

## DESAFIOS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO O REGRESSO DO DIVINO\*\*

---

*Henrique Pinto\**

**Abstracto:** Com a aproximação de culturas, a globalização tornou o diálogo inter-religioso num dos mais importantes desafios do século XXI. E a sua relevância, à luz da teoria pós-moderna, não está no que este possa dizer sobre o que une todas tradições religiosas, mas na sua capacidade de reflectir critica e profeticamente o mundo e de se tornar útil na resolução dos seus mais urgentes problemas, tais como o empobrecimento generalizado dos povos e as questões ambientais.

Ao erguer-se sobre uma renovada maneira de pensar e viver o divino e o humano, o diálogo inter-religioso traz a transcendência para a imanência da terra, tornando-a corpo do nosso corpo, numa fidelidade incondicional a um evento, ou a um abismo vazio de certeza, inesgotável e impossível. E aqui, na abertura ao mundo e numa corporizada prática de si, a verdade é caridade, o religioso, compromisso político e profético, a teologia uma interminável crítica dos ídolos, e a espiritualidade, liberdade, ou um contínuo exercício de emancipação, crítico de nós e dos outros.

**Palavras-chave:** Teoria pós-moderna, regresso do religioso, impossível, *more*, fraca força, evento, vazio, pensamento fraco, desconstrução, genealogia, diálogo, verdade, caridade, força política, força profética, democracia, pobreza, teologia sem teologia, fé e ciência, crentes e ateus.

---

\* Associação CAIS.

\*\* Comunicação apresentada ao colóquio «Dez anos após o 11 de Setembro. Contributos para o diálogo inter-religioso», organizado pelo CEPCEP e pela Aliança das Civilizações das Nações Unidas, realizado em Lisboa na Universidade Católica Portuguesa, em 9 e 10 de Setembro de 2011.

A tradução dos textos citados é do autor.

## INTRODUÇÃO

### De volta à história, ao corpo do governo político

Tendo nascido de uma severa crítica ao pensamento moderno, a teoria pós-moderna trouxe de volta ao debate académico o fenómeno religioso<sup>2</sup> – num regresso que se diz, frequentemente, tratar-se de uma viragem teológica da fenomenologia francesa<sup>3</sup>, já que a oposição ao projecto moderno se fez sobretudo pela mão de vários pensadores francófonos, como Bataille, Blanchot, Klossowsky, Artaud, Sade, Irigaray, Kristeva, Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard, entre outros.

Ao contrário do que Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber e Freud tinham vaticinado, e outros teóricos da secularização tinham antevisto, nos anos sessenta e setenta,<sup>4</sup> a religião nunca deixou de fazer parte do normal desenrolar da vida humana.<sup>5</sup> O propósito, porém, de conquis-

---

<sup>2</sup> Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds), *Religion*, Cambridge: Polity Press, 1998. Este livro, publicado pela primeira vez em Francês, reúne as intervenções dos participantes no seminário de Capri (Itália), em Março de 1994, sobre o tema: 'Religião', um encontro que marca o início do debate sobre o regresso da religião, e que ocorreu sob a direcção de Jacques Derrida e Gianni Vattimo. Consulte também sobre o tema, Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996; Ullrich Haase, 'Nietzsche's Götterdämmerung' in *Nietzsche and the Divine*, ed. John Lippitt and Jim Urpeth, Manchester: Clinamen Press, 2000, pp. 269-287.

<sup>3</sup> Dominic Janicaud, '“Veerings” From the Theological Turn of French Phenomenology', in *The Religious*, ed. John D. Caputo, USA: Backwell Publishers, 2002, pp. 145-158. Consulte a leitura que Altizer faz desta viragem em "8 Contemporary French Thinking and the Primordial", Thomas J. J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, New York: Sunny Press, 2012, pp. 87-93.

<sup>4</sup> Sobre a *secularização em debate*, veja, Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular; Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, (2007), pp. 3-32. Consulte também Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen (editors), *The Power of Religion in the Public Sphere* (Judith Butler, Jürgen Habermas. Charles Taylor, Cornel West), New York: Columbia University Press, 2011.

<sup>5</sup> A presença e a relação do sagrado com os afazeres do mundo, explicada de variadíssimas formas, desde sobretudo o Neolítico, a partir precisamente de diferentes concepções do mundo, materializou-se sempre, na prática, em diversas formas de governo individual e colectivo. Sobre as origens da religião, consulte o capítulo 5, Rhythms of the Spirit: The Beginnings of Religion, em, Keith Ward, *The Case for Religion*, Oxford: Oneworld, 2008, pp. 103-117; veja também, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, London: Routledge, 2003, pp. 108-110; Don Cupitt, *After God: The Future of Religion*, Great Britain: Weidenfeld & Nicholson, 1997. Sobre 'a mais antiga religião política de um povo civilizado', 'o culto do sol dos egípcios', considere o 'Akhenaton', em Eric Voegelin, *As Religiões Políticas*, Lisboa: Vega Passagens, 2002, pp. 33-42. A religião esteve

tar, pela ciência e tecnologia, o que à luz do pensamento moderno se postulava ilusório, mera projecção, alienação e superstição, tinha procurado calar e substituir o *divino* pela razão e autonomia humana, em ambientes mais académicos.

Ao revelar, em oposição a um conhecimento que se quis universal e totalitário, que as coisas existem sem *segredo* ou *essência* e que, não havendo *verdade em si*, *objectiva*, conhecer não é mais que uma *infinita sucessão de interpretações*,<sup>6</sup> a teoria pós-moderna dos que sempre disseram pertencer e representar a Escola de Frankfurt (Adorno e Horkheimer), desacredita qualquer tipo de grande narrativa ou visão sobre o mundo e faz ruir toda a verdade que se anuncie universal e absoluta.<sup>7</sup> Assim, como sublinha John D. Caputo, a proclamação da *morte de Deus* e do *Sujeito pensante*, entendida, não só como desconstrução ‘da *ousia* da metafísica clássica’ e ‘do *hyperousios* do misticismo Neoplatónico’, mas como uma crítica à redução iluminista do mundo à ‘Razão’, ‘ao progresso do Espírito ou da ciência’,<sup>8</sup> traz de volta ao coração da fenomenologia o

---

sempre não só implicada na política, como era e é uma *força política e profética*, e os ensinamentos tão antigos quanto os de Confúcio (VI século a. C.), por exemplo, são uma prova clara de como a religião e a política estiveram sempre ligadas uma à outra. Sobre Confúcio, o ‘Mandato do Céu’ e o político virtuoso, veja, por exemplo, Ninian Smart, *World Philosophies*, London: Routledge, 2001, pp. 62-67. Ainda que o termo “religião” seja uma criação do mundo ocidental, nenhuma civilização, reino, cidade-estado, república ou império existiu ou existe sem uma relação com o que pode ser traduzido por *religiões* e os seus *deuses* (Keith Ward, *The Case for Religion*, op. cit., p. 10).

<sup>6</sup> Sobre o ‘Conhecimento e Interpretação’, consulte, Gianni Vattimo, ‘Toward a non religious Christianity’, in *After the Death of God*, op. cit. pp. 27-31. Para Caputo, a melhor maneira de pensar verdade é dizer que esta possa ser a melhor interpretação a que alguém possa ter chegado, mas consciente de não saber o que vem a seguir (John D. Caputo, *On Religion*, London and New York: Routledge, 2002, pp. 20-21).

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard, *The Post-modern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. G. Bennington and B. Massumi (French original, 1979; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

<sup>8</sup> Cf. John D. Caputo, ‘The Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo’, in *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007, pp. 117, 133. Sobre a morte do sujeito pensante, veja o que ela significa no pensamento de Foucault, em Amy Allen, ‘The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject’, in *The Philosophical Forum*, Volume XXXI, No. 2, Summer, 2000, pp. 123-130; Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Volume 2, England: Penguin Books, 1992, pp. 3-13.

*tout autre* (dito em termos levinasianos, foucaultianos e derrideanos), desencadeando uma verdadeira revolução teológica dentro dela.<sup>9</sup>

No entanto, e ainda que se diga, nas palavras de Caputo, que Deus parece estar de perfeita saúde<sup>10</sup>, a realidade que a crítica ao totalitarismo moderno traz de volta, tendo-se revelado também ela, no ocidente, uma dura crítica à *metafísica cristã*, não é o Deus todo poderoso de qualquer confissão religiosa, nem o caminho que outras espiritualidades, sem Deus, possam ter como garante de total e absoluta iluminação. Na verdade, ao contrário do que ainda possam pensar os defensores de uma perene e radical ortodoxia cristã,<sup>11</sup> este não é o retorno a uma nova cristandade, a um renovado neo-platonismo ou positivismo religioso, seja ele de tradição mais dogmática ou mística, mas a uma realidade profundamente marcada pela contingência do devir histórico e pela fraqueza do que é fundamentalmente deste mundo, ou seja, um retorno à textura vazia do secular, de onde tudo emerge, nomeadamente, o religioso e o político.

Desalojadas, por conseguinte, de um espaço privilegiado, as tradições religiosas com as suas narrativas ou textos sagrados, deixam de ser depositárias de uma realidade originária e intemporal (*arche*) para serem um *arquivo histórico* a precisar de ser continuamente interpretado.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Desde a segunda metade do século vinte, e no seguimento de duas grandes guerras mundiais, que o retorno do divino se deixava antever na *alteridade* que as obras, por exemplo, de Bataille, Blanchot, Klossowsky, Van Gogh, Artaud, Sade e Nietzsche tinham trazido à luz do dia, não como um lugar para além dos limites do espaço e do tempo, mas como uma advertência de que o *outro*, na sua *diferença*, não pode ser feito refém de qualquer tipo de linguagem ou verdade (Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, London: Routledge, 2003, pp. 4, 37-57). A reivindicação Foucaultina do *Outro*, dos aspectos que eram excluídos ou negados no pensamento ocidental, funda-se precisamente no surrealismo destes pensadores. Sobre Foucault, o surrealismo e a imaginação religiosa consulte, Jeremy Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London: Routledge, 2000, pp. 44-62, 142. Uma mais 'sóbria leitura' do pensamento Nietzscheano, como defende Caputo, não resulta, de facto, no 'relativismo' ou 'irracionalismo', mas num mais apurado 'sentido da contingência' e do carácter não definitivo ou inacabado das construções humanas (cf. John D. Caputo, *On Religion*, op. cit. p. 63). Por conseguinte, se por um lado, como sustenta Caputo, a 'teoria da ficção nietzscheana' converge na 'crítica bíblica dos ídolos', por outro, ela carrega em si uma inversão do caminho da crítica moderna da religião, abrindo assim as 'portas para uma nova forma de pensar a fé e a razão' (ibid.).

<sup>10</sup> John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., pp. 64, 69.

<sup>11</sup> Ibid., p. 61.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Archive Fever*, trans. Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Femi-*

Estas emergem, inevitavelmente, como “práticas culturais”,<sup>13</sup> que agora se vêem reposicionadas nas políticas e estratégias que governam as *relações de poder* entre seres humanos, como sistemas que moldam, controlam e ditam os padrões da experiência humana.<sup>14</sup> E aqui, neste *nihil*, ou neste *lieu vide*, que no pensamento Foucaultiano não é sinónimo de lacuna, de ausência ou impossibilidade de pensar e ser, nenhuma confissão religiosa pode legitimamente erguer-se acima de outras,<sup>15</sup> mas pode e deve, pela prática inevitável e continua do diálogo dentro e fora de si, transportar-se para lá de si mesma e dos limites que a razão positivista impôs sobre o mundo, num exercício de liberdade e transformação.<sup>16</sup>

Como diz Derrida, numa apreciação do legado de Caputo, este é o momento em que, liberta do ‘campo dogmático da revelação’, a religião se abre para o mundo, numa nova relação com o pensamento e a escrita e por ‘novos caminhos de leitura e ensino’.<sup>17</sup>

## I. O DIVINO E O HUMANO

A utilização, por conseguinte, da obra de pensadores como Kierkegaard, Hegel, Lacan, Foucault, Derrida, Irigaray, Lyotard, Kristeva, e uma menos preconceituosa releitura do pensamento Nietzscheano tornaram

---

*nist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon, 1986); John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic, 2007, pp. 104, 110-111. Como diz Caputo, “A revelação é uma interpretação que os crentes acreditam ser uma revelação, sendo esta mais uma entrada a competir no conflito das interpretações” (John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., p. 22).

<sup>13</sup> Cf. Jeremy Carrette, *Foucault and Religion*, op. cit. p. 5,

<sup>14</sup> Ibid. pp. 142-152.

<sup>15</sup> John D. Caputo, “Spectral Hermeneutics – On the Weakness of God and the Theology of the Event”, in *After the Death of God*, op. cit., pp. 64-65; Joseph Stephen O’Leary, *Religious pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, 1996, pp. 8, 253.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 1994, 342; veja também, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit. p. 120; Henrique Pinto, ‘The More which Exceeds Us: Foucault, Roman Catholicism and Inter-faith Dialogue’, in *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, ed. James Bernauer e Jeremy Carrette, London: Ashgate, 2004, pp. 201-202.

<sup>17</sup> Cf. Jacques Derrida, ‘The Becoming Possible of the Impossible: An interview with Jacques Derrida’, in *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press, 2003, p. 33.

o debate do fenómeno religioso, destas últimas três décadas, extremamente subversivo, fecundo e criativo.<sup>18</sup> Com eles a religião deixou de ser a mesma. E por isso, surgem também agora, enquanto a discussão contínua imparável, longe de se exaurir e de provocar as mais surpreendentes percepções, as primeiras teologias pós-modernas, dentro das quais a uma nova ou renovada maneira de pensar o sagrado ou o divino, corresponde agora uma outra forma de pensar os animais e a natureza.

Mas com o reposicionamento de todas as confissões ou filosofias religiosas no corpo do governo político das coisas, como construções históricas e finitas, resultantes da luta do espírito humano com os problemas da existência,<sup>19</sup> que realidade é essa que veio ou que promete vir, neste seu retorno, depois da morte do Deus da metafísica e do homem da razão pura<sup>20</sup>, e que se afasta radicalmente da primeira causa da metafísica aristotélica, do hiper-essencialismo de uma teologia apofática e até do Deus glorioso e poderoso das tradições teístas?

### **i. O impossível e o *more* que nos excede**

Uma tentativa de resposta tem sido ensaiada por vários pensadores, filósofos, teólogos e outros, constituindo o seu trabalho, no entender de Jeffrey Robbins, ‘a transição da morte de Deus para uma fé pós-moderna.’<sup>21</sup> Não é meu propósito abordar ‘Deus ou (os deuses) diante do qual eu posso dançar e cantar (Heidegger), o Deus para lá do Ser (Lévinas), o Deus sem Ser (Marion)’, a variedade de outras tantas vozes envolvidas neste processo criativo, contidas numa fecunda edição sobre

---

<sup>18</sup> Caso para dizer que não há que ter medo deste novo iluminismo, pois como diz James K. A. Smith, Derrida, Lyotard e Foucault podem de facto ajudar a igreja (cristã neste caso) a recuperar algumas verdades sobre a natureza de si mesma, ofuscada pela modernidade e sobretudo pela apropriação cristã do modernismo (James K. A. Smith, *Who's Afraid of Post Modernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, USA: Baker Academic, 2006, p. 23).

<sup>19</sup> Joseph Stephen O'Leary, *Religious pluralism and Christian Truth*, op. cit. p. 8.

<sup>20</sup> No seguimento da questão levantada por Jean-Luc Nancy, ‘Quem vem depois do Sujeito?’, Caputo também se pergunta sobre ‘Quem vem depois do Deus da Metafísica?’. A obra por ele editada, *The Religious*, op. cit., procura reunir algumas respostas significativas a esta pergunta. Sobre ‘Quem vem depois do Sujeito’, consulte, *Who comes After the Subject?*, ed. E. Cadava, P. O'Connor, Jean-Luc Nancy, New York: Routledge, 1991.

<sup>21</sup> Cf. Jeffrey W. Robbins, ‘Introduction: After the Death of God’, in *After the Death of God*, op. cit. p. 13. Consulte também “10 Postmodernity and Guilt”, em Thomas J. J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, op. cit., pp. 107-120.

o religioso (*The Religious*), editada por Caputo,<sup>22</sup> ou até o Real laciano de Slavoj Žižek<sup>23</sup>. Não só não haveria espaço e tempo, como não serve o objectivo da *abertura* desta conferência uma apresentação comparativa das diferentes formas de como o divino tem sido pensado, depois que foi decretado o fim da metafísica.

Assim, a minha atenção, destinada a esboçar, no âmbito do diálogo inter-religioso, algumas das implicações políticas, socioeconómicas, éticas e teológicas do regresso do divino, limitar-se-á a um trabalho que considero deveras importante e significativo, e que tem vindo a ser desenvolvido precisamente por John D. Caputo, a partir da obra de Jacques Derrida, e na relação com este, limpa, porém, de qualquer “metafísica da diferença”<sup>24</sup>, a uma pessoal apropriação filosófico-teológica e histórica do pensamento de Michel Foucault.

No seguimento do que para Derrida significava a ‘ “sua religião” ’ (interpretada por Caputo como ‘ “uma religião sem religião” ’), Caputo sugere que o que vem depois do Deus da metafísica é o *impossível*, que no entender de Derrida “*não é um nome*”, um “*nome próprio*”, mas um “*comum não-nome próprio, ou “um comum nome sem nome*”.<sup>25</sup> Numa leitura com diversas semelhanças (a minha), só que neste caso, seguindo mais a análise arqueológica e genealógica de Foucault, pelas razões que o distanciaram de Derrida,<sup>26</sup> o que vem depois do Deus da metafísica é o que eu chamo de “ ‘*more*’ ” (mais), ou ‘algo’, como diz Rudi Visker, do qual não nos podemos desligar, ao qual não podemos aceder, de quem

---

<sup>22</sup> Cf. John D. Caputo, ‘Introduction: Who Comes After the God of Metaphysics?’ in *The Religious*, op. cit., p. 2.

<sup>23</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano, El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 94.

<sup>24</sup> Consulte nota de rodapé nº 37.

<sup>25</sup> Ibid.; Caputo aborda a ‘religião sem religião’ de Derrida (sendo esta também a sua) e o *impossível* sobretudo no seu livro, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. USA: Indiana University Press, 1997. Mas sobre esta questão, consulte também, Jacques Derrida, ‘The Becoming Possible of the Impossible: An interview with Jacques Derrida,’ in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pp. 21-33; John D. Caputo, ‘A Game of Jacks: A Response to Derrida,’ in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pp. 34-49; John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., pp. 7-17; Jacques Derrida, ‘The Becoming Possible of the Impossible: An interview with Jacques Derrida,’ op. cit. p. 28.

<sup>26</sup> Veja as razões em Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pp. 138-139.

não somos ‘nem a fonte nem um mero efeito’, e que ressoa em nós e para nós sempre que um outro estrangeiro passa por nós’.<sup>27</sup>

Por oposição ao ‘presente futuro’, para o qual o presente tende, o ‘“impossível”’ de um ‘“futuro absoluto”’, é, no entender de Caputo, o que não é possível prever, o que nos surpreende e dilacera as expectativas e os horizontes confortáveis que torneiam o nosso presente.<sup>28</sup> Situado para além do presente e de um futuro previsível, do que é sensorialmente possível, e do que podemos controlar, o *impossível* é para Caputo ‘terra incógnita’ ou o ‘domínio do “sabe Deus o quê” (literalmente)’.<sup>29</sup> A exposição vulnerável e expectante do ser humano à possibilidade do *impossível* é, no entender de Caputo, algo que é estruturalmente básico ou fundamental à experiência humana e o que faz de cada ser humano um ser religioso.<sup>30</sup> Na verdade, o *impossível*, para Caputo, ao ser a condição que torna possível qualquer experiência, faz com que toda a experiência tenha um *carácter religioso* e que o religioso seja esta abertura para a possibilidade do que não é possível conceber.<sup>31</sup>

O *more*, por outro lado, é uma indomável e enigmática exterioridade, que se faz anunciar, sem que exista, cada vez que a linguagem acontece e se perde, numa multiplicação e repetição infinita de si mesma.<sup>32</sup> É ‘o outro, o de outro lado, o distante’, o vazio de relações infinitas e o

---

<sup>27</sup> Cf. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge, 1997, p. 49; Rudi Visker, *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Apesar de não ser um conceito central na filosofia de Michel Foucault (na verdade, só tem alguma atenção no seu livro, *The Archaeology of Knowledge*), o *more*, ao significar o que ainda fica por dizer em tudo o que foi dito e o que podemos ainda ser como possibilidade, representa uma das mais notáveis e importantes experiências no seu pensamento. É esta experiência, que como um *pensamento* do exterior (*la pensée du dehors*), ordena continuamente a descentralização ou a morte de Deus e do Sujeito pensante, na compreensão do mundo e na contínua reinvenção do ser humano. Como conceito, portanto, o *more* traduz bastante bem, em Foucault, a *finitude infinita do discurso*, a sua natureza material e concreta, assim como a sua infinita e complexa rede de relações. Por conseguinte, o *more* não é um termo marginal mas central na apropriação filosófico-teológica e histórica que faço de Foucault.

<sup>28</sup> Cf. John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., pp. 7, 8.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pp. 10, 9.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>32</sup> Michel Foucault, ‘Preface to Transgression’, in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, USA: Basil Blackwell, 1977, p. 83; Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., p. 141.

silêncio que ressoa, murmurante, no desdobrar infundável da linguagem, sem que esta, numa sucessão de afirmação e negação, de vida e de morte, consiga conferir-lhe um rosto ou solidificá-lo ‘numa penetrável e imóvel positividade’.<sup>33</sup> Como ‘*l’espace d’une exteriorité sauvage*’<sup>34</sup> que tudo excede ou que fica sempre por pensar como possibilidade, o *more* é o que impede uma hermenêutica ‘reconciliadora de interpretações conflituosas numa unidade maior’, o que não acontece em Ricoeur, ou a ‘metafísica de uma verdade herdada’ que se vai gradualmente manifestando, com maior clareza, tal como se apresenta no pensamento de Gadamer.<sup>35</sup> E assim, ele é, em cada coagulação ou na afirmação de qualquer imagem do existir humano, também a sua morte ou a negação de qualquer verdade última de si, revelando, deste modo, o divino como possibilidade de nos pensarmos e sermos diferentes.

Como um *evento* inexorável, no limite de nós mesmos, o *more* é a experiência da contingência histórica que marca a facticidade humana, de que o que somos não é uma necessidade, e, por conseguinte, o lugar onde o humano e o divino se constituem recíproca e infinitamente – diante, precisamente, do facto de nunca nos ser dado saber quem somos, e de sermos, por essa razão, a diferença (divino) da diferença que corporizamos (humano).<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, op. cit., p. 111; Michel Foucault, ‘The Thought of the Outside’ in *Aesthetics, Method, and Epistemology – Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Volume Two, ed. James D. Faubion, Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1998, p. 168; Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., p. 141. Aludo aqui, muito sumariamente, à semelhança entre o *more* foucaultiano e o *Real* de Žižek, entendido como “o que não pode ser representado”, como “a própria repetição da linguagem”, ou “um excesso do qual não podemos libertar-nos, ao qual estamos submetidos como um objecto erótico”, e à influência e o lugar de Lacan no pensamento foucaultiano, que a mesma semelhança aqui deixa perceber (Maximiliano Senci, “Contra Deum Deus IPSE: O Núcleo Êxtimo da Teologia Política de Slavoj Žižek”, pp. 210, 216, in [www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saber/article/download/946/873](http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saber/article/download/946/873)).

<sup>34</sup> Cf. in James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Great Britain: HarperCollins Publishers, 1993, p. 30.

<sup>35</sup> Cf. John D. Caputo, ‘Hounding Hermeneutics: A Response to Flynn’, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 195. Não podia, de facto, concordar mais com Caputo, nesta apreciação de Ricoeur e Gadamer. Veja, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., p. 83, nota de rodapé 64.

<sup>36</sup> Sobre a relação e distinção não-dualista entre o humano e o divino, veja, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pp. 124-126.

Contrariamente ao que eu mesmo postulava há uns anos, talvez ainda motivado por alguma influência da tradição judaico-cristã, o *more* não é abertura na direcção de um “Mistério”, mas na direcção da *diferença* que constitui e excede a ambiguidade e o enigma do existir. Por isso, ele não se traduz por Deus, como também parece acontecer, ainda que sem total clareza, com o *impossível* de Caputo, já que, no seu caso, Deus é ‘ “o sendo possível do impossível” ’.<sup>37</sup> Com um radical distanciamento, e por isso, talvez mais próximo de Slavoj Žižek, o *more* foucaultiano, como mera abertura, não nega nem afirma a possibilidade de Deus, o que significa que a reinvenção de nós mesmos, em Foucault, não se faz em oposição a um *etsi Deus non daretur* ou *etsi Deus daretur*, mas a partir de uma contínua e descentrada afirmação e negação de uma certa identidade de nós, como prática de liberdade, e sempre no diálogo aberto e interminável com a *alteridade*.

---

<sup>37</sup> Cf. John D. Caputo, *On Religion*, p. 10; John D. Caputo, ‘A Game of Jacks: A Response to Derrida’, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pp. 34-49. Talvez por uma certa ‘abertura ao mistério’, Thomas Flynn tenha detectado em Caputo uma ‘metafísica da diferença’ (cf. Thomas R. Flynn, ‘Squaring the Hermeneutic Circle: Caputo as Reader of Foucault’ in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 176; veja também, pp. 185-188; John D. Caputo, ‘Hounding Hermeneutics: A Response to Flynn’, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 197). Estará esta também presente no pensamento derrideano? Num único texto que Foucault escreveu, como resposta a uma crítica de Derrida sobre o seu trabalho, *Folie et déraison: bistoire de la folie a l’âge classique*, também Foucault, já na altura, lhe levantava esta questão (Michel Foucault, ‘My Body, This Paper, This Fire’, in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, op. cit., pp. 393-417; Lynne Huffer, *Mad for Foucault – Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York: Columbia University Press, 2010, pp., 26-27). Mas se o problema existia, terá este sido resolvido, ao longo do tempo? Já nos últimos anos da sua vida, numa entrevista com Mark Dooley, Derrida esclareceu que o seu ‘ateísmo de certa forma’ se deve precisamente ao facto de defender que o impossível não se pode traduzir por Deus (cf., Jacques Derrida, ‘The Becoming Possible of the Impossible’, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 28). Primeiro, porque Deus é um nome e o impossível não; mas depois, porque uma transparente tradução tornaria a fé em algo de seguro, como tudo se tornaria também possível, passando desse modo a fé a ser uma não-fé (ibid.). Para Derrida, a oscilação na *undecidability* revela precisamente que a questão não pertence à ordem do conhecimento e que, por isso, ele não quer saber (ibid.). Traduzir o impossível por Deus, faria Deus desaparecer, ou tudo o que o nome de Deus possa significar. Mas não estará uma certa “metafísica da diferença, no final, contida ainda na postulação que Deus (mas também o dom, a justiça, a hospitalidade e o perdão) é ‘o sendo possível do impossível’, aquele que partilharia o seu ‘desejo pelo impossível’, mesmo que não responda ou satisfaça esse desejo?’ (cf. ibid., p. 29; veja, pp. 31-33).

## **ii. Sem abrigo como condição humana**

Se aqui, o divino não é uma realidade poderosa e triunfante, o princípio e o fim último de todas as coisas, a razão por que existimos, e o lugar onde a angústia se transforma em quietude, conforto e descanso seguro, e se não é sequer o Deus que se auto-aniquila das teologias metafísicas da morte de Deus,<sup>38</sup> mas uma ‘fraca força’ (Caputo), ‘um débil pensamento’ (Vattimo), um ‘Frágil absoluto’ (Žižek), sem rosto, nome, solidez, profundamente marcada pela historicidade e contingência do que existe, também aqui o ser humano surge como um ser histórico, contingente, vulnerável, sem identidade própria, *sem abrigo*.<sup>39</sup> E esta, poder-se-á dizer, não é uma situação consequente do desabar de uma casa anteriormente existente, mas o que emana de uma experiência que se repete no interior de um corpo devolvido ao enredo da história e aos seus regimes de poder, e que lhe segreda constantemente que não é dono de si, que não pertence a ninguém, nem a lugar nenhum. No fundo, ser *sem abrigo* é existir sem um ventre de mãe, sem um lugar de origem, de demora e de destino seguro, e sem que tudo isto se pense e se diga, e em tempo algum, uma lacuna ou necessidade. Na verdade, como diz Caputo, sem a verdade de Deus ou sem uma qualquer verdade última e absoluta, nós não somos deixados sem nada, no “caos” ou no “inferno”, mas com a “paixão de não saber”, com a “verdade sem conhecimento”, e com o coração inquieto (*inquietum est cor nostrum*). Aqui, quando pensamos, como diz Flynn, que já ‘resolvemos a identificação de um sujeito’, o divino e o humano surgem como uma incondicional afirmação da diferença, da alteridade, do *tout autre* – sendo, por essa razão, uma aberta e interminável recriação de nós mesmos, feita através de uma continua contracção ou perda de nós próprios, numa dedicação e sujeição apaixonada pelo que é preciso procurar noutro lugar, e sem nunca encontrar.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God*, op. cit.; ‘Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event’, in *After the Death of God*, op. cit., pp. 46-85; Gianni Vattimo, ‘Toward a non religious Christianity’, in *After the Death of God*, op. cit., pp. 27-46.

<sup>39</sup> Consulte os *fundamentos biológicos da inclusão e cooperação*, em Henrique Pinto, “Incluídas Exclusões: Necropower e a Inclusão pelo desporto”, em *Ética e Valores no Desporto*, Coordenação de Michel Renaud, Lisboa: uma edição do PNED (*forthcoming* 2013-14).

<sup>40</sup> Cf., Thomas R. Flynn, ‘Squaring the Hermeneutic Circle: Caputo as Reader of Foucault’ in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 187.

## II. A INEVITABILIDADE DO DIÁLOGO | COOPERAÇÃO

Neste clima, o diálogo entre diferentes tradições religiosas, que é o mesmo que dizer, entre seres animais e a natureza, não é uma das muitas alternativas sobre a mesa, mas o único caminho possível de transformação pessoal e institucional. O estudo comparativo entre diferentes religiões e os variadíssimos encontros socioculturais e litúrgicos que ainda hoje se fazem, e constituem, com frequência, a relação entre elas, comungam fortemente da ideia que uma única e última realidade as une, e que o diálogo se deve fazer à volta do que todas parecem ter em comum, colocando de lado o que as distingue e distancia umas das outras. Mas ao continuarem reféns do pensamento moderno, adeptas até de um possível sincretismo, o que todas estas práticas têm revelado, é que a certeza de uma verdade última que todas une, tem dispensado e impedido, na prática, o diálogo e a transformação que deveria brotar necessariamente do seu exercício, enquanto fidelidade ao vazio, à impotência, deixado pela morte de Deus e do Sujeito pensante.<sup>41</sup> Por isso, e até que não se explique e aceite a condição humana, de que tudo o que existe vive sem razão (do latim *gratuitus*), sem essência, e que quer na ciência como na religião, não há factos mas interpretações, a abordagem literal do que se acredita e o fundamentalismo defensivo de alguns, ainda que ilegítimos, continuarão por detrás de inúmeros confrontos violentos e de tantos outros disfarçados de paz.

### **i. Caridade como lugar da verdade e fidelidade ao divino (*more*)**

Há quem hoje anteveja, diante da impossibilidade de uma verdade objectiva, última e absoluta, que a *Caritas* acabará por tomar eventualmente o lugar da verdade. Ao defender um “Cristianismo não religioso”, Vattimo sustém que numa verdade que se decida por consenso, o importante, no final, não é o que resulta de um acordo, com o qual até se pode não concordar, mas a caridade, ou seja, o facto de se ter ido na direcção

---

<sup>41</sup> O *encontro sincrético* de todas as confissões religiosas à volta do que possa considerar-se comum a todas, não é desejo das que ainda se posicionam no terreno como absolutas. Mas é importante esclarecer e reconhecer que este, quando se coloca como caminho e meta possível para o diálogo inter-religioso, é *totalizante*, dissolve ou elimina diferenças, torna intemporal e fossiliza princípios ditos comuns, impedindo a sua transformação.

do outro, e assim se “ter colocado no lugar da verdade a caridade”.<sup>42</sup> Dialogar significaria assim, o exercício da caridade, entendida como cooperação responsável e cuidado recíproco entre os seres animais e a natureza. A questão da primazia da caridade sobre a verdade poderia facilmente tornar-se num debate de natureza dogmática, se à imagem do que acontece com a verdade, também a *caridade* se discutisse em oposição a outras caridades. Mas aqui, a caridade entende ser sobretudo *resposta* a um chamamento que se impõe e revela intrínseco à nossa condição de seres vulneráveis. Se há um dado empírico, universalmente comprovado ou um *quase essencialismo* sobre nós, esse prende-se com o facto de nascermos indiscutivelmente *frágeis e sem forma predefinida*, e de nos devermos uns aos outros, na interdependência, um diálogo que é sinónimo de cooperação, aberto e contínuo, que garanta e promova a *segurança* de todos os seres, sem excepção, e lhes permita, que em liberdade e pela oferta de *oportunidades*, se projectem, se dêem uma forma e se transformem continuamente.

## **ii. O divino enquanto força política e profética**

Não será possível moldar o presente com os olhos fitos em alguém que nos assegure com certeza o futuro e o caminho que nos leva na sua direcção. Mas mesmo que deixasse de existir um ser privado dos seus mais básicos direitos e deveres, o ir além da lei, numa transgressão e subversão dos nossos limites, em nome de um *more*, de um *impossível*, ou de uma ideia de justiça que não se conhece e ainda por chegar, é tarefa mais do que suficiente para que o presente se construa apaixonadamente e viva com sentido. Se cabe ao diálogo inter-religioso, por um lado, reclamar, como *força política*, a *alteridade* e a *inclusão*, e assim tomar partido, a favor dos que são frequentemente abandonados na pobreza, na clandestinidade, na excomunhão, na doença, na exclusão, na migração, no exílio, privados dos seus direitos, silenciados, amaldiçoados ou mesmo abatidos, por outro é sua missão, como *força profética*, apontar na direcção de diferentes ordens sociais, das que ainda não somos, através de uma *de-naturalização* do presente, ou de uma continua subversão e desinstalação de quem se acomodou a um particular exercício do direito e da autoridade. Ao contrário do que defende Richard Rorty (e aqui concordo plenamente com Caputo), a “estrutura de esperança e

---

<sup>42</sup> Gianni Vattimo, ‘Toward a non religious Christianity’, in *After the Death of God*, op. cit., pp. 44, 43.

expectativa', intrínseca à experiência humana (aberta ao *impossível*) e o que fica sempre por pensar como possibilidade (*more*), nunca permitirão que o divino se identifique com 'uma determinada forma histórica, religiosa, filosófica ou política', que se vá depois continuamente reformando ou reajustando.<sup>43</sup> O diálogo inter-religioso pós-moderno não pode, em nenhuma circunstância, identificar-se, nem fundir-se com o Estado liberal ou uma democracia que possa até ser considerada a melhor representação dos mais altos ideais humanos, de liberdade e igualdade. Se por um lado o *nada*, que Foucault descortinou na análise da problematização da loucura, como a 'contínua e constante forma da existência', e como algo que se 'experimenta a partir de dentro',<sup>44</sup> é revelador da dissolução dos fundamentos e, por consequência, da fraqueza ou impotência do divino, por outro, nas palavras de Altizer, ele é também o que torna possível a liberdade,<sup>45</sup> adquirindo mesmo, na leitura que Vattimo faz dele, 'um sentido de emancipação'<sup>46</sup> – implacável para com as sociedades autoritárias e totalitárias, mas não menos severo na desconstrução das que se possam ter como democracias multiculturais exemplares. Citando Caputo, o sistema democrático pode até ser para muitos o sistema de governo mais promissor, mas o mesmo não se pode ter como última palavra.<sup>47</sup> Poderemos pois, dizer com ele, que a 'democracia que há-de vir' é bem 'mais importante que a democracia'<sup>48</sup>, mas sempre num exercício de desconstrução crítico de nós (hermenêutica da recusa), que não pensa o futuro como epifania de uma diferença distinta das outras ("metafísica da diferença"). A força profética do divino ou da justiça, dito mesmo em termos derrideanos, na relação com o direito, está precisamente na democracia que vive o seu nada e se recria na afirmação da diferença que não é e

---

<sup>43</sup> Cf. John D. Caputo, 'Achieving the Impossible – Rorty's Religion: A response to Dooley', *A Passion for the Impossible*, op. cit., pp. 236, 234.

<sup>44</sup> Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Great Britain: Routledge, 1997, p. 16.

<sup>45</sup> Thomas J. J. Altizer, *Godhead and the Nothing*, USA: State University of New York Press, 2003, p. xi.

<sup>46</sup> Cf. Gianni Vattimo, *Nilibilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala, New York: Columbia University Press, 2004, p. xxvi.

<sup>47</sup> John D. Caputo, 'The Power of the Powerless – Dialogue with John D. Caputo', in *After the Death of God*, p. 121.

<sup>48</sup> Cf. John D. Caputo, 'Achieving the Impossible – Rorty's Religion: A Response to Dooley', *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 234.

que há-de vir,<sup>49</sup> sem que esta assuma aqui, concordando com Žižek, um *idealismo* ou seja, a existência de uma *substância* ou *ordem social* independente de qualquer sistema de governo político ou religioso.<sup>50</sup>

### iii. Importância e novo papel da teologia

A teologia, que com a proclamação da morte de Deus, parece ter-se tornado, como refere Altizer, ‘o mais proibido de todos os pensamentos, o menos tolerado em todos os mundos, tendo-se mesmo tornado ausente, como teologia, nos seminários e igrejas (sendo apenas aceite como teologia ética)’,<sup>51</sup> surge agora como um discurso, não sobre a verdade de Deus mas sobre o *impossível* ou o *more* que excede, como um nada, a experiência de cada ser humano; e, como tal, como uma linguagem afirmativa, crítica, subversiva e profética de nós mesmos.

Ainda que não partilhe da teologia metafísica pós-moderna de Altizer, retenho, com ele, que para ser genuína a teologia não pode ser reduzida a uma ética pensada e confinada aos limites da razão (Kant). Porém, em oposição à *morte de Deus* que serve de base ao seu pensamento, a teologia, neste mundo global, não pode ligar-se a um Deus particular (o cristão), ou a uma visão apocalíptica (como defende) de um Deus cujo sacrifício absoluto de si é coincidente (*coincidentia oppositorum*) com o nada absoluto que advém da sua negação ou morte.<sup>52</sup> O seu centro, enquanto linguagem, nunca poderá ser nem Deus nem o Ser Humano, mas a diferença radical de nós mesmos, que o *more* manifesta como excesso e o *impossível* espera, confia e ama. Como o lugar que ‘liberta o espaço da imagem’, como diz Foucault, ao falar sobre a linguagem, eu diria, seguindo o seu pensamento, que a teologia não pode ser ‘nem verdade, nem tempo, nem eternidade nem homem. Em vez, ela terá que ser a forma sempre por realizar do exterior’ ou que fica sempre por pensar e actualizar sobre nós como possibilidade.<sup>53</sup> De facto, o papel da teologia (parecido com o que Foucault dizia sobre a missão da filosofia) não está

---

<sup>49</sup> Jacques Derrida, *Força de Lei – O fundamento místico da autoridade*, Porto: Campo da Letras, 2003.

<sup>50</sup> Maximiliano Senci, “Contra Deum Deus IPSE: O Núcleo Êxtimo da Teologia Política de Slavoj Žižek”, op. cit., p. 213.

<sup>51</sup> Thomas J. J. Altizer, *Godbeard and the Nothing*, op. cit., p. xii.

<sup>52</sup> Sobre a *coincidentia oppositorum*, entre o nada e o sacrifício de Deus, veja sobretudo, o capítulo 10, *The Body of Abyss*, em *ibid.*, pp. 143-158.

<sup>53</sup> Michel Foucault, ‘The Thought of the Outside’, in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, op. cit., p. 168.

no recuperar 'o Deus perdido numa teologia conceptual ou numa sensibilidade religiosa', através da 'construção de uma racionalidade moderna, nem no tornar compreensível um cogito divino ou humano que se possa pensar escondido atrás da linguagem que fala dele'.<sup>54</sup> Por conseguinte, a fidelidade teológica deixa de poder ser avaliada em relação a uma verdade para passar a ser vista em relação à sua diferença. O que significa que o verdadeiro apostata não é o que renega uma determinada verdade, mas o que abandona o *círculo dialógico* de uma radical hermenêutica da recusa. O mesmo é dizer, que ao reconhecerem a historicidade e contingência do nome a que estão absolutamente ligadas, o diálogo entre diferentes interpretações e tradições religiosas, não é uma alternativa entre tantas, mas o único caminho possível, capaz de salvaguardar a finita infinitude do divino e de provocar uma genuína e pacífica transformação da diferença de todos os seus interlocutores.

Neste seguimento, o regresso às narrativas religiosas de diferentes tradições, à sua contínua leitura ou escuta, é algo que a missão da teologia implica, necessariamente, com o objectivo, porém, de sobretudo salvaguardar e promover a sua metafóricidade e alteridade, combatendo, deste modo, a sua ideológica e idólatra manipulação, no governo de nós próprios e do mundo. Tendo-se tornado, ao longo da história, inspiradoras e importantes fontes de significado, os textos que o tempo consagrou, com as suas figuras centrais, são hoje uma relação de forças com as quais o ser humano se gladia, numa contínua transformação de si mesmo, mas sem nunca as poder absolutizar, numa enclausurada e bafienta imagem delas mesmas.

É, pois, missão da teologia desmascarar, numa descrição crítica da nossa actualidade, a tentação de dominar a *alteridade* e de alicerçar uma determinada ordem das coisas 'sobre fontes e referências absolutas de significado' ou 'sobre mitos idólatras, humanos ou divinos'. Como diz Caputo, a teologia só será genuinamente teologia quando for 'teologia sem teologia',<sup>55</sup> ou quando for contra a teologia das verdades eternas e a que, sendo normalizadora, é geradora de todo o tipo de exclusão.

Assim, num tempo em que o pensamento deixou de ser um desafio no mundo, como observa Altizer, em que um novo conservadorismo reina e triunfa sem qualquer tipo de oposição, não só na política mas em todas as nossas instituições e em muitas das nossas publicações, nada

---

<sup>54</sup> Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., p. 145.

<sup>55</sup> Cf. John D. Caputo, *The Weakness of God*, op. cit., p. 7.

poderá fazer mais sentido, ser mais afirmativo, crítico, subversivo e profético que uma teologia que permite finalmente que o divino se liberte das imagens dele mesmo (Eckhart) e a humanidade se desfaça das suas inúmeras Torres de Babel.<sup>56</sup>

#### **iv. Crentes e ateus: o exercício da liberdade**

Concluo, sublinhando, que ainda que fortemente desconstrutivo da onto-teologia, do hiper-essencialismo da mística apofática, do Deus glorioso e triunfante da teologia dogmática clássica e moderna, e da metafísica da diferença, o regresso do religioso não constitui nem uma afirmação nem uma negação de Deus.

O vazio deixado no coração da fenomenologia pela morte de Deus e do Sujeito pensante, apenas nos diz que, de hoje em diante, esse espaço não pode ser ocupado senão por tudo o que radicalmente não somos, o *tout autre*. Deus, como diz Derrida, não pertence à ordem do conhecimento. Deus não é nem pode ser uma hipótese científica. E se, por um lado, ele não pode ser afirmado cientificamente, por outro, ele também não pode, de igual modo, ser negado, como pretende Richard Dawkins.<sup>57</sup>

Ao afirmar a ausência de um centro e de alertar para a ambiguidade da existência humana, o *novo iluminismo* também tornou claro que a distinção entre fé e razão deixou de fazer sentido. Por que tal como a fé (que não seja fideísmo) se articula pela razão, também a razão se estrutura pela fé. E o mesmo acontece com a religião e a ciência, que, no fundo, mais não são que contingentes interpretações ou construções da realidade, que se precisam mutuamente. Se a ambição, pois, de Dawkins é a de provar a não existência de Deus e assim tornar tudo e todos ateus, então, para ser credível, ele terá que provar, antes de mais, que o seu materialismo é uma visão livre da contaminação da terra, da história humana, da sua linguagem e agir.<sup>58</sup>

O regresso do religioso não questiona o projecto iluminista (*sapere aude*), enquanto projecto de emancipação e de afirmação da liberdade humana, face a todo o tipo de tutela totalizante e uniformizante. O que nos diz, neste infundável processo de transformação, é que o ser humano não pode deixar de se libertar de si mesmo. Porém, não através da negação da subjectividade humana, mas do exercício crítico de si mesmo, dos

---

<sup>56</sup> Thomas J. J. Altizer, *Godbead and the Nothing*, op. cit., p. xii.

<sup>57</sup> Richard Dawkins, *A Desilusão de Deus*, Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 19.

seus limites, procurando, numa inversão do policiamento kantiano, pensar e ser diversamente (*more*). Nestes termos, não deixa de ser estranho, que na procura também de novos seguidores ateístas pós-modernos, Michel Onfray se tenha esquecido que não é possível, na construção de uma moral (como projecto), privilegiar a 'Filosofia, a Razão, a Utilidade, o Pragmatismo, o Hedonismo individual e social...' prescindindo da teologia e da ciência.<sup>59</sup>

Toda a crítica feita à religião, quer no passado como em tempos mais recentes, tem certamente servido para que esta, na relação com a humanidade, se torne um instrumento de continua desconstrução e emancipação. Como não nos devolve a uma lacuna, a uma necessidade presente em tudo o que existe, o regresso do divino não representa um novo ópio, uma nova consolação. Diante da ausência de um outro absoluto, o regresso do religioso apenas nos chama ou impele a sermos de facto livres, numa transgressão constante dos nossos limites e numa asserção incondicional do abismo do outro, que não tem rosto, nem nome, nem lugar onde ficar.

---

<sup>59</sup> Cf. Michel Onfray, *Tratado the Atheologia: Física da Metafísica*, Porto: Edições Asa, 2007, p. 63.