

Prefácio

Uma vez acabado, um trabalho deste tipo conquista também a sua autonomia: com a sua forma final, uma tese adquire o direito de falar por si mesma. O autor, revendo-se a si mesmo, isto é, as suas perguntas, reflexões e soluções, como *in speculum* – feliz visão de um caminho padecido, mas também de um destino conquistado – encontra-se agora numa peculiar situação; pois, já afastado daqueles problemas pelas respostas encontradas, escuta a sua voz como outra e, contudo, ainda sua. Uma nova qualidade, no entanto, lhe pertence a partir de agora: é uma voz oferecida, aberta pela primeira vez a vozes, perspectivas e pensamentos diversos, ou seja, uma voz “temperada” pelo diálogo. O pensamento “objectivado” é portanto a condição da liberdade do autor, manifestada neste primeiro olhar separado, mas também na dádiva feita: a publicação de uma tese de doutoramento assinala assim o abandono do clima ainda demasiado “subjectivo” das primeiras dúvidas, encontros, leituras e redacções, e mesmo a superação da forma “objectiva” do texto escrito, em nome da “intersubjectividade” da leitura e do estudo partilhados.

Um amor pelo equilíbrio impõe-se ao longo da viagem. Detivemo-nos, por isso, longa e concetricamente nos motivos que nos chamaram a atenção. Repetição como condição da identidade do pensamento? Voltaremos a esta pergunta. Uma absoluta necessidade de comunicação criticamente situada domina o discurso. Por isso, o trabalho foge a classificações fáceis: aqui, a teologia nasce como

acto de esperança testemunhal, aberto a outras razões: filosóficas, antropológicas, convocadas como *partners* na investigação. Principalmente, o pensamento quis encontrar aquele originário *locus*, delimitado pelo *symbolon*, e assim, não só reunir acção e pensamento, rito e mistério, mas também, neste encontro, relançar-se num novo impulso: o símbolo é aliança, mas é ainda voo livre, sob um horizonte de sentido revelado aos sentidos.

O horizonte é sempre longínquo, mas omnipresente; é infinito, mas depende de um olho que vê, quer dizer: começa no finito; foge-nos, não se pode “objectivar”, mas à sua luz vemos e alcançamos todos os “objectos”; fascinados por ele podemos ainda imaginar e assim antecipar céus e terra novos. Mas como é que se descobre este horizonte, profecia da liberdade do ser humano? Talvez ainda mais radicalmente, como é ele experimentado? O olho vê ou é visto graças a ele? A mão alcança ou é alcançada por ele? Os corpos habitam o mundo ou é o mundo que encontra um corpo em nós? O horizonte, como *a priori*, é paradoxal: no momento em que se encontra, retira-se; o aparecer marca o dom como dado, o fundamento como fenómeno. A acção é imediata, parece. Diz-se a si mesma, como se dissesse o vazio. Tem profundidade, mas é habitada pela obscuridade; transforma o mundo que se torna então difícil de contemplar. A acção permite, ainda, talvez, a mediação. A história é tanto horizonte da vida neste mundo, como acção vital sobre este mundo. Sem o vivido de cada dia, anónimo, escondido, não seria possível pensar uma vida plena, precisamente desde o ponto de vista do seu fim. A *historia salutis* como horizonte; a *salus historiae* como acção. Eis a passagem teológica: o sentido da fé actual no remeter para uma tradição, nascida da revelação. Mas também o problema da mediação. Jesus, o Cristo, enquanto “símbolo real”: o evento da cruz – a vida plena relida a partir desta entrega por todos. A salvação apareceu como acção; e esta rasgou o véu, abrindo o horizonte. Daqui nasce a fé.

Eis que a nossa proposta de correlação entre o horizonte de sentido *a priori*, “transcendental”, e momento “categorial”, histórico *a posteriori*, como condição pragmática da descoberta da referencialidade, encontra já na história de Jesus enquanto *auctor fidei* uma aplicação plausível. Mas este caminho mostra-se ainda demasiado seguro de si; dá por adquirido aquilo que no entanto deve ainda ser demonstrado. Que Jesus seja o Cristo, que a salvação nos chegue através dele, pode dizer-se com honestidade intelectual só a partir do vivido intencional da fé e, portanto, da fé *in actu*. Os termos impostos por aquilo a que, neste estudo, chamamos “ruptura epistemológica” impedem-nos de compreender como é que algo assim é possível. A *actio*, privada não só de luz mas também de calor, é muda, ainda que faça ruído. O rito, reduzido a forma vazia ou recebendo apenas sentidos antropológicamente decaídos (o rito hipóstase da sociedade; o rito projecção das

nossas nevroses; o rito, expressão da idolatria religiosa; e assim por diante), nada tem a ver com a fé e ainda menos com a revelação. O entrelaçar da fé com a revelação deve ser vivido noutros âmbitos da existência no mundo; não no rito, já criticado pelos profetas e já superado por Jesus. Mas onde? A pergunta em suspenso da repetição como condição de uma identidade tem aqui uma resposta negativa: a qualidade ritual da acção não permitiria a novidade cristológica. Mas não é verdade que a *traditio fidei* é antes de mais *ritual*? A *traditio* de um corpo como sacrifício e salvação, e a nossa *participatio* na mesma? Assim exposta à lógica ritual, a fé treme diante da possibilidade da sua dissolução sociológica, psicológica e idolátrica. Isto decorre da ingénuo assunção da ruptura epistemológica pela teologia. Demonstrámo-lo no mesmo movimento de reabilitação da participação activa e da referência cristológica da liturgia cristã, para mostrar ainda a necessidade de uma reformulação do pensamento transcendental tal como permitida pelos próprios actos categoriais.

A identidade da fé decorre precisamente da repetição, que é também “re-apresentação”, isto é, presença e acção, sem deixar de ser motivo de representação, ou seja, de pensamento e contemplação.

De todos os interlocutores que se cruzaram no nosso caminho, Rahner e Casel apresentaram-se como aqueles que, à sua maneira, já tinham praticado este *método* – porque precisamente de método se trata. Isto sim, é preciso dizê-lo, parcialmente. A nossa interrogação nasceu das dificuldades práticas que a acção ritual oferece à teologia, e a resposta encontrou-se também aí. A primeira parte do trabalho procede neste sentido, escavando, para além da ruptura epistemológica, na *participação* a condição pragmática de sentido, e na referência cristológica a absoluta necessidade de uma genealogia ritual. A metodologia transcendental de Rahner inspira – directa ou só implicitamente – a investigação referencial-cristológica. A visão do culto como forma prática da presença de Cristo na fé deixa-se guiar por Casel. A possibilidade de uma transfiguração do transcendental no categorial e vice-versa, como supõe a nossa visão, deriva das ambiguidades deixadas sem resposta por estes autores, dos seus pressupostos não ou pouco explicitados, encontrando assim neles uma motivação. Mas a tese emergiu na sequência da superação positiva da ruptura epistemológica e da nova luz com que, deste modo, nos apareceram a activa participação e a contemplativa visão do mistério de Cristo nos ritos eclesiais. Esta descoberta – ao mesmo tempo prática e reflexiva – qualifica a “recondução antropológica” da teologia: é o seu princípio e o seu resultado. Em Rahner, a aproximação ao *anthropos* é incompleta, tal como é incompleta uma noção de liberdade indagada ao nível da consciência do sujeito transcendental. Jesus é aqui a plena realização da antropologia como evento simbólico, na rea-

lidade da sua alteridade radical de Verbo incarnado. É o outro em que Deus se realiza para nós, na nossa carne. É o outro que antecipa a liberdade enquanto símbolo de Deus. É, neste sentido, a máxima categorialização da graça sempre presente no mundo, ponto de enganche com estas outras expressões da mesma oferta que são os sacramentos. Evento supremo e singular da graça na história, Jesus é também a fonte de sentido última e única das acções sacramentais e litúrgicas que, por sua vez, realizam o ser essencial da Igreja na relação com o *Kyrios*. Em Casel, o interesse antropológico é totalmente diverso: na sua mira está o agir ritual (e não o sentido transcendental *a priori* da liberdade) enquanto modo específico de acolhimento do evento da revelação: nas religiões pré-cristãs, como forma à espera da epifania do seu verdadeiro sentido; no cristianismo, como assunção de uma estrutura antropológica de base para o advento da fé. Dá-se, portanto, uma recondução antropológica da teologia no contexto litúrgico-sacramental, não só no sentido em que se procura uma visão global, “holística” do *anthropos* – também aqui numa superação positiva da ruptura epistemológica –; não só no sentido em que, nestes termos, se pode praticar teologicamente uma apropriação da antropologia ritual; não só no sentido em que Jesus, o Cristo, surge como realização plena da liberdade, evento referencial do *ser* e do *fazer* do homem; mas, radicalmente, porque, por um lado, se descobre na antropologia a sintaxe em que a semântica teológica se comunica, e, pelo outro, se chega a uma síntese ulterior, que se pode chamar “simbólica”, numa visão do símbolo como “situação transcendental”.

A descrição do símbolo ritual como transcendental situado – num corpo: cósmico, histórico-cultural, pessoal e comunitário – é o grande resultado da nossa investigação. Mas uma vez adquirido, há ainda a necessidade de explorar as suas potencialidades metodológicas, precisamente num paradigma teológico antropológicamente “re(con)duzido”. Na terceira parte do nosso trabalho não se encontra senão esta investigação, apelando àquilo que, com Boaventura Sousa Santos, se pode chamar uma “ecologia dos saberes”. Neste caso, a teologia com a filosofia e a antropologia: uma teologia da liturgia juntamente com uma filosofia do culto e em relação com uma antropologia do rito, será isto possível? E, no entanto, no movimento de integração do dado ritual no pensamento teológico, seja a filosofia, seja a antropologia são chamadas ao diálogo. Na referência ao rito, parece até ser possível uma nova relação entre revelação e pensamento e ulteriormente – embora não sucessivamente – entre razão e acção. No repouso e no segredo de Emaús, o gesto ritual assinala o reconhecimento, a visão sem véus, o nomear dos afectos, mas também a decisão, a missão, o regresso à comunidade, melhor, a sua reconstrução à volta do Ressuscitado presente e oculto nas dobras da vida. O partir do pão é não só condição de tudo o que nos alimenta, através de trabalhos

e sacrifícios, mas também fonte de sentido e do *affectus* teologal: tudo num só e breve gesto. A potência simbólica do rito age em nós por meio de toda a sua densidade antropológica. Esta função originária do rito a respeito da fé pode ser crítica e “ecologicamente” dita nos termos por nós elaborados do símbolo como “situação transcendental”. Por isso, ainda, a investigação encerra com um mapa das perspectivas antropológicas sobre a eucaristia, mostrando a vocação sintética e dialogante da nossa visão simbólica e, portanto, a sua pertinência teológica, não só no entrelaçar epistemológico e metodológico da intencionalidade crente (que move a teologia), os dinamismos imanentes dos seus gestos constitutivos (descritos pela antropologia) e a essência das suas razões (investigada filosoficamente), mas também naquele prisma luminoso em que, por meio do *rito*, nele participando activamente, contemplamos e tomamos parte no *Mysterium fidei*, de tal forma que, com Jesus, o Cristo, aprendemos a oferecer-nos, cada dia, na força do Espírito, para Glória de Deus.

ÂNGELO CARDITA
Santo Anselmo, Roma,
23 de Novembro de 2006