

O riso de Foucault

«Contra a seriedade e contra o peso sempre possível dos signos o riso está presente, assim como a dança, pronto a irromper e a evitar o risco de petrificação dos gestos demasiadamente carregados de sentido»¹.

Aquilo que o presente estudo pretende indagar pode encontrar-se sintetizado nas palavras de Sergio Sorrentino, com as quais nos parece oportuno começar. Trata-se da resposta à pergunta:

«Mas então como entender a revelação? Em que é que pensamos exactamente quando falamos de revelação? E mais a fundo ainda: que problema, que aporia ou paradoxo se conecta à pretendida experiência de uma revelação? [...] Em tal experiência está em jogo nada menos que o *íntimo contacto* com a realidade do divino como realidade que transcende os confins do ser finito. Ora este *contacto* não é experienciado como ligado à ocasionalidade do meu viver actual, mas condensa-se em *eventos fundadores*. Estes portanto tiveram lugar nos *fundamentos históricos* do universo religioso no qual se actualiza a minha experiência religiosa e por consequência aquele contacto com o divino. O que em tal contexto surge com evidência é que o meu experienciar reproduz o evento revelador só graças a uma *mediação*. É em virtude de tal mediação que se torna possível na minha actual e efectiva experiência religiosa a mimese do evento fundador e, portanto, o autêntico contacto com o divino, possível no meu sistema simbólico unicamente por uma *doação*, e verdadeiramente uma doação de sentido proveniente do divino»².

Uma experiência da revelação – condição de possibilidade da sua própria compreensão por parte do homem – reclama o contacto com uma realidade que, em si mesma, ultrapassa qualquer realidade finita; eis o paradoxo, a aporia. Mas um evento histórico fundante põe-se como momento tangível da revelação de Deus – a histó-

¹ J. GIL, *Metamorfoses do corpo*, Relógio d'Água, Lisboa ²1997, 73.

² S. SORRENTINO, *Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria*, in Id. (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Cittadella, Assisi 2003, 151-192, 157.

ria de Jesus. E só graças a uma mediação é que a actual experiência religiosa pode refazer-se à própria revelação: uma mediação complexa, pois inclui vários níveis que descrevem a existência crente como praxis integral, numa relação dialéctica – entre história e historicidade, fé e religião, praxis e teoria – que pretende superar toda a dialéctica³. Mas há ainda outro aspecto a sublinhar: a mediação recebe o seu sentido do evento no qual faz participar. Agora o paradoxo é total: entre a experiência da revelação e a doação de sentido há uma concomitância, uma coincidência fenomenológica, pois a doação de sentido dá-se pela participação no acto mimético que nos une ao evento. A mediação que habita a nossa experiência da revelação oferece, em segunda instância, o sentido profundo do evento do qual ela mesma recebe significação. Não faz violência à intencionalidade desta forma de conceber a revelação, atribuir uma tal função de mediação ao *rito*. Possibilitando o contacto com o divino, o rito constitui precisamente o elemento capaz de fazer com que as nossas experiências religiosas sejam estruturadas pelo evento fundador, do qual recebem sentido.

É na perseguição deste objectivo, apenas acenado, que surge a pertinência do movimento epistemológico que a expressão *recondução antropológica da teologia* pretende descrever. Trata-se do movimento implícito à reconstrução do ligame entre *fé e rito, religião e revelação*, buscada pela teologia mais recente, tal como demonstra a polarização – crítica e afectiva – no *Mistério*, no *rito* e na *fé*. A fé é sempre concreta, e a religião necessita de profundidade para não degradar-se numa mera observância ritual e moral. «A história e a antropologia demonstraram a impossibilidade da transmissão de uma fé despida e abstracta. A transmissão tem sempre lugar no contexto, humilhante se se quer, de uma “religião” concreta». Donde, que entre fé e religião se devam dar «relações dialécticas de crítica recíproca»⁴. A fé interroga a religião quando esta tende para a idolatria; a religião questiona a fé quando esta cai na abstracção. O que nos interessa sublinhar nesta relação é a confluência do dado antropológico com a interpretação teológica que a dimensão ritual da fé implica, de modo a mostrar como a liturgia cristã se deva considerar ao mesmo tempo como fruto da natureza religiosa do ser humano e como acto do mistério de Cristo na história⁵. A historicidade da experiência religiosa remete pois para a perspectiva com

³ Nesta perspectiva moveu-se o teólogo catalão Evangelista Vilanova. Dos seus vários escritos de interesse teológico-litúrgico são de destacar: E. VILANOVA, *Cinquanta anys de teologia de la liturgia*, in *II Congrés Litúrgic de Montserrat. I. Conferències. Secció de Bíblia, Teologia i Espiritualitat. Secció de Pastoral*, Montserrat 1966, 195-214. ID., *Crisis de la liturgia y crítica de la religión*, «Concilium» 42 [E] (1969) 177-190. ID., *La liturgia desde la ortodoxia y la ortopraxis*, «Phase» 133 (1983) 9-27. ID., *Un culto “en Espíritu y Verdad”*, «Phase» 25 (1985) 343-364.

⁴ VILANOVA, *Crisis de la liturgia*, 179. 180.

⁵ «A *fé cristã* na sua singularidade não pode ser justificada se não em referência à historicidade da experiência religiosa. [...] A instrução da nossa questão [fé e religião] não pode senão tirar vantagem desta recondução do interesse teológico ao seu lugar próprio: em definitiva é a fé cristã que é definida. [...] Nesta

que nos referimos à mediação, abrindo, ao mesmo tempo, para a recondução da teologia à antropologia como seu lugar próprio.

A nossa proposta demarca-se conscientemente de qualquer *redução antropológica*, aceitando, no entanto, *provisoriamente*, o seu cepticismo semiótico. Ao colocar-se em continuidade com o projecto – filosófico e teológico – de incorporação *transcendental* do dado humano, a *liberdade*, admite a possibilidade *a priori* que o ser humano tem de acolher *categorialmente* uma eventual revelação. Mas esta possibilidade, fundamentando ontologicamente as concretas experiências religiosas dos homens, na sua diversidade e relatividade, ao mesmo tempo delas depende, pois só nelas se descobre e se oferece ao pensar e ao agir. Daí que a categorialidade dos fenómenos religiosos, tal como descrita e percebida pelas ciências humanas, concretamente pela antropologia do rito, possa determinar o ponto de partida de uma hermenêutica simbólica capaz de abrir o diálogo entre várias instâncias do saber, entre as quais, e não em último lugar, também a teologia.

a) REDUÇÃO ANTROPOLÓGICA – Sob o prejuízo da *ruptura epistemológica* que caracteriza a (pós-)modernidade, a liturgia cristã, que aparece *teologicamente* vinculada à revelação como *protestatio fidei*, corre o perigo da sua própria dissolução fenomenológica. Aquela ruptura admite como pressuposto, na abordagem analítica e interpretativa dos factos religiosos, a dissimetria, numa espécie de proporcionalidade invertida, entre as suas dimensões antropológicas e a possibilidade de uma referencialidade teológica dos mesmos, acabando por levar à exclusão metodológica do objecto específico do comportamento religioso⁶.

A *dimensão ritual da fé* foi o húmus da teologia sacramental desde a antiguidade até à modernidade, mas com a descoberta da consciência, numa óptica *antropológica*, a liturgia passa a ser descrita como rito e, portanto, como manifestação religiosa do homem em busca de um sentido. A emergência de um campo do saber, antropológico, em que a religião passou a ser abordada desde uma metodologia neutra e impessoal em relação à fé, não foi indolor para a teologia que fala desde o âmbito

perspectiva então o nó teórico decisivo parece consistir na relação entre o “antropológico” e o “teológico”; relação que deve configurar-se na superação do extrinsecismo consensualmente denunciado» (M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in M. ALIOTTA [ed.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 1999, 93-143, 109).

⁶ «[...] A própria suspensão de juízo (sobre a verdade das religiões) baseia-se num prejuízo a favor de uma interpretação antropológico-imanente da religião: quanto mais se consegue, aparentemente, conceber os fenómenos religiosos como formas expressivas de atitudes psíquicas e de situações sociais, tanto mais supérflua é, *precisamente por isso*, a hipótese de uma realidade transcendente como referência da experiência religiosa» (W. PANNENBERG, *Teoria de la ciencia y teologia*, Libros Europa, Madrid 1981, 371).

da fé. Esta passagem de um discurso religioso em primeira pessoa (“eu creio”) a um discurso sobre a religião em terceira pessoa (“eles crêm”) encontrou o seu ponto de apoio numa progressiva *redução antropológica* da religião que rompeu o laço entre fé/crença religiosa e verdade⁷. Tanto a teologia moderna, como a antropologia deixam-se condicionar por uma visão que *reduz* a religião e todas as suas expressões *ad humanum*. Se a antropologia parece estar legitimada para assumir este horizonte como próprio, já no campo da teologia a questão é muito mais labiríntica. É que a assunção de uma visão da religião reduzida ao meramente humano, dá-se – e é confirmada – pela tendência a *projectar* os fenómenos religiosos imediatamente *no divino*, como estratégia capaz de salvar a sua praxis e interpretação crentes. Até à modernidade, a teologia podia ocupar-se do sacramento – lido directamente como expressão da fé – e da sua relação com a revelação em analogia directa à encarnação do Verbo, sem ter que se ocupar do seu perfil antropológico; mas uma vez imposto o horizonte da dicotomia entre revelação e religião, rito e fé, aquilo que se podia omitir do discurso – o aspecto ritual da celebração dos sacramentos – torna-se fonte de problemas e, sem o tematizar de forma explícita, acaba-se por destinar a liturgia se não *propter Deo*, pelo menos *propter angelos*⁸.

Contudo, a possibilidade da redução antropológica da religião não é fácil de desmentir; pelo contrário, constitui até um fenómeno relativamente evidente. Mas é aqui que surge a pertinência da perspectiva antropológica: ao fazer emergir o dado ritual na sua nudez, mostra-o certamente nas suas ambiguidades, mas também nas suas possibilidades. Entre estas abre-se, sem dúvida, um espaço para a religião com os seus credos e práticas e, aqui, terão também lugar a liturgia e a fé cristãs. A ambiguidade do rito encerra também a possibilidade de uma relação com o *Santo* na manifestação sagrada. O rito pode degradar-se até à idolatria, mas constitui também o *meio* para entrar em contacto com o sagrado. Através dele, o homem pode receber a vida sem ser condenado à morte... É como *mediação* que o rito mostra a sua pertinência teológica e teologal, unindo *no mesmo evento* fé e rito, religião e revelação. Nem a fé, nem a revelação se podem identificar sem mais com o rito e com a religião; são certamente algo mais, mas fé e revelação não serão nunca menos que religião e rito. Na repetição ritual do evento fundante, dá-se o advento da fé como acesso à revelação, *participação*.

Quando Feuerbach desmascara a religião como pura e simples identidade da teologia com a antropologia⁹, não faz outra coisa senão colocar a nu o pressuposto da

⁷ Cf. A. N. TERRIN, *Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro*, in S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Messaggero, Padova 2001, 97-154, 135.

⁸ Cf. A. GRILLO, *Sacramenta propter angelos? Karl Rahner e un “principio” della sacramentaria di san Tommaso*, «Ecclesia Orans» 14 (1997) 391-412.

⁹ «[...] O segredo da teologia é a antropologia [...]» (L. FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002, 327).

teologia pré-moderna. Para Feuerbach, a religião opera uma inversão sobrenatural sobre os significados naturais. Tal é o caso dos sacramentos, onde para perceber o seu efeito é necessário redescobrir o significado natural e próprio dos seus elementos. Nesta operação, percebe-se que, para a fé, os sacramentos consistem apenas no significado que a própria fé lhes atribui, sem qualquer correspondência com a realidade; antes invertendo o tipo de relação dos elementos com a realidade e com a praxis.

«Mas embora a imaginação da fé converta a existência objectiva numa mera aparência, e a existência do ânimo, imaginária, em verdade e realidade, todavia em si mesma, ou segundo a verdade, só a matéria natural é realmente objectiva. Mesmo o corpo divino no cálice do sacerdote católico só é em si corpo divino *na fé*; esta coisa exterior na qual ele transforma a essência divina é apenas uma *coisa da fé*; porque o corpo não pode ser visto, tocado, saboreado como corpo. Por outras palavras: o pão só é carne pelo significado. Sem dúvida que este significado tem para a fé o sentido de ser real – tal como em geral no êxtase fervoroso o significante se converte no próprio significado –, não deve significar carne, mas ser carne. Mas este ser já não é carnal; é apenas crido, representado, imaginado, isto é, ele próprio só possui o valor e a qualidade de um significado. [...] Mas se a ceia não *tem* qualquer *efeito* e por consequência nada *é* sem a disposição, sem a fé – pois só o que produz efeitos *é* –, é apenas nelas que assenta a sua realidade; tudo o que acontece se produz no ânimo. Mas se a representação de que eu recebo aqui o corpo real do Salvador também actua sobre o ânimo religioso, então esta representação provém por sua vez do ânimo; ela só produz disposições piedosas, se for e porque é já ela própria uma representação *piedosa*. Também aqui o sujeito religioso é, graças à representação de um objecto imaginado, *afectado por si mesmo como se o fosse por um outro ser*. Eu poderia perfeitamente, sem a mediação do vinho e do pão, sem qualquer cerimónia eclesiástica, realizar em mim mesmo, na imaginação, o acto da ceia»¹⁰.

No fundo, estamos diante de um jogo de projecção do humano no divino e do divino no humano. A tese fundamental consiste precisamente em considerar o absoluto como uma simples projecção ou objectivação da humanidade, cuja transcrição e consequência sobre o evento sacramental consiste na sua redução à consciência, ao significado, à interioridade que se projecta e reflecte em elementos externos. Mas se Deus é, nada mais, nada menos, do que o *si* do homem, não estaremos menos a projectar – reduzindo – o divino no humano, do que a projectar – exaltando – o humano no divino? Provavelmente, a operação feuerbachiana consiste neste paradoxo sem solução. O problema, em Feuerbach, desde este ponto de vista, não é o abandono da questão teológica, mas a dissolução da questão antropológica na

¹⁰ FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, 298-299.

questão teológica, e isto até à inversão¹¹. O curto-circuito reside na tentativa de manter o conceito metafísico de Deus sob a alçada do pensamento que se fundamenta a si mesmo. Desta forma, declarando-se a incompatibilidade entre a essência e a existência de Deus, impõe-se a elevação da finitude da existência humana ao nível da essência divina, quer dizer, a superação de toda a *diferença* com a consciência da essência do homem¹². Mas, mais que Deus, não será o homem, projectado *no divino*, que se perde? *Sub contrario*, é-nos confirmada a capacidade da teologia para integrar em si a antropologia, mas, para além disso, é-nos dito que a antropologia necessita da teologia para a sua própria auto-delimitação.

b) VIRAGEM ANTROPOLÓGICA – No panorama teológico, no entanto, teríamos que esperar pela “viragem antropológica” de Karl Rahner para ver concretizada esta relação de forma positiva. Para Rahner, a questão antropológica *em sentido transcendental* envolve a reflexão teológica na sua totalidade¹³. Na medida em que se considerar o homem como um ser de absoluta transcendência em relação a Deus, não se podem opor entre si “teocentrismo” e “antropocentrismo”. Por outro lado, vendo no homem a possibilidade da encarnação, tão pouco se contradiz a exigência do “cristocentrismo”. Rahner justifica a necessidade desta *anthropologische Wende* a partir:

- *da essência da própria teologia*: a natureza de qualquer conhecimento espiritual reclama que a interrogação pelo objecto o seja, ao mesmo tempo, pelo sujeito. Deus não é simplesmente um “objecto” do conhecimento teológico mas «o fundamento originário e o futuro absoluto de cada realidade»¹⁴. Constitui, portanto, o próprio horizonte transcendental do conhecimento humano.
- *da relação filosofia–teologia*: a teologia não pode ficar alheia à revolução antropológico-transcendental da filosofia moderna. Esta é marcadamente anti-cristã pois refere-se e assenta no sujeito autónomo, mas é também profundamente cristã pois «o homem é ao invés o sujeito de cuja liberdade depende o destino de todo o cosmos»¹⁵.

¹¹ Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 192 (corpo do texto e nota 140).

¹² «A religião é a consciência de si, desprovida de consciência, do homem. Na religião, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objecto *como uma essência diferente*» (FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, 41).

¹³ K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in Id., *Nuovi saggi* III, Paoline, Roma 1969, 45-72. Id., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in Id., *Nuovi saggi* IV, Paoline, Roma 1973, 99-159.

¹⁴ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 54.

¹⁵ RAHNER, *Teologia e antropologia*, 62.

- *da missão e estado da “apologética” cristã*: das dificuldades do homem moderno diante da revelação deriva a necessidade de fazer concordar os conteúdos teológicos com a ideia que o homem tem de si mesmo, a qual deriva da sua experiência. Ora, a descoberta dos nexos entre o conteúdo (dogmático) e a experiência (antropológica) constitui a própria viragem antropológico-transcendental na teologia.

Contudo, a reflexão rahneriana privilegia uma perspectiva “formalista”, sem dar razão da “objectividade” do movimento da verdade divina: trata-se de um nítido desejo de superação do “positivismo” em relação ao homem; mas, por força do procedimento, a marca da realidade categorial acaba por se desvanecer. Deriva daqui uma paradoxal situação, cujas consequências sobre a teologia sacramental não se podem passar por alto: uma teologia antropológicamente interessada que acaba por perder a espessura categorial do humano. Brevemente, segundo o esquema, a manifestação de Deus coincide com a experiência transcendental *a priori* do sujeito, traduzida *posteriormente* pela mediação sacramental¹⁶. A densidade categorial da liturgia e dos sacramentos cristãos não é tida em conta, a não ser como expressão de algo já oferecido como presença da graça no mundo desde sempre¹⁷. Diante desta dificuldade, não se trata de prescindir da dimensão subjectiva da reflexão, mas de assumir o aspecto da realização do vínculo entre o homem e a verdade divina ao qual o sacramento apela¹⁸. Mas o próprio Rahner reconheceu que seria necessária uma *auto-limitação* da filosofia transcendental, isto é, que esta não se proclamasse como a forma absoluta e exclusiva de dizer o “necessário” para a existência do homem e para a sua salvação: deste modo, seria impossível uma religião revelada “positiva” na *história*, atingindo a existência do homem na sua totalidade, ou seja, como *salvação*.

«[...] A teologia transcendental não pode nem pretende ser *a* teologia, mas antes um momento da mesma, pois a teologia (ou melhor e de forma mais precisa: a fé de que a

¹⁶ «Uma nova transcrição do sujeito cognoscente, enquanto é o ente espiritual como tal aberto a tudo o que existe, constitui o elemento característico da construção da fórmula rahneriana da sacramentologia» (S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano e l'agire libero dell'uomo. Per una "Drammatica" dell'azione sacramentale*, in N. REALI [ed.], *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 238-265, 252).

¹⁷ «No culto divino [...] é celebrado, dito e aceitado expressamente o que no mundo acontece sempre e em todas as partes ou aconteceu para sempre e em todas as partes [...]» (K. RAHNER, *Sulla teologia del culto divino*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Paoline, Roma 1982, 271-283, 279). As várias declinações da teologia sacramental de Rahner serão objecto de estudo no cap. IV deste trabalho.

¹⁸ «A modalidade, em base à qual o sacramento se conota, exclui a cisão entre a verdade divina e o movimento do homem e o papel do perfil antropológico do sacramento não é o de ser a mera ocasião do pôr-se em obra a vontade divina da salvação em benefício do homem» (UBBIALI, *Il sacramento cristiano e l'agire libero*, 254).

teologia analisa os momentos reflexivos e a não reflexibilidade última) deve enunciar sempre o concreto histórico na sua indeduzibilidade, clarificando precisamente em tal contexto como possa este concreto da história verdadeiramente cointeressar o homem na sua existência e subjectividade mais radicais»¹⁹.

É no acolhimento deste desafio que a teologia poderá *continuar* o movimento da viragem antropológica, até chegar ao “homem concreto”. É neste sentido que falamos de uma recondução antropológica da teologia. A observação é de uma grande pertinência para o caso da liturgia: antropológicamente *reduzida*, será sempre lida como “mero” rito, entre a exterioridade sem referência e a projecção da interioridade humana. Uma *viragem antropológica* no campo litúrgico reclama necessariamente a *recondução* da antropologia do rito à sua dimensão teológica. Do mesmo modo, deverá ainda abrir para uma *recondução antropológica* da teologia. Assim, na explicitação do seu “pressuposto”, a teologia poderá descobrir o rito como o dado antropológico ao qual remete e do qual brota o desenvolvimento do seu “tema”. Fica assim indicada a *hipótese* que guia este estudo, a saber, que a referência à categorialidade antropológica do rito na sua originalidade indeduzível completa – e eventualmente corrige – o movimento da teologia em direcção à antropologia. Mas ao projectar uma recondução antropológica da teologia parece inevitável que nos exponhamos ao riso silencioso de Foucault:

«A todos os que pretendem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos os que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não se propõem formalizar sem antropologizar, que não pretendem mitologizar sem desmitificar, que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e torcidas, não se pode senão opor um riso filosófico – quer dizer, em certa medida, silencioso»²⁰.

Na sua arqueologia das ciências humanas, Foucault mostrou a força e debilidade das mesmas, o perigo a que se expõem e que representam ao mesmo tempo para o saber. As ciências humanas nasceram quando o homem se constituiu na cultura ocidental como o necessário a pensar e o que há a saber, isto é, o fundamento de toda a positividade, com a paradoxal consequência de autorizar a análise do próprio conhecimento do homem. O que para Foucault caracteriza a modernidade é a

¹⁹ RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 140-141.

²⁰ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, Edições 70, Lisboa 2002, 380.

cisão do homem em ser empírico e transcendental²¹. A modernidade, desde então, não deixou de alimentar a tensão que separa os dois aspectos, sem no entanto deixar de os visar, vendo o homem ao mesmo tempo como sujeito e como objecto do seu discurso. A radicalidade de Foucault é tal que arrisca a perguntar, como contestação do positivismo, se existe realmente o homem. Nas ciências humanas a uma confiança ilimitada no homem parece ter sucedido uma profunda desconfiança, quando, mais ou menos paralelamente, na teologia, se impôs, cada vez mais, uma formalidade antropológica, tanto em sentido transcendental (Rahner, Lonergan), mostrando a convergência da liberdade e da graça, como em sentido categorial, numa valorização das manifestações religiosas e históricas da fé.

c) QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA – Neste sentido, precisamente, segundo Wolfhart Pannenberg, para superar a ruptura epistemológica, urge reconhecer que «a verdadeira temática das religiões – a manifestação da realidade divina que se percebeu nelas – só pode ser objecto de investigação científica numa *teologia* das religiões»²². Para Pannenberg, *pressuposto* de uma ciência de Deus é que *a realidade de Deus se nos oferece com outros objectos de experiência*. Mas, assumindo um tal princípio no contexto do antropocentrismo moderno, é inevitável que surja a pergunta sobre o modo em que, na experiência humana finita, acedemos à ideia de Deus como realidade que tudo determina. A resposta de Pannenberg, segundo a qual a realidade divina se apresenta em antecipações subjectivas da totalidade da realidade, oferece uma possibilidade de compreensão da historicidade do evento fundante da fé religiosa. A manifestação da realidade divina deve ser concebida como auto-manifestação, a qual, sendo condicionada pelo carácter antecipativo da experiência humana do sentido, é também, por consequência, um auto-condicionar-se. A mediação que consente a experiência de Deus, na revelação cristológica, é assim explicada por Pannenberg como uma antecipação da totalidade de sentido na história²³. Esta é uma operação possível só no contexto aberto pela modernidade, quando à subjectividade se deve unir também a historicidade. Estamos assim outra vez no terreno próprio da questão da mediação religiosa na sua relação com

²¹ «[...] O limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se quis aplicar ao estudo do homem métodos objectivos, mas no dia em que se constituiu um “par” empírico-transcendental a que se chamou o *homem*» (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 358).

²² PANNENBERG, *Teoria de la ciencia y teologia*, 372. «[...] *A teologia como ciência de Deus só pode tematizar o seu verdadeiro objecto indirectamente, quer dizer, como objecto da religião*. [...] Os fundamentos mais gerais da teologia sistemática há que buscá-los, portanto, na antropologia. No entanto, a teologia considera *a priori* os fenómenos antropológicos desde a perspectiva das suas implicações religiosas e teológicas» (*Ib.*, 429; sublinhamos).

²³ Cf. PANNENBERG, *Teoria de la ciencia y teologia*, 318-319.

o evento histórico que a funda e a solicita à experiência humana. As religiões são de facto aquela forma de vida humana em que se exprime a experiência particular da realidade como um todo. A definição formal de Deus é assim incluída na historicidade das religiões positivas. Donde que, para Pannenberg, *a teologia como ciência de Deus seja possível só como ciência da religião*, visando, concretamente, as religiões históricas, entre as quais o cristianismo e suas expressões²⁴.

Segundo Angelini, o nivelamento epistemológico da teologia acaba por reproduzir no seu interior a mesma ruptura entre o saber crítico e a vida efectiva do sujeito que anima as ciências. Estas caracterizam-se geneticamente pela suspensão da pergunta pelo *sentido*. A colocação da teologia ao mesmo nível, através da discussão epistemológica, que a procura justificar *como ciência*, «comportaria de facto a renúncia para a própria teologia de valer como saber da fé; isto é, como saber a propósito da verdade à qual se acede originariamente através da escolha da fé, portanto, *através da prática de vida correspondentes*»²⁵. O que o modelo moderno de ciência (assumido tanto pela filosofia, como pela história e pelas ciências duras) deixa impensado é o seu substrato social, ou seja, o consenso sobre aquele saber originário através do qual a consciência toma forma (na cultura, na língua, etc.)²⁶. As ciências condenam-se assim à abstracção, em nome do próprio

²⁴ «O peculiar da investigação teológica das tradições religiosas consiste em que nela se interroga as religiões pela sua intenção especificamente religiosa, perguntando-se pela automanifestação da realidade divina nas diversas religiões e pela sua história» (PANNENBERG, *Teoria de la ciencia y teologia*, 323). «A antropologia moderna dos mestres da dúvida reivindicou epistemologicamente a morte de Deus. Mas uma antropologia religiosa, cujo primeiro objecto é a análise dos comportamentos religiosos do ser humano, pode tentar captar o sentido real de uma experiência humana do divino, que supõe inevitavelmente a tomada de consciência da nossa finitude, que é, sem dúvida, a única porta pela qual pode passar a mensagem de uma Revelação divina» (M. MESLIN, *El campo de la antropología religiosa*, in J. GÓMEZ CAFFARENA – J. M. MARDONES [ed.], *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*. III, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Anthropos, Barcelona 1993, 13-25, 24).

²⁵ G. ANGELINI, *Il sapere teológico tra scienza e confessione della fede*, «Studia Patavina» 52 (2005) 359-380, 366 (sublinhamos).

²⁶ Não é uma mera curiosidade referir aqui o projecto de Boaventura Sousa Santos, que, do lado das ciências sociais, sustenta um discurso, em certa medida antitético (mas também largamente simétrico) ao de Angelini, pois, tentando «compreender a ciência enquanto prática social de conhecimento» (B. S. SANTOS, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Afrontamento, Porto 1995, 11), realiza a hermenêutica da epistemologia que Angelini tem em mente. Para este sociólogo, a ciência pós-moderna está chamada a recuperar o saber que, não tendo entrado no paradigma moderno, sobreviveu fora, no “sentido comum”. É aquilo a que chama “ruptura com a ruptura epistemológica”. Desde o nosso ponto de vista, chama imediatamente a atenção que Sousa Santos não tenha em conta a teologia (nem como saber científico, nem como crença religiosa); o que condiciona e reduz a sua percepção da ruptura epistemológica, que se mantém dentro de uma ruptura mais abrangente. A recusa das evidências do sentido comum (primeira ruptura epistemológica) e o reencontro da ciência com este saber que não lhe pertencia (segunda ruptura epistemológica) não chega a superar a ruptura entre autonomia e

progresso. Neste contexto, «a tarefa da teologia é repropor a interrogação a propósito do sentido da natureza em formas não naturalísticas, que sejam também “responsáveis” em relação ao conhecimento científico»²⁷. Para tal, retomando com audácia o seu perfil confessante (renunciando portanto, segundo Angelini, ao debate epistemológico e à pretensão de cientificidade no sentido indicado), a teologia deve elaborar uma teoria do humano que dê razão de ser da originária mediação histórica e prática da consciência, isto é, a referência a Deus como origem do homem através das efectivas formas do viver que determinam a liberdade (como relação, amor, amizade, etc.).

A proposta de Angelini tenta superar aquilo que é aqui chamado *ruptura epistemológica* através da sua própria radicalização. Reconhecer o assentimento de fé como saber e, portanto, como razão, não resolve – antes agrava – a situação nascida da pluralidade de perspectivas possíveis e legítimas sobre o real. A aplicação à liturgia cristã, que devemos reconhecer como uma das mais vinculantes “práticas de vida” correspondentes à fé, mostra-o bem: capturada pelo saber teológico, nada teria a dizer ao saber antropológico; mas, então, também a própria teologia perderia a possibilidade de repropor a questão do *sentido*, uma vez que este, já de antemão, estaria condenado à incomunicação. Se, como propõe Angelini, a teologia deve retirar-se do debate epistemológico, deve, com muito maior cuidado, guardar-se de assumir como escudo de defesa os termos impostos pelo mesmo debate: radicalizar o saber da fé acaba por confirmar a sua redução a mera opinião e, portanto, por realizar a própria figura que pretende superar.

Crítico para com a focalização antropológica da teologia tal como proposta por Pannenberg, Ignazio Sanna prefere manter o pressuposto cristológico da teologia no debate epistemológico como forma de salvaguarda da especificidade cristã da antropologia, respeitando, ao mesmo tempo, a autonomia das ciências humanas e os seus critérios internos. Nos antípodas das teses de Feuerbach, mas numa afirmação simétrica, Sanna chega a sustentar que «a primeira e mais verdadeira ciência humana é precisamente o conhecimento de Cristo e do seu mistério»²⁸. A origem comum, em Deus, de toda a realidade criada dá a razão última desta convergência cristológica das ciências humanas e da teologia. Por outro lado, só a via da mediação cristológica pode superar, segundo Sanna, uma relação funcional ou de subordinação. Porque, se Deus é a crítica do homem, é também o destino radical da humanidade. O ser humano pode aparecer como imagem de Deus no

heteronomia, cuja tradução epistemológica na dicotomia entre sujeito e objecto Sousa Santos conhece perfeitamente (cf. *Ib.*, 37-38).

²⁷ ANGELINI, *Il sapere teológico*, 375.

²⁸ I. SANNA, *Il ruolo delle scienze umane in teologia*, in Id. (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Dehoniane, Bologna 1993, 141-173, 172.

tempo porque a natureza humana foi criada *em Cristo*, o qual é a *entelechia* de todo valor e saber humanos. A mediação cristológica revela assim, para Sanna, a unidade profunda do saber antropológico, mas também a sua superação.

Em sentido semelhante a Pannenberg, move-se Pierre Gisel, para quem uma teologia do religioso necessita complementarmente tanto de um olhar interno, como de um olhar externo²⁹. Se é certo que a antropologia permanece sempre um olhar externo ao facto religioso (sem ter a capacidade de captar integralmente o seu objecto), já a teologia, radicalizando a noção de revelação, não faz outra coisa senão tentar superar a modernidade sobre o seu próprio terreno, agravando ainda mais o afastamento e a dicotomia no interior da compreensão do facto religioso. A questão a colocar é a da *modalidade de relação com o fundamento* e, segundo Gisel, esta exigência resitua a teologia e as ciências humanas num horizonte comum na medida em que a questão de Deus e do religioso se inscreve no mundo, na cultura, na sociedade. Deste modo, Gisel remete para a questão do crer e do absoluto, no jogo da descontinuidade histórica e da tradição de institucionalização, como a questão à volta da qual a teologia pode dar o seu contributo para o esclarecimento do facto religioso, sem se deixar absorver nem impermeabilizar totalmente pela antropologia. Tanto a teologia como a antropologia (*sciences religieuses*) devem indagar o religioso como particularidade histórica. Salvar-se-ia deste modo a teologia da queda no sobrenaturalismo, lançando, ao mesmo tempo, uma suspeita sobre as reivindicações de autonomia da antropologia. Neste sentido, a relação entre teologia e ciências humanas requer, segundo Gisel, a superação da oposição entre heteronomia e autonomia, quer dizer, uma nova noção de liberdade em relação com o fundamento. O que na religião é objecto de investigação é sempre o seu aspecto positivo, empírico, objectivo. Mas um momento hermenêutico conduzido no afastamento da teologia, acabaria por fazer com que a antropologia caísse no subjectivismo, remetendo para convicções privadas, arbitrarias e, portanto, sem qualquer valor intelectual e social.

A questão diante das posições como as de Angelini e Sanna é, então, saber se a teologia necessita ou não do saber antropológico para dizer as formas práticas e efectivas que a fé assume enquanto assentimento da sua própria origem transcendente. A própria referência à efectividade parece já abrir para uma resposta positiva. A teologia necessita de facto de ser “reconduzida” à efectividade da fé através de uma ampla reconsideração da *mediação*, como sugere Angelini; mas poderá fazê-lo prescindindo da descrição antropológica? A omissão, neste caso,

²⁹ Cf. P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Labor et Fides, Genève 1999, 15-51 (*Quelle place et quelle fonction de la théologie dans l'approche du religieux et des religions?*), que retoma o programa de Troeltsch de uma teologia conduzida à maneira da ciência das religiões.

denunciaria simplesmente, ainda que por oposição, a redução antropológica da teologia, incapaz de reatar o elo partido que a empurra para a mera opinião. Uma recondução antropológica, pelo contrário, parece mesmo ser a forma de que a teologia dispõe para levantar a questão do sentido em pé de igualdade, isto é, como interlocutora, diante das ciências e, concretamente, do saber antropológico.

d) ANTROPOLOGIA, FILOSOFIA, HERMENÊUTICA – Javier San Martín introduz o termo “rodeio” antropológico para referir-se à missão da antropologia desde um ponto de vista de articulação com a filosofia. A antropologia, cuja génese se situa no encontro com os “outros”, com os descobrimentos desde o século XV, deve, para este autor, manter um *discurso crítico* em relação a “nós” e, ao mesmo tempo, um *discurso emancipador* em relação aos “outros”. «A atitude antropológica em relação a nós exige saber de nós criticamente, fixarmo-nos noutros e desde os outros entendermos e orientarmo-nos para a organização da nossa vida. A atitude antropológica exige, portanto, um rodeio antropológico»³⁰. Considerar os outros como “primitivos” é fazer deles o nosso passado; os outros são vistos como nós, mas em tudo inferiorizados. Valorizar os outros no contexto da sua própria cultura é vê-los como presente, iguais a nós. Mas se a antropologia se concebe como ciência dos “outros” reproduz simplesmente a estratégia colonialista, sendo necessário regressar a nós. E, neste regresso, a antropologia assume uma postura crítica, em que os outros se devem ver como o nosso futuro, desde um relativismo cultural limitado pela própria aplicação do princípio relativista a toda a cultura. Os factos culturais apreendem-se certamente no contexto da própria cultura, mas devem-se poder formular princípios que transcendem a particularidade de cada cultura, tendo, portanto, um valor intercultural, para além do relativismo (que possibilitou a sua descoberta). Radica aqui a crítica antropológica à modernidade ocidental.

«A atitude crítica que o compromisso antropológico acarreta implica uma mensagem emancipadora para os outros e uma mensagem crítica para nós, que, traduzido em termos positivos, significa a necessidade de ver nos outros não outros homens pertencentes a culturas que ficaram superadas, mas pertencentes a culturas das quais temos que *recuperar um sentido da vida necessário para restaurar o sentido humano do homem*, noutras palavras, para humanizarmo-nos»³¹.

Esta “recondução antropológica” (da filosofia) acaba por revelar a necessidade de uma “*correção antropológica*” na própria antropologia, através de uma crítica

³⁰ J. SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*, Verbo Divino, Estella 1995, 163.

³¹ SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía*, 195-196 (sublinhamos; cf. ainda *Ib.*, 198. 178-181. 202-204. 242).

à modernidade. Mas esta posição não pode ser assumida sem uma prévia discussão com a perspectiva que se lhe opõe frontalmente. Referimo-nos à reflexão de Vattimo sobre a relação entre hermenêutica e antropologia cultural³². A vocação da hermenêutica para “dissolver-se” na antropologia, que acarretaria qualquer tentativa de conciliação com a perspectiva transcendental, baseia-se, equivocadamente segundo Vattimo, no *ideal* da procura e do encontro com o outro. Da mesma forma que a antropologia procuraria as outras culturas, assim a hermenêutica assimilaria ao discurso do outro. Ora, para Vattimo, *consumada a ocidentalização*, não há já essa radical alteridade; o que obriga a antropologia a reconhecer o contexto em que se desenvolve e a condiciona, com a consequência sobre a hermenêutica de a fazer refluir sobre a mesmidade³³. É aqui que Vattimo avança com a sua hipótese: a homologação dos interlocutores, que a ocidentalização acarreta, levaria a tornar supérfluo qualquer diálogo. Seria esta a situação da hermenêutica.

«À antropologia como descrição científica das constantes das culturas, profundamente condicionada pela ideia metafísica da ciência e, no plano concreto, pela dominação ocidental do planeta, não se pode opor o ideal de uma antropologia como local de encontro com o outro, segundo um modelo que, de forma demasiado simplista e otimista, faria da antropologia a herdeira da filosofia depois do fim da época metafísica e o impor-se de uma perspectiva hermenêutica. Uma hermenêutica que pense as coisas nestes termos não toma em linha de conta o modo como a própria antropologia se experimenta; e sobretudo trai a própria vocação teórica, que implica um entrelaçar bem mais complexo entre eventualidade-alteridade e mesmidade, interligação que impõe também uma consideração menos superficial da homologação metafísica do mundo»³⁴.

Assim de golpe, desta citação interessam para o nosso estudo dois aspectos: Vattimo não aceita uma simples dissolução da filosofia e da hermenêutica na antropologia e isto devido à própria missão da hermenêutica, que seria a de manter onexo entre “eventualidade” e “mesmidade”. O primeiro aspecto é então, no quadro de uma desejada multi-disciplinaridade, o imperativo da identidade de cada área do saber. Aplicando ao nosso estudo: a relação entre teologia e antropologia não pode supor nenhuma “redução antropológica” ou qualquer “inflação teológica”; ambas as disciplinas deverão manter o seu perfil e até defini-lo cada vez

³² G. VATTIMO, *Hermenêutica e antropologia*, in Id., *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Presença, Lisboa 1987, 117-130.

³³ «Tendo partido para procurar na antropologia um lugar ideal para verificação da própria concepção do ser como eventualidade e alteridade, a hermenêutica encontra-se afinal reduzida a meditar no significado da mesmidade e na sua relação com a homologação metafísica do mundo» (VATTIMO, *Hermenêutica e antropologia*, 126).

³⁴ VATTIMO, *Hermenêutica e antropologia*, 127.

melhor na medida em que entram em relação. Ora é aqui que se torna pertinente o segundo aspecto: o apelo e a necessidade da filosofia (hermenêutica), como condição de possibilidade da identidade e do diálogo entre a “eventualidade” e a “mesmidade”, ou ainda entre a categorialidade do ser e a sua transcendentalidade. Sem se dissolver na antropologia, a hermenêutica pode, em contacto com ela, corrigir a sua imagem. A ocidentalização não representa tanto o fim das *outras* culturas, quanto o surgir de um “imenso estaleiro de sobrevivência”³⁵. Ora é aqui que cabe a pergunta: sobrevivência do quê? Se não nos enganamos, para Vattimo, trata-se da sobrevivência do ser, ainda que sob a forma de uma mesmidade fraca, de uma historicidade da despedida do ser, ou seja, do nihilismo. Mas não seria possível pensar nesta sobrevivência antes como a sobrevivência da alteridade e da diferença cultural precisamente enquanto condição de possibilidade do futuro do homem, tal como sugere Javier San Martín?

e) RESIMBOLIZAÇÃO DO MUNDO – «Será que a nossa tarefa no porvir é a de avançarmos para um modo de pensamento desconhecido até agora na nossa cultura, e que permitiria reflectir ao mesmo tempo, sem descontinuidade nem contradição, o ser do homem e o ser da linguagem?»³⁶. Numa perspectiva antropológica e fenomenológica que *parte do homem*, baseada numa hermenêutica da existência, Meslin reconhece que «o *homo religiosus* não existe por si mesmo, mas é sempre uma relação com Outro», estabelecida, conhecida e mantida pelo próprio homem «com as suas orações e rituais»³⁷. A cultura nasce com o simbólico. A realidade humana é constituída pela função simbólica, mediante a qual o homem se relaciona com a realidade³⁸. Ora, a modernidade e a sociedade ocidental caracterizam-se precisamente pela esquizofrenia da redução do símbolo a sinal³⁹. A função

³⁵ A expressão é, na verdade, do antropólogo Guidieri, mas serve a Vattimo para enunciar a sua tese. «O que encontramos não é a organização total do mundo em rígidos esquemas tecnológicos, mas um “enorme estaleiro de sobrevivências” que, em interacção com a desigual distribuição do poder e dos discursos a nível planetário, dá lugar ao aumento de situações marginais que são a verdade do primitivo nosso mundo. A ilusão hermenêutica – e antropológica – de encontrar o outro, com todas as suas ênfases teóricas, dá por si a braços com uma realidade mista, em que a alteridade se consumou, não a favor da sonhada organização total, mas de uma condição de contaminações difusas. [...] A única forma de mesmidade que se pode admitir sem cair na identificação metafísica do ser com um ente é justamente esta mesmidade fraca, contaminada [...]» (VATTIMO, *Hermenêutica e antropologia*, 128).

³⁶ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 376.

³⁷ MESLIN, *El campo de la antropología*, 21. 22.

³⁸ «A função simbólica é a criação de um novo nível de significatividade do mundo, que só pode surgir de repente; [...] nesse contexto as coisas e as palavras acarretam um *significado flutuante*, que mantém aberta a significação de todo o símbolo. Por isso, todo o símbolo leva ou está aberto a outro símbolo, estando o Universo inteiro por detrás dele» (SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía*, 223).

³⁹ Cf. SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía*, 224. 238-241. 247-248.

crítica da antropologia coloca-se, assim, ao serviço de uma “resimbolização do mundo” como condição de possibilidade da própria existência humana. Ao riso de Foucault, incrédulo diante de uma recondução antropológica do saber, podemos então contrapor o riso do corpo que o rito proporciona, e descobrir aí a acção na qual o ser e a linguagem do homem se podem pensar sem dicotomias⁴⁰. O êxito da operação por nós visada será aquilo a que chamaremos o símbolo como *situação transcendental*. Mas isto leva-nos à questão, levantada por José Gil, da saturação do sentido e da libertação dos significantes. Para ele, o mundo pode cobrir-se de significado graças a este maravilhoso operador simbólico que é o corpo. A referência, contudo, é às comunidades primitivas estudadas pela antropologia cultural, onde o corpo aparecia como um *significante flutuante*, isto é, sem significado ou só com um significado no grau zero, mas capaz de permutar as várias ordens de significado. «O corpo porque é transductor dos códigos, transforma-se, no pensamento primitivo, no modelo da representação do universo [...]»⁴¹. Ora, a este significante flutuante contrapõe-se o *significante despótico*, “cheio” de significado⁴², que teria assinalado a encarnação do sentido e a morte dos símbolos com o nascimento da transcendência, isto é, instaurando a *dicotomia* e irradiando o riso do corpo. Está aqui em questão a temporalidade. Com o nascimento da história (o tempo linear), ter-se-ia quebrado a espiral do tempo circular primitivo e o corpo teria passado a representar uma *presença*, sendo esta agora o significante supremo. Para José Gil, esta metamorfose do corpo caracteriza as formações religiosas, contrariando a vocação lúdica do rito com a seriedade do cerimonial, que transforma o corpo em consciência, e cristalizou-se na ciência, que, finalmente, expôs a interior do corpo à vista nua, inscrevendo a história no corpo do homem.

Não será a eucaristia cristã – pergunta-se José Gil⁴³ – a máxima expressão deste despotismo simbólico? O desafio da libertação do corpo como condição da

⁴⁰ «Hoje a teologia fundamental – como também a fê dos indivíduos – [...] deverá ser um processo de correspondência entre acto e conteúdo, existência e palavra, prática e imagem, reconstrução que, na sua actuação, deve incluir ao mesmo tempo uma mistagogia» (E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, 106).

⁴¹ GIL, *Metamorfoses do corpo*, 44.

⁴² «O significante despótico torna-se o referente único do valor de qualquer coisa (um pouco como, em termos de economia política marxista, o “equivalente geral” moeda): absorve o sentido dos outros signos que se encontram afectados de uma falta relativamente ao seu sentido. A transcendência fixa-se assim, libertando-se dos signos: porque, quer se trate de um Deus, de uma lei ou de um Nome, o significante supremo permanece sempre vazio de sentido, sendo aliás a impossibilidade de lhe atribuir um, a própria prova da transcendência e do absoluto do seu sentido. É esse o seu modo de funcionamento, a maneira perversa de se mostrar pleno, insuflando falhas aos outros signos. O seu vazio é a condição da presença do sentido (que se dá numa Consciência, numa Alma, numa experiência extática), e do domínio dos corpos» (GIL, *Metamorfoses do corpo*, 81-82).

⁴³ Cf. GIL, *Metamorfoses do corpo*, 84. 119.

linguagem e do sentido coincidiria, para este autor, com a recuperação do rito e da comunidade primitivos ou, pelo menos, com a função que ao corpo aí se reconhecia. Neste sentido, parece inerente a recusa das formações religiosas, principalmente aquelas para as quais a história é de primeira importância. Mas também para o cristianismo não é possível uma exasperação da história no sentido da total homologação dos signos e significados. A diferença deve permanecer. Não só a diferença entre história e eternidade, imanência e transcendência (que, nos termos de José Gil, aparece como o aspecto mais condenável da modernidade), mas principalmente a diferença corporal, antropológica, ritual, que permite a referência e o sentido no cristianismo. A eucaristia não é tanto o significante despótico de uma presença, quanto o significante flutuante da entrega de um corpo à morte e, portanto, de uma insuperável ausência que faz descobrir uma presença não no signo inerte mas na remetência para a intersubjectividade, que o rito realiza, sem contudo a esgotar. Só uma visão teológica e antropológicamente deformadas da eucaristia e do cristianismo é que podem justificar hipóteses tão realisticamente negativas como a de José Gil. Fazendo-se carne, o Verbo reclamaria a metamorfose dos símbolos num sentido oculto, a inscrição do significado no corpo como sua condenação à morte. Não podemos negar que uma visão substancialista da eucaristia e de todo o regime simbólico-sacramental cristão confirma este diagnóstico. Mas o reconhecimento desta deturpação teológica, ainda largamente difundida, longe de querer pactuar com ela, deve pôr sobre a mesa os seus equívocos, tentando mesmo corrigi-la *por outros caminhos*. O rito, na implicação corporal que exige ao ser humano, é talvez a mais pertinente via de saída. Neste sentido, a eucaristia só poderá ser apresentada como uma presença de sentido na medida em que se partir da ausência que representa o comer e beber juntos em contexto ritual, festivo, de riso e movimentação do corpo.

Importa, desde o início, colocar as cartas sobre a mesa, para um jogo limpo. Daí a necessidade de mostrar a plausibilidade das ideias mestras que nos conduzem e a sua relação com a hipótese que motiva a investigação, concretamente a viabilidade de uma *recondução antropológica* da teologia no campo da liturgia e dos sacramentos cristãos, operação que, na nossa perspectiva, deverá resultar numa atenção fenomenológica e hermenêutica sobre o símbolo, capaz de afinar as suas potencialidades teológicas. O nosso objectivo é pois o de explorar os instrumentos que a teologia – litúrgica e sacramental – já possui, adquiridos no confronto com as ciências humanas, em particular a antropologia ritual, para conseguir uma forma de fazer teologia, na qual, a descrição antropológica do rito não só não entre em conflito com a intencionalidade crente, mas constitua a base sólida de uma teologia hermenêutica e simbólica. O caminho a percorrer neste sentido

passa, na nossa perspectiva, pela interrogação da *ruptura epistemológica* (parte I), como condição de possibilidade do movimento que defendemos para a teologia sacramental de uma *recondução antropológica* (parte II), capaz de descrever a liturgia e os sacramentos cristãos, numa perspectiva simbólica, como *situação transcendental* (parte III). Mas o nosso interesse pela teologia litúrgica e sacramental prende-se também em muito com o próprio contexto social, cultural e teológico, em que nos situamos. Daí que tenhamos sentido a necessidade de escrever um *Prelúdio* onde são tidas em conta algumas das expressões mais significativas que, de alguma forma, antecederam e promoveram a nossa própria percepção da questão litúrgica, em Portugal.