

Pós-modernidade e Religião

Para um balanço crítico

JOÃO DUQUE

Abordar a relação entre o que se costuma denominar «pós-modernidade» ou «modernidade tardia» e o fenómeno religioso que a acompanha implicaria um vasto estudo sobre os complexos e polisémicos conceitos mesmos de pós-modernidade e de religião. Mas é assunto que não pode, evidentemente, ser abordado nos limites deste artigo¹.

Por outro lado, pelo menos no contexto de certo consenso linguístico e conceptual contemporâneo, o factor religioso na pós-modernidade é relacionado frequentemente com o tão falado «regresso do sagrado» e com as correspondentes formas «selvagens» de religiosidade difusa e algo esotérica – segundo o modelo geral e vago da New Age. Trata-se, sem dúvida, de uma realidade marcante do mundo contemporâneo, mas prefiro não enveredar directamente pela análise dessa questão².

Das possíveis restantes questões a abordar no âmbito do relacionamento entre pós-modernidade e religião, opto por me concentrar em quatro: Em primeiro lugar, na questão fundamental relativa à pertinência de falar ainda em religião, sobretudo no contexto da tradição cristã ocidental; depois, na forma como as transformações da sociologia têm enfrentado a questão da religião nas sociedades ditas pós-modernas; esse percurso levar-nos-á a tematizar o papel

¹ Reenvio para J. DUQUE, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003.

² Mesmo que possa ser considerada uma questão primordial, do ponto de vista pastoral e mesmo sócio-cultural. Reenvio para o cap. IV do livro referido em nota anterior, assim como para J. DUQUE, *O Espírito e os espíritos. Heterodoxias pneumáticas*, in: «Brotéria» 147 (Dez. 1998), 581-602.

da dimensão simbólica do ser humano e da sua relação com o religioso, para lá de todas as reduções técnico-científicas, instrumentais ou mesmo gnósticas; por último, penetraremos, ainda que ao de leve, na questão da relação entre neo-politeísmo e monoteísmo, como critério de discernimento da «verdadeira» religião e de eventual superação do potencial violento da mesma.

O fio condutor escolhido para acompanhar todas estas questões será o contexto cultural e reflexivo marcado pelo chamado «fim da metafísica», em alguns dos seus variados significados, como veremos. Para além disso, ao longo da diversas considerações tecidas em torno a esses significados, não assumirei uma posição neutra, simplesmente descritiva – o que seria, aliás, ilusório – mas partirei, claramente, da «visão» cristã do real, para avaliar criticamente as inúmeras propostas que vão surgindo. Mesmo aceitando que tal posição possa ser pouco «pós-moderna» – e aceitando, além do mais, que essa «visão» não está já «feita», de uma vez por todas – penso ser esta a única postura adequada, seja em que momento for da história cultural.

1. Pós-religião

De forma algo estranha, se não mesmo paradoxal, algumas versões da pós-modernidade voltam a levantar a questão da secularização e das suas raízes cristãs, o que parecia constituir uma problemática tipicamente moderna. Se certas tendências pós-modernas consideravam a questão já superada, a ponto de falarem em época «pós-secular»³, outras voltam a levantar a hipótese – só que, agora, em registo por assim dizer pós-moderno – de um cristianismo sem religião, ou seja, secularizado.

O caso mais emblemático é, sem dúvida, o dos mais recentes escritos do patriarca italiano do pensamento pós-moderno, Gianni Vattimo⁴. Inspirando-se em tudo o que tinha já escrito sobre o «fim da metafísica» (em estreita continuidade com a sua leitura de Heidegger e de Nietzsche) e sobre o «pensamento débil» assim instaurado, Vattimo pretende colocar, agora, elementos fundamentais da identidade cristã em relação com esses temas mais especificamente filosóficos.

³ Cf.: J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford/Cambridge: Blackwell, 1990; J. DUQUE, *Islamismo e cristianismo na sociedade secularizada e global*, in: «Estudos Teológicos» (2002). Note-se que o sentido em que estas tendências falam de pós-secularização é, em grande parte, correcto. A sua análise da secularização é que pecará por alguma unilateralidade, à espera de maior diferenciação.

⁴ Como exemplo sintomático, já no título, veja-se: G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Ed. Garzanti 2002.

Antes de mais, o que irá distinguir esta abordagem, relativamente às teses modernas da secularização, é o facto de se situar em contexto de «regresso» do religioso – com a afirmação peremptória de que a «época pós-cristã ou mesmo pós-religiosa, de facto não o é»⁵ – após o fenómeno ocidental da «morte de Deus»⁶. Para Vattimo, contudo, esse regresso implica uma transfiguração – uma vez que se trata de uma «ressurreição» – o que impedirá que seja a repetição de esquemas pré-modernos de religiosidade – de cristandade, no caso; antes irá colocar a nova religiosidade (cristã) em situação inédita.

Ora, é nessa situação que o cristianismo é relacionado com o processo do «fim da metafísica» – entendido como *Verwindung*, ou seja, como uma espécie de «convalescença» constante, que leva a metafísica ao seu fim, mas também à sua plenitude, sem dela se ausentar completamente. Em realidade, trata-se de um processo infindo de superação constante de determinadas «tentações» metafísicas.

No cerne dessas tentações – em que fortemente terá caído ainda a modernidade – está uma visão «objectivista» e «fundacionalista» da verdade. No primeiro caso, a primazia da contemplação do objecto «em si mesmo» como fonte absoluta e inquestionável de verdade atingiu o seu apogeu (e fim) no empirismo extremo e, paradoxalmente, no reverso subjectivista da mesma medalha: se a verdade se instaura na relação entre sujeito e objecto, a primazia pode transitar – como aconteceu na modernidade – do objecto para o sujeito. Este passa a ser o ponto de partida da construção da verdade.

Simultaneamente, o processo moderno de subjectivação da verdade marcou o início do fim da referência a um fundamento último, absoluto e transcendente. O movimento metafísico que procura esse fundamento, que o procura pensar e dizer, é assim desmontado e tornado impossível, exemplarmente já em Kant. Em Nietzsche, o processo atinge um momento emblemático, que a modernidade tardia terá apenas aplicado aos campos mais diversificados, até penetrar mesmo na «consciência colectiva» da cultura de massas.

Ora, segundo Vattimo, é precisamente o fim do modelo objectivante e fundacionalista da metafísica que (re)abre, antes de mais, a possibilidade da religião, uma vez que implica o fim das razões fortes que pretendiam justificar a sua impossibilidade. Mas, por outro lado, não exige (nem permite, sequer) o seu regresso de forma forte, senão que apenas mantém – negativamente – a

⁵ Ibidem, 90.

⁶ O que significa, para Vattimo, uma abordagem sobretudo após a derrocada das razões que poderiam justificar essa «morte», isto é, após a queda de todos os «meta-relatos», em nome dos quais se eliminou o «meta-relato» assente no Deus cristão: sobretudo o positivismo lógico-científico e o historicismo hegeliano ou marxista. No pensamento, fica de novo aberto a campo para Deus – mas não é o mesmo campo que possuíamos antes da modernidade.

abertura da possibilidade. A religião possível não poderá, por isso, ser reedição de uma visão afirmativa forte (metafísica) do real, pois isso ter-se-á tornado impossível na «pós-modernidade».

É no cerne destas considerações que Vattimo situa a (tradicional) visão *kenótica* do cristianismo, precisamente como impulsionadora da «morte» da metafísica, enquanto «morte de Deus». O núcleo do cristianismo seria, portanto, coincidente com o «pensamento débil», pois radica na debilidade do próprio Deus, que morre na cruz – e na correspondente debilidade do ser humano, que participa dessa morte paradigmática.

Nessa sequência de ideias é que surge a «nova» tese da secularização: o cristianismo, para ser fiel à sua origem evangélica, deve abdicar de todo o protagonismo sócio-cultural e mesmo político, estando presente de modo apenas secularizado – isto é, sob a forma de ausência ou de despojamento de si; será, enquanto cristianismo *kenótico* ou «débil», um cristianismo «não religioso».

Isso não significa, contudo, que seja um cristianismo aleatório e sem identidade. O núcleo da sua identidade é, precisamente, a *kenosis* como forma de viver o amor. Assim, a identidade da existência cristã é a *caritas*. Esta assume-se como constante superação da metafísica, na medida em que contraria todas as pretensões de poder único e absoluto – aliás e radicalmente, na medida em que supera todas as pretensões de poder, pura e simplesmente⁷.

Claro que se levanta a questão de se não podemos falar, ainda assim, de uma «metafísica do amor». Não será precisamente nesse sentido que Paulo fala de fortaleza na fraqueza? De facto, bastará, num eterno movimento iconoclasta, liquidar toda a referência a princípios e a fundamentos para ser cristão? Não será necessário, pelo contrário, recorrer ao princípio da não-violência e da caridade, como o próprio Vattimo faz? Mas estará esse princípio sujeito, como os outros, ao jogo do pensamento débil e nihilista da sua constante revisão e desdicção? Ou será um princípio absoluto, mesmo se resultante da história proveniente da Encarnação? Se assim não fosse, como poderíamos ainda afirmar que o cristão, em vez disto, deve fazer aquilo? De onde vem esse dever? E porque não deve ser apenas para um maior conforto de si mesmo? Não é assumido, aqui, o princípio da caridade como um princípio claramente categórico, quase perfeitamente kantiano, que não admite condições meramente imanentes ao sujeito? E não é essa precisamente a definição de um princípio incondicional? Parece, pois, que nem Vattimo pode prescindir da referência última a um princípio incondicional: no caso, o da caridade, em relação aos outros. A metafísica regressa sempre, ainda que pareça entrar pela porta das traseiras⁸.

⁷ Cf.: G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 117s.

⁸ Cf.: G. VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, Lisboa: Relógio D'Água, 1998, 35: «Estabelecer uma relação entre a secularização como traço constitutivo da modernidade e a ontologia (sic!) do

Simplesmente, e isso é central, regressa de forma diferente. Por isso, o percurso do pensamento débil, assim como a consciência das suas íntimas ligações com a fé cristã, constitui um percurso importante, talvez mesmo necessário, para superar determinadas formas de pensamento e correspondentes formas de humanismo – que a pós-modernidade costuma denominar «fortes» e que poderíamos considerar absolutistas. A nova força é uma força na debilidade – não contra a debilidade, nem apesar da debilidade, nem mesmo depois da debilidade, já que esta é assumida como algo positivo e não negativo. Sendo assim, é a própria debilidade que se torna forte (na linha de Paulo...) – mas não é por ser débil que é menos forte e menos segura⁹. A debilidade da razão – em termos cristãos, a solicitude da caridade ou auto-entrega do amor, isto é, a cruz libertadora e vivificante¹⁰ – constitui, pois, um critério primeiro e último, absolutamente inalienável, seja em que circunstâncias for. Não é isso, então, uma reafirmação do incondicional? E não é possível, assim, afirmar o carácter incondicional de algo, sem que isso signifique necessariamente violência?

Assim atingimos o núcleo do religioso (pelo menos numa das suas versões, que é a cristã): a sua dimensão comunitária e, simultaneamente, anti-violenta (mais do que simplesmente não-violenta). Sendo a religião, na sua articulação múltipla no interior da vida das sociedades, uma resposta do ser humano à doação originária e gratuita do ser, assume-se como resposta não violenta, na medida em que cor-responde à gratuidade dessa doação. Assim sendo, a atitude religiosa não implica a noção – e a correspondente prática – de posse absoluta e exclusiva da divindade que dá o ser (nem sequer do próprio ser, como dom) – o que conduziria à violência – mas, pelo contrário, a contingência da referência à origem. Daí surge a fortaleza da debilidade do ser religioso, que se

debilitamento significa também, além de propor desenvolvimentos significativos da filosofia da história, conferir ao debilitamento e à secularização o significado de um fio condutor crítico (!), com implicações valorativas (!)». Aliás, até assim se recorre de novo ao valor do fundamento, como fundamento do valor: «Se alguém (penso, mais uma vez, em Rorty) me disser que não preciso de falar da história do ser para explicar a preferência por um mundo onde prevaleçam a solidariedade e o respeito pelos outros mais do que a guerra de todos contra todos, poderia sempre contrapor que é importante e útil [apenas?], mesmo do ponto de vista do exercício da solidariedade e do respeito, apercebermo-nos das raízes (!) destas nossas preferências; é da relação explícita com a sua proveniência que uma ética do respeito e da solidariedade adquire razoabilidade, precisão de conteúdos, capacidade de se fazer valer no diálogo com os outros [não é, portanto, apenas questão de utilidade...]» (36-37).

⁹ Já W. WELSCH, *Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, na sua análise do pensamento de Vattimo (194-210) afirma claramente que o pensamento débil «possui a sua própria força» (195).

¹⁰ Convém salientar que se trata, aqui, de uma perspectiva profundamente cristã, pois sem essa referência o cristianismo não o seria. Não se trata, pois, de mera acentuação protestante (*theologia crucis*), contra ou a par de outra acentuação católica (*theologia gloriae*), como insinua P. OLLIVIER, *Gianni Vattimo – Espérer de croire*, in: «Recherches de Sciences Religieuses» (1997) 68-75.

articula em modos sociais de convivência, segundo o modelo da *caritas*, ou seja, da correspondência, na doação gratuita de si, à originária doação gratuita do ser¹¹. Essa é a forma de presença da fé cristã, que assim se torna religiosa.

Ora, no âmago de todos estes debates sobre a pertinência da religião e, simultaneamente, sobre a pertinência de considerar o cristianismo como religião, situa-se a questão da dimensão social da religião – que engloba a sua dimensão cultural, política, ética, estética, etc. Por isso, será aconselhável dar uma olhadela à forma como as actuais sociologias abordam o fenómeno religioso e aquilo que as distingue das sociologias tipicamente modernas.

Curiosamente, a atenção à dimensão social da religião, sobretudo a concentração da análise do fenómeno religioso na sociologia da religião, como substituto da tradicional teologia filosófica, é mais um dos sintomas da crise da metafísica, que se exprime primordialmente no famoso «argumento ontológico». Passou-se, assim, de uma abordagem «essencialista» – centrada na ideia de Deus e na possibilidade de a pensar – para uma abordagem «existencialista» ou mesmo positivista, partindo do facto social religioso e da sua função no todo da sociedade; já não se passa da essência à existência, mas da existência à essência¹².

2. Sócio-religião

1. De tudo isto resulta, portanto, que um dos aspectos mais salientes da relação entre modernidade e religião é o que transparece na forma como a respectiva sociologia a foi abordando¹³. Nesse contexto, a pós-modernidade significa, pelo menos, a superação de determinados «clichés» que se foram revelando bastante simplistas.

Sobretudo a (quase) geral redução sociológica da religião a um factor social, que viria a tornar-se supérfluo com o desenrolar dos processos de diferenciação e racionalização das sociedades modernas, foi desmentida, não apenas pelos factos, mas também pelas próprias teorias sociais, que na pós-modernidade procuram assumir a maior complexidade dos fenómenos e a sua pluralidade, que os torna irredutíveis a esse modelo monolítico e linear. Na base das novas

¹¹ Cf.: P. RICOEUR, *A Religião e a violência*, in: «Revista Portuguesa de Filosofia» 56 (2000) 25-35.

¹² Sobre esta interessante e pouco habitual relação entre nascimento da sociologia da religião e «fim da metafísica», ver: M. OLIVETTI, *Implications sociologiques des approches contemporaines en philosophie de la religion*, in: J. GREISCH (Org.), *Penser la religion*, Paris: Beauchesne, 1991, 157-179.

¹³ Marcante, sobretudo, na sua versão evolucionista (M. Weber), levada ao extremo pelas visões positivistas (Comte), que pressupunham o futuro da sociedade moderna sem religião, como trajecto *necessário*.

abordagens, situa-se a constatação clara de algo que a modernidade teve dificuldade em assumir, e que podemos resumir nas palavras taxativas de Marco Olivetti: «Uma teoria que se ocupa do problema da religião como tal, acha-se sempre na obrigação de dar conta igualmente do problema da sociedade como tal. Mas, sem dúvida, isso significa que também é verdadeiro o recíproco: uma teoria que trata do problema da sociedade, enfrentará necessariamente o problema da religião»¹⁴

Na linha de uma certa consciência quase consensual dessa necessidade¹⁵, um bom número de teorias sociais mais recentes situa o fenómeno religioso, de forma bem mais complexa que a sociologia tipicamente moderna, no interior dos processos sociais, sobretudo das sociedades ocidentais, precisamente aquelas em que é pertinente a dialéctica entre modernidade e pós-modernidade.

A linha proposta por Talcott Parsons, por exemplo, atribui um papel saliente e positivo à religião (cristã) na constituição das sociedades ocidentais, na medida em que acentua os laços comunitários. Acompanhando a tendência moderna/pós-moderna de individualização crescente dos processos de construção das identidades pessoais, Parsons salienta sobretudo o contributo da religião para a construção do sentido pessoal da existência ou para a criação de motivações éticas. Em comparação com as sociedades pré-modernas, o cristianismo perde agora o papel orientador do ponto de vista das estruturas sociais estáveis, mas transita para um âmbito complexo e dificilmente analisável, que se situa no foro das crenças pessoais orientadoras. Estas só assumem fisionomia social, na medida em que, de forma secularizada – «civil» e «profana», diríamos – ainda marcam a orientação do sujeitos, através de estruturas não especificamente religiosas. A crise das instituições religiosas tradicionais é, assim, manifestação coerente deste processo, que faz transitar a «fé» para o âmbito da ética civil, das convicções políticas e sociais¹⁶.

No fundo, trata-se ainda de uma versão – em registo positivo – da clássica tese da secularização, pelo menos constatada nos factos, mesmo se não apoiada numa teoria evolucionista da realidade social. Mas há sociologias que colocam em causa precisamente a tese da secularização. Aquilo que pareceria ser o definhamento do religioso e uma transição para o domínio profano não é mais do

¹⁴ M. OLIVETTI, *Implications*, 157.

¹⁵ Mesmo que algumas tendências actuais ainda procurem compreender e explicar os fenómenos sociais sem envolver em nada o fenómeno religioso. Mas essas não serão as mais típicas tendências da sociologia pós-moderna, senão da sociologia sistémica, que em realidade é fortemente moderna (Cf.: L. OVIDEO TORRÓ, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: tensiones y respuestas*, Madrid: Cristiandad, 2002, esp. 37ss, com especial referência a Niklas Luhmann, Jon Elster e Bernhard Peters).

¹⁶ Cf.: T. PARSONS, *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978.

que aparência. Em realidade, a referência religiosa mantém-se mais ou menos constante nas sociedades, alterando-se apenas as suas manifestações.

A religião não morreu, portanto, mas transformou-se. Em crise estarão apenas as formas e instituições que não se conseguem adaptar aos modos pós-modernos de ser: pluralismo, concorrência, oferta-procura, expansionismo, etc. É claro que este abandono pós-moderno da tese da secularização continua a ter muitos opositores, que mantêm a referência a uma clara e real debilitação do religioso nas sociedades modernas. Mas mesmo esses vêem-se obrigados a mitigar a sua posição, que está longe da radicalidade que conheceu na modernidade¹⁷.

Fala-se, por isso, de uma «nova tese da secularização», que tem como um dos seus criadores o conhecido sociólogo Peter L. Berger. Este, contudo, admite que essa tese foi falsificada, pelo menos em certos contextos sociais¹⁸, se bem que com algumas excepções pontuais. Segundo outro grande nome da sociologia pós-moderna, Daniel Bell, os efeitos da secularização são resultantes de uma intervenção ideológica, que animou a cultura dominante entre os anos sessenta e oitenta do séc. XX e que é preciso colocar em questão. A presença benéfica do cristianismo, e mesmo a necessidade de recuperar essa presença, volta a fazer-se sentir, num clima de decadência ética e cultural.

Só que, nem sempre as formas dessa redescoberta religiosa estão isentas de problemas. Um deles é o crescimento de «formas regressivas» da religião, com manifestações mágicas e supersticiosas, mesmo entre «classes» de elevado nível cultural. Em realidade, trata-se de uma espécie de restauração que ignora os elementos positivos e purificadores do processo de secularização – ou de «fim da metafísica», noutra terminologia – e conduz apenas à recuperação cómoda e algo ingénua de soluções imediatistas que recoloquem o sistema em equilíbrio. Claro que essas manifestações são mais propriamente pseudo-religiosas e podem ser vistas como uma forma paradoxal ou implícita de secularização

As visões sistémicas, por seu turno, continuam a procurar prescindir completamente da religião como factor. As sociedades autoregulam-se, num processo complexo e interno, sem necessária referência a divindades transcendentes. A imanência total, que reduz tudo à relação das diferenças, sem ponto de referência unitário (transcendente) é marca de muitas sociologias actuais que se orientam por esse modelo, em certa medida herdeiro da perspectiva

¹⁷ Cf.: L. OVIEDO TORRÓ, *La fe cristiana*, 59ss.

¹⁸ Cf.: P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999. Ver, a este propósito, o excelente contributo de Alfredo Teixeira, neste mesmo volume.

evolucionista de Max Weber, embora com outras formulações¹⁹.

Um outro modelo, que segue os esquemas dos processos económicos, situa a religião no interior do sistema de oferta e procura, ou de rentabilização das opções. As escolhas religiosas – como no caso dos produtos a consumir – procuram ser rentabilizadas ao máximo, do ponto de vista de orientação existencial. Nesse sentido se explicaria o novo interesse dos indivíduos, nas sociedades ocidentais da modernidade tardia, pelas ofertas religiosas plurais e cada vez mais encenadas de acordo com processos de marketing²⁰. De qualquer modo, no mercado das ofertas de sentido, há fortes substitutos da religião, como é o caso dos meios de comunicação de massas, sobretudo a televisão. Em que medida são substitutos seculares da religião ou novas instituições «religiosas» (mitologicamente fundadas e articuladas), é algo que não é possível discernir muito claramente. Por outro lado, a análise do mecanismo religioso segundo o modelo do mercado acaba por reduzir a pluralidade das ofertas à mera ilusão de pluralidade. Em realidade, todas convergem para a mesma lógica do mercado, que se torna a «religião» única e abrangente de todas as outras manifestações secundárias – o novo Zeus, no Olimpo de outros deuses menores...²¹

Em todos estes modelos permanece, contudo, algo da sociologia moderna: desaparece completamente – não se tratasse de sociologia «científica» e (pretensamente) empírica – qualquer referência verdadeiramente transcendente, raiz da própria definição (tradicional e clássica) de religião. Por mais que a sociologia tenha diferenciado a sua referência à religião, permanece o seu estilo redutor, na medida em que situa a religião sempre ao nível de um factor – entre outros – construtor (ou destrutor) de sociedades e de identidades individuais.

2. Mas, não seria possível realizar o caminho inverso e reinventar, em contexto pós-moderno, aquilo que escritores dos primeiros séculos tentaram: deduzir a sociedade a partir da religião (cristã) e não o inverso?

John Milbank impulsionou, nos anos 90, um movimento denominado «Radical Orthodoxy», que procura, a partir dos grandes textos da tradição cristã, interpretar o cristianismo como «poiética social», isto é, como construção criativa de modelos de sociedade, com base numa referência teológica transcen-

¹⁹ Note-se, contudo, que o principal representante deste modelo estritamente sistémico, o sociólogo alemão Niklas Luhmann, oscila muito, nas suas diferentes obras, relativamente ao valor a dar à religião, o que não permite falar tão radicalmente de secularização, como no caso do modelo tipicamente moderno.

²⁰ Cf.: OVIEDO TORRÓ, *La fe cristiana*, 48-49; L. A. YOUNG (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*, London/New York: Routledge, 1997.

²¹ Cf.: K. GABRIEL, *Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen*, in: H.-J. HOHN (Ed.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, 31-49, esp. 41ss.

dente, mesmo se feita a partir de uma narrativa concreta, que é precisamente a narrativa cristã²².

Essa proposta leva Milbank a desconstruir todas as pretensões da sociologia moderna, relativamente à religião. Em realidade, são pretensões desmesuradas, que a própria sociologia só pode reivindicar se se tornar uma religião. Mas isso leva-la-ia à contradição, o que levanta a exigência de considerar o cristianismo como a verdadeira proposta fundamental, que é uma proposta sempre social. Nesse sentido, a sociedade marcada pelo cristianismo é a verdadeira sociedade humana, pois corresponde à verdadeira origem (*archê*) e ao verdadeiro fim (*telos*) do ser humano. A teologia, enquanto «ciência» dessa sociedade, passa a ser claramente «teoria social», não como simples teoria positivista, que apenas descreve os factos sociais ou que diviniza esses factos como horizonte primeiro e último de todo o acontecer, mas como meio de referência do acontecer social ao seu verdadeiro horizonte, que é o Deus uni-trino (relação de diferenças) anunciado pelo cristianismo, na sua narrativa plural.

Assume-se, assim, a clara necessidade de superar a «razão secular», denunciando de forma subtil e precisa os mecanismos que lhe deram origem. Por outro lado, assumem-se, até certo ponto, as críticas que alguns pensadores pós-modernos dirigem aos pressupostos dessa razão secular moderna. Mas não é possível assumir a posição nihilista a que muitos deles conduzem, pois essa é só a manifestação máxima da razão secular, intrinsecamente violenta e originadora de destruição. Assim, a proposta de uma religião – o cristianismo – como verdadeira possibilidade social com futuro, assim como da respectiva teologia, enquanto teoria dessa proposta, supera simultaneamente a modernidade e a pós-modernidade, pela redescoberta do potencial criativo da narrativa cristã.

Mas será que Milbank se liberta completamente do «suporte» sociológico da religião? Não realizará, pelo menos implicitamente, uma simples transposição para os registos de determinada sociologia «pós-secular», na linha de pensadores pós-modernos como Nietzsche e Derrida, ou sobretudo na versão que o neo-pragmatismo de Rorty e mesmo a «epistemologia narrativa» de MacIntyre lhe deram?²³ Seja como for, parece continuar difícil libertar a religião da sua redução à estrita funcionalidade social.

O perigo de redução da religião a uma função da sociedade evoca a necessidade de pensar a dimensão transcendente da religião, relativamente ao sujeito e ao corpo social. Essa transcendência tem sido considerada como a típica

²² Esta posição encontra um dos seus momentos altos no referido livro de J. MILBANK, *Theology and Social Theory*.

²³ A questão é complexa e deve admitir-se que a posição de Milbank permanece, a este respeito, no mínimo ambígua.

dimensão espiritual da religião e do *homo religiosus*. Mas a questão da dimensão espiritual e da sua relação com a dimensão material tornou-se especialmente complexa, numa pós-modernidade que vê ressurgir fortes tendências gnósticas que, em nome da espiritualidade, podem falsear igualmente o sentido do religioso. A reconsideração do significado que damos ao *homo symbolicus* volta a ser urgente, para melhor clarificação dos campos em jogo.

Também aqui reencontramos a problemática do «fim da metafísica», agora com outros matizes. Trata-se, sobretudo, de reconhecer os limites internos – a crise – do próprio pensar e da construção conceptual. Ou seja, trata-se, por um lado, de superar todas as versões gnóstico-racionalistas da metafísica; mas trata-se, por outro lado, de superar também as consequências últimas dessa metafísica, tais como se manifestam no pensar e agir tecnológico-instrumentais²⁴.

3. Homo symbolicus

1. O pós-moderno «regresso do religioso» é tendencialmente gnóstico. Entendamos aqui a complexa realidade contida no conceito de «gnosticismo»²⁵ como uma atitude fundamental, e por isso global, que pretende reduzir a verdade da realidade ao que poderíamos chamar a sua dimensão espiritual – sob a forma de espírito (*pneuma*), de alma (*psychê*), de razão (*nous*), de conceito (*logos*), de energia (*energeia*), tanto faz – considerando as outras dimensões, sobretudo a material, como mera aparência de ser. Na mesma linha de ideias, a salvação pela gnose dá-se pelo progressivo abandono da relação com a materialidade e pela penetração espiritual – pela via do saber ou de outros exercícios espirituais similares – no verdadeiro âmago (exclusivamente espiritual) do ser. Pressupõe-se, por isso, um dualismo básico entre espírito e matéria e, paradoxalmente (mas apenas como o outro reverso da medalha), um monismo que dissolve toda a realidade no mesmo espírito global. A particularidade dos seres – assim como, sobretudo, a das pessoas humanas concretas – porque resultante da individuação no corpo material, passa a ser mera aparência – manifestação secundária – de um único espírito presente em tudo.

²⁴ Sobre a relação entre o mundo técnico ocidental e a metafísica – sobretudo a metafísica moderna do sujeito, mas também a idealista do conceito (em grande parte idênticas e unidas no sistema hegeliano) – é sem dúvida esclarecedora a leitura feita por M. HEIDEGGER.

²⁵ Sempre na consciência de que o conceito de gnosticismo é muito complexo, assumindo fisionomias muitas diversas, consoante as correntes que o determinam. Cf.: P. KOSLOWSKI, *Imperative bewussten Seins: Gnosis und Mystik als andere Aufklärung*, in: H.-J. HÖHN (Ed.), *Krise der Immanenz*, 174-205; ver também o já clássico: H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1934.

Nesta ordem de ideias e após uma modernidade que desembocou (pretensamente) em concepções e atitudes marcadamente materialistas²⁶, a reacção pós-moderna envereda pela redescoberta da espiritualidade como a grande possibilidade de futuro (a inaugurar a «nova era» do Aquário...). Simultaneamente, identifica-se essa recuperação do espírito com a recuperação da religião, como se houvesse total identidade entre religiosidade e espiritualidade. Desse modo e em contexto de pós-modernidade, a redescoberta da religião espiritual faz-se tendencialmente de modo gnóstico, isto é, restaurando posições e atitudes que conduzem normalmente ao desequilíbrio da relação entre dimensão espiritual e dimensão material, com tudo o que isso implica.

Em realidade, o problema central desta visão gnóstica situa-se ao nível da relação entre particular e universal, o que se reflecte sobre a forma de entender a corporeidade (sobretudo no contexto da pessoa humana). Trata-se, de facto e normalmente, de uma confusão entre os conceitos de universalidade e de totalidade, que não permite pensar a particularidade sem a dissolver no todo (seja espírito, seja cosmos, seja o que for que de inefável está para além do visível). Nessa linha de ideias, a corporeidade humana, como realização e símbolo de finitude e, por isso, de particularidade, seria absorvida numa identidade espiritual global e infinita, retirando-lhe a sua incontornável significação. Esta reside, precisamente, na mediação da pessoa humana, enquanto ser único e irrepitível, que se realiza como corpo, na relação corpórea com os outros.

Segundo a visão gnóstica, a corporeidade, em vez de ser a possibilidade real humana de referência à universalidade – através da relação real, sensível, com os outros e com o mundo – passa a ser um nível inferior de ser, que só adquire significado se se orientar, teorica e praticamente, para o nível superior, que é espiritual e total. Ora, assim sendo, a pessoa humana particular seria mera aparência de ser, ou manifestação contingente do verdadeiro ser global. Simultaneamente, o seu valor não residiria na sua particularidade, mas simplesmente em ser um «exemplar» – entre muitos iguais – da essência humana ou mesmo de uma alma cósmica universal. A noção de pessoa, como incontornável e inviolável «fim em si» (Kant), seria desse modo completamente abandonada.

Ora, o lugar central da corporeidade humana – entendida no sentido de ser humano integral, na inseparável conjugação de dimensões «espirituais» e «materiais» – constitui uma das características fundamentais da identidade – e talvez especificidade – cristã (em parte, também judaica, mas não de forma tão radical, pois esta não reconhece a Encarnação). Segundo Michel Henry, isso significa algo de fundamental para a concepção de pessoa humana, que veio a marcar a modernidade, embora esta a tenha acabado por «perverter» em individualismo

²⁶ Haveria que repensar as próprias raízes gnósticas e idealistas do materialismo monista, que não será tão materialista como pode parecer!

liberal: «Assim se esclarece um dos paradoxos do cristianismo. Manter cada um, o mais débil, o mais insignificante, na individualidade irredutivelmente singular que é a sua, na sua condição de Si transcendental, encontrando-se a ser por essência este ou aquele, para sempre, eis o único que, longe de dever ou poder ser superado ou abolido em algum lugar, pode arrancar o Homem ao nada»²⁷.

Talvez devido à referida perversão liberal moderna, que transformou este núcleo de identidade pessoal, a partir da corporeidade, num núcleo de vontade individual(ista), único determinante da liberdade e do sujeito – e, por essa via, da sociedade, do estado, da religião, em realidade, de tudo – a reacção pós-moderna, exagerando ainda o individualismo, paradoxalmente acaba por dissolver, sem dificuldades, essa identidade pessoal – de cada corpo – numa «alma» global, seja cósmica ou sistémica, seja por referência a energias do universo, seja a energias internas aos sistemas de consumo e mediático.

Em realidade, o que parece ter-se deslocado para a sombra é o que poderíamos denominar o *homo symbolicus*, isto é, a consideração do ser humano como um corpo irredutivelmente singular e, nessa singularidade, com dimensão simbólica (ou espiritual, noutra nomenclatura). A ideia de símbolo implica, de facto e na sua raiz, a impossibilidade de abandonar e menosprezar o suporte material da significação ou do sentido.

2. José María Mardones, inspirando-se em sugestões, entre outros, de Eugenio Trías, tem procurado, recentemente, esboçar uma possível recuperação da racionalidade simbólica, após as reduções modernas e mesmo pós-modernas. As primeiras terão conduzido a modelos de racionalidade exclusivamente funcional ou técnico-instrumental (o domínio do *homo sapiens* e do *homo faber*, como ponto final da metafísica do objecto e do sujeito). As segundas levaram, por vezes²⁸, à abdicação de todas as pretensões reguladoras ou orientadoras da razão, que se limitaria agora a instaurar o ser humano na fruição contínua e passageira daquilo que lhe vai acontecendo (*homo aestheticus* ou *homo ludens*, em sentido extremo, também redutor dessas mesmas dimensões).

A recuperação da dimensão simbólica implicaria uma superação de ambos os modelos resultantes da dialéctica da modernidade e a inauguração de uma espécie de «novo paradigma» de racionalidade²⁹. No dizer explícito de Mardones, «sobra-nos análise pormenorizada, descrição de factores, influênci-

²⁷ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, 354.

²⁸ Note-se que, assim como na modernidade, também na pós-modernidade não nos encontramos com modelos exclusivos. Os reduccionismos pós-modernos não afectam sempre, nem de igual modo, todas as posições ditas pós-modernas.

²⁹ Cf.: J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae, 2003, esp. 246ss.

as e causas. Falta-nos um pensamento que dê razão, ao ser humano, do seu profundo mal-estar, das suas desavenças, mesmo buscando o consenso, das suas intolerâncias e injustiças. E suspeitamos que temos que recuperar o reprimido e excluído, que se revelou necessário para a saúde do equilíbrio da razão. A razão unilateral tem que ser superada pela aceitação clara e decidida da dimensão simbólica. Sem ela, não existe esperança de sentido e de reflexão verdadeiramente humanos»³⁰.

Mas este modelo simbólico precisa de ser clarificado algo mais, para evitar diluir-se numa nebulosa de pendor gnóstico, como pareceria evocar a tendência de Eugénio Trias, ao defender a instauração de uma «verdadeira religião do espírito», explicitamente inspirada em Joaquim de Fiore e que pretende basear-se no acto constante do simbolizar, enquanto re-ligação do espírito com a sua manifestação sensível³¹. De modo claramente platonizante, Trias desenvolve uma hierarquia de formas simbólicas, em relação ao acontecer simbólico, que por seu turno desemboca no espírito simbolizado, verdadeiro unificante da religião como tal. Fica desfocada, contudo, a intrínseca e imprescindível relação entre o espírito simbolizado e as formas corpóreas da simbolização, que sofrem uma espécie de processo de abstracção progressiva.

Ora a verdadeira dimensão simbólica da relação ao real – a constituição do *homo symbolicus* – implica, como se viu acima, a relacionalidade corporal, face a face, mesmo que aí se jogue sempre também uma dimensão de ruptura ou superação. Nesse sentido, o seu ponto de partida pode ser aquilo que Levinas denomina o «rostro» do outro, como interpelação originária de sentido, anterior (e posterior) ao sentido e a qualquer formulação linguística ou racional do mesmo. Esse pensamento da alteridade in-finita (no finito, para além do finito), de origem judaica e que se perpetua nas veias mais autênticas do cristianismo, inaugura uma concepção do simbólico que vive da constante tensão entre figuração corpórea (o outro ser humano) e ruptura crítica de toda a figuração (no rosto de Deus). Daí a sua proximidade com a teologia, até porque teológica é a sua origem. Por isso mesmo, será no contexto dessa recuperação do símbolo como presença do ausente que poderá pensar-se e viver-se a autêntica dimensão religiosa, a qual está em intrínseca relação com a dimensão ética da interpelação inter-humana.

Por outro lado, a presença-ausência realizada no símbolo evoca a referida tensão entre figuração simbólica e crise da figuração ou trans-figuração do figurado. Na linha de Paul Ricoeur, poderíamos falar de uma figuração que pro-

³⁰ Ibidem, 250-251.

³¹ Cf.: E. TRIAS, *Pensar a religião. O símbolo e o sagrado*, in: J. DERRIDA (et al.), *A religião*, Lisboa: Relógio D'Água, 1997, 115-132.

voca e convoca o pensar mas que, por outro lado, não é de todo apropriável por esse pensar nem se reduz à simples dimensão de provocação do pensamento (o que ainda seria demasiado «gnóstico», por assim dizer). A figuração do real – e, por maior razão ainda, a figuração da transcendência – implica sempre o regresso à dimensão «oculta» ou «telúrica» do símbolo, que sendo «eficaz» ou realizante (performativa), não é de todo transparente à racionalidade analítica, nem sequer à própria pretensão hermenêutica de compreensão última. Mais do que originar interpretações do real, o símbolo realiza realidade, mas não propriamente a realidade objectiva, presente ao agir e presente ao pensar. A realidade realizada no símbolo – tornada real-simbolicamente presente – é uma realidade só assim presentificável e, por isso, não redutível ou captável por outros modos de presentificação.

Todo o símbolo constitui, assim, simultaneamente crise e religação (*religio*). Aliás, a «essência» da figuração simbólica, enquanto transfiguração do real, é precisamente essa tensão entre crise e religação (mediação), o que permite dizer, representar e realizar o indizível, irrepresentável e irrealizável, sem que deixe de o ser. Ora a figuração simbólica fundamental é o próprio ser humano corpóreo. Por isso, o *homo symbolicus* coincide com o autêntico *homo religiosus*. Este, se for reduzido ao puro *homo sapiens* ou mesmo *homo faber*, impossibilita a autêntica atitude religiosa.

A complexidade da postura pós-moderna permite tomar consciência de tudo isto. E uma das manifestações dessa tomada de consciência será, paradoxalmente, a própria crise do tradicional «argumento ontológico», enquanto crise da «onto-teologia». Essa crise poderá e deverá, contudo, ser lida no sentido subjectivo do genitivo: não é a crise que o pensamento crítico moderno causou ao argumento ontológico – que vive da tensão entre possibilidade e impossibilidade da ideia de infinito – mas a crise que, constantemente, o argumento ontológico cria ao próprio pensar (por isso, a si mesmo, como pensar da ideia) e ao agir humanos. Ainda no dizer de Olivetti, «o argumento ontológico, enquanto crise – e enquanto sua própria crise – é uma acabamento inacabável do fim, uma ‘doença de morte’»³². Ou seja, a ideia de Deus – enquanto ideia incarnada no símbolo, presente e vivida simbolicamente – surge como «crise» do pensar, abrindo constantemente o espaço e o tempo da teologia negativa – e possibilitando superar a negação pura e simples da teo-logia. Do mesmo modo, possibilita a superação de todas as pretensiosas reduções sociológicas e gnósticas, tornando-se assim metafísica, no «fim da metafísica», enquanto limite metafísico de toda a metafísica.

Mas uma questão se levanta ainda, também ela estreitamente ligada com o «fim da metafísica»: a do potencial violento da mesma metafísica e de uma

³² M. OLIVETTI, *Implications*, 173.

religião que se lhe liga. Actualmente, vem sendo hábito relacionar esse potencial com o monoteísmo determinante de certas religiões, sobretudo do cristianismo. Monoteísmo esse que, por seu turno, é identificado com a metafísica do uno, como unificação do real no conceito – o que, já por si, implicaria uma violência conceptual sobre o real, para além de eventualmente inspirar violências reais. Abordemos, pois, essa questão «final».

4. Polimitia

1. O filósofo «pós-moderno» alemão Odo Marquard, numa análise do percurso da sociedade ocidental e das suas referências orientadoras (a que poderíamos chamar «mitos»), escreveu sem rodeios: «Perigoso é sempre e pelo menos o mono-mito; sem perigo, pelo contrário, são os poli-mitos... Quem participa – através da vida e da narrativa – em muitas histórias, possui liberdade, através da respectiva história, em relação à outra e vice-versa... Quem participa... apenas numa história, não possui essa liberdade. Está totalmente... obcecado com ela»³³.

Consequência directa dessa obsessão seria, então, uma atitude violenta; primeiro, em relação à própria origem transcendente, pretensamente manipulada no «mito»; depois e como consequência, em relação a todos os que possuem «mitos» diferentes. A ameaça do Outro (divino) seria transposta para a ameaça do outro (humano), resultando disso um processo de confronto concorrencial e destruidor.

Paul Ricoeur faz dessa possível situação uma análise lúcida e reveladora: «É pois em mim mesmo que experimento essa desproporção que existe entre a minha capacidade finita de adesão e o reconhecimento de algo fundamental que sempre me excede e, pelo seu excesso, me ameaça, o que me faz sofrer. A violência torna-se, então, uma tentativa de protecção contra o perigo de desenraizamento, de cuja ameaça iminente surdamente me apercebo»³⁴.

Uma dessas tentativas «violentas» seria a do próprio conceito: quer enquanto conceito de Deus (ou de Infinito), que pretende captar Deus na ideia, violentando a sua transcendência; quer enquanto referência conceptual de tudo e de todos a esse conceito, violentando a pluralidade da sua diferença. Sendo

³³ O. MARQUARD, *Lob des Polytheismus*, in: H.-J. HÖHN (Ed.), *Krise der Immanenz*, 154-173, aqui 158-159; Cf.: J. B. METZ, *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*, in: *Ibidem*, 265-279, 265: «O monoteísmo é visto, na maioria dos casos, como fonte de legitimação de um pensamento de soberania pré-democrático e inimigo da separação de poderes, como raiz de um patriarcalismo obsoleto e como inspirador de fundamentalismos políticos».

³⁴ P. RICOEUR, *A religião e a violência*, 29.

assim, parece haver, de facto, uma relação entre a «metafísica» (conceptual ou «onto-teológica»), o monoteísmo (como metafísica do conceito/Deus único, fundador e transcendente) e a violência.

Esta, por seu turno, não se fica pela relação a Deus, enquanto violência sobre o transcendente, manipulado em conceitos (doutrina) e, por extensão (ou ainda antes), em ritos e normas de conduta; o prolongamento directo desta atitude violenta primeira é a violência sobre os outros, que se referem a Deus de modo diferente. «Todas as outras comunidades históricas que se reclamam de um mesmo transcendente, mas nos termos de uma outra confissão [outro «mito», na linguagem de Marquard], aparecem como rivais na luta pela apropriação do Ser, do Outro absoluto, tratado como um mesmo, a possuir com exclusão dos outros»³⁵. Lendo este mecanismo à luz da sua origem primeira, poder-se-ia então dizer: «O excesso de ser converte-se em ter, objecto do desejo de apropriação, projectando nas outras comunidades o mesmo gesto de apropriação-expropriação por rivalidade que se prolonga até mesmo no processo de acolhimento»³⁶.

Para além disso, esse ponto de partida terá levado, mesmo, a uma atitude violenta em relação à história e à sua pluralidade, reduzindo-a à identidade de um único percurso. E terá sido precisamente o monoteísmo – judaico, cristão ou islâmico – o impulsor dessa redução monomítica. Nietzsche leu o conceito de Deus do ocidente judeo-cristão precisamente como unidade estática e aniquiladora do real, no sentido de um irónico «mono-ono-teísmo»³⁷, como princípio de «uniformização homogénea»³⁸. A sua proposta de politeísmo dionisíaco pretende recuperar a diversidade da vida – e das suas histórias fragmentárias – como manifestação da própria divindade pluriforme, enquanto «exuberância vital»³⁹.

Assim se compreende genealogicamente que, como reacção ao monoteísmo (pretensamente) de pretensão totalizante, a cultura «pós-moderna» esteja claramente dominada pela derrocada de todas as referências universais unitárias. O mundo dos homens e das mulheres reais parece articular-se em inúmeros «jogos de linguagem» (Wittgenstein), «incomensuráveis» (Rorty) entre si e, por isso, irreduzíveis uns aos outros e não reconduzíveis a um factor comum que a todos unifique, qual «meta-narrativa» (Lyotard) global e total.

³⁵ *Ibidem*, 33.

³⁶ *Ibidem*, 34. É essa uma das leituras interessantes que Ricoeur faz da tese de René Girard, sobre o carácter violento do sagrado.

³⁷ F. NIETZSCHE, *O Anti-Cristo*, nº 19.

³⁸ S. DEL CURA ELENA, *El Dios único: crítica y apologia del monoteísmo trinitario*, in: «Burgense» 37 (1996) 65-92, 68.

³⁹ *Ibidem*, 69.

Essa pluralidade, assumida como tal na sua positividade e no seu valor incontornável, tem as suas repercussões sobre o conceito de Deus e todas as concepções que daí advêm. Numa vertente mais «a-teísta», prescinde totalmente do próprio conceito de Deus, enquanto referência unitária da realidade – nessa sua função fundamentadora para todo o real (metafísica) considera-se que «Deus morreu». Ficou apenas o real, na sua multiplicidade ou diferença, sem fundamentação universal primeira e última, por isso única e una. Noutra vertente mais «religiosa», a pós-modernidade abandona o conceito monoteísta de Deus em favor de uma visão politeísta da divindade, quer recuperando o politeísmo antigo, quer inventando novas formas de politeísmo, numa nebulosa religiosa pouco definível que, como se viu acima, diviniza cada vez mais sobretudo forças cósmicas, ou então forças sociais ou culturais (como acontece com a contextualização cultural extrema), ou ainda os sistemas que comandam actualmente a relação ao real. Por tudo isso, no contexto do «império do fragmento», o problema da relação entre concepção monoteísta e concepção politeísta de Deus agudiza-se e exige uma abordagem cuidada. Sobretudo porque se potencia o conflito entre os indivíduos (desde a luta competitiva, até ao confronto violento mais extremo), ou então entre os contextos, que pode assumir mesmo o aspecto de conflito cultural ou até de «guerra de civilizações»⁴⁰.

Ora, o chamado «novo politeísmo», de que anteriormente se traçaram já algumas características e que é o objecto central do «louvor» de Marquard, encontra-se nesta sequência. Implica a «morte de Deus», enquanto princípio único, unificador e dominador universal, que teria levado ao imperialismo e à tirania social, por oposição à tolerância da pluralidade. Também a possibilidade de referência a uma verdade absoluta e, por isso, unificadora foi posta de parte. O próprio sujeito se encontra marcado pela lei da fragmentarização, já que não possui um centro de identidade bem determinável. Até o pluralismo religioso actual, com o correspondente diálogo inter-religioso, parece abonar em favor de uma visão politeísta do real. Os deuses seriam «expressão dos modelos plurais da nossa existência»⁴¹, irreduzíveis a um único modelo supremo, universalmente válido.

De facto, também o novo «regresso do sagrado» ou dos «deuses» parece situar-se nesta linha politeísta. O monoteísmo é considerado perigoso e o politeísmo proveitoso para a nossa existência pessoal e social. A pluralidade de mitos superaria a unicidade do mito de um só Deus e de uma só «história da salvação» (judeo-cristã, marxista ou do progresso científico-técnico). Existiria, eventualmente, uma identidade entre a visão monolítica da divindade e a vi-

⁴⁰ Cf.: S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones*, Barcelona: Paidós, 1997.

⁴¹ S. CURA ELENA, 72.

são totalitária da história e da sociedade, com as consequências repressoras da intolerância do diferente. O «fim da história» única, unificada pelo seu sentido ou finalidade (*telos*, enquanto parusia ou manifestação – apocalipse – da sua verdade) será, então, uma segunda manifestação da «morte» do Deus único.

Ora, ao iniciar qualquer análise crítica desta situação, convém ter em conta que já os deuses da mitologia grega não eram pessoas individuais, mas poderes mais ou menos personificados nessas figuras, poderes esses constituintes do cosmos, da natureza, da sociedade, constituindo forças em inter-acção – muitas vezes conflituosa. «As mitologias apresentam, em forma de narrativas, as relações de união e de luta, entre o dia e a noite, a terra e os oceanos, o amor e o ciúme que persegue, etc. O divino não é realmente o Outro»⁴².

Nesse sentido, o politeísmo identifica-se, em última análise, com uma visão panteísta da realidade, já que, pelo menos potencialmente, todos os elementos do mundo podem ser considerados deuses (ou divinos, o que é o mesmo, numa visão impessoal). Mas, onde tudo é (potencialmente) «deus», nada o é, em particular; o que significa que, no mesmo movimento em que nos aproximamos do panteísmo, podemos também considerar o politeísmo como uma forma velada – *sub contrario* – de ateísmo. Uma concepção impessoal de «deus» resulta, não apenas numa concepção impessoal do ser humano, mas também numa dissolução do mesmo em forças panteístas ou num ateísmo completo. De facto, de uma concepção não pessoal de Deus resulta a necessária ausência de relação verdadeira – isto é, inter-pessoal – entre Deus e o ser humano, o que não permite pensar o ser humano, quanto à sua origem ou verdade mais profunda, como ser de relação – isto é, como pessoa livre e responsável.

Mas, se um reverso da medalha implica a anulação da mais profunda liberdade do ser humano, que resulta do seu carácter originariamente relacional, o outro reverso é a anulação da liberdade de Deus, isto é, da sua transcendência e da impossibilidade de manipulação ou posse, por parte do ser humano. Nesse contexto, os deuses passam a ser funcionalizados, em ordem à realização de desejos humanos, como mecanismo compensatório de todos os desejos irrealizados por outros modos mais «naturais» ou imanentes. É nesse contexto que se enquadra a utilidade social e individual dos mitos, no sentido politeísta e pagão do termo.

Mas, se os deuses são usados em função dos desejos individuais dos seres humanos, não admira que, mitologicamente, sejam inseridos num processo originária e constantemente marcado pela luta entre eles. Do politeísmo resulta, por isso, uma ontologia que assenta na visão agonística do real e do ser humano (social e psíquico). A violência é, assim, assumida como o dado mais originário do ser humano, a marca da sua natureza, representada nos deuses a

⁴² A. VERGOTE, *Modernité et Christianisme*, Paris: Cerf, 1999, 17.

que se refere ou que funcionaliza, à sua «imagem e semelhança».

A pluralidade do real, com todas as suas diferenças irredutíveis a uma identidade originária ou final, que parece ser assegurada pelo politeísmo e anulada pelo monoteísmo, acaba por conduzir, paradoxalmente, a uma visão da diferença como princípio de violência e de relação não conciliadora. Defender ou, pelo menos, aceitar a diferença e a pluralidade significa, mais uma vez e segundo essa visão politeísta, aceitar o conflito e a violência como dado primeiro e último, por isso mesmo insuperável em qualquer forma de reconciliação, seja ela positiva ou negativa⁴³.

Esta fixação na violência como forma originária de relação das diferenças resulta, em parte, da orientação do sentido específico do politeísmo mitológico, que se concentra no sentido orientado apenas para a origem (arqueologia) explicativa dos fenómenos actuais, mas não no seu sentido final, que lhe vem do telos orientador. Este é unificador da história, mesmo que as causas dos acontecimentos e os próprios acontecimentos – assim como os respectivos agentes – sejam diversos e que essa diversidade não seja negada, mas sim fomentada. Se assim não fosse, as diferentes teleologias não permitiriam um sentido para o presente e o passado e sentir-nos-íamos perdidos, entregues ao círculo fechado do conflito da diversidade.

2. Começa, assim, a pressentir-se que a referência religiosa a uma única origem – monoteísmo em sentido mais vasto – pode não ter consequências violentas. Pode mesmo conduzir ao contrário. Aliás, se essa referência for autêntica, conduzirá mesmo à única superação possível da violência, na sua raiz mais fundamental. Ou seja, o recurso a um fundamento transcendente, uno e único, poderá constituir a base para o acolhimento do ser como doação, o que implica o acolhimento do outro, em solidariedade profunda e positivamente, e não em rivalidade de posse.

O mesmo Paul Ricoeur, em crítica à posição global de René Girard, que liga a religião originária e constantemente com a violência, questiona-se perti-nentemente: «Ora, porquê perceber aquilo que funda como uma ameaça e não como gratuidade e generosidade? É isso que ele é, fundamentalmente. Não é a projecção do nosso desejo de apropriação sobre a própria origem da nossa convocação ao ser que transforma em ameaça aquilo que não é senão doação, alargamento da minha capacidade de acolhimento?»⁴⁴

Ora, partindo do que se disse acima, não será o politeísmo imanentista precisamente a realização dessa projecção do desejo de apropriação – enquanto núcleo de toda a idolatria – e, desse modo, origem do potencial violento da religião? E não poderá significar o monoteísmo precisamente a superação desse potencial?

⁴³ Cf.: J. MILBANK, *Theology*, esp. Cap. 10 («Ontological violence or the postmodern problematic»).

⁴⁴ P. RICOEUR, *A religião*, 34.

De facto, como se viu, o politeísmo implica uma visão prática e teoricamente panteísta da realidade. Divinizadas as diversas realidades, tudo se reduz ao universo. Logo, politeísmo acaba por ser idêntico a a-teísmo. Por seu turno, do ateísmo resulta a absolutização do imanente, seja do ser humano, seja das forças naturais ou cósmicas, ou então da própria sociedade, do estado, da nação, de sistemas globais, etc. – e estaríamos novamente perto do politeísmo pagão, num ciclo sem fim; o que acaba por manifestar semelhanças paradoxais com o dito «monoteísmo» absolutista, já que absolutiza as realidades divinizadas – como no caso dos sistemas actuais de consumo e mediático, ou então do indivíduo moderno.

Ora, o monoteísmo, pelo contrário, comporta uma crítica radical de todas as absolutizações do imanente. Baseando-se na transcendência de Deus, só n'Ele pode pensar atributos absolutos, como a capacidade de criar *ex nihilo*, a onisciência, a onnipresença e a onnipotência. Nenhuma realidade imanente pode assumir essas características – e não pode, por essa mesma razão, nem impor-se como tal, nem ser aceite como tal.

Por outro lado, o politeísmo, ao divinizar o mundo na sua diversidade, diviniza o próprio tempo, acabando por eliminar a possibilidade de uma interrupção salvífica do seu fluir mortal. Tudo é reconduzido ao ciclo da eterna repetição do mesmo, ou seja, da subjugação completa ao destino sempre igual. Aquilo que parecia anunciar maior liberdade, acaba por eliminar a possibilidade de decisão e por reduzir a actividade humana e a história a mera aparência de acção livre, já que tudo é determinado, fatalmente, pelo destino cíclico. O valor da pessoa humana é, assim, completamente absorvido num processo impessoal (cósmico). O monoteísmo pode ser visto, assim e por contraste, como fundamento da autonomia e da liberdade humanas, frente ao destino trágico da cronologia que tudo devora na sua passagem.

Para além disso e vendo as coisas mais directamente, o politeísmo poderá, mesmo, favorecer a intolerância religiosa, provocando a guerra inter-humana como conflito de deuses⁴⁵. Ou então, resultando na particularização dos deuses, sem que fosse possível falar numa solidariedade universal, nem de qualquer justiça em favor de todos os que são vítimas: haveria deuses para as vítimas e deuses para os algozes, sendo os segundos apenas os mais fortes, conforme as circunstâncias ou o destino. O politeísmo conduzirá tendencialmente ao tribalismo violento, enquanto que o monoteísmo é funda-

⁴⁵ J. MILBANK, *Theology*, esp. Caps. 1 e 2, lê nesse sentido toda a recuperação secular do pagão, operada pela modernidade. Em realidade, a visão secular só prolonga a «ontologia da violência», até à sua manifestação extrema no próprio nihilismo pós-moderno. Só uma fundamentação teológica – monoteísta trinitária – permite a proposta de uma «ontologia da paz», como *archê* e *telos* do ser humano.

mento e impulso para a visão universal do ser humano e do seu «destino» – com base na universal dignidade de cada pessoa particular.

Nesse mesmo sentido, poderíamos pensar o monoteísmo precisamente como fundamento (último) de toda a ética realmente inter-humana. Emmanuel Levinas, em continuidade profunda com toda a tradição do monoteísmo judaico, afirma claramente que o «monoteísmo é um humanismo»⁴⁶. Mas já Goethe, em contexto bem distinto, mas talvez a partir da mesma base, reconhecia: «Enquanto moralista, sou monoteísta; enquanto artista, sou politeísta; enquanto naturalista, sou panteísta»⁴⁷. De facto, o politeísmo embate nos seus limites, sobretudo quando pensamos na relação inter-humana e na base ética que a orienta. Aí, o monoteísmo afirma-se como salvaguarda do respeito e responsabilidade inter-humanos – ao contrário daquilo de que muitos o acusaram⁴⁸. Porque Deus é único e transcendente, cabe ao ser humano, por eleição, unificar os próprios seres humanos, no serviço à justiça. Isso será o «monoteísmo concreto» ou «monoteísmo pático»⁴⁹, segundo a «unificação do Nome»⁵⁰. De acordo com essa visão, o papel do ser humano é o de um «servo sofredor», precisamente ao serviço da justiça, enquanto houver mal no mundo.

O monoteísmo passa a ser assumido, assim, como impulso primordial da interpelação ética, que conduz à autêntica solidariedade e responsabilidade; esta, para além de se tornar responsabilidade perante a origem, transforma-se simultaneamente na responsabilidade pelo outro. Esse terreno da relação inter-humana – simultaneamente assumida como relação Deus-Homem-Deus e vice-versa – é que possibilita e exige mesmo uma religião autêntica, exigindo no mesmo movimento a sua auto-crítica.

Aí é que o ser humano se assume autenticamente simbólico e, simultaneamente, capaz de construir sociedade com base na *caritas*. Nesse sentido, é possível voltar a falar de cristianismo como religião com pertinência englobante, pública. E talvez volte a ser, não apenas possível, mas mesmo urgentemente necessário reinventar a intervenção pública da fé cristã, como factor dinamizador da vida dos habitantes da modernidade tardia – quem sabe se para evitar o crepúsculo da Humanidade, ou mesmo a noite que se avizinha?

⁴⁶ E. LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris 1963, 31.

⁴⁷ Cit. em J.-P. SIRONNEAU, *Les métaphores polythéistes signifient-elles le retour des dieux enfuis?*, in: J.-L. VIEILLARD-BARON / F. KAPLAN (Ed.s), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris: Cerf, 1989, 239-266, 263.

⁴⁸ Não terá sido por acaso que o Nazismo se apoiou numa recuperação do paganismo politeísta germânico.

⁴⁹ Cf.: J. B. METZ, *Religion und Politik*, 272; ID., *Theologie versus Polymythie oder kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: O MARQUARD (Ed.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 170-186.

⁵⁰ Cf.: E. LEVINAS, *Difficile liberté*, 31.