

A BUSCA DE RESPOSTA PARA O SENTIDO DO EXISTIR HUMANO.

(Aurino José Góis – Mestre em Ciências Sociais e Doutorando em Geografia Humanística e Cultural. Pesquisa as religiões de matriz africana. Professor da Pucminas. Email: goisantos@yahoo.com.br)

RESUMO: este artigo se propõe a refletir o tema do fenômeno religioso na perspectiva clássica do itinerário de conhecimento na filosofia, marcada pela passagem do mito ao logos e seu posterior desenvolvimento e enraizamento cultural, denominado de modernidade. Não se trata aqui de fazer um estudo aprofundado, mas panorâmico, de modo que alcance nosso objetivo, a saber, o de situar a crise de sentido experimentada hoje sob as diversas formas, tanto do individualismo como do fundamentalismo insensíveis, ambas indiferentes à dor do Outro enquanto Existência Singular.

I. SER HUMANO _ SER ABERTO À REALIDADE TRANSCENDENTE

O homem é e foi definido sob diferentes perspectivas, ora privilegiando uma dimensão de sua existência, ora privilegiando outra. Desse modo, por exemplo, o homem é definido pela sociologia a partir de sua interação social. "*O problema sociológico é sempre a compreensão do que acontece em termos de interação social*" (Berger, 1986: 47). Do mesmo modo, ele é definido pela psicologia, a partir de sua subjetividade; pela biologia, a partir de sua constituição corporal; pela teologia, a partir de sua relação transcendente. As diferentes perspectivas de definições de homem supra citadas, são definições instrumentais, ou seja, conceituações que servem de base epistemológica para a fundamentação das teorias e práticas dessas ciências. Em outras palavras, são elaborações que privilegiam uma dimensão existencial do ser humano. Todavia, uma definição abrangente do ser humano que busque contemplar a totalidade de seu existir e o seu lugar na ordem do cosmo é a tarefa de uma antropologia filosófica.

A antropologia filosófica é a parte da filosofia que se ocupa do problema do homem ou de responder a questão "o que é o homem?". Os outros problemas de que se ocupa a filosofia é o problema do conhecimento ou de como o homem conhece; o problema do agir ou de como ele deve agir; e o problema da existência ou do Ser. A resposta dada pela filosofia a qualquer questão, estará sempre articulada com esses quatro problemas. Por isso a resposta da filosofia é uma resposta totalizante, ou seja, busca contemplar todas as dimensões do existir humano. Para Vaz,

"A antropologia filosófica se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevem as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como ontologia" (Vaz, 1991:12).

A filosofia de que estamos aqui nos referindo é a filosofia ocidental que surgiu na Grécia, no século V ac. com Platão e Aristóteles. Existem outras filosofias, até mais antigas do que a filosofia grega, só que desprezadas no decorrer da história ocidental. Tão desprezadas que alguns pensadores nem as classificam como filosofias. São as várias filosofias orientais de tradição budista, confucionista, xintoísta; as filosofias dos povos indígenas e as filosofias dos povos africanos. Com o esgotamento do modelo de razão construído pela filosofia ocidental, alcançado na modernidade tardia ou pós-modernidade, conforme o entendimento de alguns pensadores, do século XXI, essas filosofias historicamente desprezadas estão sendo reestudadas.

A filosofia grega, diferentemente das outras filosofias, caracteriza-se pelo raciocínio lógico-dedutivo. Segundo K. Armstrong, enquanto no oriente privilegiava-se a experiência, no ocidente, os gregos interessavam-se apaixonadamente pela lógica e a razão (Armstrong, 1994:45). Para os gregos, a verdade consiste numa demonstração lógica. Sendo assim, toda intuição, fonte inspiradora de diferentes saberes e narrativas míticas, abundantes nas comunidades originárias ou ditas primitivas, passa pelo crivo do "logos apodeitikós" (Vaz) ou logos demonstrativo, operando a passagem reconhecidamente clássica do mito ao logos, no início da filosofia grega. A perspectiva grega prevaleceu no itinerário histórico do ocidente, mas é preciso reconhecer, hoje, mais do que nunca, a legitimidade de perspectiva de outras filosofias ou cosmovisões.. Nosso objetivo é compreender o ser humano como um ser religioso na perspectiva da tradição filosófico-teológica do ocidente, por esse motivo não iremos aprofundar as outras perspectivas filosóficas aqui apontadas.

Podemos resumir a compreensão de homem na filosofia ocidental como um ser livre dotado de razão. Porque o homem é racional e livre, dirá Aristóteles que *"todo homem deseja conhecer"*. Interpretando Aristóteles poderíamos dizer de outro modo, que o homem sendo racional e livre, não consegue viver sem significar ou dar sentido às suas ações e ao significá-la, ele significa em última instância todo o seu existir. Significando seu existir, o homem se descobre como ser aberto a uma realidade exterior a ele, a uma realidade transcendente. Nessa abertura, o homem faz a experiência do sagrado e evidencia a espiritualidade como dimensão constitutiva de seu existir.

Para os antropólogos, o marco delineador entre o homem e o animal é a sua dimensão espiritual, entendida aqui como abertura para a realidade transcendente ou a tentativa de dar sentido ao seu existir. Nenhuma comunidade humana foi encontrada, ainda, que não apresentasse vestígios dessa dimensão no modo como viviam e se organizavam. *"Podereis encontrar uma cidade sem muralhas, sem edifícios, sem ginásios, sem leis, sem uso de moedas como dinheiro, sem cultura das letras. Mas um povo sem Deus, sem oração, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios, tal nunca se viu"* (Plutarco). A partir da constatação de Plutarco, afirmará I. Wilges, o fenômeno religioso como fato universal, constitutivo do homem enquanto um ser religioso (Wilges, 1994:10).

O homem é um ser-no-mundo. Isto significa afirmar, que ele compreende a si mesmo a partir do mundo significado por ele. O ser humano significa a sua existência no ato de relacionar-se com o mundo. Esse ato é imprescindível e irrecusável, ou seja, é um imperativo de sua existência. O ser humano é um ser de relação. Desde o seu nascimento ele é para um outro que não ele_ sua mãe; e todo seu processo identitário se dará pela diferenciação com os outros _ seu altero. Desse modo, o Outro, se apresenta como horizonte irrecusável (Arduini) e necessário à constituição do sujeito. O "Outro" aqui, porém, não se refere apenas aos outros seres humanos, mas a toda realidade circundante do sujeito, sua Lebenswelt (mundo da vida).

As dimensões constitutivas do humano podem ser compreendidas ao situarmos o homem no mundo como Presença (Vaz). Segundo o filósofo H.C.L.Vaz, o homem se faz presente no mundo com seu corpo, seu psiquismo e seu espírito. Essas três formas de Presença no mundo estarão articuladas dialeticamente com os três pólos da realidade: Natureza - Cultura - Sujeito. Essas relações significadas pelo homem, ou seja, apreendida criativamente pela razão, darão origem aos diversos campos do saber: o saber objetivo das ciências da Natureza; o saber objetivo das ciências do psiquismo; o saber objetivo das ciências do Espírito. Interessa-nos aqui a dimensão espiritual do homem.

2. A DIMENSÃO ESPIRITUAL DO HOMEM

A dimensão espiritual do homem evidencia-se no ato de dar uma resposta ao sentido último da existência, ou na exigência de uma resposta à pergunta: "por que existo?"; "Para que existo?"; "Qual o sentido da vida?". Mesmo que essas questões não sejam colocadas de modo explícito, o ser humano as responde implicitamente no modo como orienta a sua existência. Tematizar a dimensão espiritual do ser humano, tem a importância de explicitar

para o homem suas respostas, de modo que ele possa apropriar-se dela e modificá-la, se assim o desejar; mas, sobretudo, tem a importância de mostrar para o sujeito a consequência de suas respostas no modo de viver da humanidade. Desse modo, a dimensão espiritual do homem está vinculada a ética, pois, diz respeito ao seu modo de agir no mundo. Como ele não é um ser isolado, seu agir implica diretamente na relação com os outros, portanto, seu agir traz consigo uma dimensão de responsabilidade para o todo do existir humano. De outra forma, buscar um sentido para sua vida, implica ao homem, se colocar numa perspectiva mais ampla, a saber, o sentido da humanidade. Esse foi o alcance da resposta dada por Jesus Cristo quando pregou o "amor ao próximo" como a verdadeira religião, pois, é este amor que nos leva a Deus, ao Pai.

Pensar e vivenciar a humanidade como "irmandade" significa reconhecer a igualdade dos seres humanos. Nenhum homem é melhor que outro homem. Todos têm a mesma origem e mesmo destino. São todos filhos da Natureza. E esta não é apenas material, mais divina. A resposta de sentido de Jesus Cristo é simples e nem sempre o cristianismo foi fiel a ela. hoje o cristianismo está dividido em muitas igrejas, que discordam entre si de muitos pontos doutrinários, mas não podem esquecer o essencial _ o amor ao Próximo. O que iremos perceber é que a religião enquanto instituição é muito diferente da religião enquanto experiência fundante.

Dar um sentido para a existência não é uma questão de escolha, mas uma exigência inerente ao ser humano. É uma tarefa irrecusável e constitutiva de sua humanidade. Do ponto de vista biológico, o homem atual, é o resultado de um longo processo evolutivo. "*O ser humano, mamífero descendente de um ramo dos primatas, se desenvolve há três milhões de anos*" (Meksenas). Esse processo, poderíamos descrever-lo do seguinte modo: na medida em que o homem primitivo buscava alimentos, cada vez mais escassos, para sua sobrevivência, ele via-se obrigado a fazer novas e diferentes experiências, como descer da árvore, firmar-se sob seus pés, desenvolver suas mãos, dentre outras, que lhe obrigaria de algum modo a desenvolver sua inteligência, tanto biológica (crescimento do cérebro) quanto neuro-psíquica (desenvolvimento da fala). Não apenas o cérebro desse homem primitivo modifica-se com as novas experiências, e sim também, todo seu corpo. Desse momento em diante, o "homo primata" é lançado por sua própria experiência numa dinâmica evolutiva cada vez mais elaborada, destituindo a si e ao seu existir de simplicidade e revestindo-os de complexidade.

Essa descrição, poderia ser uma síntese, numa linguagem diferente da biológica, do processo evolutivo do homem. Nessa síntese, o que se pretende afirmar é que, concomitante

ao processo evolutivo do homem, realiza-se também o processo de sua constituição enquanto Ser de sentido, na medida em que suas experiências na busca de sobrevivência, obriga-o a significar suas ações. Neste sentido, suas ações são orientadas para a sobrevivência. Desse modo, a "consciência" de querer continuar a existir (experiência de sobrevivência) proveniente de seus atos por sobrevivência, reclama um sentido para a "consciência" de uma experiência contrária _ a morte. É a consciência dessa última que inscreve na alma humana, desde o "homo primata", a pergunta pelo sentido. Assim, a consciência dessa experiência, desde a sua plasticidade, no "homo erectus", até a sua significação pelo "homo sapiens" é o marco antropológico de afirmação evolutiva dessa espécie, como espécie humana.

Na verdade, talvez, a pergunta pelo sentido não seria uma pergunta inerente, ou seja, existencial, se o homem fosse imortal. No contexto moderno do século XXI, os avanços técnico-científicos alcançados, sobretudo pela biologia e computação, dentre outras ciências, tendem a vislumbrar num horizonte não muito longínquo, senão a imortalidade do homem, a sua longevidade. Nesse contexto, a questão do sentido do existir, reveste-se de questões peculiares que veremos mais adiante.

Retomando a questão da imortalidade do homem, se assim ele fosse, poderíamos ter como provável a hipótese de que não se teria espaço para perguntas pelo sentido, isto é, pelo fim de suas ações. Elas teriam um fim em si mesmas. Um fim, um sentido que se esgotaria no ato mesmo de sua realização. A ação seria absolutizada no tempo de sua realização e o único tempo que importaria seria o presente. A memória, o seu resgate e a sua preservação, provavelmente perderia a importância. Não haveria a perspectiva de futuro, pois certamente, não haveria a necessidade de planejamento, de estabelecimento de metas, e de elaboração de projetos. O passado enquanto memória seria desprezível e inútil, descartável, porquanto para o homem imortal, o aprender seria destituído de motivação e sentido. Se fosse imortal, talvez não tivesse evolução e tudo estaria de certo modo pronto. Não haveria movimento. A vida talvez fosse um fardo e os homens, quem sabe, buscariam sua mortalidade e esta se traspusesse para eles (imortais) como uma questão de sentido e a imortalidade talvez lhes parecesse absurda, assim como, para os mortais, a morte pareça-lhes um absurdo e a imortalidade, quer seja na imanência, quer seja na transcendência, configura-se como sentido ou resposta à existência. Portanto, tudo indica que, mesmo na imortalidade, a pergunta pelo sentido apresenta-se para o homem como uma pergunta irrecusável.

A fenomenologia acima descrita, de como seria a vida, caso o homem fosse imortal, tem o objetivo de mostrar quão absurdas e sem sentido são a concepção de uma futura

"imortalidade" a ser buscada e alcançada, pelo homem moderno, como assim tende a vislumbrar os avanços técnico-científicos da atualidade, visualizada em diversos ensaios cinematográficos; e quão igualmente absurda é a recusa em compreender a morte como condição existencial do ser humano.

3. O PARADOXO DA MORTE

Pensar e vislumbrar uma futura imortalidade a ser alcançada na imanência humana de seu existir é negar ao homem sua condição de Ser finito e de necessidade e, essa negação é contrária à própria natureza. A natureza, assim como o homem, necessita de renovação. Essa renovação é intrínseca à sua própria constituição. A árvore, as espécies animais e também os humanos, são dotados de capacidade reprodutiva, portanto, renovadoras de si mesmos, ao mesmo tempo, que trazem consigo um potencial limitado de vida, portanto, perecíveis com o tempo. A condição de sermos mortais apresenta-se, assim, como uma condição natural da existência. Para Agostinho, "*o homem começa a ser na morte no momento em que começa a ser no corpo*" (Agostinho, 1990:104/5). Sendo assim, a aceitação da morte como condição do existir humano, configura-se como ponto de partida para se pensar a existência. E como essa existência não é apenas vivida, mas também refletida, pensada por seres mortais livres, ela configura-se como exigência de sentido, porquanto, necessita ser significada. Em outras palavras, a morte é a condição existencial que carece de significação humana, porquanto o existir humano é um existir significativo, dada a faculdade humana de agir e pensar.

Por outro lado ainda, é necessário responder a questão emergente dessa conclusão, a saber, se a morte é natural e condição de existência, natural também é o viver e a tendência em permanecer vivo. Como compreender esse paradoxo? Essa compreensão pode ser configurada em duas perspectivas: na perspectiva de *aceitação* ou na perspectiva de *recusa*. Na primeira, a aceitação da naturalidade da morte, quanto da naturalidade da vida, aponta para o sujeito consciente dessa experiência _ sabe-se vivo e sabe-se mortal; que ele vive não por si mesmo, isto é, por vontade ou ato próprio, mas que foi "chamado" à existência, a uma existência finita mas ansiosa de imortalidade e que ao aceitar essa condição de existência a ressignifica como *Dom*, como uma dádiva, como um cuidado. Viver constitui-se então, nessa perspectiva, num "Saber Cuidar" (Boff) e morrer em "Entrega". A vida e a morte, apresentam-se como naturais, pois, tanto uma quanto outra provêm do mesmo lugar _ o Mistério. A primeira, provém do Mistério de Origem _ "De onde viemos?"; a segunda, do Mistério de

Sentido _ "Para onde vamos?" Qual o sentido da existência? Ambas estão no Mistério. Diante do Mistério, só nos resta, a reverência (o fascínio), o silêncio, a entrega.

A segunda perspectiva - de recusa, nega o paradoxo. A morte apresenta-se como um "absurdo" e o viver como "único natural" e necessário, ou seja, importa viver e manter a vida. Morrer é um fracasso, uma derrota. A morte é um "inimigo" poderoso para o qual devemos empenhar todos os nossos esforços para supera-lo. Essa é a perspectiva da sociedade moderna ocidental técnico-científica. Aos olhos da razão emancipada moderna, isto é, da razão que recusa-se a submeter-se à natureza e sim de a transforma-la ou mesmo recria-la, a morte não deixa de se apresentar como absurdo, ou ao menos, como um desafio ou obstáculo que deva ser superado, sendo, portanto, para esta razão, o verdadeiro sentido do existir humano, a superação da sua condição de mortais. Um tratamento especial será dado a essa questão mais adiante. Por ora, desejamos apenas reafirmar a nossa tese de que vislumbrar a imortalidade na condição existencial humana é um absurdo, embora constitua-se mesmo como sentido oculto, nos projetos técnico-científicos de desenvolvimento humano, no contexto desse início de milênio.

Ainda uma outra questão faz-se necessária responder. Como se sustenta de modo razoável a atribuição de sentido para a morte, a partir de sua aceitação como condição de existência? Que sentido razoável pode ser imputado a ela?

Poderíamos afirmar, a partir da aceitação da morte como condição de existência, que ela é um fim em si mesma ou como se costuma dizer "morreu! Acabou!"(niilismo). Isso também é um contrasenso, pois não existe morte deste tipo na natureza. Na Natureza, nada morre, tudo é transformado (Lavoisier). Se assim é verdade em tudo que experimentamos na Natureza, por que apenas com o ser humano seria diferente? Por que ele tem consciência de sua imortalidade? Para Mondin, a morte é um processo biológico, mecânico, para os animais; enquanto para o homem é algo vivido conscientemente (Mondin, 1980:318). A "consciência" do homem cessaria com sua morte? _ Essa afirmação não é evidente e sua sustentação carece de fundamentação. As recentes pesquisas no campo da neurociências parece buscar de alguma forma explicar de modo fundamentado os fenômenos ligados à realidade, para além da materialidade do sujeito. A afirmação da existência de algum tipo de consciência para além da materialidade do sujeito, é compreendido como "espírito" na reflexão filosófico-teológico. Nesse momento, iremos nos deter no horizonte de sentido que busca afirmar a continuação do existir humano para além de sua presença imanente, sob a forma de presença espiritual, isto é, não material.

5. A RELIGIÃO COMO RESPOSTA DE SENTIDO

Toda religião surge a partir de uma experiência fundante. O que desejamos agora é destacar as experiências fundantes de algumas religiões e mostrar o quanto a sua institucionalização tem se distanciado de seu fundamento.

A religião aqui será entendida não tanto em seu aspecto objetivo mas subjetivo. Em seu aspecto objetivo a religião pode ser definida por seus ritos, doutrinas, livros sagrados, sua estrutura organizacional, etc. Nosso interesse aqui, é pensar a religião enquanto resposta de sentido, ou seja, enquanto oferece um fundamento último sob o qual se organiza e orienta uma determinada cultura ou civilização. Por exemplo, sabemos que o Ocidente foi plasmado sob a égide do cristianismo e que mesmo no mundo secularizado da modernidade sua presença pode ser ainda constatada através de alguns ritos e símbolos a exemplo do crucifixo nas repartições públicas, das cerimônias de bênção de estabelecimentos comerciais e celebrações religiosas típicas dessa religião nas cerimônias de formaturas das Universidades. Interessa aqui entender religião nesse aspecto e não no aspecto de quando ela se apresenta na forma de sua Institucionalização, no caso do cristianismo, na sua institucionalização católica ou protestante.

A religião enquanto experiência subjetiva de sentido de uma determinada cultura ou comunidade está diretamente vinculada a uma experiência fundante, àquela experiência primeira, razão e fundamento de seu existir. "*As religiões são sistemas de símbolos, dependentes de um fundador que teve uma experiência religiosa original*"(Rampazzo, 1996:68) Para o cristianismo, essa experiência fundante foi a experiência dos Apóstolos, do Cristo Ressuscitado, transmitida a nós. Para os Muçumanos, foi a experiência de seu Profeta Mohamed transmitida a sua posteridade. Para os Judeus, foi a experiência dos Patriarcas e Profetas para com Javé. Esses três exemplos, assinalam a experiência fundante como Revelação, ou seja, é o Próprio Deus que se manifesta aos homens. Todavia, a maior parte das religiões não se efetivou dessa forma. A maioria das religiões, classificadas como religiões naturais, encontram sua experiência fundante no encontro com o Sagrado enquanto este se apresenta como uma "explicação de sentido", isto é, enquanto consegue configurar um horizonte de referência que possibilite ao homem agir segundo esse horizonte, portanto, num universo que lhe faça sentido. Desse modo, a cultura humana é marcada desde o início pelo senso do religioso e difícil é delimitar a sua gênese da gênese religiosa. O que se deseja afirmar aqui, é que a cosmovisão, a maneira como uma determinada cultura compreende o mundo e orienta o agir humano nesse mundo compreendido, implica diretamente a

experiência fundante, ou experiência primordial de Sagrado dessa cultura. Desse modo, podemos compreender, por um lado, as culturas antigas como profundamente “religiosas”, com suas cosmovisões bem definidas, ou seja, plenas de sentido; por outro lado, a crise de sentido no Ocidente, quando, na modernidade o Sagrado é banido do horizonte de referência cultural, substituído pelo campo de referência técnico-científico inaugurado com o advento das ciências modernas.

Enquanto nas religiões reveladas, a experiência fundante é transposta para a linguagem escrita, originando os Livros Sagrados ou Proféticos dessas religiões, as religiões naturais perpetuam sua experiência na linguagem oral sob a forma da narração mítica. No primeiro caso, o Livro Sagrado, lido e interpretado ritualmente, fundamenta e organiza a religião no seu aspecto objetivo e torna-se problemático, no caso do cristianismo, quando perde o monopólio de legitimidade de sua interpretação heurística e passa a ser legitimamente interpretado por quantos se lhe aproximem de seu conteúdo sem nenhum outro rigor a não ser sua devoção pessoal. Ao instaurar-se no campo de uma “hermenêutica privada”, o Livro Sagrado perde sua força de coalizão de sentido cultural e torna-se objeto de manipulação partidária ou sectária e o cristianismo entra em crise ou, ao menos, parte de sua crise pode ser assim explicada. No segundo caso, o mito permanece como o fundamento último de sentido que justifica aos adeptos da religião sua conduta no horizonte por ele plasmado, todavia, na modernidade, esse tipo de conhecimento ou adesão passa a ser configurado como um jeito “ultrapassado” e “primitivo”, próprio mesmo dos “ignorantes”. Por este motivo constata Antoniazzi, com certa perplexidade, o reaparecimento do sagrado na modernidade em formas “primitivas” e selvagens (Antoniazzi, 1998:12). Essas religiões, desse modo, passam a ser vislumbradas, na perspectiva desse “olhar moderno” com uma exigência inerente de aperfeiçoamento o que vem a significar na prática a sua eliminação. Em outras palavras, tomar o mito como referência ou fundamento, é no mínimo uma irrazoabilidade inadmissível para os tempos modernos. Desse modo, podemos compreender a afirmação de Cleto Caliman quando ele afirma que “(...) *pode-se dizer que a nova busca religiosa se delimita não mais pelo sagrado, pelo divino ou pelo mistério 'objetivamente captado' como norma para o existir histórico das pessoas e da sociedade, mas pelo 'humano'* ” (Caliman, 1998:8).

Na verdade, o modo como se busca a religião atualmente está intimamente relacionado ao modo como o homem moderno compreende a si mesmo. O homem moderno compreende a si e ao mundo a partir de sua subjetividade. Desse modo, a legitimidade de sua profissão de fé não se vincula mais a Tradição e sim à experiência de sua vivência religiosa individual. Ora, a

Tradição é o modo historicamente consolidado de transmissão da experiência fundante de uma determinada crença religiosa e está diretamente relacionada à comunidade religiosa, a comunidade dos adeptos dessa religião. A religião "*traduz uma realidade objetiva, uma tradição acumulada e vivida por uma comunidade*" (Libânio, 2002:90). Foi no caminho vivencial-espiritual dessa comunidade que foram plasmados os ritos, a doutrina, ou seja, a instância legitimadora de interpretação do Sagrado e da experiência fundante. Quando essa legitimação é transposta para o plano individual, a Tradição e, por conseguinte, a comunidade objetivamente instituída na forma da religião, entra em crise. Desse modo, podemos explicar e entender, tanto o aparecimento de novas expressões religiosas, sincretizando símbolos religiosos e elementos culturais os mais diversos; quanto o esfacelamento da Tradição cristã em inúmeras igrejas, cada uma reivindicando para si a guarda legítima da interpretação e vivência da experiência fundante, dessa Tradição. Nesse contexto, o fundamentalismo apresenta-se como consequência quase natural, no momento em que cada expressão religiosa se enclustra em seu universo subjetivo. Todavia, um outro processo urge e precisa ser gestado, como condição indispensável para a construção da paz mundial (Küng, 1988), vem a ser, o processo de reconhecimento mútuo dessas "legitimidades" religiosas, através da tolerância e do respeito.

5. A LEGITIMIDADE DAS EXPERIÊNCIAS E AS MANIFESTAÇÕES DO SAGRADO.

Como reconhecer a legitimidade da experiência do Outro, sobretudo quando a expressão do Outro se contrapõe a minha? _ este constitui o desafio posto ao diálogo inter-religioso atual.

A questão é que todas as expressões religiosas apresentam-se com pretensões universais de sentido, ou seja, a sua afirmação de fé não é válida apenas para os seus adeptos, mas para todos os homens de antemão e porquanto eles venham a aderir a essa afirmação. Reconhecer a afirmação do Outro, sobretudo, quando este Outro se contrapõe a minha afirmação de sentido, por exemplo reencarnação e ressurreição, pode significar às vezes no abandono ou reformulação de minha fé. Quanto mais uma expressão religiosa fundamentaliza-se, tanto menos ela abrirá-se ao diálogo. A questão é: quem está disposto a reelaborar seu universo de sentido? _ tanto menos será essa disposição, quanto mais ela estiver associada a estruturas de poder. A nossa proposta para a dissolução do impasse é a volta à experiência fundante. Aqui vamos nos restringir à experiência cristã.

A experiência fundante do cristão é Jesus Cristo. É Ele que ensina para os cristãos o caminho de superação fundamentalista e de sede de poder. Em relação ao primeiro, dirá o Mestre: *"O homem é maior que a Lei; o sábado foi feito para o homem e não o contrário"* (Jo 5, 1-18). A Lei que cegava tanto os fariseus, que não conseguiram enxergar a maravilha do milagre de cura daquele paraplégico, mas apenas que o mesmo carregava uma maca em dia de sábado, portanto, que estava infringindo a Lei, é a mesma doutrina e elaborações teológicas que nos cegam a enxergar na experiência do Outro a própria manifestação do Espírito de Cristo a quem temos certeza de O estar seguindo.

No que diz respeito ao segundo, ao poder, o Mestre, não dirá nada de antemão _ a Palavra _ o seu domínio e monopólio _ também é poder. O Mestre dará exemplos _ lavará os pés de seus discípulos. Depois do gesto é que vem a Palavra, plena, cheia, não de poder e arrogância, mas de serviço, de humildade e de amor: *"Se Eu, que sou mestre e senhor fiz isto, faça o mesmo"* (Jo 13, 1-20). O poder é um serviço. A Palavra de um poder traduzem, ou devem traduzir, um gesto de serviço; um gesto de amor; em suma, a gratuidade, a solicitude.

Em resumo, o que o Mestre nos ensina é que de antemão não devemos esquecer o horizonte do Outro. Na busca sincera do Outro, enquanto diferença que me complementa (Arduini) é que poderei fazer a experiência de Deus que se me revela nele. Só assim, ensina o Mestre, pode o cristão abandonar o "Deus" da Lei para abraçar o Deus Pai de amor que Ele, Cristo nos revelou.

Nessa perspectiva, as diversas expressões religiosas e suas manifestações plurais de sagrado podem ser consideradas legítimas, enquanto podem revelar e revelam a face sagrada de Deus que o Mestre nos apresentou, vem a ser, a face de amor. Não poderia ser o amor vivenciado nas diferentes expressões religiosas e o desejo sincero e desnudo, isto é, sem preconceito, de amor ao próximo, o fundamento do diálogo inter-religioso? É a Deus que não vemos que buscamos amar e servir e isto só é possível no amor ao Outro, mas ao Outro em sua singularidade existencial, sem rótulos, sem preconceitos. Talvez assim, possamos celebrar juntos, mesmo em línguas diferentes.

Todavia, permanece o diálogo inter-religioso como um imperativo e inerente a ele o desafio assim traduzido por França Miranda:

"Como relacionar a confissão cristã da salvação única e universal de Jesus Cristo com a pretensão salvífica das outras tradições religiosas, sem violentar os testemunhos

neotestamentários ou reduzir soteriologias milenares a meras fantasias? Pode a noção cristã de salvação receber expressões mais plenas, mantendo sua identidade, no contato com outras religiões? Como fundamentar tal possibilidade? Como respeitar as experiências "salvíficas" não cristãs no que têm de específico diante do que afirma nossa fé? Podemos empregar o critério salvífico de uma religião em outra? Mais concretamente, podemos avaliar as chances de salvação de um não-cristão utilizando o critério cristão do amor fraterno? (Miranda, 1998: 118).

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. (1990). **A cidade de Deus (contra os pagãos) - parte II**. Petrópolis: Vozes.

ANTONIAZZI, Alberto. (1998). **O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio** in CALIMAN, Cleto. "A sedução do sagrado - o fenômeno religioso na virada do milênio". Petrópolis: Vozes.

ARDUINI, Juvenal (2002). **Antropologia - ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus.

ARMSTRONG, Karen (1994). **Uma história de Deus - quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Cia. Das Letras.

BERGER, Peter L. (1986). **Perspectivas sociológicas - uma visão humanística**. Petrópolis: Vozes.

CALIMAN, Cleto. (1998). **Apresentação** in CALIMAN, Cleto "A sedução do sagrado - o fenômeno religioso na virada do milênio". Petrópolis: Vozes.

MEKSENAS, Paulo. (1988). **Sociologia da educação: introdução ao estudo da escola no processo de transformação social**. São Paulo: Loyola.

LIBÂNIO, J. Batista (2002). **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola.

MIRANDA, M. de França (1998). **Salvação em horizonte inter-religioso**. in CALIMAN, Cleto "A sedução do sagrado - o fenômeno religioso na virada do milênio". Petrópolis: Vozes.

RAMPAZZO, Lino (1996). **Antropologia, religiões e valores cristãos**. São Paulo: Loyola.

VAZ, Henrique C. L. (1991). **Antropologia filosófica I e II**. São Paulo: Loyola.

WILGES, Irineu (1994). **Cultura religiosa - as religiões no mundo**. Petrópolis: Vozes.