

A VOLTA DE DEUS

Sergio Paulo Rouanet

Folha de São Paulo, Caderno Mais, 19.05.2002

Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a um certo "reencantamento do mundo", isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização. Essa tendência era exemplificada com a voga do "new age", com o esoterismo, com o culto das pirâmides de cristal, com o I-Ching, com o tarô, com o retorno dos anjos e dos duendes e até, mais recentemente, com best-sellers, convertidos em sucessos de bilheteria, sobre meninos bruxos e anéis mágicos.

Os atentados de 11 de setembro de 2001 em parte trouxeram novos e terríveis exemplos para engrossarem essa lista. O fanatismo fundamentalista em todos os campos, e não somente no islâmico, foi visto com razão como uma nova prova dos perigos do novo clima ideológico. Mas em parte, também, os atentados trouxeram uma mudança de perspectiva. Até agora a reespiritualização se concentrava na faixa mais excêntrica da mentalidade moderna, nas seitas orientais, nos grupos pentecostais, nos rituais satânicos. As religiões oficiais continuavam em queda livre. Quanto mais moderna a igreja, quanto mais racionais as suas doutrinas, menos entusiasmo ela parecia despertar no grande público.

Quanto aos intelectuais, não havia hostilidade, como na época áurea do anticlericalismo do século 19: era pior que hostilidade, era indiferença. Sim, o ateísmo parecia a última palavra da maturidade intelectual, e a alternativa a isso era a religiosidade lunática.

Um tema atual

Pois bem, se os atentados de setembro acentuaram a aversão da opinião pública ocidental ao fundamentalismo, tem-se a impressão de que, em compensação, aumentaram a receptividade para a atitude religiosa como tal. Não se pode mais dizer o que um famoso jornalista do século 19 alegou ao recusar a publicação de um artigo sobre a religião: "Deus não é um tema atual". Surgiu um novo estado de espírito, que não é nem anti-religioso, como no Iluminismo e no século 19, nem apologético, como na vaga neotomista do período de entreguerras (Maritain) ou na trilha de Jean Guitton ou Teilhard de Chardin, com suas tentativas de reconciliar a ciência e a fé.

Em nenhum momento o secularismo moderno é posto em xeque, mas a idéia de sua incompatibilidade de princípio com a religião entra em declínio.

Os primeiros sintomas do que poderíamos chamar, com algum sensacionalismo, a volta de Deus, antecederam de pouco os atentados e talvez tenham servido de sismógrafos dos novos tempos.

Entre os textos mais interessantes que se publicaram a respeito há alguns anos está um livro _"A Religião" (no Brasil, pela ed. Estação Liberdade)_, contendo as contribuições apresentadas em Capri, em 1994, por um grupo de filósofos, entre os quais Jacques Derrida e Gianni Vattimo. O primeiro contribuiu com um texto em que mostra a relação entre a fé e o saber, e o segundo, com um ensaio em que escreve que o chamado "retorno do religioso" é um aspecto essencial de toda experiência religiosa.

Em 1996, apareceu um livro particularmente representativo do novo horizonte intelectual, "O Homem-Deus ou o Sentido da Vida" (ed. Grasset et Fasquelle, França), de Luc Ferry. É certo, diz o autor, que a modernidade acarretou uma "perda de sentido", mas ela pode ser compensada graças aos recursos fornecidos pela própria modernidade. A modernidade, com efeito, significa uma humanização do divino, a ascensão irreversível do secularismo. Foi um

extraordinário progresso para o espírito humano, porque permitiu ao homem, enfim, pensar por si mesmo. Mas a modernidade também comporta um movimento oposto, que Ferry chama de divinização do humano. A humanização do divino implica o fim das transcendências "verticais", autoritárias, situadas fora e acima do sujeito. Nesse sentido, a modernidade é o reino da imanência.

Mas é possível, também, nas entranhas da imanência, pensar algo que a transborda, um estar-fora-dela, um extravasamento em direção a transcendências "horizontais", livremente consentidas, puramente humanas. É a divinização do humano. A força motriz da transcendência horizontal é o amor, que leva os sujeitos a ultrapassarem sua interioridade monádica para alcançarem o Outro. Ora, é a modernidade que permite o advento desse amor.

Baseando-se nas análises de Philippe Ariès, Ferry afirma que o amor sentimental, conjugal e parental não existia em épocas pré-modernas, em que o desejo físico reinava sem partilha e a família era uma entidade predominantemente patrimonial. A modernidade engendrou uma forma específica de amor. O amor moderno não deve ser pensado como Eros, pois este pressupõe a falta do objeto amado e se extingue com a gratificação do desejo, e sim como "philia", no sentido de Aristóteles, como uma afeição que exige, ao contrário, a presença viva e constante do ser amado. A "philia", por sua vez, remete a outro tipo de amor, o ágape cristão, sentimento que nos liga mesmo aos que nos são indiferentes, mesmo aos nossos inimigos, e tem como horizonte virtual a humanidade inteira.

Ferry chama de "humanismo transcendental" essa perspectiva que parte da imanência moderna para chegar a uma transcendência cujas condições de possibilidade são dadas pela própria modernidade. Humanismo, porque não é mais possível recuar para posições pré-modernas, em que o homem ocupava um lugar secundário com relação ao divino.

Mas humanismo transcendental, porque instaurador de valores que excedem uma definição puramente imanentista do humano. O homem não é o produto cego de uma rede de causalidades que se dão à sua revelia, e é por isso que essa imanência se abre para a liberdade e para a esperança.

Mas com isso se põe a questão das relações entre o humanismo transcendental e a religião cristã. Esse homem divinizado que a reflexão imanente encontra no fim do seu percurso não é um Prometeu que roubou o fogo do Olimpo nem um Lúcifer que usurpou o trono de Deus, e sim, muito cristãmente, um ser capaz de amor e de caridade, que quer completar a "philia" com o ágape e estender a todo o gênero humano o amor que ele tem pelos seus próximos.

Ferry não recua diante dessas implicações religiosas. Como o cristianismo, o novo humanismo sustenta a existência de valores transcendentais a partir do amor; acha que esses valores não podem sempre ser explicados pela razão; acredita que esses valores são religiosos no sentido etimológico de "religare", de criarem um vínculo entre todos os homens; afirma que eles constituem um domínio que deve ser visto como sagrado; e pensa que eles fundam um vínculo com a eternidade e com a imortalidade, porque são valores pelos quais vale a pena lutar e morrer, e portanto se situam além da vida terrena.

Religião a posteriori

Somente, não se trata de uma religião a priori, que vem antes do humano para dar-lhe uma legitimidade, mas a posteriori, pois é descoberta pelo homem no interior da imanência. Ela não está na origem, mas no fim. Não está numa tradição, a montante da consciência, mas a jusante, como algo a ser construído e pensado. Não é mais possível aceitar a religião cristã em sua forma, que é a da heteronomia, baseada num magistério ex cathedra, inadmissível desde que a modernidade fundou a liberdade da razão.

Mas convém meditá-la em seu conteúdo, enquanto mensagem de amor. As relações sociais da época não permitiram concretizar esse conteúdo, mas, emancipado de sua forma pelo advento

dos novos tempos, ele pode finalmente se realizar, como consequência paradoxal daquela mesma modernidade que aparentemente deveria tê-lo esvaziado. Desse modo, torna-se de novo possível pensar a questão do sentido, porque o humanismo transcendental, lidando com princípios e valores últimos, pode responder a perguntas que não estão ao alcance do mero saber empírico.

O livro de Ferry foi um precursor importante do novo "Zeitgeist", mas foi depois dos atentados que esse espírito adquiriu contornos mais nítidos.

Impossível mencionar todas as publicações pós-setembro de 2001 que têm se ocupado com a religião, mas três delas merecem destaque especial.

O discurso de Jürgen Habermas ao receber o Prêmio da Paz na Feira do Livro de Frankfurt, em outubro de 2001 (publicado no *Mais!* de 6/1/2002) foi dos mais significativos. Seu modelo remoto talvez seja "A Religião dentro dos Limites da Simples Razão", de Kant, em que o filósofo tentara traduzir em termos morais, segundo categorias puramente seculares, os principais conceitos do cristianismo, como o mal, o pecado e a expiação. Habermas não faz pura e simplesmente o elogio do laicismo, como seria de esperar num sociólogo de origens marxistas, mas fala numa sociedade pós-secular, em que não há nenhum sinal do desaparecimento da religião, apesar de todas as pressões secularizadoras.

Sem dúvida, a religião precisa aprender a conviver com outras igrejas, tem que aceitar a autoridade da ciência e deve aceitar as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado a seguir os ditames de uma moral profana. Além disso, os crentes devem "traduzir" suas convicções religiosas numa linguagem leiga, se quiserem que seus argumentos sejam debatidos no espaço público. É o que ocorre, por exemplo, quando católicos e protestantes articulam sua visão religiosa sobre a sacralidade do embrião na linguagem secular dos direitos humanos. Mas o processo de aprendizado não pode ser uma rua de mão única. Os não-crentes devem também fazer um esforço de aproximação, tornando-se sensíveis aos potenciais semânticos da tradição religiosa, que muitas vezes se perdem quando transpostos na linguagem profana.

O simbólico e o diabólico

É o que acontece quando o pecado se converte em culpa, e a transgressão dos mandamentos divinos é transformada em violação das leis humanas. Não há equivalente secular para o conceito de perdão, que envolve a anulação do sofrimento imposto aos outros, e não a mera reparação de uma injustiça. O fim da idéia de ressurreição torna irrealizável aquela esperança desesperada de Walter Benjamin, ele próprio profundamente influenciado pela religião, de salvar os mortos, corrigindo, pela rememoração, todos os massacres da história.

Por isso Habermas é a favor, sim, da secularização, mas de uma secularização que preserve os conteúdos da religião, em vez de aniquilá-los. Essa forma de secularização nos induz a distanciar-nos da fé, sem nos fecharmos às suas intuições. Uma sociedade civil pós-secular, conclui Habermas, pode haurir na religião, mesmo quando dela se afasta, os recursos de sentido que se tornam cada vez mais escassos numa sociedade dominada pelo mercado.

O segundo texto é o volumoso "Deus, um Itinerário" (ed. Odile Jacob, França), de Régis Debray, publicado em novembro de 2001. Para Debray, a existência da religião é necessária para a fundação e a consolidação de qualquer comunidade. Para que haja um nós, é preciso sempre um outro transcendente. Desde os hebreus até os gregos e os contemporâneos, o entre si pressupõe um em cima. Cada vez que essa instância vertical desaparece, a comunidade se desagrega. O simbólico (etimologicamente, a junção de elementos separados) e o diabólico (em grego, o princípio da disjunção, da dissociação) se excluem. Sem o simbolismo religioso, que unifica, todos os agrupamentos humanos ficam entregues à dispersão, ao diabólico.

Ao contrário de Freud, que achava que a ilusão religiosa desapareceria com o progresso da razão, Debray afirma que a ilusão subjetiva é correlativa da coesão objetiva. Nada disso significa que o secularismo moderno precise ser posto em questão. Mas significa que toda sociedade deve ser bidimensional, estruturada por uma dimensão positiva e por uma dimensão transcendente. Nem significa uma regressão pré-moderna, em que o saber ceda lugar à crença. Significa que fé e ciência não estão em concorrência, que "não ocupam os mesmos hemisférios do cérebro", que cada uma tem sua função própria.

O terceiro texto, de dezembro de 2001, foi o discurso que Richard Rorty pronunciou ao receber o prêmio Mestre Eckhart. Havia um certo humor surrealista na concessão de um prêmio com o nome do místico alemão a um pensador declaradamente ateu. O agraciado não deixou de salientar esse paradoxo, mas isso não o impediu de consagrar a totalidade de sua conferência à religião. Sinal dos tempos? Talvez, porque, em vez de argumentar a favor do ateísmo, Rorty referiu-se com muita simpatia a um texto de Gianni Vattimo em que ele fazia uma profissão de fé católica. Para Vattimo, o cristianismo não tem nenhuma relação com a verdade, e por isso não pode ser refutado, mas tem uma relação com o amor, nos termos do capítulo 13 da primeira epístola de São Paulo aos coríntios.

No momento de tornar-se homem, Deus abriu mão, por amor, em favor dos homens, de todo o seu poder e de toda a sua autoridade. O cristianismo consiste nessa auto-alienação de Deus, e por isso a secularização é a característica constitutiva da experiência religiosa autêntica. O divino está justamente nessa ausência de Deus. Rorty conclui dizendo que sua principal divergência com Vattimo está em que para o italiano o sagrado está no passado, no ato amoroso pelo qual Deus renuncia à sua dominação sobre os homens, enquanto para ele, Rorty, está numa esperança futura, num estado de coisas em que os homens fossem livres e tanto quanto possível iguais.

Não sei se Rorty leu "A Missa de um Ateu", de Balzac, mas a conclusão do seu discurso poderia ter como título "A Profecia de um Ateu". Seu ateísmo soa estranhamente religioso. Sua utopia se parece nos mínimos pormenores com uma utopia messiânica, e, para não deixar dúvida, faz questão de usar, para descrevê-la, o adjetivo "sagrado".

Esse estado de espírito, que não é nem religioso nem laico, mas pós-secular, na terminologia de Habermas, traduz a convicção de que a secularização é irreversível. O Estado é necessariamente profano e seu papel é apenas o de garantir a coexistência das diferentes religiões. Mas traduz, por outro lado, a certeza de que nenhuma sociedade pode sobreviver sem a religião, de que a maioria dos homens considera insatisfatórias as respostas dadas pela ciência às perguntas existenciais sobre a vida e a morte.

Dar corpo ao ideal cristão

Essa visão pós-secular não pode deixar de refletir-se num dos temas mais debatidos atualmente, a questão da chamada "sociedade do conhecimento". Até um ano atrás, talvez seus teóricos se recusassem a incluir a religião entre as formas de conhecimento admissíveis na nova sociedade. Quase todos partiam da tese iluminista da relação contraditória entre saber e religião, pela qual a ciência exige o recuo do universo mítico-religioso e vice-versa. Hoje essa exclusão não é assim tão automática. Não seria o caso de acolher na nova sociedade a religião racional, que aceita o princípio básico da modernidade político-cultural, o respeito aos princípios seculares? Afinal, a dar crédito a Ferry, não é a própria secularização que permite dar corpo a um ideal cristão que até então tinha ficado irrealizável, o ideal da fraternidade universal? Vattimo não chega a ponto de ver no secularismo a própria marca do divino?

Mas é preciso dar um passo além e perguntar se a religião está condenada apenas ao papel negativo de não interferir na sociedade do conhecimento ou se ela teria também um papel positivo nessa sociedade. Em outras palavras, além de não inibir o conhecimento secular, poderia ela também contribuir com um saber específico, que pudesse enriquecer a sociedade

do conhecimento? Habermas nos permite entrever uma resposta afirmativa. Sim, a religião pode ser uma voz que vem do sagrado, de um mundo imemorial muito anterior à secularização, trazendo-nos uma mensagem de sabedoria que se perdeu em sua tradução moderna.

Afinal, foi uma filósofa totalmente insuspeita de adesão ao judaísmo religioso, Hannah Arendt, que usou categorias como promessa e perdão em seu pensamento político, e talvez até em sua vida particular, para justificar sua atitude com relação a Heidegger. Podemos compreender Eichmann sem usar a linguagem religiosa do mal, do satânico? Podemos levar a sério o presidente dos Estados Unidos quando ele pede desculpas, "apologizes", pela escravidão, em vez de pedir perdão? Podemos abrir mão na política moderna das categorias de remorso e expiação? Se considerarmos que essas e outras categorias são importantes, temos que reconhecer à fé um papel na sociedade de conhecimento. A religião estaria contribuindo com um conhecimento próprio, com uma antiga "fronesis", diferente da mera episteme moderna, com uma "sagesse" que pode complementar a ciência sem deformá-la.

O próprio conceito de sociedade do conhecimento talvez possa ser visto como a secularização de um dos atributos do divino, a onisciência. Essa idéia pode impelir sempre para a frente a sociedade do conhecimento, movida pela miragem de um saber absoluto. Mas o repertório simbólico da religião pode fornecer também um corretivo para o que essa noção tenha de desmedido. Há uma autolimitação que também vem do sagrado, de uma religiosidade pagã expressa no conceito de "hubris", orgulho insensato que expõe o homem à punição dos deuses, e de uma religiosidade bíblica expressa na idéia do pecado original, castigo hereditário resultante da pretensão sacrílega de aceder a uma ciência reservada a Deus.

Como impulso utópico e como consciência dos limites, a religião tem um lugar assegurado na sociedade do conhecimento. "Com a passagem da nostalgia religiosa para a práxis social consciente", escreveu Horkheimer em 1935, "sobrevive sempre uma ilusão, que pode ser refutada, mas não exorcizada... A humanidade perde a religião ao longo do seu caminho, mas ela não desaparece sem deixar vestígios. Em parte, os impulsos e desejos que a crença religiosa preservou se desprendem da fôrma que os tolhia e ingressam, como forças produtivas, na prática social".

Sergio Paulo Rouanet é ensaísta e professor visitante na pós-graduação em sociologia da Universidade de Brasília. É autor de, entre outros, "As Razões do Iluminismo" e "Mal-Estar na Modernidade" (Cia. das Letras). Escreve regularmente na seção "Brasil 503 d.C.".