

Introdução

A MARIONETA CHAMADA TEOLOGIA

Hoje, quando a análise do materialismo histórico retrocede, sendo, de certo modo, praticada clandestinamente e raramente designada pelo seu nome, e quando assistimos a um prolongamento da dimensão teológica sob a forma do movimento messiânico da «pós-secularização» da desconstrução, é tempo de inverter a primeira tese de Walter Benjamin sobre a filosofia da história: «A marioneta chamada “teologia” sai sempre vencedora. Pode confrontar-se, audaciosamente, com qualquer adversário, desde que ponha ao seu serviço o materialismo histórico, que, como sabemos, está hoje mirrado e é, de qualquer modo, instado a manter-se longe da nossa vista.»

Uma possível definição da modernidade é a seguinte: a religião, que já não está completamente integrada na ordem social nem identificada a uma forma particular de vida cultural, adquire uma certa autonomia que lhe permite sobreviver enquanto religião idêntica em culturas diferentes. Este estatuto permite-lhe globalizar-se: hoje há cristãos, muçulmanos e budistas em todos os países do mundo. Porém, esta globalização tem um preço: a religião vê-se assim reduzida a um mero epifenómeno secundário em relação ao funcionamento profano da totalidade social. No quadro desta nova ordem mundial, há dois papéis possíveis para ela: *terapêutico* ou *crítico* — ou ajuda os indivíduos a fun-

cionarem cada vez melhor na ordem existente, ou procura afirmar-se como uma instância crítica e dizer o que está errado nessa ordem como tal, ou seja, enquanto espaço aberto às vozes contestatórias — neste último caso, a religião tende a assumir, *como tal*, o papel de uma heresia¹.

Nos nossos tempos do «politicamente correcto», é sempre de bom-tom começar com o conjunto de interditos não escritos que definem as posições que alguém está autorizado a defender. O primeiro facto a registar quanto às questões religiosas é o da referência à «espiritualidade profunda» estar de novo na berra: o materialismo puro e duro está fora de moda, e somos convidados a mostrar-nos abertos a uma Alteridade radical, para lá do Deus ontoteológico. Consequentemente, quando questionamos hoje um intelectual, perguntando-lhe muito directamente: «Deixemo-nos de rodeios, vamos aos factos básicos: acredita ou não nalguma forma de divino?», ele começará por reagir com um recuo embaraçado, como se a pergunta fosse demasiado pessoal, demasiado indiscreta. Depois, esse recuo será geralmente explicado em termos mais «teóricos», com considerações do tipo: «Essa não é a pergunta correcta! Não se trata simplesmente de acreditar ou não, mas de uma experiência de um certo radicalismo, da capacidade de acolher uma certa dimensão desconhecida, do modo como a nossa abertura à alteridade radical nos permite adoptar uma posição ética específica, experimentar uma forma perturbante de prazer.» Hoje, lidamos com uma forma de crença «suspensa», uma crença que só existe como algo que não é completamente reconhecido (publicamente), um segredo pessoal e obscuro. Contra esta atitude, devemos, mais do que nunca, sublinhar que a pergunta, «vulgar», «É ou não *verdadeiramente crente?*» é uma questão importante, talvez mais do que nunca. O que pretendo enfatizar é o seguinte: não só sou um materialista convicto e penso que o núcleo subversivo do cristianismo também é acessível a partir de uma abordagem materialista, como a minha tese vai ainda muito mais longe: esse núcleo *só* é acessível através de uma abordagem materialista; e vice-versa — para

se tornar um verdadeiro adepto do materialismo dialéctico, devemos passar pela experiência do cristianismo².

Contudo, terá havido no passado uma época em que as pessoas acreditavam «verdadeiramente» de forma directa? Como Robert Pfaller mostrou em *Illusionen der Anderen*³, a crença directa é uma verdade assumida de forma completamente subjectiva («Éis aquilo em que creio!»), um fenómeno moderno que contrasta com as crenças tradicionais que pressupunham uma certa forma de distanciamento, como as boas maneiras ou os rituais. As sociedades pré-modernas não acreditavam directamente, mas através de um certo distanciamento, e esse foi, digamos, o erro de leitura que os críticos das Luzes cometeram ao criticarem os mitos «primitivos». Essas críticas começaram por considerar que esta ou aquela tribo se julgava directa ou literalmente oriunda de um peixe ou de um pássaro e rejeitando depois essa crença como estúpida, «fetichista», néscia. Deste modo, impunham a sua própria visão da crença ao Outro «primitivizado». (Não será também esse o paradoxo do romance de Edith Wharton, *A Idade da Inocência*? A esposa de Newton não era uma mulher que acreditava ingenuamente, de modo «inocente», na fidelidade do marido — ela estava perfeitamente ao corrente da paixão que este tinha pela condessa Olenska, mas, por uma questão de delicadeza, ignorava essa paixão e fingia, como uma actriz, acreditar na fidelidade do esposo...) Pfaller sublinha, com razão, que hoje cremos mais do que nunca: a atitude mais céptica, a da desconstrução, repousa na figura de um Outro que «crê verdadeiramente»; a necessidade pós-moderna do recurso constante a processos de distanciamento irónico (uso de aspas, etc.) traduz o receio subjacente de que, sem o recurso a esses processos, a crença seria directa e imediata — como se o facto de dizer simplesmente «amo-te», em vez do irónico «amo-te, como diria o poeta», implicasse uma crença directamente assumida nesse amor, como se não houvesse já uma distância actuante na declaração directa «amo-te»...

E talvez seja isso que esteja em jogo na emergência da «cultura» como categoria central do mundo e da nossa vida contempo-

rânea. Por exemplo, no domínio religioso, já não estamos na época do «creio verdadeiramente»; seguimos simplesmente alguns dos rituais e dos costumes religiosos no quadro do respeito devido ao «estilo de vida» da comunidade a que pertencemos (basta evocar os judeus não crentes que comem *kosher* «por respeito pela tradição»). O modo dominante da crença repudiada/deslocada, típica da nossa época, parece ser, efectivamente: «Não acredito verdadeiramente nisso, mas simplesmente isso faz parte da minha cultura.» O que é um «estilo de vida cultural» senão o facto de, mesmo sem acreditar no Pai Natal, haver sempre um pinheiro em todas as casas, e até nos locais públicos, durante todo o mês de Dezembro? Talvez esta concepção «não fundamentalista» da cultura, distinta da «verdadeira» religião, da «verdadeira» arte, etc., seja, no fundo, o nome para o campo das crenças repudiadas/impeçoais. «A nossa cultura»: tal é o nome que damos a todas as coisas que fazemos sem acreditar verdadeiramente nelas, sem as levarmos realmente «a sério». Não será também por isso que a ciência — demasiado real — não faz parte dessa concepção da cultura? E não será também por isso que condenamos os crentes fundamentalistas como «bárbaros», inimigos da cultura, para a qual constituem uma ameaça, que têm a audácia de *levar a sério as suas crenças*? Hoje, sentimos como uma ameaça para a cultura aqueles que têm uma relação imediata e viva com a sua própria cultura, sem qualquer distanciamento em relação a ela. Lembremo-nos da indignação pública quando, há três anos, os talibãs do Afeganistão dinamitaram as antigas estátuas de Buda em Bamiyan: apesar de nenhum de nós, ocidentais esclarecidos, acreditar na divindade de Buda, sentimo-nos indignados pelo facto de os muçulmanos talibãs não terem mostrado nenhum respeito pelo «património cultural» do seu próprio país e de toda a humanidade. Em vez de crerem através dos outros, como todas as pessoas cultas, foi-nos dada a prova de que estavam completamente imersos na crença da sua própria religião e que, conseqüentemente, não mostravam grande sensibilidade pelo valor cultural dos monumentos das outras religiões — para eles, as estátuas de Buda não eram mais do que falsos ídolos e não «tesouros culturais».

Um dos lugares-comuns que se proferem hoje sobre os filósofos consiste em dizer que a sua própria análise da hipocrisia do sistema dominante trai, no fundo, a sua própria ingenuidade: porque é que ainda ficam chocados ao verem as pessoas violarem incongruentemente os valores que proclamam quando isso serve os seus interesses? Esperam realmente que as pessoas sejam congruentes e ajam de acordo com os seus princípios? Aqui, devemos defender os autênticos filósofos: aquilo que os surpreende é precisamente a particularidade *oposta* — não o facto de as pessoas não «crerem verdadeiramente» e agirem passando por cima dos seus princípios declarados, mas que *aqueles que professam o seu distanciamento cínico e o seu pragmatismo radical oportunista creiam, intimamente, em muito mais do que aquilo que estão dispostos a admitir*, mesmo que transponham essas crenças para «outras» (não existentes).

No quadro da crença «suspensa» a que me referi anteriormente, são permitidas três opções, ditas «pós-seculares»: ou somos autorizados a elogiar a riqueza das religiões politeístas pré-modernas, oprimidas pela herança patriarcal judaico-cristã, ou a aderir à unicidade da herança judaica, à sua fidelidade relativamente ao encontro com a Alteridade radical, que a distingue do cristianismo. Aqui, gostaria de ser absolutamente claro: não creio que o vago espiritualismo actual, a focalização na abertura ao Outro e ao seu Apelo incondicional que quase fizeram do judaísmo a atitude ético-espiritual hegemónica junto dos intelectuais contemporâneos, seja, em si, a forma «natural» daquilo que podemos chamar, em termos tradicionais, de espiritualidade judaica. Sinto-me quase tentado a afirmar que, neste caso, estamos a lidar com algo que lembra aquilo que foi a heresia gnóstica para o cristianismo, e que a vítima fundamental dessa «vitória» pirronística do judaísmo será o que há de mais precioso na própria espiritualidade judaica, ou seja, o lugar que ela atribui a uma experiência colectiva única. Quem se lembra hoje dos *kibutz*, a melhor prova de que os judeus não são, «por natureza», intermediários financeiros?

Para lá destas duas opções, as únicas referências cristãs autorizadas são as tradições gnóstica ou mística, ambas eliminadas