

Resumo: Avança-se aqui a hipótese que aquilo que substancialmente liga a droga e a religião é a sua função imaginária, o seu carácter utópico, fiduciário e paliativo. Os objectos, os mitos, não falam a partir de si mesmos, mas daquilo que representam ou prometem. Assim da droga e da religião. O que envenena a fonte da vida é a cena imaginária que a si mesma se injecta o veneno da autonomia e faz de nós, em vez de filhos, monstros. Conclui-se que o que salva o homem é o abandono na palavra do Outro, não no imaginário da sua prisão. O que obriga a um salto no vazio: a fé nasce desse salto.

Résumé: L'hypothèse ici devancée tient à ce que, substantiellement, le lien entre drogue et religion est sa fonction imaginaire, son caractère utopique, fiduciaire et palliatif. Les objets, les mythes, ne parlent pas à partir d'eux-mêmes, mais de ce qu'ils représentent ou promettent. Cela se passe avec la drogue et la religion. Ce qui empoisonne la source de la vie est la scène imaginaire que s'injecte à soi-même le poison de l'autonomie et nous transforme en monstres, au lieu d'enfants. On conclut que ce qui sauve l'homme est l'abandon dans la parole de l'autre, pas dans l'imaginaire de sa prison. Ce que oblige à faire un saut dans la vie: la foi émane de ce saut.

Abstract: We introduce here the idea that what substancially connects drugs to religion is its illusory function, its utopian, fiduciary and palliative nature. The objects, the myths dont speak from themselves but of what they represent or promise. Therefore, from drugs and religion what poisons life source is the imaginary scene that injects itself the poison of autonomy and turns us into monsters instead of sons. We conclude that what saves the man is the abandoning in the word of the Other and not in the imaginary of his prison what leads us to a jump into emptyness: faith is born from that jump.

A droga e "o doce veneno" da religião

José Augusto Mourão(*)

"Quand nous accordons à quelque chose ou à quelqu'un la puissance de nous donner la vie, nous prenons l'objet de nos pulsions pour le lieu de surgissement de l'amour: dans l'idolâtrie. À cet objet ou à ce quelqu'un, nous demandons la jouissance de la vie jusqu'au bout. Il ne s'agit plus de la donner ou qu'elle se donne, il s'agit de nous confondre avec elle" (Denis Vasse).

"Há as cadeias dos escravos, bem concretas, e há as cadeias das ordens que correm do capitólio, em Roma, até às províncias Africanas, Asiáticas e Espanholas; há obsessões demoníacas, há paixões que provocam escravatura, há dependências de uma miséria antiga, e cadeias que impõem o dever de vingança... Onde há cadeias, os que as desfazem podem tornar-se úteis." (Peter Sloterdijk).

"Do fármaco divino que propiciava a participação na essência do imortal, fez-se, no mundo protestante, um veneno narcisista que corrompe as almas com alucinações de missão e predestinação" (Peter Sloterdijk)

Talvez devêssemos começar pelo tratado de G. Bruno, *De Vinculis in Genere*. Talvez, obrigatoriamente, pelo livro do Êxodo onde se diz: "Porém, se o escravo disser: "Eu amo meu senhor, minha mulher e meus filhos; não quero ser alforriado; seu senhor o levará então diante de Deus, e o fará aproximar-se da porta ou da ombreira da porta, e furar-lhe-á a orelha com uma sovela; desta sorte o escravo estará para sempre a seu serviço" (Ex. 21,5-6). Há ligações servis. Porque não começar pela leitura de *A Educação do Género Humano* que G. Lessing escreveu em 1780⁽¹⁾. O *Essai sur l'indifférence em matière de religion* (1823), de Félicité de Lammenais ser-nos-ia igualmente de muita utilidade para entender a doença que corrói todas as religiões - a indiferença. Mas também *O Futuro duma Ilusão* (1927) ou o *Mal-Estar na Civilização* de Freud⁽²⁾. E, para este *forum*,

seria indispensável a leitura do capítulo do *Estranhamento do Mundo* de Peter Sloterdijk (1998), intitulado: "para quê as drogas? Da dialéctica da fuga e da busca do mundo".

Do uso, à fruição de Deus.

Começemos por uma metáfora geológica. M. Serres (1987, p. 214) diz que "A placa mais baixa e a mais soterrada, no sentido da geologia, aquela que mexe pouco sobre ritmos multiseculares transporta o mágico, o sagrado, fundamentais, primitivos". A sociedade é um magma de significações imaginárias sociais que dão sentido à vida colectiva e individual. A religião faz parte do imaginário instituído, *i.e.*, da fonte de coesão e de estabilidade - da ordem da reprodução do mesmo, e faz parte da ordem do imaginário instituinte, entendido como um "produtivo inapreensível, um formante informe, um sempre mais e sempre outro", "criador daquilo que não é (ainda), suscitando "a emergência de figuras outras" como diria Castoriadis⁽³⁾, (II S, 177). Na perspectiva semiótica, toda a cultura se pode interpretar como um processo de sedimentação e transformação generativa. As formas da religião transformam-se, e nós mudamos. Como agenciamento de estados e transformações, como processo, a religião comporta fases de desaparecimento, reaparecimento, refiguração, segundo a dinâmica das duas formas semióticas que são o uso e o esquema. A religião conhece portanto crises, renascimentos, reformas. A crise de identidade do cristianismo é discutida na Europa desde, pelo menos, o século das Luzes. Schleiermacher no seu *Discurso Sobre a Religião* (1799) escreve que a religião é razoável em si, mas não necessária extrinsecamente: o valor próprio da religião está ligado à crítica social do trabalho que escraviza. Mas já então, e na esteira de S. Agostinho, à questão do *cui bono* ele responderá com o adágio do mesmo: *fruitio Dei et se invicem in Deo* - a alegria desinteressada que nos faz experimentar Deus pode substituir o uso e o abuso de Deus (Moltman 1977: 127). A ideologia funcionalista penetrou nos espíritos como uma atmosfera de dobra egoísta e céptica" (Antoine Vergote, 1999, p. 121) . As questões hoje não se põem a Deus, sob a forma de oração, por exemplo, mas à religião: para que serve ainda? Se não é necessária, não será supérflua? Não há psicólogo ou sociólogo que não reconheça que a religião pode ter efeitos felizes sobre o homem. Índices não faltam:

a sua influência benéfica sobre o bem-estar psicológico, o seu poder de dar uma base à educação moral e social, as suas virtudes terapêuticas.

O tema "da utilidade da religião" percorre toda a história humana, regressando cada vez que a questão dos vínculos se coloca. De Séneca a Agostinho, a Schleiermacher, a Marx, a Sloterdijk. Para que serve a religião? S. Agostinho escreveu dois opúsculos que tratam deste tema, ligado às polémicas referentes à heresia maniqueia e à interpretação⁽⁴⁾ . A questão central é esta: que leva o auditor da palavra ao *assentimento*? Agostinho responde a esta questão, não a partir da retórica mas do milagre. O milagre toca o destinatário através do assombro que nele produz e através da simpatia que suscita⁽⁵⁾. O assombro atinge o espírito, e a simpatia, e, afectando o coração, transforma a multidão numa comunidade de crentes. A crença precede o juízo⁽⁶⁾. Em último caso, é a *questão* que suscita a crença, cuja essência é a procura da verdade. Porque a fé não é o repouso ou a posse tranquila de verdades feitas. O bispo de Hipona, que não separa o sentimento e a razão, fustiga veementemente a abdicação do espírito ou a preguiça intelectual, por ambas abandonarem a senda da procura. Anuncia o carácter prático da razão e insiste na dimensão ética da caminhada para a verdade e a responsabilidade do sujeito obrigado doravante a vigiar os seus preconceitos, em vez de visar um saber absoluto. Se bem repararmos, a posição de Descartes parece obedecer ao mesmo imperativo agostiniano ao denunciar a opinião como mãe do erro. Para ele, a dúvida voluntária como acto suspensivo das doutrinas recebidas é o ponto de partida duma metafísica que deve assestar a autoridade do sujeito. É um *eu* que duvida e que procura que duvida a fim de procurar e procura a fim de encontrar (Descartes, 1953).

A religião nos limites da simples razão

Hume, na sua sanha contra a superstição católica, desenvolve uma nova concepção da crença fundada no prazer do útil: as virtudes sociais são o artifício que legitima um prazer fundamental: o prazer do útil" (Hume, 1991, p.119-142). O útil agrada, ao mesmo tempo que assegura a coesão social. A crença é um sentimento que ocupa o espírito, involuntário, determinado pela natureza como todos os outros sentimentos e a sua aparição é tão inevitável "como

ressentir a paixão do amor". *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793) de Kant é um livro sobre o mal radical: o mal radical institui ou destrói a possibilidade da religião? Sim, responde Derrida: A possibilidade do *mal radical* destrói e ao mesmo tempo institui o religioso (Derrida, 1996: 86). Kant não renuncia, apesar dos limites que a crítica impõe à razão no seu uso especulativo, a inventar um sentimento que não é determinado pelos órgãos dos sentidos. Este sentimento não patológico encontra-o Kant no *respeito* (sentimento que se aparenta do *sublime*) que deve, enquanto sentimento moral, representar "o efeito prático" da razão sobre a sensibilidade e sobre o mundo das inclinações (Kant, 1971, p.79). Na esteira de Agostinho, Kant distingue a Opinião, a Ciência e a Fé. Entre opinião e ciência, situa-se a fé. A opinião situa-se no extremo oposto da ciência. A fé exprime a terceira forma de assentimento que se sabe objectivamente insuficiente mas subjectivamente segura. O objecto não é certo, mas a parte subjectiva, a convicção, é atestada porque está garantida a possibilidade de a partilhar com outros seres racionais através do meio duma referência objectiva exterior válida para todos. Mas a filosofia kantiana da religião não considera a possibilidade de uma auto-revelação divina. Para a razão, Cristo só pode ser um modelo ético associado à esperança religiosa - a figura empírica dum arquétipo eterno, o do homem moralmente perfeito.

Fides de non visis

Informa Benveniste que o *kred* indo-europeu, laicizado no latim *credo* significa "confiar uma coisa com certeza de a recuperar" (Benveniste, 1969, p.171). Crer remete fundamentalmente para a relação de homem com deus sobre o qual há a transferência dum ter, dum saber ou dum poder que pode regressar àquele que está na origem do movimento. Nem sempre a crença foi exaltada como virtude. Agostinho fala dela como um estado de espírito próximo da obnubilação que resulta da paixão crédula⁽⁷⁾; Sauret, M. J. (1982) situa-a no quadro das resistências nevróticas, da denegação perversa, e o próprio Kant a situa no quadro do fanatismo ou da superstição (op. cit. p. 174). A crença implica a ignorância daquele que mergulha neste estado de espírito e o saber daquele que denuncia a sua imposição. Saber que se acredita exige um trabalho de distan-

ciação relativamente à imediatidade do vivido. A noção estóica de assentimento prepara segundo P. Ricoeur⁽⁸⁾ a concepção moderna da crença e da dúvida marcada pela adesão do sujeito às suas representações.

Se a religião nos acompanha, se desloca connosco, como o primitivo e o espaço e o tempo, como pretender que um conhecimento sem religião é forçosamente mais operativo? A redução galiliana é insuficiente para explicar porque é que, paradoxalmente, a vida se ausenta do campo da biologia assim como de qualquer campo de investigação científica em geral (cf. Michel Henry, 1998, p. 49) O ponto de vista holístico era representado, até ao momento da institucionalização do conhecimento científico nas sociedades europeias, pelas concepções do mundo e pelos sistemas filosóficos. O racionalismo eufórico dos séculos XVII e XVIII vem explicitar as velhas concepções do mundo vinculadas às grandes religiões. Mas os sistemas filosóficos entraram em crise com o fortalecimento da ciência como explicação última. Em vez de acusar a religião de "reacionárias" no plano cultural, ou de violência, porque não lhe reconhecer uma função fundadora de paz? A afirmação da "vontade" e da "vida" contra o espírito reducionista da ciência não indica apenas uma reacção anticientífica e irracionalista. A objecção goethiana contra a perda das harmonias do sentimento não é apenas uma reacção esotérica. A fé religiosa não é o polo oposto do saber científico. É outro saber. Em vez de um formalismo desincarnado comandado por uma ideia de progresso moral, porque não reconhecer à religião o projecto de salvar o fundo de bondade do homem? Em vez de um universalismo puramente abstracto, laico e geral, porque não reconhecer a singularidade histórica e cultural das linguagens e das religiões? Afinal as nossas crenças não são as livres opções de um puro espírito racional mas funcionam como disposições, adquiridas pela força do hábito e que nos inclinam tanto a agir como a pensar.

A religião e as cadeias

Nós vivemos no olho do ciclone das religiões. Queira-o ou não, situo-me sempre neste espaço. Pode dizer-se que é a *zona das fontes*, donde surdem os grandes relatos, as histórias sobre a primeira desordem e a primeira reparação. É uma zona em que a lógica e a lírica não se distinguem, e

de onde brotam os poemas dos povos sobre a imagem do mundo. Quando fala do Deus da metafísica, Heidegger nota o seguinte: "A este Deus não pode o homem nem rezar, nem oferecer sacrifícios. Diante da causa *sui* o homem não pode nem cair de joelhos no temor religioso, nem tocar música e dançar diante deste Deus" (*Identidade e Diferença*, p. 70). Que visa Heidegger? O sistema metafísico de Leibniz que comporta esta definição de Deus: *Causa sui*. O Deus da religião deve ser aquele a quem se pode rezar, oferecer o sacrifício, cantar e dançar. Para Freud não há fenómeno cultural mais complexo do que a religião enquanto doutrina sobre o mundo e sobre a existência humana, enquanto conjunto de prescrições éticas, enquanto preenche uma função de "consolação" dos desejos do homem. Só a religião, diz Freud, pode combinar estas três funções. Quer dizer: não a podemos reduzir a uma visão do mundo, nem a um sistema de moral, nem a experiências afectivas que correspondem a desejos. A chave da religião está na figura do paternal que a humanidade reconheceu no ser divino. Esta figura impôs-se à humanidade, atingindo todo o seu sentido no Deus do monoteísmo dos profetas. Os textos bíblicos vão mais longe do que Freud: é preciso matar o pai e a mãe: o homem, para aceder à Palavra - o profeta - mata simbolicamente pai e mãe saindo assim da servidão. Destrói-se ele também enquanto criança-jugo indo ao encontro dos seus pais no trabalho necessário à sua alimentação. "Assim parte ele desligado de laços e desligando também aqueles de que se liberta. Tal uma placenta que deixou de servir, a família enquanto lugar de animalidade e de servidão acaba para o homem onde o homem se torna humano, profeta, filho do humano" (cf. Marie Balmay, 1996, p. 165).

Caminhamos de vínculo em vínculo, de dobra em dobra, de porta em porta. Cada libertação cria logo o seu momento de captura, a sua prisão. Para P. Sloterdijk a cena do filme "Ben Ur" em que o tribuno dá uma ordem: "Soltem o nº 41!" é como a cena primitiva do religioso na época dos impérios antigos (Sloterdijk, 2001, p. 92). A pertinência das religiões - redenção ou salvação são os termos empregues pela teologia - é serem práticas que permitem a libertação de cadeias. Com a conversão a uma religião "Os homens são libertados das naves de loucos que são as suas velhas comunidades de miséria, ganham distância da família, do seu clã, da sua tribo e do seu povo,

destacam-se das comunidades totalitárias fundadas sobre a embriaguês dos colectivos impostos em nome do parentesco nos quais o nascimento e o sangue são tudo. Chamo a isto o mundo dos cordões umbilicais" (*Ibidem*: 92). As religiões da libertação seriam o prolongamento do corte do cordão umbilical por outros meios. O cristianismo era inicialmente um projecto de comunidade que obrigava a deixar as galeras familiares, senhoriais, nacionais em via da construção de um novo tipo de comuna. Daí nascia um povo pneumático, de libertos, em que deixa de haver laços de parentesco horizontais. O que os ligava era um parentesco vertical com o deus que os emancipara. Daqui arrancava o modelo primitivo da sociedade multicultural - o povo dos que têm o mesmo redentor ou que viveram a mesma revolução. A força da religião estava no laço metatribal que ligava tudo. O problema foi sempre este: estas comunidades pneumáticas tornam-se rapidamente novos portadores de cadeias. Ou que a religião se torne uma escravatura, gerando novas nações, novas galeras, naves de loucos em que reina o despotismo ou o incenso.

Desencantamento

Desde o cepticismo do século XVIII que a "religião" é julgada com base no seu valor ético, moral. Deus é o garante da ordem social e cósmica. O panteísmo nasce ao mesmo tempo que o rousseauismo. Para J. J. Rousseau a religião deve limitar-se ao culto interior. "Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien". Portalis, ministro dos Cultos de Luís XVIII escrevia: "Tout ce qui rompt l'unité sociale est mauvais. La religion chrétienne est une religion de science, de justice et de liberté. Elle s'éteint localement par le sauvage et l'ignorance". Daniel Dubuisson (1998) não vê na categoria geral da religião senão a expressão do poder ideológico do Ocidente, propondo acabar com as categorias de religião e de *homo religiosus*, partindo unicamente da dialéctica das culturas. As formações cosmográficas substituiriam com vantagem as significações e funções especificamente religiosas que nelas se manifestam. Bem antes dele, Durkheim diz que há na religião algo eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que os tem recoberto o pensamento religioso: "chegarà o dia em que as nossas sociedades voltarão a conhecer horas de efervescência criadora em cujo curso

surgirão novos ideais, aparecerão novas formulações que servirão, durante algum tempo, de guia à humanidade. Não há nenhum evangelho que seja imortal e não existe razão alguma para crer que a humanidade seja já incapaz de conceber um novo"⁽⁹⁾.

O pânico das desligações é tão antigo como a *fuga mundi*. O *contemptus mundi* é, para a modernidade, um sintoma de doença. "A sociedade secular recusa o monacato europeu que, por sua vez recusou o Oriente e o deserto" (Peter Sloterdijk, 1998, p.110). O entusiasmo, que assinala a passagem de Eros, nunca foi bem digerido, nem por Platão, nem por Aristóteles. "As actuais campanhas contra a droga, tenham elas finalidades terapêuticas, religiosas, policiais ou jurídicas, merecem ser interpretadas como parte de um complexo drama psichistórico", escreve Sloterdijk (*Ibidem*, p. 124). A associação drogas-dependência é uma associação moderna. Falar de *droga* em sentido puramente químico-farmacêutico ou policial-cultural é tão empobrecedor como falar de religião em sentido puramente funcional. "Na ordem do mundo antigo mediúnico, as 'drogas' possuíam um *status* fármaco-teológico" (*Ibidem*, p. 132). Nessa ordem antiga, a subjectividade não significa o *homo clausus* de hoje, mas significa a disponibilidade ou acessibilidade elevada para o não-sempre-manifesto e contudo mais supremamente real, que costuma descobrir-se em estados psíquicos excepcionais. As substâncias psicotrópicas não se utilizam para a embriaguês privada, mas actuam como abre-portas dos deuses. Nesse mundo não se fala de dependência. Como pode haver substâncias que escravizem e propiciem a dependência? Serão as razões avançadas por Sloterdijk: o emudecimento dos deuses, a desritualização da sujeição e a formação explícita da vontade de não-ser, as mesmas que marcam a dependência da religião? É certamente verdade que não há tempo livre onde há ordem. O único tempo livre hoje verdadeiramente é o tempo da droga ou o tempo da arte. Consumir droga é sair do tabuleiro de xadrez. Sai-se do jogo, o que é perigoso, mas a realidade é cada vez mais substituída pelo teatro porque os critérios desapareceram.

É claro que o cristianismo não é uma religião sintética de transe, como o xangô brasileiro ou o candomblé. A última ceia é um sacramento de participação sem alucinações. Os debates entre os teóricos da presença real e do sim-

bolismo, no século XVI, são a este nível, elucidativos. Sloterdijk tem, uma vez mais, razão: "a alma moderna é expulsa do paraíso da participação embriagadora. A modernidade calvinista só reconheceria os mistérios da droga substitutiva: o culto do dinheiro e do êxito intramundano. Quem não possa chegar a essas drogas substitutivas é atirado, de facto, para as chamadas drogas duras" (*Ibidem*, p. 138).

Terapeutikos

Lacan dizia em Roma em 1974: "A religião, digo-vos, é feita para curar os homens, quer dizer que eles não se dão conta daquilo que não está bem". Dizia ainda: "Dieu est la femme rendue toute". Religião, total, feminino estarão ligados? Como Freud, Lacan pensa que o desejo que leva o ser humano para o outro sexo é desejo de fusão, nostalgia do paraíso perdido, regresso ao lugar maternal. Marie Balmary resume assim a teoria de Freud sobre a religião: "A religião, matriz sem saída, como a mãe; fornecendo o sentido da vida como o leite, proibindo de pensar por si próprio; a mãe que proíbe ao filho de arriscar a sua vida. Hipnótica, a religião, porque nela se perde o real, o acesso ao seu próprio sofrimento, à consciência da felicidade, o direito à morte, logo à vida. Mãe e religião: nelas, com elas, nem liberdade nem tempo"⁽¹⁰⁾.

De facto, a religião consola. Pode dizer-se que a fé é uma ficção que salva. Mesmo que a imagem mágica do mundo se tenha eclipsado ao longo de um vasto processo que começa com as profecias do judaísmo antigo. Mesmo que essa imagem se tenha concertado com o pensamento científico grego que rejeita todos os meios mágicos para atingir a salvação como superstição e sacrilégio. Na Antiguidade grega, o *therapeutikos* era um religioso que cuidava dos deuses. Então, cuidar dos deuses obrigava a cuidar dos homens e da desesperança. Por seu lado, a Igreja nunca se considerou exclusivamente um lugar de terapia. Nunca considerou que a sua tarefa fosse tratar do sofrimento humano. Essa é a tarefa da psiquiatria ou da psicoterapia. Mas foi a Igreja que inventou este enunciado: "Fora da Igreja não há salvação". Afinal, todas as instituições o dizem. A haver, há uma salvação cristã, não há uma terapia cristã. Mesmo se a Igreja está a realizar uma tarefa que se pode qualificar de terapêutica quando dá

aos que se arrependem o perdão de seus pecados. Ao acompanhar os doentes, ao consolar os aflitos, a Igreja obedece à ordem de Cristo (Mt 10,1), imitando-o. Com efeito, Jesus curava leprosos, cegos, surdos, paráliticos, estimulando o seu desejo de viver. Pode mesmo supor-se que encontrou perversos, por exemplo os dois demoníacos gadarenos (Mt 8,28-34). O Evangelho contém e recomenda esta prática terapêutica da cura do corpo e do espírito. De há dois mil anos que a Igreja tem exercido um trabalho terapêutico considerável. Miríades de doentes se sentiram aceites por Deus pela graça dos sacramentos. A pregação do Evangelho pacificou muita gente atormentada. O exercício da oração serviu de campo transicional para uma expressão de si e para uma catarse libertadora. O acolhimento praticado nos mosteiros assegurou um serviço de escuta profunda ao "mundanal silêncio" (R. Panikkar).

Que lugar tem a figura de Jesus neste mundo que não se rege mais pela metafísica ou pela teologia natural dos escolásticos? Jesus intrigou sempre, intrigando mesmo os homens dos tempos modernos: Kant, Lessing, Hegel, Jaspers, Löwith, Wittgenstein. Reconhece-se-lhe um lugar de destaque na grande linhagem do monoteísmo profético; o seu comportamento e as suas palavras chocam, até porque Jesus não é aparentemente um homem religioso no sentido das religiões rituais. É de resto um leigo e não parece praticar muito os ritos do seu meio cultural-religioso. Mas ensina a rezar sempre. E sobretudo rejeita, de maneira revolucionária, tudo o que tem a ver com o binómio puro-impuro. A todos fala, não encorajando os discípulos a sair do mundo, como o fez Buda. É Jesus o terapeuta que liberta da angústia? Em vez de pecado, Drewermann prefere falar de desesperação, desamparo, cisão, neurose, desconfiança. São termos que designam a situação real em que o homem se encontra dividido no seu interior, confrontado com um mundo externo hostil, incapaz de superar a oposição entre a liberdade e o destino, débil demais para cumprir as obrigações da lei, impotente para alcançar um amor que lhe devolva a confiança na vida e na existência. A situação do paraíso, a radicação no centro do mundo em que o céu e a terra se unem e de onde manam as fontes da religiosidade que se exprime nos sonhos parece perdida. Perdeu-se a unidade originária (como no seio materno) em que cada um se sentia imbrica-

do em Deus e inserido na coesão de todas as coisas percebidas como graça e justificação. Ora esse é o terreno favorável para o aparecimento da angústia, que surge quando nos vemos afastados da unidade originária, quando nos toca o desamparo, quando na tragédia da unidade perdida nos falta a protecção e a segurança e o desassossego é o pão de cada dia. A angústia tende a criar um círculo vicioso cada vez mais dramático: o homem procura sentir-se amado e amável fazendo o bem e para isso tenta fazer-se como Deus - não é essa a história que conta o capítulo terceiro do Génesis? É nesta situação que a religião se mostra importante: os homens apenas precisam de aprender a arte de não desfigurar os sonhos, recuperar os sonhos não sonhados do amor originário, aceder ao país dos grandes sonhos porque aí encontra a expressão mais sincera de si mesmo.

A mensagem do Reino consistia para cada um em encontrar a sua grandeza, a sua integridade, superando todas as cisões e desajustes. O discurso da montanha manifesta essa transmutação de valores e perspectivas: os que choram e os débeis descobrem que a sua dignidade não procede da moral nem do esforço humano, mas de um Deus com rosto de mãe que não impõe normas morais nem exige sacrifícios, mas que nos está presente. Jesus desce à nossa condição humana, pintada por Job ou por nós mesmos no silêncio do nosso corpo, mas distancia-se também, logo que percebe que o quereremos domesticar.

Desapegar-se de si

"Les hommes ne sont pas les mortels mais les naissanciels", dizia Hannah Arendt. O caminho do homem é aquele que vai da morte à vida. A morte é o primeiro estado; o sujeito chega à vida após o apelo, a recusa deste apelo, a manifestação do seu estado de morte entre os mortos, a sua libertação da animalidade/escravatura e a sua partida para o serviço livre da palavra. G. Agamben, ao fazer a genealogia do conceito de vida, conclui que em toda a medicina grega não há um conceito médico-científico, como se pensa, mas um conceito filosófico-político. "O homem é o ser vivo que não tem nenhuma vocação biológica, histórica, etc. É um ser de potência que não se identifica com nenhuma figura determinada"⁽¹¹⁾. A humanidade não aparece marcada apenas pela ordem,

pelo determinismo e o progresso. A contingência, o absurdo, o indeterminismo e a morte prosseguem a sua obra. "O processo de hominização toma forma em nós, escreve Michel Serres, como um cristal ao mudar de fase e ao solidificar-se: tornar-se homem consiste em desligar permanentemente para ligar algures e de outro modo" (Michel Serres, 1990, p.159).

O tempo do passado nasce da irresolução passiva e assenta igualmente na opção da *ipseidade*, do fechamento sobre si. Decidir-se é nascer de novo, sacrificar o antigo Eu - da *ipseidade* - por um novo porque mais livre. Renunciar à sua vida própria é o princípio do Bem, enquanto apegar-se a si é o princípio obscuro do Mal: "quem encontra a sua vida perde-a, quem a perde encontra-la-á". João Baptista não prega: *Sê!, mas Cinde-te!*, separa-te de ti mesmo, tem a coragem do sacrifício da decisão! É o imperativo do amor. A liberdade específica do tempo do futuro corresponde à liberdade do Espírito, é a serenidade absoluta. Como se sabe, a serenidade, ao contrário da alegria, é feita de desejo e de tensão, é a experiência da doce e calma unidade, da unidade que brota do íntimo acordo dos termos cindidos. O tempo do futuro é o reino da vontade que nada quer, o tempo da serenidade. É um desejo de eternidade. Os instantes de felicidade absoluta nunca duram, estão no passado como objectos de uma lembrança particular, ou no futuro como *telos* de uma aspiração infinita. O homem só conhece na sua vida a serenidade sob a forma de instantes fugazes. Angelus Silesius: "Tu podes estar no eterno em cada instante". A serenidade absoluta é a total renúncia ao conhecimento, "desapego de tudo" (Eckhart). A serenidade é pobre no seu querer, nada lamenta, nada teme, a nada aspira, pobre de uma pobreza divina, rica pobreza, porque o Rei é aquele que nada espera ou teme. A serenidade ultrapassa a contracção e a expansão que fazem o tempo.

Deus morreu

"Deus da luz a minha alma morreu/ Numa girândola de demência cega", escreve o poeta (Botto Semedo, 2000). A morte do homem começa com a morte do desejo e o assomo da loucura. O desejo é a terra do homem, a sua raiz. Só o desejo nos guarda no coração da vida. Viver, para um homem, não é não morrer, mas *viver com*.

Mesmo se viver com é sempre mais ou menos *morrer por* e que o eixo da vida que até na morte se dá é o eixo do amor. Como dá esta "religião civil" a vida? A vida só vale valendo mais do que ela. É a dignidade do fim em si, do valor absoluto para além de qualquer valor. Daí o fetichismo, a religiosidade da religião. A possibilidade da religião reside entre o valor da vida, a sua "dignidade" absoluta, e a máquina teológica, a "máquina de fazer deuses".

Haverá uma continuidade do animal ao homem ou uma discontinuidade que faça atribuir a este último o carácter sagrado que pertencia outrora a Deus? Se somos materialistas, muito provavelmente somos deterministas e à ideia de que a liberdade é uma ilusão. Recusaremos qualquer transcendência e qualquer absoluto. O homem será uma espécie animal entre outras cujas actividades se explicam pelo funcionamento biológico do cérebro. A sua sabedoria é para este mundo, imanente. Podemos defender um humanismo transcendental a partir da liberdade deixada por uma margem de indeterminação das causas. Podemos chegar à associação da compaixão búdica com o amor evangélico por uma espécie de mística de inserção do sujeito no mundo. Podemos ainda defender um humanismo transcendental a partir da liberdade que cria uma discontinuidade entre o homem e o animal e se manifesta por uma ruptura com a "natureza" e que podemos chamar como "sobre-natural". Neste caso pretende-se realizar uma humanização da transcendência afirmando a existência de princípios morais absolutos que merecem o sacrifício da vida. Reconhecer-se a ideia da pessoa como uma herança do cristianismo que o distingue do budismo. A pessoa do outro é "sagrada" e situa-se "fora do mundo".

A afirmação nietzschiana que "Deus morreu", considerada como um dado da secularidade tornou-se num obstáculo epistemológico que impede o pensamento de qualquer dimensão religiosa e o projecto de recuperar os valores cristãos numa espiritualidade laica. A "redução" da moral aos imperativos arrasta logicamente a separação entre a moral e as questões fundamentais do sentido da vida, da felicidade, da finalidade última. Para Aristóteles e os filósofos da Antiguidade não havia distinção entre moral e ética porque a sua moral se construía sobre as virtudes, como procura da excelência, e não sobre os imperativos. A relação com Deus está condicionada por aquilo a que Borne (1974)

chama o lugar comum do ateísmo contemporâneo que procura na negação de Deus a afirmação total do homem segundo a alternativa: ou Deus ou o homem, que vai de par com a oposição kantiana: ou a heteronomia, a regulação do exterior, ou a autonomia, a regulação pela razão humana, pelo sujeito. Qualquer forma de dogmatismo é redutora. As leis da física, da química e da biologia jamais pretenderam ser as leis da Vida fenomenológica absoluta. Escreve M. Henry: "Nunca a matéria não fenomenológica da vida se apresentou como a matéria fenomenológica da vida, como a sua auto-revelação porque não o é. A ciência jamais praticou qualquer redução que não fosse puramente metodológica" (Michel Henry, 1998, p. 48). No seu diálogo crítico com as teorias da evolução, o teólogo está confrontado com aquilo que Francis Kaplan (1995) chama o paradoxo da vida. Quer dizer, mesmo se o seu funcionamento releva do *a priori*, a filosofia deve admitir que a vida continua a ser, pelo menos momentaneamente difícil de conceber. Mas a biologia, que se situa no plano do *a posteriori* entende as coisas de uma outra maneira: pode-se pôr em questão a existência do vivente? "É porisso que o vivente parece dever ser caracterizado por uma incompreensível compreensibilidade e uma evidente inividência" (Jacque Arnould, 1998, p. 288).

Coda

As comunas paleocristãs regorgitavam de um poderoso potencial utópico. A "religião civil" em que estamos hoje consiste na afirmação da dignidade moral do serviço da comunidade humana. Mas esta denominação é já o sintoma do funcionalismo teórico que durante muito tempo dominou a explicação sociológica da religião, em França e nos países anglo-saxónicos. A religião converteu-se naquilo que unifica a sociedade através da ética comunitária. Ora, é assim que se fecha o debate acerca da definição da religião "porque se impõe a definição que postula uma teoria explicativa da religião" (Antoine Vergote, 1999, p.125). Como se a fé cristã se esgotasse na "religião civil".

Vivemos hoje numa cultura *pós-moderna* que domina uma grande parte da Europa. O aspecto mais sensível do "desencantamento" é o *despovoamento* que provoca. O encantamento do mundo rompe-se como perda de uma

ilusão. O fenómeno da secularização criou espécies várias de cristãos que vivem à margem da grande Igreja e à margem da fé tradicional, à procura de um sentido da vida, de uma espiritualidade individual "à la carte". O crer e o pertencer desarticularam-se. Ao mundo já dividido pela concorrência e pelo politeísmo dos valores juntam-se os novos fundamentalismos em todas as grandes religiões do mundo. Inúmeros cristãos entraram em autogestão, ou tornaram-se primeiro deístas, depois politeístas, ou ainda niilistas. Estamos no "fim duma ilusão", mas não só daquela de que Freud falava - a religião - mas antes o fim da ilusão racionalista. Não admira que por todo o lado o irracional irrompa, ou que alguns pensem a derrota da razão como uma vingança da religião. Um júízo assim apenas reproduz a causa dos nossos males: pensar em termos de oposições exclusivas como se o triunfo da razão implicasse necessariamente a derrota da religião. Ou o contrário. A crise que afectou a razão não redundou em florescimento da religião. A religião não desapareceu do horizonte da história, e o "sentimento religioso" também não parece extinto. Mas nem a religião nem o "sentimento religioso" saem indemnes desta crise. Pairam sobre o corpo das "grandes religiões mundiais" sintomas inquietantes e o sentimento religioso exprime-se em modalidades por vezes aberrantes. Do alarido terrorizante que fazem os fundamentalismos ou integristas no campo da actualidade mundial ao ruído tumultuoso dos grupos diversos que canalizam e alimentam o sentimento religioso. O hibridismo reina em toda a parte e aqui também. A doença dos séculos a vir é o niilismo, não a droga. Por onde passa esse deserto? Pela acídia, que é uma doença viral, pela secura da teologia, pela paixão da regra, pelo ritual, pela secura das lágrimas, pela exclusão, pelos preconceitos, pela recomposição individual do crer.

A religião está de facto associada à violência no passado e continua a estar ligada à violência no presente. "A crença e a razão estão empenhadas num corpo-a-corpo medonho - e fazem ferida" (M.G. Llansol). Porque nem uma nem outra ligam a palavra à carne, defendendo ambas um território, culturas, instituições do sentido, excluindo ambas os não-iniciados, os in-fiéis, os bárbaros. Nem a crença nem a razão salvam. O mal estar actual está em que os laços que serviam de referência simbólica desapareceram, sendo substituídos por laços totalitários, cuja forma mais

frequente é o laço narcísico - o si, a sua tribo, o seu "mundo", o seu "umbigo". A legitimação da crença continua a ser feita através de enunciados do tipo: "isso ajudou-me", "eu experimentei isso", "isso faz sentido". O ponto de vista continua a ser o da "utilidade" na história pessoal do sujeito que fala, ou o da "comunicabilidade": "isso partilha-se", "isso liga", isso cria "formas de vida" que se autojustificam. Que pode ainda a religião, que remédio traz? Talvez o desassossego diante dos ritos e dos códigos que sossegam, diante das tradições que acorrentam, mas não salvam; talvez a vigilância diante da perversão adâmica que todas as instituições correm o risco de reproduzir. Em todo o caso, é necessário distinguir religião e fé, religião e "sentimento religioso". A fé é um mergulho, uma afecção. É uma questão aberta à presença dum outro. A fé é o acontecimento em que o amor se origina - não há fé sem encontro; ora, o poder do encontro é tal ordem que nada, nem o sentimento, nem o corpo desejante, estão à sua altura. "Estende-me uma lágrima do Teu perturbado/ Rosto", continua o poeta. Afinal Deus não é impassível, Deus perturba-se. O desossamento de Deus pertence à escolástica, não é obra da literatura nem da arte. No mistério da Encarnação o Filho de Deus tornou-se visível em carne e osso: "Ao chegar a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher" (Gal 4,4). De que modo o Evangelho é uma palavra que cura? A terapia e a teologia não respondem às mesmas necessidades. Uma, fala de aperfeiçoamento da condição humana, outra fala de redenção. A cura não é a salvação. A cura é como os traços que as vagas apagam na areia; mas a salvação é como o mar: imenso, generoso, impossível de fixar, de tal modo é vertiginoso, increpado. O que salva o homem é o abandono na palavra do outro, não no imaginário da sua prisão (que é a prisão da linguagem). O abandono no Outro exige num dado momento um salto no vazio. Vazio ou esperança? O apelo a um pensamento utópico e religioso, compatível para Rorty com a secularização moderna do domínio político (Rorty Richard, 1998) vale o que vale. O apelo pode ser também este: trabalhar sob um fundo de opacidade, sem renunciar à placa que transporta o mágico, o sagrado, e sem decretar a era da dissolução ou do vazio como nossa morada terminal.

Em vez de a *Essência do Cristianismo*, Feuerbach propôs ao seu editor o título e os subtítulos seguintes: "Conhece-te a Ti

Mesmo, ou *A verdade da religião e a ilusão da teologia*. Uma contribuição para a crítica da filosofia especulativa da religião", ou "Um complemento crítico para a crítica da filosofia especulativa da religião". É a teoria do milagre como triunfo da sensibilidade sobre a razão que fornece a Feuerbach os prolegómenos duma teoria geral da religião, a qual reconhece na religião a "lógica do desejo". Em *O futuro duma ilusão* Freud acaba o que Feuerbach começara, postulando que "a crença no milagre e a crença que tudo é possível". Não sou o único a pensar (bem antes de nós, Feuerbach, Marx, Engels e tantos outros o pensaram já) que o cristianismo ocupou desde sempre um lugar *fantasmático* nos espíritos dos seus crentes. Contra isso, pouco vale o trabalho terapêutico da razão. As duas fontes do religioso continuam a ser a "indemnidade" e a "fiduciaridade". Não é possível pensar a religião fora do "indemne", do "salvo" que designa o campo semântico do "sagrado"; por outro lado, o registo do "religioso", com os valores associados à crença, à fé, à fiabilidade, ao crédito dado ao outro. Poderá a Palavra só fazer ouvir a verdade que fala em nós? Penso que é necessário partir da experiência e não da sua ocultação que passa por formas de intoxicação e de narcótico que representa a moral, o heroísmo e a religião. É necessário começar por uma desintoxicação do "ideal", abrindo a experiência ao "milagre" dos encontros, ao extremo dos possíveis, da separação e dos "re-nascimentos". Para "nascer do alto". ■

Contacto:
José Augusto Mourão
joaugustop@hotmail.com

Notas

(*) UNL-DCC.

- (1) Passada a época de um racionalismo agressivo, Lessing aceita a revelação divina como fonte da religião. A história religiosa é uma história da educação, em que Jesus é o grande Mestre, o *Lehrer* (ensinante e educador) por excelência (parágrafo 61). Jesus é como um Sócrates, mas enviado por Deus para ajudar a razão a dar à luz a sua própria verdade.
- (2) Freud examina a religião a partir do homem comum como "sistema de doutrinas e promessas que pretendem, por um lado, esclarecer todos os enigmas deste mundo com uma plenitude invejável, e assegurar por outro lado que uma Providência cheia de solicitude vele sobre a sua vida, e na existência futura, se aplicará a recompensá-lo das privações sofridas nesta vida". Cf. *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971, p. 17.
- (3) *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990, p. 154.
- (4) S. Agostinho, *L'utilité de croire*, p. 195-301; *La foi aux choses qu'on ne voit pas*, BA t. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 305-341.
- (5) *Ibid.*, XVII, 35. Diga-se que o assombro é determinado pelo carácter não habitual do milagre. O hábito mata o milagre.
- (6) *Ibid.*, X, 24.
- (7) Ver Agostinho, *De l'utilité de croire*, BA t. 8, Desclée de Brouwer, 1951, IX, 22 e XI, 25.
- (8) Paul Ricoeur, art. "Croyance", in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, t. 5, 1968, p. 173 col b.
- (9) Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa*, 1912.
- (10) Marie Balmary, *Le sacrifice interdit*. Freud et la Bible, Grasset, 1986, p. 30
- (11) "A política deve ser orientada para a ideia de felicidade", Entrevista de António Guerreiro in *Semanário Expresso*, 1997: 8 de Novembro, p. 26.

Referências Bibliográficas

- Antoine Vergote, (1999). *Modernité et Christianisme*, Paris: Cerf.
- Botto Semedo, Fernando (2000). *Canto Perturbado*, Lisboa.
- Daniel Dubuisson (1998). *L'Occident et la religion*, Paris: Complexe.
- Descartes, (1953). *Oeuvres et lettres*, Paris: Gallimard.
- Borne, E. (1974). *Dieu n'est pas mort*, Essai sur l'athéisme contemporain, Paris: Fayard.
- Benveniste, E. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit.
- Francis Kaplan (1995). *Le paradoxe de la vie. La biologie entre Dieu et Darwin*, Paris: la Découverte.
- Lessing, G. E. (1780, 1995). *L'éducation du genre humain*, trad. Fr. Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières*, pp. 9-29, Paris: cerf.
- Hume, D. (1991). *Enquête sur les principes de la morale*, Paris: Flammarion.
- Greisch, J. (ed.) *Poésie, Philosophie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999.
- Jacques Arnould, (1998). "Dire la création après Darwin", in *Rev. Sc. Ph. Th.*, p. 288.
- Derrida, J. Vattimo G. (ed.), *La Religion*, Paris: Seuil. 1996.
- Kant, (1971). *Critique de la raison pratique*, Paris: PUF.
- Feuerbach, L. (1968). *L'Essence du christianisme*, Paris: Maspero.
- Marie Balmary, (1996). *Le sacrifice Interdit*. Freud et la Bible, biblio essais.
- Michel Henry, (1998). *Eu sou a Verdade. Por uma filosofia do Cristianismo*, Lisboa: Vega.
- Paul Valadier, (1974). *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Cerf.
- Peter Sloterdijk, (1998). *Extrañamiento del Mundo*, Valencia: Pre-Textos.
- Peter Sloterdijk, (2001). *Ensaio Sobre a Intoxicação Voluntária*. Lisboa: Fenda.
- Richard Rorty, (1998). *Achieving Our Country*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.).
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*, Paris: PUF.
- Sauret, M. J. (1982). *Croire. Approche psychanalytique de la croyance*, Toulouse: Privat.
- Serres, Michel (1987). *Statues*, Ed. François Bourin.
- Serres, Michel (1990). *Le Contrat naturel*, Paris: François Bourin.