou que um mundo se impusesse à multiplicidade de mundos. É na anarquia conservadora que a pluralidade se conserva. Este elogio do plural e da polimitia, da divisão mítica de poderes contra a monomítia, da história multiversal contra a história universal era uma crítica radical à apoteose do etnocentrismo, do dogmatismo e do totalitarismo¹⁶⁸. A polimitia é o

¹⁶⁵ ID., o.c. 38-39.

¹⁶⁶ H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt 1986) 55- 56.

¹⁶⁷ L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* Übers. (München 1984) 104.

¹⁶⁸ O. MARQUARD, “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie” in: H. POSER, Hrg., *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium* (Berlin/NY 1979) 40-8.

jogo ideal de visões de mundo concorrentes, em que v.g. o Marxismo e o Cristianismo entram como possíveis candidatos desta remitologicização. Por isso, na Pós-Modernidade polimítica o jogo é a categoria fundamental da concepção de realidade, em que se não levanta o problema crítico da verdade no debate das imagens de mundo nem tão-pouco o da rectidão do conceito de vida implicado mas apenas o problema da vitória na competição lúdica e anarco-liberal entre as diferentes “pequenas narrações”¹⁶⁹. H. Blumenberg saúda na morte de Deus a despedida da tirania do monomito judaico-cristão, que através da ideia de queda, da necessidade de redenção, das exigências de uma super-moral e do juízo eterno, provoca no homem a escravização e a consciência de culpa. O trânsito do dogma e do pensamento uno e único para a forma plural do pensamento mítico é a inauguração da capacidade quase ilimitada de unificação dos elementos heterogêneos, que habitam o panteão, e o abandono de toda a moral religiosa única com as suas purificações, os seus ritos penitenciais, a exclusão de estranhos e impuros e os julgamentos implacáveis¹⁷⁰. Ressoa no pensamento de Blumenberg a tese patética e dionisíaca de Nietzsche, segundo a qual no fim da cultura europeia é inevitável o abandono do domínio do monomito judaico-cristão de um só Deus em favor da polimitia neopagã de muitos deuses, se optarmos pela liberdade e pela tolerância¹⁷¹, como se a teomaquia não continuasse justificação de insanáveis dissensos e de conflitos sangrentos dos homens. A tirania de um só Deus e de uma só verdade é a tradução do fundamentalismo visado pela crítica de Blumenberg, que, por outro lado, lhe não opõe um falibilismo filosófico mas uma polimitia. O jogo polimítico, para além da verdade e do erro e do bem e do mal, é um novo Hades de imagens errantes, que não parece satisfazer a necessidade de uma nova união entre ciência e religião esboçada pelo teórico anarquista da ciência P. Feysabend: “Uma tal doutrina fundamental deve... ser mais do que uma pura visão intelectual e deve ter a força de animar os nossos pensamentos e de orientar os nossos sentimentos. Tem de ser uma visão do mundo ou, usemos simplesmente sem medo a antiga palavra, uma religião... É surpreendente mas também muito consolador ver que uma tal religião se desenvolve pouco a pouco no domínio das ciências”¹⁷². O recurso ao

¹⁶⁹ P. KOSLOWSKI, “Supermoderne oder Postmoderne? Dekonstruktion und Mystik in den zwei Postmodernen” in: G. EIFLER/O. SAAME, Hrsg., *Postmoderne, Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung* (Wien 1990) 84.

¹⁷⁰ H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt 1970) 64.

¹⁷¹ ID., *Lebenszeit und Weltzeit* 302⁵.

¹⁷² P. FEYSABEND, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt 1976) 23.

“outro” da nova mitologia ou se perde no imaginário nevoento e indiferenciado e permanece na errância onírica e na indistinção entre realidade e sonho, funcionando quando muito como analgésico contra a dor da perda do Sagrado ou arrasta consigo a ressacralização da natureza, o antropomorfismo e a antropopatia dos deuses e não se vislumbra facilmente como numa indistinção entre natureza, vida humana e divina, a técnica possa ser outra coisa que não seja um massacre da divindade.

A crítica neo-mitológica do logocentrismo assenta numa interpretação fundamentalista de logos. Na raiz do primeiro discurso filosófico está uma crítica não a todo o mito ou a toda a imaginação simbólica mas apenas às narrações misticadoras e falsas. Com estes limites, pode afirmar-se que a filosofia ocidental, na sua origem histórica, v.g. em Xenófanes, se caracteriza por uma tendência anti-mítica e secularizadora, que marcará o seu intelectualismo¹⁷³ assente em conceitos, argumentos e numa tecitura sistémica contra as formas, imagens, histórias e genealogias do mundo das forças divinas. Uma segunda atitude da razão ocidental perante o mito valoriza a estrutura lógica imanente à narração mítica, isto é, a positividade racional, que se desvela através da crítica negativa. Esta tendência de enquadramento do mito numa interpretação racional do mundo é visível em Platão e Aristóteles e, sobretudo, na Filosofia Moderna, que, ao secularizar a razão, concentra o seu interesse na leitura dos mitos ou dogmas religiosos “dentro dos limites da simples razão”, como escrevera Kant em 1793. Um terceiro momento caracteriza a relação entre a Filosofia Ocidental e o mito, quando a razão procura no mito conhecimentos, que ela por si mesma não consegue descobrir, como expõe Schelling na nona lição de *Filosofia da Mitologia*.¹⁷⁴ Para Schelling, a filosofia da reflexão racional é a filosofia negativa, da falta, ao passo que a filosofia da Revelação, que se orienta pelo mito, é a filosofia positiva. Hegel e Schelling reagiram de modo diferente à influência inicial do pensamento de Hölderlin e, por isso, a tese hölderliniana de que o ser se não podia reduzir a qualquer relação de si a si mesmo, foi assumida e modificada por Schelling e, mais tarde, esgrimida contra a total logicização do ser praticada por Hegel¹⁷⁵. Nesta sequência, o pensamento tardio de Schelling limita as pretensões do pensamento dialéctico, ao baseá-lo no ser translógico, autónomo relativamente à consciência e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade de um movimento reflexivo aberto e

¹⁷³ R. MALTER, “Das Verhältnis der Philosophie zum Mythos” in: H. SCHRÖ-DTER, o.c. 56 ss.

¹⁷⁴ Cf. ID., o.c. 57-72.

¹⁷⁵ M. FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfänge der marxistischen Dialektik* (Frankfurt, 1975) 12, 15-16.

sem fim, que jamais corre o risco de estagnar na concepção ideológica de uma hermética e abstracta consciência de si. À infinita falta de ser do logos racional da dialéctica contrapõe-se a positividade ontológica e transracional do narrado pelo mito e, por isso, após esta terceira atitude, podemos resumir nesta fórmula ternária as relações da razão filosófica e do mito: negação crítica, afirmação racional e elevação translógica. A crítica à efabulação, ao delírio da imaginação, ao antropomorfismo abre caminho à verdade da narração, que, por sua vez, pretende, como linguagem, dizer de muitos modos o indizível, narrar na polimitia o inarrável. Sem o momento crítico, que rasga a via para a afirmação e para uma eminência não alógica mas translógica, o “outro” continua indistinto de uma figura onírica ou de uma projecção do imaginário carente.

A discussão da Pós-Modernidade gravita à volta do chamado “projecto da Modernidade” com suas variadas alíneas, como Aufklärung, Idealismo Alemão, Marxismo, Positivismo, Nacional-socialismo, Fascismo, Leninismo, etc. A realização do Absoluto na história é a intenção fundamentalista que irmana, apesar das suas diferenças, a razão dialéctica hegeliana, o materialismo científico de Marx e a lei dos três estádios de A.Comte, que termina na idade técnica sem alternativa. A história como Absoluto em devir é o progresso inexorável da razão totalitária, que toma definitivamente posse de si como Espírito Absoluto, diviniza o homem segundo a fórmula feuerbachiana “Homo homini Deus est” ou o “Grande Ser” da Humanidade positivista, emancipa de modo total e definitivo o “ser genérico” do homem na sociedade comunista e cria o super-homem acolhido como modelo pelo racismo e pelo nacionalismo exacerbado. A Modernidade tornou-se o projecto da plena imanentização e historização do Absoluto, um processo teogónico, que não admite diferenças entre indivíduo e humanidade, natural e sobrenatural, Deus, homem e mundo, é instância crítica última de valores, tribunal da história e consagra definitivamente o êxito ao produzir o Absoluto. É contra estas “narrações mestras” ou “meta-narrações” fundamentalistas que J. F. Lyotard define a incredulidade pós-moderna¹⁷⁶. O Absoluto em devir e o Deus sofredor de Hegel são conceitos actualizados do Gnosticismo mas sem um Redentor nem um Pleroma super-mundanos e geridos pela inexorável necessidade, que os encadeia. Contra o gnosticismo que estende a sua sombra pela Modernidade, a gnose cristã rejeitou um Deus em devir e necessariamente sofredor mas aceitou um Deus sofredor por liberdade, pois, de facto, um Absoluto em devir e coagido a sofrer é um conceito contraditório: ou há um Absoluto, que na sua liberdade exclui o devir e

¹⁷⁶ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne, Rapport sur le Savoir* (Paris 1979) 7-9.

toda a passividade e sofrimento necessários, ou não há qualquer Absoluto e então repugna toda a construção híbrida de Absoluto em devir e sofredor¹⁷⁷. Nesta óptica gnóstica de um deus em devir em busca de um conhecimento superior de si mesmo está a interpretação da realidade como um organismo regulado por leis, que não é qualquer máquina do mundo nem uma soma atomística de indivíduos isolados mas o cosmos ou Gaia como um deus em devir a caminho de si mesmo¹⁷⁸. As divindades do estágio teológico, após a mediação das essências metafísicas abstractas, converteram-se em tema de ciências experimentais. Por isso, o homem, ao chegar por si mesmo ao estágio positivo, tem o direito de ocupar o lugar da divindade e de transformar em culto do homem o culto dos deuses numa religião da Humanidade ou do pensamento livre. Libertados da Metafísica do Cristianismo, os cultores da ciência e da técnica podem considerar-se deuses ou dominadores da terra¹⁷⁹. O entusiasmo pela idade científico-técnica consumadora da história tem por reverso a angústia perante a atomização, o movimento e a quantificação do homem, o que induz muitos pensadores não a um regresso pré-moderno mas “ao abandono do património do pensamento cristão tradicional e à divinização da natureza... do materialismo científico dos anos cinquenta, a fim de erigirem em Deus aquilo mesmo de que têm medo e de encontrarem, deste modo, um novo lugar de consolação - um processo amplamente inconsciente, que nós hoje encontramos no pensamento *New Age*”¹⁸⁰. A ressacralização da natureza é o reconhecimento do organismo da realidade cósmica como uma divindade segundo o modelo seguido em 1866 por E. Haeckel: “A Teologia realmente natural, isto é, conforme à verdade, coincide com a Cosmologia ou, o que é o mesmo, com a Filosofia da Natureza. De facto, porque Deus é onipotente, porque Ele é a soma de todas as forças do mundo, porque Ele abrange a totalidade do Universo, deve também ser cognoscível em todas as partes do Cosmos, dado que todo o fenómeno da Natureza é um efeito seu ou da Lei causal, o que é o mesmo, e a ciência envolvente da Natureza é, ao mesmo tempo, conhecimento de Deus”¹⁸¹. Este discurso reduz Deus a uma totalidade orgânica em desenvolvimento, que abrange em si o microcosmos e o

¹⁷⁷ P. KOSLOWSKI, o.c. 83; ID., “Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie, Systematische Überlegungen” in: ID., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Zürich/München 1988) 368-396, 379-383.

¹⁷⁸ L. HAUSER, “Neomythen im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Versuch zum ‘Neomythischen’ aus kulturgeschichtlicher Sicht” in: H. SCHRÖDTER, o.c. 110.

¹⁷⁹ ID., o.c. 120-121.

¹⁸⁰ ID., o.c. 126.

¹⁸¹ Texto citado por G. ALTNER, *Charles Darwin und Ernst Haeckel* (Zürich 1967) 44 ss; cf. L. HAUSER, o.c. 128.

macrocosmos como momentos, que mutuamente se espelham. A raiz deste organismo não é, para a crença neomítica, um Deus pessoal mas um fundamento inconsciente, a Gaia ou a Terra, que atinge expressão linguística e consciência nos praticantes da espiritualidade neomítica. Não basta, porém, destruir as imposições ideológicas da consumação fundamentalista dos tempos futuros mas é necessário também libertar as raízes da necessidade cega ou mal de nascença, que tanto pode ser uma divindade em crescimento como o vazio de uma queda universal plenamente secularizado. A divinização e o esvaziamento do mundo são polos do mesmo processo necessário, que não deixa ser a natureza, a vida e o homem nas suas diferenças originais mas imola-as já no próprio berço. Esta crença na divindade em dores de desenvolvimento é, ao lado do niilismo, da resignação perante a apocalíptica do holocausto, do mundo da falha e do vazio, do analgésico do jogo polimítico e de uma filosofia da liberdade e da diferença, um refúgio procurado na hora crepuscular do apeamento dos grandes mitos modernos. À incredulidade perante as grandes narrações da Modernidade segue-se a fuga da “prisão de ferro” fundamentalista dos sistemas dialécticos, em que o Absoluto foi totalmente imanentizado, mundanizado e sujeito à lógica evolutiva de uma conciliação futura, utópica e definitiva das contradições e opostos. Esta fuga ou êxodo da Modernidade encaminha o pensamento para a análise do mundo do tempo presente, visto ora como Absoluto em devir ora como reino gnóstico da negatividade secularizada ora como posição livre do continente das diferenças finitas e não como queda necessária da divindade. A positividade do mundo, liberto de toda a confusão com o Sagrado e da herança gnóstica, que o afecta necessariamente de negatividade, é objecto de uma filosofia da liberdade enquanto *Arche*, onto- e heterológica, que deixa ser as diferenças sem mutilação nem confusão.

Uma ambiguidade de nascença dividiu o movimento gnóstico segundo os dois mundos inconciliáveis da liberdade ou da necessidade, da criação, da queda e da redenção livres ou da génese, desintegração e integração necessárias¹⁸². Nesta época de crítica da razão moderna, em que o ontológico é translógico, não basta acentuar o carácter científico da Filosofia ou a sua dimensão social e política mas é necessário reler toda a actividade filosófica na sua relação com as grandes experiências místicas¹⁸³, sem, no entanto apagar a diferença teológica que distingue o ser finito do mundo da sua Fonte Livre e Criadora, totalmente oposta a

¹⁸² P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie* 371 ss; ID., *Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung* (München 1988) 17-21.

¹⁸³ Cf. K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt-Augustin 1988).

uma divindade cósmica gemebunda e sofredora, ambígua no encanto dos seus dons e na fúria dos seus cataclismos¹⁸⁴.

A variante desconstrutivista francesa da Pós-Modernidade, com seus conceitos de mística ateia e de sobrenatural natural¹⁸⁵, evoca o paradigma gnóstico de realidade, embora secularizado: a realidade está cindida nas duas esferas da Plenitude ou Pleroma, a que pertence o mais fundo da alma humana, e do Keroma ou do vazio do mundo material gerado pela queda necessária do mundo divino; o Pleroma tem a sua epifania no Keroma ou vazio mediante o Ereignis das obras de arte e da gnose do homem; o sobrenatural, o totalmente “outro”, o inesperado, o novo e o estranho fulgem no acontecimento da arte e da gnose; a autonomia do homem, fundada no seu pneuma divino, é soberana e indiferente aos efeitos das suas ações sobre o Keroma do mundo. É pela negação de toda a relação da negatividade e da queda do mundo a uma conciliação futura proposta pelo fundamentalismo dialéctico que se abre o topos de conceitos como Ereignis, diferença, amoralidade da realidade, soberania e autonomia do homem, isto é, estes conceitos nascem da desconstrução da conciliação dialéctica. À anti-conciliação, à anti-ordem, à anti-subsunção, à anti-Aufhebung subjaz uma realidade em ruptura, que é diferendo, descontinuidade, heterogeneidade, anarquia, irredutibilidade de jogos linguísticos, pluralidade. A queda original é a fundamentação do monismo e a eliminação da diferença, é a construção da Torre de Babel, símbolo monístico da unidade, que transporta o vírus da destruição e da queda. Nesta perspectiva, a conciliação dialéctica é Torre de Babel, é falso Pleroma, é “prisão de ferro”, onde com a diferença morre a liberdade. Porém, o perigo de uma monadologia da incomunicabilidade ameaça os destruidores de Babel, que reduzem a unidade, a conciliação, o consenso ao tipo único da Aufhebung dialéctica, sem sondar outro Pleroma, a que todas as diferenças se referem sem violência e que exige a desconstrução do fundamentalismo dialéctico e da anarquia de diferenças irreferidas.

O que resta de positivo da desconstrução dos grandes mitos e da sua pretensa necessidade histórica, é o presente de uma realidade natural e humana por longo tempo colonizada, reprimida e destruída mas agora liberta do encadeamento necessário das grandes narrações e o onus de se pensar a liberdade e o reino das diferenças, que emergem da derrocada

¹⁸⁴ Cf. M. TALBOT, *Mystik und neue Physik, Die Entwicklung des kosmischen Bewusstseins*, Übers. (München 1989); H. MYNAREK, *Mystik und Vernunft. Zwei Pole einer Wirklichkeit* (Olten/Freiburg im Breisgau 1991); J. THIELE, *Die mystische Liebe zur Erde, Fühlen und Denken mit der Natur* (Stuttgart 1989).

¹⁸⁵ P. KOSLOWSKI, *Supermoderne oder Postmoderne?* 87-90; ID., *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie* 394-395.

dos fundamentalismos. Regressar a um Absoluto cósmico em devir numa nova ressacralização da natureza ou servir-se da análise gnóstica de mundo e de homem, embora secularizada e ateia, são atitudes que perpetuam de modos diversos a herança da in-diferença entre finito e infinito, entre natural e sobrenatural sem salvaguardar a positividade do ser finito do mundo natural e humano, vivida como valor na experiência da tragédia ecológica e na luta pela extensão universal dos direitos humanos.

Já na década de 20, na Universidade de Marburg, a experiência gnóstica foi recuperada pela análise da crise do tempo. R. Bultmann descobriu o estreito parentesco entre o mundo da razão regido pela necessidade do Gnosticismo e o modelo mecanicista de mundo, pois quer a dimensão “pneuma” do homem quer o eu da consciência pessoal se não podiam exprimir no vazio do mundo nem tão-pouco na esfera homogénea do mecanicismo e, por isso, permaneciam estranhos num reino de estranheza¹⁸⁶. A relação entre o movimento religioso gnóstico, o anúncio paulino da salvação gratuita e inesperada e o Evangelho de S. João é um tema de fundo não só para *Ser e Tempo* de M. Heidegger mas sobretudo para *Gnose e o Espírito da Antiguidade Tardia* de Hans Jonas. Ser temporal, mortal e existência desintegrada, o homem gnóstico vivia no tédio o nada fluido do presente entre passado e futuro e em poucos “momentos eternos” recebia a visita súbita e repentina do “tempo pleno” ou eternidade, que não lograva extirpar a sua aversão ao tempo vazio¹⁸⁷. Esta experiência existencial de carência, de mudança e de desintegração à mistura com o desejo de reintegração e de redenção foi projectada no cosmos, que não é “res integra” mas exhibe os traços da falha, da deficiência e da necessidade de integração. O discurso do antigo niilismo foi proveitoso para a compreensão do niilismo moderno e apresentou-se aos olhos de Hans Jonas como um parente obscuro da Modernidade no passado: “O êxito da leitura ‘existencialista’ da gnose convidou a uma leitura quase ‘gnóstica’ do Existencialismo e com este do espírito moderno”, que após Descartes sofria de perda de mundo¹⁸⁸. Na década de 20, o uso da negação fora desvinculado de toda a relação hegeliana a uma sublimação superadora, final e positiva, quer o termo aparecesse em textos de K. Barth, de F. Rosenzweig, de E. Bloch ou nas estratégias de anulação e de aniquilação de *O Meu Combate* (1925/27) de A. Hitler, isto é, a desconstrução do uso hegeliano da negação reunia as posições mais

¹⁸⁶ ID., *Gnosis und Gnostizismus* 391.

¹⁸⁷ Cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1934/1954); cf. P. KOS-
LOWSKI, *Gnosis und Gnostizismus* 370.

¹⁸⁸ H. JONAS, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (Göttingen 1987) 16-19.

opostas, que de modo algum se podem nivelar¹⁸⁹. Não é a conciliação dialéctica e a consumação da história mas a análise do presente (*Augenblick*) aberto ao futuro e ao passado, que ocupa o lugar central da temporalidade em *Ser e Tempo*, a primeira tentativa de elaboração de uma filosofia do momento presente. Nas lições de 1929/30 intituladas *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger fala do “momento presente” chamado em Kierkegaard “*Augenblick*” como pertencente à essência do tempo e afirma que com ele “se inicia desde a Antiguidade a possibilidade de uma época totalmente nova da Filosofia”¹⁹⁰. Daí, a importância do § 65 de *Ser e Tempo* intitulado “A temporalidade como o sentido ontológico do cuidado” em que se procura determinar a essência de “*Augenblick*” e o seu enraizamento na temporalidade¹⁹¹. Trata-se da temporalidade da existência autêntica ou da unidade dos três êxtases do futuro, do passado e do presente obtida pela fuga à dispersão nos objectos da preocupação ou pela destruição do presente da queda quotidiana nos sentidos disponíveis e objectivados (despresentificação) e dos hábitos impessoais e anónimos¹⁹², o que é possibilitado pela antecipação do futuro e a repetição do passado, à semelhança da concepção paulina do presente autêntico, que vive da antecipação da vinda de Cristo e da rememoração da sua acção redentora na cruz. Há uma pertença mútua entre esta “despresentificação” e “desabitualização” com o descobrimento de estruturas ontológicas veladas e a destruição da história da Ontologia¹⁹³ e a superação da Metafísica¹⁹⁴, pois o objectivo é patentear o ser do homem “pneumático” ou autêntico. O presente como unidade extática do futuro e do passado torna-se, na viragem ontológica de Heidegger, lugar da destinação e do envio do Ser e, com isto, a destruição da história da Ontologia converte-se em pensamento da história do Ser, da dádiva do Ser, que, ao dar-se, se oculta na própria dádiva.¹⁹⁵ A pergunta heideggeriana pelo Ser plenamente formulada tem uma estrutura quadripartida,

¹⁸⁹ M. B. PEREIRA, “Tradição e Crise no Pensamento do jovem Heidegger” in: *Biblos* 65 (1989) 357-359.

¹⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA, 29/30* (Frankfurt 1983) 225.

¹⁹¹ ID., *Sein und Zeit. Erste Hälfte*⁶ (Tübingen 1949) 323-331.

¹⁹² ID., o.c. 386, 381.

¹⁹³ ID., o.c. 19-27.

¹⁹⁴ ID., “Überwindung der Metaphysik” in: ID., *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954) 71-99.

¹⁹⁵ Cf. O. PÖGGELER, “Destruktion und Augenblick” in: Th. BUCHHEIM, Hrsg., *Destruktion und Übersetzung, Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (Weinheim 1987) 9-38; G. SEUBOLD, “Bemerkungen zu ‘Destruktion und Augenblick’” in: Th. BUCHHEIM, o.c. 31-38.

que visa a essência do Ser, a essência do homem, a sua pertença recíproca e a origem desta pertença em "Ereignis". Daí, a articulação intrínseca entre os quatro momentos originários: *Ser* (presente, próximo), *homem* (essência que rememora, vizinho de Ser), *pertença mútua* (identidade, proximidade, "verdade do ser", "clareira do ser") e *Ereignis* ou inicial e apropriante *deixar* pertencer. Neste contexto, onde está superada toda a concepção gnóstica de Keroma, sobressai a estreita vinculação entre proximidade ou pertença mútua e Ereignis (*deixar* pertencer) com o traçado de uma dupla compreensão: é a gnose da relação homem-Ser a partir do "deixar pertencer" originário e a compreensão do sentido de Ereignis obtida desde a experiência de proximidade do homem com o que proximamente o toca de modo ontológico¹⁹⁶.

Depois da formulação da pergunta pelo Ser em *Ser e Tempo* (1927), são as *Contribuições para a Filosofia (Sobre o Ereignis)*, que, dentro de uma história do Ser, perguntam de modo originário pela essência do Ser como Ereignis¹⁹⁷, o fio condutor do pensamento de Heidegger desde 1936. A destruição da história da Ontologia e a superação da Metafísica, cuja vinculação ao *imperium* e à *inquisição* Heidegger verberou¹⁹⁸, convergem pelo movimento extático de transsubjectivação e desapropriação para o Ser como Ereignis. Este movimento é a correspondência secularizada do conceito da Mística Alemã "Entbildung", que se pode traduzir por "desconstrução" das construções humanas a fim de se alcançar a super-construção de Deus ou o supremo *deixar-ser*, que nos garante a serenidade perante os seres do mundo¹⁹⁹. É esta relação da desconstrução à super-construção que falta na mística secularista da Pós-Modernidade e priva de densidade o Ereignis, carecido agora de todo o modo de presença do Pleroma. A mesma ausência de relação ao Outro caracteriza a liberdade absoluta do acto de suicídio ou *acme* da soberania humana de G. Bataille quando comparada com a "resignatio ad infernum" tematizada no começo do séc XIV por Jan van Ruysbroec no sentido de destruição do amor próprio unicamente por amor de Deus²⁰⁰. A desconstrução permanecia referida à super-construção, continuava extática e suspensão do Deixar-ser ou da Liberdade suprema.

¹⁹⁶ E. KETTERING, "Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung" in: G. PÖLTNER, Hrsg, *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage* (Wien/Köln 1991)12.

¹⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA Bd. 65 (Frankfurt 1989).

¹⁹⁸ M. B. PEREIRA, o.c. 340-341.

¹⁹⁹ P. KOSŁOWSKI, *Supermoderne oder Postmoderne* 94.

²⁰⁰ G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal* (Paris1967) 228; cf. P. KOSŁOWSKI, o.c. 94-97.

Com a destruição das totalizações in-diferentes, que de muitos modos colonizaram a natureza e reprimiram o homem, liberta-se a relação ao outro da natureza e da vida, ontologicamente desfigurado nos seus ecossistemas e ao outro homem dividido entre Norte e Sul, reocupado por diversos fundamentalismos e frequentemente irreconhecível na sua realidade de pessoa. Após a desconstrução da *hybris*, que, ao elevar o fragmentário a totalidade definitiva, desrealizou a natureza e o homem, não é a hora do vazio que soa mas é o tempo do ser como diferir, do logos heterocêntrico, da veneração perante o outro, do reconhecimento da realidade plural da comunicação intercultural, sem incorrer na polimitia misológica, na indistinção entre real e imaginário, na ressacralização da natureza, no culto do irracional, na restauração das teocracias, na cegueira perante as conquistas positivas da Modernidade. A Pós-Modernidade não pode destruir os frutos do êxodo da razão para a sua maioridade em conluio com a vaga fundamentalista nem travar o desenvolvimento do êxodo em passagem para o outro ou páscoa da razão, que é a sua natural auto-transcendência num mundo que desperta para a idade pós-moderna do diferir.