

O que resta de Deus

JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA

Faculdade de Teologia, Centro de Estudos de Religiões e Culturas

O que a contemporaneidade tem produzido em torno à religião, numa literatura que tem tanto de copioso quanto de heterogéneo, não deixa margem para dúvidas: a sua fisionomia histórica e as suas categorias mais reconhecíveis parecem atravessadas por notória turbulência. Relativizada a cerca confessional, a religião torna-se um apetecível baldio para a produção científica e cultural mais diversa, num fenómeno aparentemente inesgotável de mediatização, onde todos têm alguma coisa a dizer: sociólogos, antropólogos, pensadores de teoria política, filósofos, historiadores... Ao mesmo tempo, vão ganhando plausibilidade, aplicadas ao religioso, expressões que aos ouvidos de outros séculos pareceriam de todo insólitas, como «restrição de campo»¹, «reconfiguração»², «deslocação para a esfera íntima»³, «mu-

¹ T. ASAD, *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003, 21.

² D. HERVIEU-LÉGER-F. CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris: Cerf, 1986, 277.

³ M. GAUCHET, "Ce que nous avons perdu avec la religion". *Revue du MAUSS* 22 :2 (2003) 314.

dança de papel social»⁴, «religião implícita»⁵, expressões que muito dizem do processo epocal em que estamos. Este é um processo que se percebe ser de longa duração, e que não é apenas externo em relação às religiões. Também no seu interior, na percepção endógena da sua identidade e práticas se tem sentido equivalente reverberação⁶. Para expressar o estremecimento interno ao religioso, Danièle Hervieu-Léger recorre à expressão «religião em movimento»⁷, entendendo-a como o complexo e diversificado processo de auto-recomposição em curso no universo das religiões (particularmente no universo religioso cristão ocidental).

Neste clima dominado por uma certa hesitação, mesmo terminológica (por exemplo, o prefixo “pós” é amplamente e, na maior parte dos casos, ligeiramente utilizado para falar das sociedades pós-religiosas, pós-cristãs, etc.), há mesmo espaço para posições mais exasperadas, como as que defendem: «será necessário um dia nos desembaraçarmos deste termo falacioso: a religião». Numa cena hilariante de um filme de Pedro Almodóvar («*La flor de mi secreto*» – 1995), uma escritora de *thrillers*, a passar por uma turbulência criativa, diz: «Não é fácil desembaraçar-se de um cadáver». Ora, no debate entre religião e modernidade, precisamente este embaraço ou, para dizer com maior rigor, esta impossibilidade radical de um polo excluir o outro tem sido um dos traços mais persistentes, e porventura também mais portadores de futuro. Ainda que, como escreve Jean Séguy, nem todas as teorias da secularização pareçam ter mantido uma suficiente consciência disso⁹.

⁴ R. DEBRAY-M. GAUCHET, “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir. Un échange”. *Le Débat*, 127: 3 (2003) 6.

⁵ Cf. A. NESTI-P. GIANNONI-S. DIANICH, *La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto*, Bologna: Dehoniane, 1994.

⁶ Falando da árdua, mas necessária tarefa do teólogo no contexto actual, John Milbank escreve: “Yet today it can feel as if it is the theologian alone (as in another cultural sphere the artist, or the poet) who must perform this task of redeeming estrangement; the theologian alone who must perpetuate that original making strange which was the divine assumption of human flesh, not to confirm it as it was, but to show it again as it surprisingly is.” J. MILBANK, *The word made strange. Theology, Language, Culture*, Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997, 1.

⁷ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999.

⁸⁸ A frase é de Régis Debray. R. DEBRAY-M. GAUCHET, “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir. Un échange”, 4.

⁹ Cf. J. SÉGUY, “Religion, modernité, sécularisation”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol.61(1986), 184.

A turbulenta morfologia do mundo

A expressão «desencantamento do mundo» (*entzauberung der welt*), lançada por Max Weber como uma das chaves para a percepção do destino ocidental, tem vindo a exercer, curiosamente, uma longa estação de fascínio junto de outros pensadores, embora não isenta de reservas¹⁰. Weber faz acompanhar a expressão com o adjectivo verbal «crescente» (*zunehmend*): o «desencantamento do mundo» é algo crescente, algo que está em curso, num processo com intensidades diferentes, mas completamente irreversível. Representa o dismantelamento do regime gnoseológico ligado ao mágico e ao mítico, e explica-se assim: quando a magia deixa de representar na história uma técnica de salvação efectiva, é então que nos descobrimos mais e mais num mundo desencantado, isto é, onde o mágico foi tornado hermenêuticamente inactivo. Na opinião do sociólogo de Heidelberg, os motores históricos para a superação do estádio mágico foram a profecia e a ciência. E ele precisa: «O grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, iniciou-se com a profecia do judaísmo antigo, em associação com o pensamento científico helénico»¹¹. Há, portanto, um primeiro desencantamento do mundo que acontece por via da própria religião (que ordena e suplanta o sagrado em estado selvagem da magia) e outro que se dá pelo desenvolvimento e triunfo de uma racionalidade de tipo científico.

Marcel Gauchet apropria-se do sintagma «desencantamento do mundo» para uma marcante viagem pela paisagem da modernidade e ergue-o como uma espécie de operador teórico, redefinindo mais abrangentemente os seus contornos. É de 1985, a publicação da sua história política da religião, justamente com esse título¹² («Le désenchantement du monde», no original). Aí o «desencantamento» não aparece apenas associado ao crepúsculo da mentalidade mágica, no estrito sentido weberiano, mas liga-se àquilo que o autor designa como «o esgotamento do reino do invisível»¹³, passando a incluir neste a religião.

¹⁰ Citando explicitamente o “desencantamento do mundo”, Paul Ricoeur, por exemplo, considera necessário resistir ao efeito de ofuscamento criado pelas grandes metáforas weberianas. Cf. *L'idéologie et l'utopie*, Paris : Seuil, 1997).

¹¹ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 1988, 94-95.

¹² M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985.

¹³ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 10.

A proposta de Gauchet não é anunciar o fim da religião, mas descrever sim as transformações radicais, que a época contemporânea regista, na relação do homem com as religiões. A sua obra é atravessada por duas teses fundamentais: a primeira é a de que as sociedades modernas ocidentais, à medida que se tornaram prevalentemente políticas, isto é, marcadas pela divisão entre a instância que exerce o poder e o corpo social, passaram também a considerar-se como sociedades que «já saíram da religião». De facto, a religião (e Gauchet centra sobretudo a sua reflexão em torno ao percurso do cristianismo no ocidente) foi perdendo no decurso dos tempos o seu papel estruturante na organização das sociedades, seja no plano das mentalidades, seja naquele social e material. Contudo, e esta é a sua segunda tese, o que se constata é que as sociedades à medida que se autonomizam da órbita da religião não deixam de continuar marcadas por uma persistência do religioso, que emerge sempre de novo com outras tipologias. Se a política da religião se foi evaporando, permanece inalterado um «substrato subjetivo inalienável do fenómeno religioso», talvez já não numa forma tradicional e «num conteúdo dogmático reconhecido», mas fundamentalmente «como experiência pessoal»¹⁴. Além disso, Gauchet atribui um papel peculiar ao cristianismo que faz dele «a religião da saída da religião». Estabelecendo uma descontinuidade com aquilo que Jaspers designava como «a época axial»¹⁵, o cristianismo «forneceu o suporte decisivo da dinâmica da autonomia terrena à qual, no fundo, se reconduz a originalidade ocidental... O cristianismo engendrou este mundo que o contesta ou que se pode afastar dele»¹⁶. Vemos como mais e mais o debate se pode complexificar.

É claro que a tese de Gauchet levantou e levanta um número infundo de questões, e tanto no mundo teológico francófono como no anglófono as reações e resistências foram muito vivas¹⁷. Mesmo Charles Taylor, no prefácio à edição americana de «Le désenchantement du monde» critica o que

¹⁴ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 393.

¹⁵ Um movimento que se desenvolve no primeiro milénio a.C., quando se constitui um pouco por todo o lado (na Palestina, na Grécia, na Índia, na China, na Pérsia...) uma nova representação do divino concebido como radicalmente transcendente. Cf. K. JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, Paris: Plon, 1954).

¹⁶ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2004, 144.

¹⁷ Uma extensa e útil bibliografia é apresentada por D. ROUSSEL, «Deux lectures théologiques du désenchantement du monde: Jean Richard et Pierre Gisel», in F. NAULT (éd.), *Religion, Modernité et Démocratie en dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008, 147-166.

lhe parece ser em Gauchet uma redução da religioso ao cultural. E escreve: «Mas podem os novos pontos de partida para a fé, em Buda ou em Jesus, ou os regressos a São Francisco ou a Santa Teresa, ser entendidos simplesmente em termos de sede de sentido?...Uma consideração puramente cultural do religioso seria como imaginar o Hamlet sem o príncipe».¹⁸ Contudo, parece reunir unanimidade a frase com que Taylor termina: «Ninguém interessado em aprofundar um pensamento sobre o religioso e o secular pode dar-se ao luxo de ignorar este livro notável e original».

Restos de Religião

Na obra de Gauchet emerge uma inusual categoria, que a meu ver ainda não tem colhido a atenção crítica que merece: a noção de Resto. À primeira vista pode parecer simplesmente um indicador sociológico que descreve a erosão da prática religiosa nas sociedades ocidentais, ou uma evidência estatística que pode ser mais ou menos tida por consensual, fora e dentro das Igrejas¹⁹.

O termo comparece em «*Le désenchantement du monde*» primeiramente no singular. Explicitando a dialéctica entre o declínio da religião como função social e a sua persistência no plano pessoal, o autor fala de «um resto, talvez inalienável»²⁰. Mas é sobretudo a forma plural que se torna uma grafia particularmente expressiva do seu pensamento, mesmo se o autor prefira partir logo para a sua enumeração, como que dando por descontada a sua evidência. Marcel Gauchet descreve aqui três «Restos de Religião»²¹ que, em sua opinião, continuam, mais explícita ou implicitamente, a funcionar como substracto estruturante da experiência:

¹⁸ C. TAYLOR, "Foreword", in M. GAUCHET, *The Disenchantment of the world. A Political History of Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, xiv-xv.

¹⁹ Num histórico debate com o filósofo laico Paolo Flores d'Arcais, ocorrido ano 2000, num teatro da cidade de Roma, o então Cardeal Joseph Ratzinger começa por caracterizar o momento presente como de "crise da religiosidade" e afirma: "porque é que, hoje, esta síntese (entre razão, fé e vida) já não convence? Porque é que, hoje, ao invés, surgem contraditórios e até reciprocamente exclusivos a racionalidade e o cristianismo? Que é que mudou na racionalidade? Que é que mudou no cristianismo?". J. RATZINGER-P.F. D'ARCAIS, *Existe Deus? Um confronto sobre verdade, fé e ateísmo*, Lisboa: Pedra Angular, 2000, 31.

²⁰ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 11.

²¹ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 395.

- A experiência do indiferenciado

O esquema dual de relação, «Eu/e o Outro», por si só não produz fé, nem prolonga o sagrado, mas é o esquema que serve de suporte à experiência religiosa e que mais por ela foi tematizado. Ora, a verdade é que esse esquema continua-nos a ser absolutamente vital, na relação connosco próprios e no nosso estar-no-mundo. A experiência que fazemos da realidade é que ela é inalcançável e remete-nos sempre para uma outra realidade. O nosso conhecimento é sempre uma parte do conhecimento possível. Uma dedução elementar do nosso contacto com o real é a sua divisão entre o que os nossos olhos alcançam e o que nos está escondido, entre a aparência e a verdade, o sensível e o inteligível, a imanência e a transcendência. A realidade, interna e exterior, desdobra-se por uma multiplicidade de planos, por uma rede de objectos distintos, por um acumulado de diferenças concretas. A exigência do próprio pensamento humano é procurar, para além disso, uma unidade e continuidade que Gauchet apelida de «indiferenciado».

- A experiência estética

E do mesmo modo podemos dizer que a habitação que fazemos do real não se resume a um neutral registo perceptivo de dados. Ela é marcada (e muitas vezes redimida) pela virtualidade de uma experiência estética. Para Marcel Gauchet, a nossa capacidade de emoção perante o desabalado espectáculo das coisas provém, de um modo fundamental e recôndito, da inscrição no ser, e através dessa inscrição, nós comunicamos com isso que foi por milénios o sentido do sagrado. Isto que, sem dúvida, pode desencadear um interminável debate, é por ele sintetizado de um modo liminar: «a arte,- escreve Gauchet - no sentido específico em que nós modernos a compreendemos, é a continuação do sagrado por outros meios»²². E para mostrar essa espécie de inerente *vestigia dei* recorre ainda ao léxico religioso para descrever o que está em jogo na experiência estética: «é a proximidade fracturante do invisível no meio do visível»²³.

É certo que hoje a captação imaginária do real tornou praticamente um fim em si mesmo o que não era senão um meio, no quadro de uma

²² M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 400.

²³ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 399.

compreensão religiosa do mundo. Surge, deste modo, uma actividade autónoma de exploração do sensível em toda a gama de registos e modulações. Mas ainda podemos ver as notas de uma reverberação mais antiga, precisamente nesta procura nunca acabada por estilhaçar o ecrán da superfície, na dedução de uma transcendência interna que sobreviva às aparências, na manifestação incessante do mundo como outro de si.

- A experiência do problema que nós somos para nós próprios

Se alguma coisa resume a consciência que vamos ganhando de nós mesmos é que constituímos, antes de tudo para nós próprios, um enigmático objecto de pensamento. Somos uma pergunta que se sobrepõe às respostas que existencialmente (e historicamente) vamos encontrando. Ora Gauchet afirma que «o desaparecimento da religião se paga em dificuldade de ser si próprio»²⁴. Na sua opinião estamos muito mais expostos à trepidação e à fragilidade. As nossas sociedades tornaram-se psiquicamente extenuantes para os indivíduos e parece faltar um suporte para as difíceis questões eternas, que sopram com maior frequência : «Porquê a mim ?» ; «Que fazer da minha vida quando estou sozinho a decidir?» ; «Serei eu alguma vez como os outros?» ; «Porque é que isto – doença, acidente, abandono – cai sobre mim?» ; «Para que serve ter vivido se devemos desaparecer sem deixar traço, como se, aos olhos dos outros, nunca tivéssemos vivido?».

Cabe a cada um elaborar as suas respostas, talvez numa solidão ontológica maior do que aquela que outras etapas da história conheceram. E, neste particular, a cultura contemporânea balança entre a massificação e a reabilitação narcísica, entre o culto exacerbado do eu e as várias formas (mesmo subtis) de evaporação do ser. Um resto de religião é, portanto, o que se observa nesta dor humana, nunca completamente expiada: a da paradoxal condição de ser.

²⁴ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 406.

Mas a Religião não foi sempre um Resto?

Num curioso ensaio sobre o futuro do cristianismo, Marcel Gauchet reconhece que a fractura que a Modernidade inscreve no interior do fenómeno religioso, não é certamente um problema completamente novo. A dialéctica mundo/transcendente, secular/espiritual, individual/institucional oferece «uma longa história que se confunde com a do próprio cristianismo ocidental»²⁵. Mas quando se trata de exemplificar ele não vai além do século XI. Aliás, uma das críticas mais insistentes do ponto de vista teológico à obra de Gauchet foi esta ter omitido um diálogo mais completo com a tradição cristã²⁶ e bíblica.

Não é a primeira vez que as religiões judaica e cristã estão colocadas perante a categoria de Resto. Stendahl anota, a nosso ver com bastante pertinência, esta confissão : «Sempre me impressionou o fato dos cristãos não terem trabalhado mais o tema do Resto. É realmente um termo ajustado para descrever o que acontece quando Jesus vem»²⁷ E melhor, a pergunta que deveria ser colocada, à qual não queremos fugir, é se alguma vez, em algum momento, o deixaram de estar.

No fundo, a grande crise da Modernidade coloca-nos, face ao religioso, perante uma crise de paradigmas. Um paradigma de que nos resistimos a libertar é aquele que na tradição judaica e cristã fazem coincidir as fronteiras do religioso com as de nação (o ideal Mosaico e Davídico) ou as de império (o ideal constantiniano²⁸ e de cristandade, nos seus vários regimes). Este é um modelo que aspira e privilegia a homogeneidade. Nouailhat fala dele

²⁵ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, 232.

²⁶ Veja-se, por exemplo, a posição de Paul Valadier: cf. M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, 46-47.

²⁷ K. STENDAHL, *Final Account. Paul's Letter to the Romans*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, 35.

²⁸ A legalização do cristianismo dá-se a par da tentativa de fazer coincidir o seu estatuto e estrutura com os do império. Cf. H. A. DRAKE, «The Impact of Constantine on Christianity», in N. LENSKI, *The Age of Constantine*, Cambridge: University Press, 2006, 111. Sob o regime de Constantino, «os cristãos tornaram-se beneficiários directos de considerável generosidade financeira, legal e cultural, partindo de uma convicção de que sua causa não era apenas aceitável em termos políticos, mas moral e espiritualmente verdadeiras. De uma forma completamente sem precedentes na história do Império Romano, as igrejas tornaram-se os recipientes de favor explícito, e o padrão geral de crença sustentada pelos seguidores de Jesus foi abençoado com patrocínio pessoal do imperador». I. J. DAVIDSON, *A Public Faith. From Constantine to the Medieval World*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2005, 16.

como de uma «normalização forçada»²⁹, que introduz um processo de regulação estrita e unificação contra a diversidade e as batalhas hermenêuticas que descrevem a pluralidade do fenômeno religioso. Mas na história da tradição bíblica, tanto no cânone judaico como naquele cristão, este está longe de ser o paradigma único de construção da experiência religiosa na história. O que Marcel Gauchet diz da contemporaneidade, também se pode dizer do território bíblico nos seus momentos-chave: a Religião sempre se compreendeu como Restos de Religião.

²⁹ R. NOUAILHAT, *Les premiers christianismes*, Paris: Éditions Errance, 1988, 104.