

O regresso do religioso afirmação, crítica, subversão e profecia

Por mais que o regresso do religioso tenha aliviado a angústia que ensombrou, desde o Aufklärung, o pensamento das hierarquias de diferentes confissões religiosas, esta viragem teológica da fenomenologia não representa uma reafirmação de uma concepção moderna ou positivista das diferentes tradições religiosas e nem sequer, em oposição a esta, a criação de um qualquer tipo de religião civil ou movimento sincretista.

Henrique Pinto

ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)
Associação CAIS

De regresso ao corpo do governo político

A religião está de volta.¹ A proclamação da morte de Deus e do Sujeito pensante, entendida, não só como a desconstrução ‘da *ousia* da metafísica clássica’ e ‘do *hyperousios* do misticismo neoplatónico’, como sublinha John D. Caputo, mas como uma crítica à redução iluminista do mundo à ‘Razão’, ‘ao progresso do Espírito ou da ciência’,² traz de volta ao coração da fenomenologia o *tout autre* (dito em termos levinasianos e derrideanos), desencadeando uma verdadeira revolução teológica dentro dela.³ E assim, ao contrário do que Comte, Marx, Durkheim e Freud tinham vaticinado e do que outros tinham antevisto nos anos sessenta, hoje, o religioso ou

A tradução de todos os textos citados é minha.

¹Jacques 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, pg. 269-287.

²Cf. 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, pg. 117, 133.

³Dominic Janicaud, ‘Veerings from the Theological Turn of French Phenomenology’, in *The Religious*, ed. John D. Caputo, USA: Backwell Publishers, 2002, pg. 145-158.

o divino está de regresso, e Deus, nas palavras de Caputo, parece estar de perfeita saúde.⁴

Desde a segunda metade do século vinte 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 a luz do dia, não como um lugar para além dos limites do espaço e do tempo, mas como uma advertência de que nenhum evento pode ser feito refém de qualquer tipo de linguagem ou verdade.⁵ Uma mais 'sóbria leitura' do pensamento nietzschiano, 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.⁶ Por conseguinte, se por um lado, como sustenta Caputo, a 'teoria da ficção nietzschiana' 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'.⁷

Ainda que demolidora, portanto, de todo o tipo de verdade absoluta, tanto na religião como na ciência, a morte de Deus e do Sujeito do Positivismo, ao afirmar que o conhecimento não é mais que uma infinita sucessão de interpretações ou perspectivas,⁸ não deixa o ser humano entregue a uma lacuna, a uma ausência ou a um nada impedido de pensar e de ser, mas a um *nilhil*, a um *lieu vide*, que no entender de Michel Foucault, tem a função de o transportar para lá de si mesmo e dos limites que a razão positivista impôs sobre o mundo, num exercício de liberdade e transformação.⁹

Como entender, então, o regresso do religioso? O que fica ou o que vem depois da morte do Deus da metafísica e do homem da razão pura?¹⁰

Por mais que o regresso do religioso tenha aliviado a angústia que ensombrou, desde o *Aufklärung*, o pensamento das hierarquias de diferentes confissões religiosas, esta viragem teológica da fenomenologia não representa uma reafirmação de uma concepção moderna ou positivista das diferentes tradições religiosas e nem sequer, em oposição a esta, a criação de um qualquer tipo de religião civil ou movimento sincretista.

Ao interpretar a severa crítica que Foucault fez ao pensamento moderno, como uma 'crítica ao Cristianismo' do Ocidente, Jeremy Carrette, defende que, com Foucault, a

⁴ John D. Caputo, *On Religion*, London and New York: Routledge, 2002, pg. 64, 69.

⁵ Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, London: Routledge, 2003, pg. 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, pg. 44-62, 142.

⁶ Cf. John D. Caputo, *On Religion*, op. cit. pg. 63.

⁷ *Ibid.*

⁸ Sobre o 'Conhecimento e Interpretação', consulte, Gianni Vattimo, 'Toward a non religious Christianity', in *After the Death of God*, op. cit. pg. 27-31.

⁹ 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. pg. 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, pg. 201-202.

¹⁰ 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.

religião, ligada inevitavelmente a 'práticas culturais', é totalmente transformada.¹¹ O que a análise de Carrette revela, é que Foucault, ao situar a experiência religiosa nas políticas e nas estratégias que governam as relações de poder entre seres humanos, o discurso religioso deixa de emergir a partir de uma área privilegiada, livre de qualquer preconceito ou constrangimento, sendo, por essa razão, uma construção resultante da ambiguidade do existir humano. Desta forma, separadas e afastadas de uma ordem transcendental, religião, teologia e espiritualidade, mais não são que estratégias que moldam, controlam e ditam os padrões da experiência humana.¹² Como observa Carrette, depois de Foucault, a religião deixou de poder ser a mesma, inevitavelmente. Por isso, o regresso do divino não pode significar o retorno a um renovado neoplatonismo ou positivismo religioso, seja ele de tradição mais dogmática ou mística.

O *more que nos excede*
e a impossibilidade de Deus

Com o reposicionamento da religião no corpo do governo político das coisas, que realidade é então essa que vem ou que promete vir, neste seu retorno, 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?

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'.¹³ 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)', ou a variedade de outras tantas vozes envolvidas neste processo criativo, contidas numa fecunda edição sobre o religioso (*The Religious*), editada por Caputo.¹⁴ Não só não haveria espaço e tempo, como não serve o objectivo deste breve artigo 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, neste território, algumas das implicações políticas, sócio-económicas 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, a uma pessoal apropriação filosófico-teológica do pensamento foucaultiano.

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

¹¹ Cf. Jeremy Carrette, *Foucault and Religion*, op. cit. pg. 5.

¹² Ibid. pg. 142-152.

¹³ Cf. Jeffrey W. Robbins, 'Introduction: After the Death of God', in *After the Death of God*, op. cit. pg. 13.

¹⁴ Cf. John D. Caputo, 'Introduction: Who Comes After the God of Metaphysics?' in *The Religious*, op. cit., pg. 2.

¹⁵ 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: John D. Caputo in Focus*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press, 2003, pg. 21-33; John D. Caputo, 'A Game of Jaks: A Response to Derrida, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 34-49; John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., pg. 7-17.

Deus da metafísica é o *impossível*.¹⁵ Numa leitura semelhante (a minha), só que neste caso, seguindo mais a análise arqueológica e genealógica de Foucault, 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 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’.¹⁶

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.¹⁷ 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)’.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

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.²¹ É ‘o outro, o de outro lado, o distante’, o vazio de relações infinitas e o 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’.²² Como ‘*l’espace d’une exteriorité sauvage*’,²³ 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’, como acontece em Ricoeur, ou a ‘metafísica de uma verdade herdada’ que se vai gradualmente manifestando, com maior

¹⁶ Cf. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Routledge, 1997, pg. 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, *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, 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 que faço de Foucault.

¹⁷ Cf. John D. Caputo, *On Religion*, op. cit., pg. 7, 8.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pg. 10, 9.

¹⁹ *Ibid.*, pg. 9.

²⁰ *Ibid.*, pg. 11

²¹ 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, pg. 83; Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pg. 141.

²² Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, op. cit., pg. 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, pg. 168; Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pg. 141.

²³ Cf., in James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Great Britain: HarperCollins Publishers, 1993, pg. 30.

clareza, tal como se apresenta no pensamento de Gadamer.²⁴ 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 somos.²⁵

Contrariamente ao que eu mesmo postulava há uns anos, talvez ainda motivado por alguma influência da tradição cristã, o *more* não é abertura na direcção de um “Mistério” mas na direcção da *diferença* que constitui e excede o enigma do existir. Por isso, ele não se traduz por Deus, como acontece com o *impossível* de Caputo, sendo no entanto Deus, no seu caso, ‘“o sendo possível do impossível”’.²⁶ No entanto, 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*.

*Sem rosto, sem nome, sem abrigo:
o divino e o humano como coisas deste mundo*

As implicações filosófico-teológicas da obra de pensadores como Foucault e Derrida e uma menos preconceituosa releitura do pensamento nietzschiano tornaram estas últimas duas décadas, depois que o regresso do divino começou a ser discutido, extremamente

²⁴ Cf., John D. Caputo, ‘Hounding Hermeneutics: A Response to Flynn’, in *A Passion for the Impossible*, op.cit., pg. 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., pg. 83, nota de rodapé 64.

²⁵ Sobre a relação e distinção não-dualista entre o humano e o divino, veja, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pg. 124-126.

²⁶ 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., pg. 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., pg. 176; veja também, pg. 185-188; John D. Caputo, ‘Hounding Hermeneutics: A Response to Flynn’, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 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: histoire 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., pg. 393-417). Mas se o problema existia, este parece ter 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., pg. 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. Assim, para Derrida e também para Caputo, 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., pg. 29; veja, pg. 31-33).

fecundas e criativas. Surgem também agora, enquanto o debate continua imparável, longe de se exaurir e de provocar as mais surpreendentes percepções, as primeiras teologias pós-modernas.²⁷ Curioso verificar, depois de uma apreciação global de alguns trabalhos, e no seguimento do que já aqui foi dito sobre o *impossível* e o *more*, que o regresso do religioso não nos traz de volta um Deus onisciente, omnipresente, glorioso, triunfante e poderoso, mas uma ‘fraca força’ (Caputo), ‘um débil pensamento’ (Vattimo).²⁸ Na verdade, contrariamente ao que muitos poderiam esperar, o divino que o regresso nos faz encontrar não tem rosto, nome, solidez e um lugar onde se possa encontrar. E todo o corpo que possa encarnar, numa solidificação do seu significado, o divino será sempre uma coisa deste mundo, profundamente marcada pela historicidade e contingência do que existe.

O divino, como ele aqui é entendido, não é pois o princípio e o fim último de todas as coisas, a razão porque existimos, e o lugar onde a angústia se transforma em quietude, conforto e descanso seguro. Em vez, o divino surge como uma incondicional afirmação da diferença, da alteridade, do *tout autre*, quando pensamos, como diz Flynn, que já ‘resolvemos a identificação de um sujeito’, sendo, por essa razão, uma aberta e interminável recriação de nós mesmos, feita através de uma contínua perda de nós próprios, numa dedicação e sujeição apaixonada pelo que é preciso procurar, e noutra lugar, sem nunca encontrar.²⁹

Ao afirmar tudo isto sobre o “divino”, o regresso do religioso também é, por oposição, revelador da condição humana. Na verdade, neste retorno, o ser humano, como aquele que não sabe quem é, não é levado a sua casa, mas entregue à sua condição de *sem abrigo*, sem identidade, *sin hogar*. Porém, esta 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 em tempo algum, uma lacuna ou necessidade.

A religião: uma força pública e política, constitutiva do ser humano

Esta relação entre o humano e divino, 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

²⁷ 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).

²⁸ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press, 2006; ‘Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event’, in *After the Death of God*, op. cit., pg. 46-85; Gianni Vattimo, ‘Toward a non religious Christianity’, in *After the Death of God*, op. cit., pg. 27-46.

²⁹ Cf., Thomas R. Flynn, ‘Squaring the Hermeneutic Circle: Caputo as Reader of Foucault’ in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 187.

colectivo.³⁰ A religião esteve sempre não só implicada na política, como era e é uma força política, 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.³¹ Ainda que o termo religião seja uma criação do mundo ocidental,³² nenhuma civilização, reino, cidade-estado, república ou império existiu ou existe sem as suas religiões ou os seus deuses.

A actual separação da religião da política, em nome da razão e da liberdade humana, sentida ou implementada mais nuns sítios do que noutros, reflecte ainda a ideia de que ambas as esferas operam a partir de diferente alicerces. Por isso, a política tende a relegar a religião para o privado, porque dita subjectiva, mítica ou até supersticiosa, enquanto a religião, que se diz falar com autoridade a partir de um espaço privilegiado (o da revelação ou iluminação), tende a olhar para a política como um universo a sarar e redimir. Neste estado de coisas, a revolução desconstrutiva que o regresso do religioso opera não só reposiciona a religião (como o vimos em Foucault), na textura vazia do secular, de onde tudo emerge, (devolvendo-a à imanência da terra, do tempo, da história de que é feita, não só ela mas também todo o sistema político), como a arranca de um governo meramente subjectivo e privado, para a tornar uma *força pública e política*, tão válida e importante como qualquer outra, no moldar da vida. E ao fazê-lo, o regresso do religioso desautoriza e torna hoje ilegítimo qualquer tentativa secularista que vise eliminar o carácter espiritual intrínseco a toda a actividade humana. E porque este, na experiência de nós mesmos, também é o momento que continuamente nos arranca do mesmo ou da repetição do que não é inevitável ou necessário, e nos impele na direcção do outro, de outro lugar, ele devia ser muito mais falado, debatido, estudado e reflectido. Não são, de facto, as disciplinas como a Matemática, a Física, a Biologia, a Engenharia, as línguas que falamos, ou as tecnologias, o que nos constitui como pessoas (estas são apenas instrumentos na relação com o mundo), mas o que valorizamos ou nasce, como valor (*worth-living, a beautiful life*), desta continua libertação de nós mesmos. Não deixa de ser, por isso, um facto claramente deplorável que o estudo do carácter religioso de toda a experiência continue tão ausente nas nossas escolas, e o mesmo se diga também do estudo da política enquanto arte do governo humano. Se assim não fosse, talvez os preconceitos irracionais, separatistas e violentos, nascidos da ignorância religiosa e política, não existissem e, assim, a participação dos cidadãos na recriação quotidiana do mundo fosse mais comprometida, plural, activa e exigente em relação a quem nos representa. Mas 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'.³³

³⁰Sobre 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, pg. 103-117; veja também, Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pg. 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, pg. 33-42.

³¹Sobre Confúcio, o 'Mandato do Céu' e o político virtuoso, veja, por exemplo, Ninian Smart, *World Philosophies*, London: Routledge, 2001, pg. 62-67.

³²Keith Ward, *The Case for Religion*, op. cit., pg. 10.

³³Cf. Jacques Derrida, 'The Becoming Possible of the Impossible: An interview with Jacques Derrida,' in *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 33.

Religião ordem social e democracia

A questão da religião e da política não se poderem excluir uma a outra, no exercício da governação, liga-se também ao facto do regresso do religioso impossibilitar a existência de qualquer regime de poder gerador de exclusão. Aqui, o divino não resiste apenas ao que possa obstruir uma participação livre e activa de todos, na construção de uma sociedade ou igreja: uma moral, uma lei, um sistema económico, uma verdade, uma qualquer circunstância ou diferença; ele toma claramente partido a favor dos que são frequentemente abandonados na pobreza, na clandestinidade, na excomunhão, na doença, na migração, no exílio. O divino, no regresso do religioso, não é de facto por nada imparcial. Incarna estas e outras situações de exclusão e indignidade ao ponto de se tornar, por um lado, uma *força na fraqueza*, perceptível na abertura despojada de quem, numa situação de pobreza, migração ou exílio, tudo espera, e por outro, um *nada na subversão*, visível na recusa radical dos que, como loucos, ousam interrogar o que somos no presente e transgredir os seus limites. E, ao reclamar a *inclusão* e a *alteridade* para os que no mundo são privados dos seus direitos, silenciados, amaldiçoados ou mesmo abatidos, o divino inaugura e subverte diferentes ordens sociais e religiosas, uma diversa concepção da verdade, do direito e um diferente exercício da autoridade.

Importante sublinhar, a este respeito, que, ao contrário do que defende Richard Rorty (e aqui concordo plenamente com Caputo), a ‘estrutura de esperança e expectativa’, intrínseca à experiência humana (aberta à *impossibilidade de Deus*) 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.³⁴ O regresso do religioso não substitui o divino por uma religião civil nem se funde com uma democracia que possa até ser considerada a melhor representação dos mais altos ideais humanos, de liberdade e igualdade. Tendo colocado a descoberto de que tudo é contingente, de que tudo, inclusive o amor, nasce de uma relação de forças, cuja história é essencialmente desconstrutiva (arqueológica e genealógica), a força e a natureza profética do divino está precisamente no facto, como diz Caputo, de apontar não na direcção de uma fusão ou harmonia democrática, mas no ir além dos seus limites, libertando continuamente a sua diferença e a que a ganha corpo, através da infinita recriação de nós mesmos, de uma confortável identidade.³⁵

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’,³⁶ 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,³⁷ adquirindo mesmo, na leitura que dele faz Vattimo, ‘um sentido de emancipação’³⁸ – implacável para com as sociedades

³⁴ Cf. John D. Caputo, ‘Achieving the Impossible – Rorty’s Religion: A response to Dooley’, *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 236, 234.

³⁵ John D. Caputo, ‘The Power of the Powerless – Dialogue with John D. Caputo’, in *After the Death of God*, pg. 122.

³⁶ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Great Britain: Routledge, 1997, pg. 16.

³⁷ Thomas J. J. Altizer, *Godhead and the Nothing*, USA: State University of New York Press, 2003, pg. xi.

³⁸ Cf. Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, ed. Santiago Zabala, New York: Columbia University Press, 2004, pg. xxvi.

autoritárias e totalitárias, mas não menos severo na desconstrução das que se possam ter como democracias exemplares. Como diz 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.³⁹ Diremos, pois, com ele, que a ‘democracia que há-de vir’ é bem ‘mais importante que a democracia’.⁴⁰ A força profética do divino ou da justiça, dito em termos derridianos, 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 que há-de vir.⁴¹

O novo papel da teologia: narrativa, verdade e diálogo

A teologia, que com a proclamação da morte de Deus, se parece ter 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)’,⁴² surge agora como um discurso, não sobre a verdade de Deus mas sobre a sua *impossibilidade* 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, considero que, para ser genuína, a teologia não pode ser reduzida a uma ética pensada e confinada aos limites da razão (Kant). Porém, ao contrário do que diz Altizer, 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 mesmo é coincidente (*coincidentia oppositorum*) com o nada absoluto que advém da sua negação ou morte.⁴³ 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 a *impossibilidade* 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 de ser a forma sempre por realizar do exterior’ ou que fica sempre por pensar e actualizar sobre nós como possibilidade.⁴⁴ De facto, o papel da teologia (parecido com o que Foucault dizia sobre a missão da filosofia) não está 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.’⁴⁵ 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

³⁹ John D. Caputo, ‘The Power of the Powerless – Dialogue with John D. Caputo’, in *After the Death of God*, pg. 121.

⁴⁰ Cf. John D. Caputo, ‘Achieving the Impossible – Rorty’s Religion: A Response to Dooley’, *A Passion for the Impossible*, op. cit., pg. 234.

⁴¹ Jacques Derrida, *Força de Lei – O “fundamento místico da autoridade”*, Porto: Campo da Letras, 2003.

⁴² Thomas J. J. Altizer, *Godhead and the Nothing*, op. cit., pg. xii.

⁴³ Sobre a *coincidentia oppositorum*, entre o nada e o sacrifício de Deus, veja sobretudo, o capítulo 10, *The Body of Abyss*, em *ibid.*, pg. 143-158.

⁴⁴ Michel Foucault, ‘The Thought of the Outside’, in *Aesthetics, Method, and Epistemology*, pg. 168.

⁴⁵ Henrique Pinto, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, op. cit., pg. 145.

que o verdadeiro apóstata 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 metaforicidade 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’⁴⁶, 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 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.⁴⁷

*T*éismo ou ateísmo: a impossibilidade de ambos e o exercício da liberdade

Concluo, sublinhando, que ainda que fortemente desconstrutivo da onto-teologia, do hiper-essencialismo da mística apofática e do Deus glorioso e triunfante da teologia dogmática clássica e moderna, 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.⁴⁸

⁴⁶ Cf. John D. Caputo, *The Weakness of God*, op. cit., pg. 7.

⁴⁷ Thomas J. J. Altizer, *Godhead and the Nothing*, op. cit., pg. xii.

⁴⁸ Richard Dawkins, *A Desilusão de Deus*, Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.

Ao afirmar a ausência de um centro e de alertar para ambiguidade da existência humana, o novo iluminismo também tornou claro que a distinção entre fé e razão deixou de fazer sentido. Porque 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 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 de provar, antes de mais, que o seu materialismo é uma visão livre da contaminação da terra e da história humana.⁴⁹

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 dele mesmo. Porém, não através de uma negação da subjectividade humana, mas de um exercício crítico de si mesmo, dos seus limites, procurando, numa inversão do policiamento kantiano, pensar e ser diversamente (*more*).⁵⁰ 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.⁵¹

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 contínua desconstrução e emancipação. Como não nos devolve a uma lacuna, a uma necessidade presente em tudo o que existe, o regresso do religioso não representa um novo ópio, uma nova consolação. Diante da impossibilidade de Deus ou de uma Verdade Última, o regresso do religioso apenas nos chama ou impele a ser de facto livres, numa transgressão constante dos nossos limites e numa asserção incondicional da *alteridade*, que não tem rosto, nem nome, nem lugar onde ficar.

⁴⁹Ibid., pg. 19.

⁵⁰Sobre 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, pg. 123-130; Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Volume 2, England: Penguin Books, 1992, pg. 3-13.

⁵¹Cf. Michel Onfray, *Tratado the Atheologia: Física da Metafísica*, Porto: Edições Asa, 2007, pg. 63.

