

RELIGIOSIDADE E RELIGIÃO

DEZ PASSOS PARA UMA DISTINÇÃO ESSENCIAL *

(Religiosity and Religion: ten steps towards an essential distinction)

Silvano Petrosino **

Resumo: O artigo pretende focalizar a distinção entre 'religiosidade' e 'religião'. Com este objetivo, interpreta a primeira como uma condição estrutural da subjetividade humana: o sujeito, enquanto tal, é sempre abertura e reenvio ao outro. A experiência do sujeito é desde o princípio uma experiência de alteridade. A 'religião' é descrita, ao contrário, como o conjunto de narrações (mitos) e de práticas (ritos) mediante os quais o sujeito procura 'cultivar e guardar' a sua religiosidade. Um segundo momento do trabalho consiste em mostrar como a 'religiosidade' se expressa sempre em uma 'religião', mas também como esta última corre sempre o risco de transformar-se em uma espécie de cárcere ou de tumba do próprio religioso: perversão da 'religião' em um mero ritualismo e uma simples estrutura de poder. Em conclusão, esta seria o que se define como a lei da «contaminação necessária»: não há 'religiosidade' que não se encarne em uma 'religião', mas também não há 'religião' que não corra o risco de transformar-se em uma pura e simples estrutura de poder e de dominação. A 'religião', corre sempre o risco de transformar-se de remédio (pharmakon) em veneno (pharmakon).

Palavras-chave: Religiosidade, religião, subjetividade, alteridade, excesso.

Abstract: This paper intends to focus on the distinction between 'religiosity' and 'religion'. It aims at interpreting the former as a structural condition of human

* Tradução do original italiano inédito, feita pelo editor.

** Professor de Filosofia Teoretica na Università Cattolica del Sacro Cuore, Milão, Itália.

subjectivity: the subject, as such, is always openness and move to the other. Since the beginning, the subject's experience has been one of alterity. 'Religion', on the contrary, is described as a set of narratives (myths) and practices (rites), through which the subject seeks to cultivate and display his or her religiosity. The second part of this work consists in showing that 'religiosity' always takes the shape of a 'religion', but that the latter always runs the risk of becoming a kind of prison or tomb for the religious itself: the perversion of 'religion' into mere ritualism and simply a structure of power. To conclude, there would therefore be a law defined as that of « necessary contamination »: there is no religiosity which is not embodied into a religion and no religion which does not risk transforming itself into a mere structure of power and of domination. Religion, a remedy (pharmakon), always runs the risk of becoming a poison (pharmakon).

Keywords: **Religiosity, religion, subjectivity, alterity, excess.**

O que Nietzsche tinha efetivamente chamado, com todo o seu desejo, "a morte de Deus", não podia concluir-se senão com a multiplicação dos deuses antigos, que voltam à tona, ou com a criação de novos deuses, "a ciência", "a técnica", que reivindicam para si o privilégio de holocaustos sangrentos (...). O homem restará sempre uma máquina para fabricar mitos e isto não é grave se o mito permanece a expressão de nossa luta contra a incompletude e da nossa necessidade de "ser" plenamente. O perigo é que esta máquina seja teleguiada de fora¹.

(...) o sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não um momento da sua história².

Ao tratar da relação entre "religiosidade" e "religião", é importante recordar desde o início aquilo que na verdade deveria ser demasiado evidente, embora tal evidência tenha sido com frequência subvalorizada se não mesmo censurada. Trata-se de reconhecer que o tema aqui focalizado remete de maneira essencial ao sujeito humano, cujo modo de ser constitui sempre um desafio radical para o pensar. Falar de "religiosidade" e de "religião" significa de fato falar do homem, mas falar do homem, do sujeito humano, é sempre extremamente complicado, já que o seu modo de ser não pode ser assemelhado a nenhuma outra modalidade de existência. O modo de ser do homem, seu modo específico de existir, não coincide de fato com nenhum outro modo de ser e de existir. Situa-se neste nível a grande lição de Heidegger: ao falar do *Dasein*, do homem, é necessário evitar a todo custo proceder no interior de uma "perspectiva inadequada" ao seu próprio modo de ser, considerando, por exemplo, o sujeito, termo, aliás, não heideggeriano, como um simples "objeto", seja ele

¹ BASTIDE, R., *Le Sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris 1985.

² ELIADE, M., *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973, p. 555.

psíquico. A este respeito – verdadeira pedra angular e ponto de honra de toda a obra heideggeriana – o filósofo alemão não faz mais do que insistir na necessidade que a análise do modo de ser do homem, a analítica existencial, utilize um “léxico”, articule um sistema “conceitual” e, sobretudo, desenvolva um “modo de pensar” que sejam capazes de adequar-se à especificidade deste mesmo modo de ser, evitando assim ler e interpretar este último segundo o modelo daquela simples presença, que caracteriza a modalidade de ser das coisas, dos objetos, dos entes intramundanos.

No seu *An Essay on Man* (1944) E. Cassirer escreve:

Inserido entre o sistema receptivo e o reativo (encontráveis em todas as espécies animais), no homem há um terceiro sistema que se pode chamar de sistema simbólico, cuja aparição transforma toda a sua situação existencial. Ao confrontá-lo com os animais, verifica-se que o homem não somente vive uma realidade mais vasta, mas também em uma nova *dimensão* da realidade (...). O homem não pode jamais subtrair-se às condições de existência que ele mesmo criou: deve conformar-se a elas. Não vive jamais em um universo meramente físico, mas em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião fazem parte deste universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a trama emaranhada, da experiência humana³.

A sugestão do filósofo deve ser acolhida. Falando da experiência humana, ele tem razão de utilizar a imagem do “tecido simbólico” enquanto “trama emaranhada”. Com efeito, o homem é “estranho”, se assim posso exprimir-me, é “muito estranho”. Seu modo de existir contém traços claramente excêntricos, até mesmo paradoxais, e, por conseguinte, para tentar colher o sentido do seu agir, sobretudo, quando este último se refere a “dimensões” (para retomar o termo de Cassirer) tão complexas como as da religião e da arte, é necessário proceder com cautela e paciência, aceitando a fundo o risco de reflexões que só para um olhar míope e superficial possam aparecer como demasiado amplas e inutilmente articuladas. Convém não esquecer jamais: é necessário a todo custo evitar a banalização do ser humano, contentando-se talvez com o que se demonstrou não passar de meras caricaturas suas (humanísticas ou antiumanísticas). Mas, para tanto, não se pode deixar de percorrer, sempre de novo e com renovado empenho, o caminho acidentado e tortuoso que se dirige à misteriosa paragem, determinada pelo modo de existir do sujeito humano⁴.

³ CASSIRER, E., *An Essay on Man*, Yale U.P., New Haven 1944; as primeiras cursivas são do autor.

⁴ Nas páginas que seguem retomarei em parte análises e argumentações que já desenvolvi em *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2010, e em *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2011.

Propósito desses primeiros passos é identificar alguns traços essenciais do modo de ser do sujeito humano. Tal objetivo requer que se inicie focalizando a própria figura do início. Com efeito, retorna assim a grande lição heideggeriana, nem tudo que existe, existe segundo o modo de ser do sujeito e talvez seja precisamente o reconhecimento desta essencial não uniformidade que deve ser assumido como o pressuposto fundamental de qualquer reflexão sobre nosso tema. Para começar a falar sobre o sujeito é, pois, necessário interrogar-se sobre como e onde se inicie, por assim dizer, a sua própria “aventura de sujeito”.

Este início (repito-o, o do sujeito, que não coincide com o início de um mero ser vivo) é identificado aqui com o “refletir”, contanto que se precise imediatamente – eis por que o termo foi introduzido com parênteses, que cairão num segundo momento – que o termo é assumido em sentido etimológico, ou melhor, topológico, sem qualquer referência à elaboração de um raciocínio abstrato ou à construção de um sistema conceitual. “Refletir” é empregado no sentido de uma complicação do simples, i.e. como expressão de uma parada que termina em um dobrar-se, em uma flexão sobre si mesmo. O sujeito, como qualquer outro existente, existe, e, como qualquer outro ser vivo, vive, mas, enquanto sujeito ele não simplesmente existe e jamais simplesmente vive, já que o seu próprio modo de ser demonstra ser capaz de uma parada que permite uma pausa, insere uma fratura e torna possível um retorno-sobre. Ou antes, deve-se afirmar a este respeito que o “si-mesmo” se constitui como tal sempre e somente no interior de tal retorno-sobre, no interior de uma duplicação/fratura, em virtude de uma descontinuidade, graças, exatamente, a um gesto de reflexão. O “si-mesmo” – cifra ou designação por excelência do sujeito – é sempre o fruto de uma parada, de uma descontinuidade, de um retorno-sobre e de um recolhimento-em, de sorte que onde emerge um “si-mesmo” sempre já se produziu aquela contração originária definida por um ponto de parada e por alguma forma de retorno-sobre.

Procedamos com calma. Uma primeira clarificação desta particular topologia do sujeito – particular porque no seu interior se assiste a uma contaminação essencial entre o “antes” e o “depois”, entre o “interior” e o “exterior”, entre o “aqui” e o “ali”: eis porque se falava da “misteriosa paragem determinada por um modo de existir do sujeito humano” – pode ser realizada mediante uma leitura da bela ideia heideggeriana de “estar-jogado” (*Geworfenheit*). Também o sujeito, como tudo que existe, não decidiu sua existência, não quis existir, antes se encontrou existindo: foi e encontrou-se jogado na existência. Neste sentido, deve-se afirmar que, como qualquer outro existente, ele jamais teve qualquer poder sobre o início do seu próprio existir. Mas contemporaneamente deve-se precisar que esta absoluta passividade não define jamais a totalidade de seu ser, uma vez que o seu

“modo” de ser está, por certos aspectos, sempre conexo com uma instância de início, com a possibilidade de uma parada e de um início, com a constatação de uma fratura/descontinuidade. O sujeito não é só um existente, justamente porque, enquanto sujeito, não está jamais simplesmente cravado na existência, não lhe é completamente escravo. Com efeito, ele é, de certo modo, capaz também de re-tomar-se, de re-encontrar certa atividade no interior da passividade, capaz de parar e re-fletir. A afirmação, segundo a qual o sujeito, como qualquer outro existente, não pôde jamais decidir sobre o início de seu existir, devendo, contudo, ter certo início como sujeito, remete, portanto, ao reconhecimento de uma diferença irreduzível entre o modo de ser do simples existente e o modo de ser do sujeito.

Para um segundo esclarecimento deste primeiro ponto, ajuda deter-se sobre a ideia de “vida”. O sujeito não é só um existente, mas também um ser vivo. O traço mais evidente e assombroso da “vida” é seu incessante fluir: a vida vive, e também onde o ser vivo singular termina de viver, a vida não cessa de viver. Deste ponto de vista, a imagem do “fluxo” é inteiramente apropriada para descrever o vir-a-ser que, embora acompanhe tudo que existe, atinge seu ápice na vida e como vida. Neste sentido, a vida é o próprio vir-a-ser do vir-a-ser, é como a forma mais elevada e explícita do próprio caráter transformante do vir-a-ser. Ora, frente à mobilidade inconstante deste fluxo, diante do não parar jamais da vida, da glória deslumbrante do vir-a-ser, enquanto vida, o sujeito se põe como uma parada, como interrupção. Seu modo de ser, como já indicado, comporta sempre uma pausa, uma tomada de distância, a possibilidade de um passo atrás, de uma descontinuidade, exatamente, de um início. A afirmação introduzida acima, segundo a qual *o modo de ser do sujeito não se reduz jamais ao do existente*, deve ser acrescida e completada de outra afirmação: *o modo de ser do sujeito não se reduz jamais ao modo de ser do ser vivo*. O sujeito é, de fato, capaz de deter-se, de parar, de escapar ao fluxo da vida, é capaz de retornar sobre seus passos, encontrando assim um ponto de apoio (exatamente: em-si-mesmo). O sujeito, embora existindo e vivendo, é capaz de não deixar-se arrastar pela existência e pela vida. Uma vez mais: ele é capaz de re-fletir sem deixar-se con-fundir. É necessário, porém, reconhecer que em sentido absoluto esta capacidade de parada não é própria apenas do sujeito humano. No fundo, também o animal, i.e. certo tipo de vivente (e o homem é evidentemente também um animal), por exemplo, durante a caça, demonstra saber deter-se e concentrar-se para “avaliar” as pegadas e os vestígios olfativos deixados pela presa. Durante a caça o animal não se deixa distrair pelo fluxo da vida, pelo rumor de fundo da floresta ou do campo no qual se move, não se deixa arrebatar pelo contexto no qual vive, antes, justamente para continuar a viver, deve conseguir concentrar-se na presa e, para tanto, com frequência se detém, para, prestando atenção somente àquilo para onde se dirige. Deste ponto de vista, não se deve hesitar em atribuir ao animal a capacidade de concentração e de seleção, de

abstração e de leitura, que é própria do *inte-ligere*. No entanto, como espero mostrar a seguir, é precisamente esta ligação profunda entre o homem e o animal que permite compreender melhor o que, ao contrário, se imporá como a *distância essencial* que, contudo, os separa.

Uma terceira maneira de tentar esclarecer o mesmo ponto é a que passa pela ideia de experiência. Também neste caso é necessário distinguir o existir e o viver do experimentar. O sujeito, enquanto sujeito, não se limita jamais a existir e viver, já que, justamente enquanto sujeito, faz também experiência do existir e do viver, e para tanto, não pode deixar de parar para retornar e refletir sobre a existência e a vida. A este respeito, costuma-se afirmar que a experiência nunca é redutível à sensação, ou ainda, que a ordem do experimentar excede sempre, complicando-a, a ordem do mero sentir. Prosseguindo ao longo desta via, deve-se afirmar que o sujeito é o lugar no qual se produz uma fratura no interior do fluxo homogêneo da vida, ou, se se prefere, é um ponto de fuga, que afasta do que se pode definir como a “vida nua”. Ora, isto acontece justamente mediante um movimento de re-flexão, mediante a complicação do simples ou vestição do nu, evento que é exatamente a sua própria experiência. Esta última é o que permite ao sujeito humano sair da circunstância que o mantém cravado na vida nua, é o evento mediante o qual ele ultrapassa o limite (*ex-peiras*), no interior do qual a vida nua o individua sempre e só como mero ser vivo. É precisamente em virtude desta flexão, é no interior deste movimento de retorno que o sujeito se constitui segundo um modo de ser que já não é reconduzível ao do simples indivíduo. O sujeito é um indivíduo, mas não se reduz jamais a ser apenas isso. Em outras palavras: sua existência de sujeito se desdobra e afirma segundo modalidades que já não são as do mero indivíduo.

2

Demos agora um segundo passo. O sujeito, como se disse, começa a existir como sujeito, e não como simples existente ou ser vivo, no instante em que para, escapa do fluxo da vida, encontra um ponto de apoio e inicia a refletir. Este gesto de refletir implica uma capacidade de concentração e de recolhimento que é própria do “si-mesmo”. Ao refletir, o sujeito, sempre e, ao mesmo tempo, dobra-se sobre si mesmo, concentra-se em si, recolhe-se em si. Neste sentido, o refletir, embora não implique imediatamente um saber conceitual abstrato, implica sempre um si-mesmo, enquanto possibilidade mesma da abstração em um “em-si-mesmo”. O sujeito se liberta (se abstrai no sentido de retirar-se do fluxo da vida) e inicia a existir como sujeito singular exatamente na medida em que encontra um lugar de intimidade no qual possa recolher-se e experimentar o seu ser “em-si-mesmo”.

Deste ponto de vista, e por enquanto, deve-se afirmar que o “si-mesmo” é sempre relativo ao emergir e ao impor-se de um “em-si-mesmo”. Poder-se-ia também dizer que o “re-fletir”, graças ao qual o sujeito detém-se e começa a experimentar-se como sujeito singular, afirma-se necessariamente como autoconsciência. Mas esta formulação deverá ser logo esclarecida, sobretudo, para não se cair no equívoco de entender a autoconsciência como uma espécie de ponto arquimédico, sede de um saber pleno e transparente, i.e. absoluto. Na verdade, trata-se exatamente do contrário.

O sujeito, repitamos, liberta-se e inicia a existir como sujeito no re-fletir, que é sinal de uma capacidade de parada e recolhimento. Ora, qual é o fruto primeiro e imediato, por assim dizer, de tal reflexão? Para responder a tal interrogação, é preciso corrigir quanto se afirmou no começo deste capítulo. Na verdade, o que foi apresentado como a evidência primordial – ou seja, que o existente em geral, portanto, também o ser vivo e o sujeito humano, nunca decidiu sobre sua existência, antes se encontrou existindo, a evidência, portanto, de ter sido jogados na existência – não é realmente um dado imediato, uma pura evidência, mas antes o resultado da própria reflexão. É o sujeito, uma vez que inicia a refletir, que se dá conta da evidência de que tal início, o correspondente ao seu refletir, não coincide jamais com o início de seu próprio existir e de qualquer outro existir em geral. Por conseguinte, o primeiro efeito do refletir é a emergência de um segundo início ou de uma demora, de uma espécie de desdobramento interior ao próprio início. Mal experimenta um início, mal o sujeito inicia a refletir, prontamente lhe aparece a evidência de que este início nunca é propriamente o início. Ou melhor, em termos mais rigorosos: *de imediato lhe aparece a evidência de que este “início” não é jamais propriamente “origem”*. Se, portanto, por um lado, no interior da vida nua, do fluir incessante da vida, jamais se produz um evento de início (aqui tudo se transforma e muda) e, por outro lado, tão logo tal evento emerge, graças ao refletir, no mesmo instante, desde o início, este início remete àquilo que não é propriamente início. Então, não há jamais para o sujeito somente início, mas também origem. Portanto – o seguinte traço deve ser considerado como a pedra angular da topologia do sujeito – *o lugar onde emerge um início é o mesmo, no interior do qual se impõe a origem como o exterior ou o outro, irreduzível a qualquer início*. Uma coisa remete à outra, e esta última, a origem, é como a sombra que sempre acompanha e sempre excede a primeira, o início. Tal ponto merece ser esclarecido e aprofundado.

O início está no início, o início inicia. O sujeito só pode encontrar o início, só pode fazer uma experiência do início, no interior do seu refletir, do refletir que lhe permite furtar-se ao fluir da vida e perceber-se como um em-si-mesmo. Neste sentido, o refletir é para o sujeito a única via de acesso ao seu experimentar-se como sujeito, i.e. como um si-mesmo que faz a experiência do seu em-si-mesmo. Como, muitas vezes se repetiu, o refletir garante ao sujeito um lugar de intimidade e de recolhimento. Todavia, mal

accede a este início e inicia a sua experiência, eis que logo, desde o início, ele se encontra também posto diante da evidência de algo que precede qualquer início, encontra-se exposto àquele antes/outro do “início”, que deve ser definido como “origem”. A experiência do sujeito é neste sentido definida pela instância do início, mas, ao mesmo tempo, tão logo tem início, esta experiência é afetada, solicitada e inquietada pelo reenvio àquilo que escapa a qualquer início e que, como tal, põe-se como origem. Deste ponto de vista, o sujeito se inicia como sujeito justamente no instante no qual o seu instante, o instante do seu estar, do início de seu estar, revela-se, por assim dizer, como não-instante, i.e. como abertura da temporalidade que, justamente, enquanto “do” sujeito, jamais é redutível nem à mobilidade sem fim do fluxo da vida, nem à pontualidade estática do puro “aqui e agora”. Em outros termos: ele se inicia como sujeito precisamente no instante em que se encontra investido da evidência que o início, ao qual accede graças ao seu re-fletir, nunca é a origem. Deve-se assim afirmar que o pôr-se e o concentrar-se, traços próprios de um si-mesmo, que resiste e se opõe ao mero fluir da existência e do viver, se entrelaçam essencialmente com um encontrar-se expostos e des-centrados, que são justamente traços do si-mesmo e que são até os mesmos traços idênticos.

3

Pode-se retomar a esta altura a bela idéia de “estar-jogado”. Como se dizia, tudo o que existe não decidiu iniciar a existir, antes se encontrou existindo e neste sentido foi jogado na existência. Neste nível a ideia de estar-jogado afirma uma espécie de passividade absoluta por parte do existente singular que existe. Todavia, para colher tal passividade e reconhecer o estar-jogado, que a determina, seria necessário de algum modo pôr-se fora dela, adquirindo assim certa estabilidade e dando prova de certa atividade no interior desta passividade. Ora, tal oportunidade se oferece ao sujeito justamente a partir daquele refletir que, ao opor-se ao mero fluir da existência (o re-fletir é acompanhado sempre de uma pausa e de uma parada; esta é sempre uma forma de re-torno, de passo contra a corrente), situa um instante (um início) que, todavia, no momento mesmo em que garante este ponto de apoio, faz também emergir um excesso irreduzível a qualquer início. Foi por esta razão que se afirmou que o “início” se acompanha essencialmente do seu outro, i.e. da “origem”. Em outras palavras, resumindo: no interior da existência, enquanto mera existência não há início. Este último se impõe somente em relação ao existente singular. No entanto, é apenas graças a um re-fletir (e, portanto, em relação com aquele existente/ser-vivo particular, que é o sujeito, aquele que é capaz de deter-se para dobrar-se sobre seu mesmo existir/viver próprio) que o início *emerge como tal*. Mas, por outro lado, tão logo o início se revela como início, eis que

imediatamente se revela que ele não está no seu início, que não foi o início que decidiu iniciar, que o início, precisamente, não é a origem. Em última análise, re-conhecer e notar (atos possíveis somente no interior da reduplicação de um re-fletir) que tudo que existe é jogado na existência, significa reconhecer e notar que o início do existente jamais coincide com a sua origem.

Graças ao refletir, o sujeito experimenta um pôr-se, um estar, realiza uma experiência de início. Por outro lado, no instante mesmo no qual o sujeito se põe, ele é logo também tomado, envolvido, exposto no interior de uma cena de alteridade, que este início jamais é capaz de abraçar e ordenar. Portanto, a possibilidade do re-fletir (pausa, interrupção, descontinuidade, fratura, passo atrás, retorno-sobre) abre o sujeito a um pôr-se, que é, ao mesmo tempo, um achar-se exposto, torna experimentável um estar, que, contudo, não é jamais interpretável como puro e simples estado. Se, portanto, se pode definir a consciência como o resultado relativo a um movimento de retorno-sobre, como aquilo que se concentra, se coagula e se institui ao redor de tal contragolpe (a consciência é sempre autoconsciência), então a consciência deve também ser definida como *a cena do produzir-se de um irreduzível movimento de relançamento-para*, como aquilo no qual o concentrar-se se acompanha desde o princípio de um achar-se descentrado (a consciência é sempre etero-consciência). Deste ponto de vista, o modo de ser da consciência atesta *a unicidade de uma “substância”, que é constituída de “reenvio”*. Trata-se, ao mesmo tempo, de reenvio a “si-mesmo” e ao “outro-de-si-mesmo”, não podendo jamais ser um, sem ser também o outro. Ou melhor: o “si-mesmo” da consciência liberta-se e emerge como “si-mesmo” somente no interior de uma dobra, de uma torção que, ao mesmo tempo, única e dupla, é retorno a “si-mesmo” (e) relançamento a “outro-de-si-mesmo”. Com outras palavras, poder-se-ia ainda dizer que o dinamismo exclusivo da consciência consiste propriamente no fato que nela o “processo de identificação”, mediante o qual o “si-mesmo” se coagula, reassumindo-se desde uma condição de mera passividade e saindo do mero fluxo da vida nua, procede paralelamente a um “processo de alteração”, de tal modo que, quanto mais a consciência se afirma na sua força de concentração, na sua capacidade de chegar ao interior de si-mesma, tanto mais ela se descobre no seu achar-se descentrada, alterada, excedida, solicitada para o exterior de si-mesma. Ou ainda: quanto mais o sujeito, graças ao refletir, toma forma, como “si-mesmo”, descobrindo-se em si-mesmo, tanto mais ele, em virtude do mesmo refletir, toma forma, sempre como o mesmo “si-mesmo”, achando-se solicitado a ir para fora de “si-mesmo”. Numa derradeira síntese: aqui, no interior da topologia própria do sujeito, a re-flexão se acompanha sempre de uma ex-flexão, a interiorização da exteriorização. Concluindo: o “início”, no momento mesmo no qual se inicia, conduz também à “origem” como seu outro, como àquele precedente essencial, que ele jamais pôde decidir e, portanto, propriamente iniciar. Onde se produz um início, onde o sujeito, graças ao refletir experimenta

um início, aí logo se inicia e se impõe também a experiência de uma alteridade irreduzível, a que vigora, precisamente, entre o início e a origem.

4

Faz-se mister, porém, precisar que a *cena da alteridade*, na qual o sujeito se acha envolvido, cena da qual a diferença entre “início” e “origem” é como um sinal ou um sintoma, é muito mais profunda e articulada do que esta única distinção consegue exprimir. A alteridade, com efeito, acompanha todo momento da experiência, em virtude da qual o sujeito, ultrapassando o limite, que o relega ao interior da vida nua, e entrando assim na cena que lhe é própria, se constitui precisamente como “si-mesmo”. Por conseguinte, mas sobre este ponto se deverá retornar, é necessário afirmar que “experiência” e “alteridade” são realidades que originariamente se co-pertencem, e que não há “experiência” que não seja, desde o princípio, de “si-mesmo” e do “outro”, de “si-mesmo”, porque do “outro”, ou seja, que, portanto, não seja uma “experiência de alteridade”. É neste nível, em relação com a profundidade e articulação de tal cena, que se revela a diferença irreduzível, que separa o modo de ser do sujeito humano do modo de ser de qualquer outro existente e, sobretudo, de qualquer outro ser vivo, em particular, de qualquer outro animal. Tal cena, da experiência, enquanto abertura e exposição à alteridade, pode ser lida e ordenada topologicamente em relação a três dimensões fundamentais, que, todavia, devem sempre ser consideradas, no seu mútuo e essencial entrelaçamento, como aspectos daquela única “trama emaranhada” (Cassirer), que constitui a própria cifra do humano.

Antes de tudo, sem querer com isso estabelecer uma hierarquia, por mínima que seja, ou qualquer ordem de importância (as três dimensões são inerentes a um único modo de ser e articulam a mesma topologia, a “estranha” topologia do sujeito), há em tal experiência a exposição à alteridade “vertical”, para o “alto”. Situa-se, por exemplo, ao longo desta dimensão a relação “terra-céu”, posta por Heidegger no interior daquilo que define o *Geviert* (cruzamento, ligação, quadratura), mas também o que Eliade definiu como o “simbolismo primordial da abóbada celeste”. O homem adquire a posição ereta, e com isso alarga surpreendentemente a própria perspectiva horizontal, liberando dois membros que lhe permitem agarrar instrumentos, capazes de transformar profundamente o ambiente circundante. Mas, *ao mesmo tempo*, alçando o olhar ao céu, acha-se de repente tomado, arrebatado, no interior de uma dimensão vertical, inimaginável para os outros animais, “encerrados” no terreno. A terra está em baixo do céu, a abóbada celeste domina sobranceiramente tudo o que existe na terra. Ora, tal dominação não só supera e excede, mas também

situa e localiza. A medida do homem não pode certamente medir a desmesura da abóbada celeste. Mas esta nunca é indiferente à medida humana, porque é justamente ela que a institui, como tal. Por conseguinte, é preciso afirmar que o homem experimenta a própria medida, experimenta uma medida propriamente humana, só frente àquilo que se lhe impõe como excedendo qualquer medida, i.e. só no interior de uma *experiência que, ao mesmo tempo*, é – eis a cifra do humano que não se pode e não se deve jamais desconhecer – *a de um limite e de um excesso*. Deste ponto de vista, o que se impõe no interior do “simbolismo primordial da abóbada celeste” é, sobretudo, uma configuração topológica: o homem, como qualquer outro existente e ser vivo, existe e vive sempre no limite de um “aqui”, na terra, mas tal condição torna-se experiência humana só em relação ao ilimitado de um “lá”, de um céu, que sempre o domina e irredutivelmente o excede. Poder-se-ia ainda dizer que o sujeito faz a experiência e assim “recebe” o seu ser “aqui” (primeiro passo em direção ao seu dizer/pensar como “si-mesmo”) somente a partir de um “lá”, somente no interior da exposição à alteridade de um “lá”, cuja percepção é, ao mesmo tempo, reveladora de um limite e de um excesso ou superação.

No âmbito da experiência do sujeito, a relação entre o “aqui” e o “lá” constitui um nexó estrutural que não pode de nenhum modo ser dissolvido. Sem dúvida, tudo se inicia com um “aqui”. No entanto, este se revela na sua medida somente “depois”, a partir de um “lá” que o excede, mas assim também o individua, como se o sujeito, que desde sempre está “aqui”, iniciasse uma experiência do seu “aqui” somente a partir da abertura àquele “lá”, que o domina desmesuradamente, de um modo que ele jamais será capaz de medir. Também neste caso, como aconteceu com o re-fletir, é necessário precisar que a abertura ao “lá”, o alçar os olhos ao céu e à abóbada celeste, é essencial, não tanto em relação à pura determinação do “aqui” (no fundo, como já se sublinhava, todo existente singular existe em um “aqui”, desde sempre já existe em um “aqui”, e isto acontece evidentemente também se ele não “alça os olhos ao céu” e se não se abre a nenhuma verticalidade), quanto, sobretudo, *em relação à experiência que do “aqui” realiza o sujeito*. Ainda uma vez: esta experiência inicia sua aventura de experiência só a partir de um contragolpe, só no interior daquele movimento de retorno, graças ao qual o sujeito que é “aqui” recebe a revelação e a medida do seu “aqui” da alteridade sem medida daquele “lá”, que irredutivelmente o precede e excede. Em outras palavras: a experiência do “aqui” é essencialmente conexa à abertura e a experiência do “lá”.

Aquilo que investe o sujeito ao longo da dimensão “vertical” é o mesmo que o investe ao longo da dimensão “horizontal”. Situa-se neste nível a reflexão articulada de Lévinas sobre o rosto do outro. Neste sentido é verdade que o sujeito humano, como qualquer outro ser vivo, movido pelas exigências do viver, identifica o outro, existente e ser vivo, a partir da

medida do próprio prazer ou gozo (i.e. mede-o como aprazível). É, igualmente, verdade que a sua experiência, movendo-se para além do limite da vida nua, é também habitada e inquietada pela evidência que impõe o outro como um ponto de resistência, como um limite a qualquer vontade de apropriação, ou seja, como expressão da unicidade de um rosto que, enquanto tal, se subtrai à identificação que quereria reduzi-lo a ser um mero alter-ego. Portanto, se a experiência do sujeito é, sem dúvida alguma, caracterizada pela clara emergência daquela lei de apropriação que, governando a vida de qualquer ser vivo, abre ao outro sempre e somente o que corresponde ao próprio prazer daquele que se abre a ele, tal experiência é, contudo, caracterizada também, *precisamente enquanto experiência*, pela clara emergência de uma fratura insanável no interior desta lei e deste prazer. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a experiência do sujeito é o lugar excêntrico, no qual ele é posto frente à evidência que o outro é em si-mesmo um “em-si-mesmo”, i.e. um ser, do qual o próprio ser não é jamais redutível ao “por-si-mesmo” do próprio sujeito. Em outras palavras, poder-se-ia ainda afirmar que a experiência é a cena no interior da qual o sujeito, ao abrir-se ao outro, esbarra com uma resistência insuperável e a reconhece como tal em confronto com qualquer movimento de retorno ao próprio gozo, como se o outro se impusesse, em última instância, segundo uma medida jamais inteiramente condizente com sua própria medida. Esta medida desmesurada e, sobretudo, jamais mensurável, esta resistência a qualquer medida, este resto que escapa a qualquer cálculo, é, exatamente, no léxico de Lévinas, a própria cifra do rosto do outro.

O que investe o sujeito ao longo das dimensões “vertical” e “horizontal” é a mesma experiência que o investe ao longo da dimensão que se pode definir como “interioridade”. Situa-se neste nível a reflexão de Freud, de Lacan, mas também de Agostinho. Quanto mais o sujeito penetra no interior de si-mesmo, quanto mais ele se encerra na intimidade do próprio “foro interior”, tanto mais ele reencontra neste seu si-mesmo, não um ponto de certeza e de repouso, mas uma experiência de alteridade, uma inquietação e uma “força de alteração” que o impelem para fora de si-mesmo. Portanto, não se dá um “si-mesmo” que “antes” esteja “em-si-mesmo” e “depois” se volte para “fora-de-si-mesmo”, para o outro. Antes, o “si-mesmo” se constitui como “si-mesmo” justamente no instante em que a experiência do “em-si-mesmo” coincide com a mesma experiência do “fora-de-si-mesmo”. O si-mesmo é sempre, i.e. desde o princípio, fora de si-mesmo. Como escreve Lacan:

Mas, quem desconhece a *radical excentricidade do si-mesmo a si mesmo*, diante da qual o homem é colocado, *em outros termos*, a verdade descoberta por Freud, falhará a respeito da ordem e das vias da mediação psicanalítica, que se tornará uma operação de compromisso, como de fato aconteceu, i.e. aquilo que mais repudiam tanto o espírito de Freud como a letra de sua obra (...). A radical heteronomia, da qual a descoberta de Freud mostrou no homem

a enorme brecha, não pode mais ser recoberta, sem fazer de tudo o que dela se utiliza uma fundamental desonestidade⁵.

Lévinas escreve:

A consciência é a urgência de uma destinação que leva ao outro, não o eterno retorno do si-mesmo (...). Movimento para o outro que não retorna ao ponto de partida⁶.

Portanto, se a consciência se forma graças a um movimento de re-flexão (no interior do qual ela se afirma e se retoma sempre como autoconsciência), ela não é, contudo, jamais o reino do perfeito solipsismo, daquela plena identidade do si-mesmo consigo mesmo, que se nutre apenas de saber absoluto e de certeza⁷. Ao contrário, despertada pelo saber que não sabe, a consciência é o próprio lugar, onde emerge com a máxima evidência a inquietação que investe um sujeito que, não só não pode jamais pôr-se como senhor de um exterior sempre habitado por outros, mas nem sequer pode jamais pôr-se como senhor da interioridade que se lhe impõe, também ela, como sempre habitada pela alteridade. Sob este aspecto, não pode haver dúvida que a expressão mais elevada da consciência, justamente enquanto autoconsciência, seja precisamente a que, percorrendo uma via

⁵ LACAN, J., *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p.524, cursivos do autor [*Escritos*, trad. port. De Inês Oseki-Dupré. São Paulo: Perspectiva, 1978, p.255]. Pouco antes o psicanalista francês afirma: «(...) a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que este processo verificador [relativo à dialética da consciência de si-mesmo] não atinge autenticamente o sujeito a não ser descentrando-o da consciência de si-mesmo, em cujo eixo o mantinha a reconstrução hegeliana da fenomenologia do espírito (...). Digamos que aí está o que, segundo nós, se objeta a qualquer referência à totalidade do indivíduo, porque o sujeito introduz nele a divisão assim como no coletivo que é o seu equivalente. A psicanálise é propriamente o que remete um e outro à sua posição especular» (*Ibi*, p. 292, cursivos do autor) [trad. port. p.156].

⁶ LÉVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968, trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 1982, p. 94. Em outra obra o filósofo francês afirmou ainda: «O psiquismo é a forma de uma insólita defasagem – de um relaxamento ou de um afastamento – da identidade: o mesmo impedido de coincidir consigo mesmo, cindido, arrancado de seu próprio repouso, entre sono e insônia, arquejante, estremecido (...) A Alma é o outro em mim. O psiquismo, o um-para-outro, pode ser possessão e psicose; a alma já é semente de loucura» (LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, trad. it. di M.T. Aiello e S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, cursivos do autor, p. 86).

⁷ Ainda Lacan: «(...) agora sabemos que o que começa no nível do sujeito não é jamais sem consequência, contanto que saibamos o que quer dizer este termo – o sujeito. Descartes não o sabia, a não ser que era o sujeito de uma certeza e a rejeição de qualquer saber anterior – mas nós sabemos, graças a Freud, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que isso pensa antes de entrar na certeza» (LACAN, J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973, p.45, cursivos do autor) [*Jacques Lacan: O Seminário, livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, trad. port. de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 21985, p.43]. Neste sentido escreve o psicanalista nos seus *Ecrits*: «(...) a arte do analista deve ser a de suspender as certezas do sujeito, até que se consumem as últimas miragens » (op. cit, p. 251, cursivo do autor).

paralela à via que conduz à realização do saber na forma do não saber, leva ao reconhecimento de que *o sujeito não é jamais dono nem sequer “na sua própria casa”*. Trata-se de uma evidência diante da qual a fácil objeção, segundo a qual o sujeito resta de qualquer modo certo na e da sua incerteza, quando não se reduz a um fácil sofisma (ao qual se poderia rebater continuamente que, se se trata de uma certeza, é justamente a de não poder jamais estar certo, e assim por diante) aparece como a última e magra consolação de um déspota enfim destituído. Reencontra-se assim neste nível a antiga e gloriosa tradição, segundo a qual o sinal da mais alta sabedoria humana deve ser identificado justamente na sua capacidade de “não saber” e, sobretudo, de ser sempre “desconhecido a si mesmo”.

5

A alteridade, que habita a experiência do sujeito, habita-a enquanto a investe. Poder-se-ia também dizer que a alteridade envolve o sujeito como o evento ao qual ele se acha exposto, como aquilo que lhe interessa enquanto o inquieta (“arrancado do próprio repouso”, diz Lévinas). Deste ponto de vista, que é sempre topológico, a alteridade não é jamais uma coisa que se ponha diante do sujeito como um elemento, em relação ao qual ele possa tomar/ocupar espaço e tempo. O sujeito, desde o princípio da própria experiência, é habitado por uma alteridade que desde sempre o precede, excede-o, envolve-o, que ele jamais é capaz de dominar. É neste sentido que se deve entender, assim, pelo menos, me parece, a “definição” levinasiana de consciência como “urgência de uma destinação que leva ao outro, não eterno retorno sobre si-mesmo”. No interior desta perspectiva, é impossível identificar um ponto do “si-mesmo”, um momento da consciência do sujeito, que esteja “fora do jogo”, que seja indiferente ao envolvimento que o expõe ao outro, que não seja desde o princípio habitado pela alteridade. Falar da subjetividade como “radical excêntrica de si-mesmo a si mesmo” (Lacan) ou da consciência como “urgência” e do psiquismo como “psicose” (Lévinas), significa conceber o sujeito como “lugar”, não só de um irreduzível “dinamismo”, em vez de como ponto de um “estado”, mas, sobretudo, como cena do desenrolar-se de um “drama”, que o sujeito jamais será capaz de evitar e muito menos de dominar.

Trata-se de um aspecto essencial do raciocínio desenvolvido até agora, já que a insistência na alteridade corre sempre o risco de evoluir para a “retórica do outro”, no interior da qual a própria referência apaixonada a este tende sempre a transformar-se em uma espécie de afirmação complacente e pacificadora do idêntico. Contra tal retórica convém insistir. Com efeito, “fazer a experiência”, mais do que remeter a um “fazer próprio”, remete

a um “fazer seu”, a um “ser feitos” por ela, a ser tomados/presos/detidos nela, na própria experiência, mais do que a exercer um controle sobre ela. Portanto, deve-se afirmar que cada homem é sujeito “à” própria experiência mais originariamente do que é o sujeito “da” própria experiência. Ele, é de fato “sujeito”, pode ser definido e posto como “sujeito”, mas justamente porque se acha exposto, envolvido em uma experiência, a própria, que não pode de modo algum ser reconduzida a um centro ou a um princípio, a partir do qual seja possível dominá-la. A experiência é assim sempre “própria”, ou seja, não do homem em geral, mas de cada homem, sem jamais ser, todavia, sua “propriedade”. Pode-se mesmo afirmar: a experiência é sempre de um sujeito, não há experiência onde não esteja em ação a singularidade de um sujeito; mas na medida em que este é mais originariamente sujeito-a do que um sujeito-de, então a medida desta “sua” experiência não é jamais algo que aquela singularidade seja capaz de medir completamente e muito menos de dominar. Para concluir: o “fazer experiência” produz-se sempre no interior de uma “estrutura” (em termos mais corretos dever-se-ia dizer “no interior de uma cena”) que de algum modo é desde o princípio *desestruturada, inquieta, alterada, dramatizada*, pela inversão correspondente ao “ser feitos pela experiência”.

Retomando, uma última vez, os três termos utilizados acima, pode-se agora precisar: (1) O estar jogado na existência coincide para o homem com um estar jogado em uma cena de alteridade. Neste sentido, o “estar-jogado” coincide com uma atribuição, com a destinação, com o reenvio ao outro, que o sujeito não pode jamais evitar. (2) Em sentido rigoroso, no interior da “vida”, da vida nua e simples, não há alteridade, mas apenas fluxo. Certamente, a vida afirma-se sempre mediante a diferença e nela a alteridade está em toda parte. No entanto, nela o outro nunca aparece como outro, na sua unicidade de outro. O que aparece e se afirma na vida é a própria vida, é o seu incessante fluir, que ultrapassa e sobrepuja qualquer alteridade e singularidade. Portanto, é somente mediante o homem, mediante o vivente que é capaz de parar, de escapar, de furtar-se ao fluxo da vida, de voltar-se sobre si-mesmo e de re-fletir, é somente graças a tal contração, que a alteridade, que, aliás, está presente em toda parte, emerge, como tal, i.e. como alteridade. Na “vida” o outro está sempre e, no entanto, nunca está. É somente mediante o homem que a alteridade presente na “vida” emerge e é considerada como alteridade. (3) Por conseguinte, deve-se afirmar que só o homem faz “experiência” do outro como outro. Tudo que existe está em relação com outro. Mas é somente no homem que o outro emerge e se impõe como outro. Somente o homem faz experiência do outro e, ao mesmo tempo, é só mediante esta experiência que o humano se constitui como tal. O modo de ser do homem não pode ser compreendido adequadamente fora de uma experiência, que é sempre habitada pelo outro, que é sempre, desde o princípio, uma experiência da alteridade.

A partir desta breve análise é possível dar agora um último passo. Proponho qualificar a estrutura desestruturada da experiência humana – a condição do sujeito humano como “excentricidade do si-mesmo a si mesmo”, como “impedimento de coincidir consigo mesmo”, como “urgência de uma destinação ao outro” – com o termo “religiosidade”. Como no caso do “refletir”, utilizo este termo fora de qualquer preocupação moral e sem querer exprimir através dele qualquer juízo de valor. Por conseguinte, se acaso fosse possível, a “religiosidade” é assumida aqui, por enquanto, no seu *significado neutro*, ou seja, não para indicar uma experiência particular do sujeito, mas para exprimir a totalidade de sua experiência, cuja própria estrutura deve ser entendida, exatamente, como originariamente habitada/inquietada pela alteridade e, portanto, justamente por esta razão, como uma estrutura em si mesma sempre desestruturada. De que se trata mais precisamente? Retomando o que Derrida observou, ao comentar o trabalho etimológico de Benveniste⁸, pode-se responder, recolhendo as duas principais linhas interpretativas relativas ao termo “*religio*”. Por uma parte, a que o conecta a “*legere*”, reunir, recolher, para retornar e recomeçar, donde vem a atenção escrupulosa, o respeito e a paciência; por outra parte, a que o conecta a “*ligare*”, o laço, donde a obrigação, a ligação, chegando até a dívida entre homens ou entre homens e Deus. Em ambos os casos, o que se impõe é, antes de tudo, a ideia de uma *ligação originária*, de uma resistência à disjunção, é a impossibilidade mesma de subtrair-se a um vínculo irreduzível, e é exatamente este um *primeiro traço essencial* que é preciso saber reter. Retomando, a este respeito, quanto foi afirmado anteriormente, pode-se, pois, precisar agora que o termo “religiosidade” é utilizado justamente para descrever nos seus traços essenciais o tipo de ligação com a alteridade que o sujeito se encontra vivendo no interior da “sua” própria experiência: *trata-se sempre de algo que ele, justamente enquanto sujeito, não pode jamais evitar (a que não pode jamais permanecer indiferente), mas, ao mesmo tempo, tampouco dominar (não pode jamais reduzir esta diferença)*. Sob este aspecto, para retomar ainda uma vez Lévinas, o modo de ser do sujeito se explica, sem dúvida alguma, segundo a modalidade da relação (aquilo ao qual se é ligado, aquilo ao qual não se pode evitar de estar ligado: onde há experiência há imediatamente a clara evidência de um reenvio ao outro, de uma relação com o outro), mas de uma relação inteiramente particular, exclusiva, já que na experiência, e somente nela, o sujeito esbarra e fica ligado com o que escapa a qualquer controle, a qualquer domínio, e neste sentido a qualquer relação (a evidência da relação com o outro é a mesma que revela este último como o que está além de qualquer ligação, de qualquer poder e de qualquer possível reciprocidade).

⁸ DERRIDA, J., *Foi et Savoir. Suivi par Le Siècle et le Pardon*, Seuil, Paris 2001.

Portanto, também deste ponto de vista não se pode deixar de repetir o que foi tantas vezes sublinhado, i.e. que a experiência mais do que o lugar no qual se estabelece a relação com o outro (este lugar, como se disse, é simplesmente a vida, é a própria vida), é na verdade a cena na qual a alteridade do outro com o qual o sujeito já se encontra em relação emerge, revela-se, impõe-se e é experimentada dramaticamente, i.e. como uma “presença”, que excede qualquer presente e assim se furta, em certo sentido, a qualquer relação. Repito: tudo que existe e vive está em relação com o outro, mas só o sujeito – eis o ponto sobre o qual jamais se insistirá bastante – faz experiência do outro como outro. Tudo está em relação, mas só o sujeito, no momento mesmo em que ultrapassa o limite no interior do qual o relega seu ser de vivente e assim acede plenamente à própria subjetividade, é investido pela evidência que a alteridade com que desde sempre está em relação é o que ele não pode jamais evitar (está desde o princípio *aberto* ao outro) e não pode jamais dominar (está desde o princípio *exposto* ao outro).

Um *segundo traço essencial* da religiosidade assim entendida refere-se à determinação, por assim dizer, do tipo de ligação que a estrutura/desestrutura intimamente. *Tal ligação se qualifica sempre como uma ligação de admiração e, ao mesmo tempo, de temor.* Também a propósito de qualificações semelhantes é necessário proceder com extrema cautela, sobretudo, para não perder de vista o *entrelaçamento* que é a cifra mais preciosa, mas também a menos tratável, da religiosidade. O fenômeno da admiração é deste ponto de vista de extremo interesse. Não há dúvida, com efeito, que o sentido originário e generativo do excesso/alteridade reenvia essencialmente ao sentido do limite (*experiência do excesso/alteridade e experiência do limite se co-pertencem e nascem juntas*), que nunca é inteiramente separável do sentimento do medo e às vezes mesmo da mais trágica angústia. O excesso, com efeito, causa admiração, abrindo o sujeito a uma aventura, no interior da qual o limite se encontra iluminado por uma luz inesperada (esperança e salvação), mas, ao mesmo tempo, também aterroriza, aparecendo como aquilo diante do qual não se pode nada e se corre o risco constante de sucumbir. Esta ambivalência da ligação religiosa, da “religiosidade”, revela-se em toda a sua importância a propósito do que se deve definir como “religião”.

7

O homem é aberto, é habitado por uma alteridade insuperável. Seu modo de ser é de solicitação irreduzível e de re-abertura insistente: inquietação originária da condição humana, urgência de uma destinação ao outro. O círculo ou o fluxo, imagens perfeitas que descrevem adequadamente o monótono e o incessante proceder da vida, são figuras que não permitem

colher a peculiaridade do modo de existir do homem. A este respeito tem razão Lévinas quando observa:

O que teve lugar humanamente não pôde jamais ficar encerrado no seu lugar⁹.

Ora, o termo “religiosidade” foi introduzido justamente para indicar a exposição originária a uma alteridade insuperável, em referência à qual e em volta da qual o si-mesmo do sujeito se constitui como si-mesmo. Tal ligação foi reconhecida como originária e estrutural, ou seja, como relativa não a um determinado momento ou comportamento da experiência do sujeito, mas como *condição* que caracteriza a própria totalidade desta experiência. Assim entendida, i.e. *como condição originária da subjetividade e não como opção e tampouco como necessidade de certos sujeitos*¹⁰, a religiosidade se manifesta secundo a ordem de uma imediatez/urgência que se situa aquém e além de qualquer possível religião ou de qualquer eventual prática religiosa. Para tentar esclarecer tal caráter, seguiu-se uma dupla via, aliás, relativa a uma única dinâmica. Procurou-se mostrar que mal se dá o início, logo se impõe a origem como outro que escapa a qualquer início. Procurou-se mostrar que tão logo o sujeito, mediante o refletir, que o introduz na experiência do cuidado de si mesmo, acede à própria iseadade, ao próprio si-mesmo, no mesmo instante ele se encontra exposto, ligado, a uma alteridade, que não pode jamais evitar e, ao mesmo tempo, sequer dominar. Deste ponto de vista, i.e. o de uma abertura e de um reenvio, que se revelam ser uma exposição, a alteridade impõe uma experiência, que é sempre, ao mesmo tempo, a de um limite e de um excesso, dado que ela não é jamais redutível a uma mera ausência, mas quando muito a uma carência, ou seja, ao que é “ativo”, “presente”, ainda que não segundo o modo de ser da simples presença. De mais a mais, insistiu-se na afirmação de que tal alteridade não é jamais algo que topologicamente se situe diante do si-mesmo do sujeito (esta, como se disser, é a posição própria do objeto, e também das necessidades vitais enquanto objeto), mas é o que desde o princípio o habita e o envolve, instituindo a partir do interior a sua própria subjetividade como reenvio ao exterior, e tornando assim impossível qualquer perfeito retorno sobre si-mesmo e qualquer total fechamento em si-mesmo.

Foi para marcar a imediatez e a originalidade desta abertura (à alteridade), enquanto exposição (à alteridade), e, portanto, para sublinhar uma relação

⁹ LÉVINAS, E., *Altrimenti che essere...*, op. cit. p. 228.

¹⁰ Esta é uma das hipóteses fundamentais que se ousa propor: a “religiosidade” não é uma necessidade do sujeito, que, enquanto tal, sobrevém em um segundo momento como resposta a uma sua escolha existencial particular, mas é o traço que estrutura toda subjetividade humana. Deste ponto de vista, “há outro, há alteridade” é uma afirmação tipicamente humana.

que deve ser entendida – justamente em ordem à impossibilidade de evitar e dominar aquilo ao qual cada sujeito se encontra exposto – como “sem relação”, foi por isso que se ousou introduzir o termo “religiosidade”, fora de “qualquer preocupação moral e sem querer exprimir através dele qualquer juízo de valor”, i.e. se tal fosse possível, “no seu significado neutro”.

8

Todavia, chegou o momento de precisar que tal neutralidade não descreve adequadamente o modo de ser do sujeito, que, contra toda indiferença, é sempre levado também a responder ao que não pode evitar e não pode dominar, é sempre levado a “confrontar-se” com aquilo que escapa a qualquer controle. Também neste caso a justa recusa de uma interpretação do si-mesmo como pura e simples atividade não deve levar a cair na armadilha de uma concepção da subjetividade como pura e simples passividade. Com efeito, se é verdade que a experiência do sujeito se impõe a ele segundo uma medida que não é jamais capaz de medir e muito menos de dominar, se, portanto, a “sua” é sempre uma experiência de alteridade, que não pode jamais transformar-se em uma “propriedade”, é também verdade que nesta “sua” experiência ele não se limita jamais a sofrer o que o limita/excede e a que se encontra exposto, mas sempre cada vez se empenha em medir o incomensurável, habitar o que o habita, respondendo assim à exposição que o altera, mas, nem por isso o aniquila.

É preciso, portanto, reconhecer uma identidade essencial entre a ordem do “experimentar” e a do “responder”, observando que aqui o “responder” impõe-se ao “reagir”, justamente porque *o sujeito não pode tomar posição* – a sua posição, relativa à sua singularidade insubstituível – *diante daquilo que não pode evitar e não pode dominar*. Em outras palavras, pode-se também dizer que o lugar por excelência, no qual se atua a contemporaneidade originária entre estes dois traços constitutivos do modo de ser do sujeito humano, entre estes dois focos da sua ipseidade – ou seja, a passividade do ser habitado por uma alteridade irreduzível e a atividade do habitar esta mesma alteridade irreduzível – este lugar é a própria experiência do sujeito. Por conseguinte, a determinação heideggeriana do “fazer experiência de algo” no sentido de que este algo acontece, vem ao encontro do sujeito, o perturba e transforma¹¹, deve ser sem dúvida aceita, mas também completada, precisando que esta experiência somente se constitui como tal, se se levar em consideração o “golpe”, que sobrevém e

¹¹ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959; veja-se em particular o capítulo «Das Wesen der Sprache» [A essência da linguagem], pp. 157-216.

perturba, mas também o “contragolpe” do sujeito, que pertence ao seu próprio responder. Este não é jamais algo que se acrescente a uma experiência muda, pré-definida e capaz de tomar forma mesmo na sua ausência, mas é o evento mesmo em virtude do qual esta experiência se constitui plenamente naquilo que é. Permanecendo naquele nível, se atraiçoa o que pode ser definido como “o teor moral originário” de qualquer experiência, cuja aventura é sempre a de um responder, que desde o princípio avança para além de qualquer indiferença e neutralidade. Antes mesmo de qualquer ética e de qualquer sistema normativo, a experiência já é moralmente caracterizada, é sempre o fruto de uma tomada de posição, já é palavra, ou melhor: já é um entrelaçamento de palavras, já é texto, que responde movido por uma não indiferença radical. A experiência, pois, é resposta, e é só no responder que o homem se revela completamente no seu modo exclusivo de ser.

Pode-se definir “religião” como o lugar no interior do qual se articula a resposta do homem à “religiosidade”, que define a condição do seu próprio modo de ser. Em outros termos, pode-se também definir “religião” como o conjunto das práticas, mediante as quais o homem procura habitar a própria “religiosidade”, que o habita. Ou ainda, retomando a interpretação de Durkheim, pode-se também reconhecer na “religião” uma espécie de *inevitável* “administração” humana da “religiosidade”. Com efeito, o homem, que é sempre finito e mortal, que é sempre situado no interior de um preciso tempo histórico e de um determinado contexto social, não pode responder, i.e. tomar posição, a não ser a partir deste tempo e em relação a este contexto, não pode responder a não ser com palavras (não com a palavra) que pertencem a este tempo e a este contexto. Deste ponto de vista – repito: o imposto pela condição essencialmente finita e mortal do homem – não há “religiosidade” que não conflua em uma “religião”, ou, mais corretamente, em várias “religiões”, não há “religiosidade” que não busque salvaguardar-se em um determinado sistema narrativo-conceitual e em um conjunto preciso de práticas e ritos. Dado que o sujeito não pode evitar, mas tampouco dominar a alteridade a que se encontra exposto, ele busca sempre, seja como for, governar, administrar, habitar de algum modo, i.e. a partir da condição histórica em que se encontra jogado, esta mesma exposição. Concluindo, não há “religiosidade” (apelo) que não solicite e se encarne em uma “religião” (resposta), ou mais sinteticamente: não há “religiosidade” sem “religiões”.

9

No entanto, eis uma passagem extremamente delicada do raciocínio até agora tentado, a “religião”, ou seja, qualquer sistema determinado de mitos e de ritos, corre o risco a qualquer instante de sufocar a própria autenti-

cidade da “religiosidade”, que, pelo contrário, deve salvaguardar e proteger. Esta lei, que se poderia definir como da “contaminação necessária” (e não negativa), pode ser descrita assim: aquilo, ao qual se recorre para salvaguardar e manter em vida, é o mesmo que cada vez corre o risco de corromper e levar à morte. Para retomar um termo grego, ao redor do qual Derrida construiu um texto magnífico¹², poder-se-ia talvez dizer que a “religião” é aquele *pharmakon*, o remédio mediante o qual se busca viver e manter viva a “religiosidade”, que, entretanto, por sua própria natureza, pode a todo instante transformar-se em veneno, que leva à morte o próprio religioso. Neste sentido, se posso exprimir-me assim, a “religiosidade”, que, enquanto tal, não deve jamais ser identificada com a “religião”, necessita, todavia, justamente dela, para manter-se viva, a qual, por outro lado, corre o risco em qualquer momento de contaminá-la, envenená-la, transformando-se assim na sua própria tumba.

A tal propósito – é apenas um exemplo, ainda que, assim, pelo menos, me parece, de extremo interesse – é significativa a posição assumida por Lacan, que, esforçando-se por delinear e defender a unicidade do tipo de relação que o analista se empenha em estabelecer com o sujeito e com sua angústia¹³, depara-se com o que define com felicidade como “Triunfo da religião”. Sobre este ponto a interpretação do analista francês é clara e jamais equívoca: o “triunfo” pertenceria diretamente à “religião”, seria só da “religião”, e é também por esta razão que ele não se ocupa da “religiosidade”, desinteressando-se deste modo do que se poderia definir como “experiência do sagrado”. Ora, observa Lacan, a respeito de tal “triunfo”, a psicanálise seria sempre destinada, por razões essenciais, a não triunfar jamais. Por quê?

Desde o início, tudo o que se considera religião consiste em dar um sentido a coisas que outrora eram coisas naturais. (...) a religião dá sentido às experiências mais curiosas, diante das quais os próprios sábios começam a sentir uma ponta de angústia. Para tudo isso a religião consegue encontrar sentidos truculentos [*sens truculents*]. (...) [A religião] encontrará uma correspondência de tudo com tudo. Esta é justamente a sua função. O analista, por seu lado, é algo completamente diferente (...). A religião é feita para isso, para curar os homens, i.e. para encontrar um jeito para que eles não se deem conta do que não vai bem¹⁴.

¹² DERRIDA, J., «La pharmacie de Platon» (1968), agora em *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 69-198.

¹³ Relação de verdade que deveria fundar-se em um “certo saber”, ou seja, *naquele saber capaz de não censurar, mas também de resistir à tentação da mera consolação*: “Analisar”, “governar”, Freud acrescentava ainda “educar” (...) [Os educadores] sentem-se às vezes invadidos por algo muito particular, *algo que só os analistas conhecem verdadeiramente bem*, i.e. a angústia. Sentem-se invadidos pela angústia quando pensam no que significa educar. Contra a angústia há remédios, em particular, certo número de “concepções do homem”, do que o homem é” (LACAN, J., *Le triomphe de la religion*, Seuil, Paris 2005, p. 70, cursivo do autor) [*O triunfo da religião, precedido de Discurso aos Católicos*, trad. port. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p.57-58].

¹⁴ LACAN, J., *op. cit.*, pp. 80, 82, 87 [trad. port. pp.65-66, 67, 72].

Pode-se agora compreender facilmente a razão por que na opinião do estudioso francês a psicanálise estaria destinada a jamais triunfar.

Não sei se estais ao corrente, mas a psicanálise ocupa-se de modo particular daquilo que não vai bem (*ce qui ne marche pas*). Por conseguinte, ela se ocupa com o que é preciso chamar com o seu nome – devo dizer que sou ainda o único a utilizar este nome – o real. Trata-se da diferença entre o que funciona (*ce qui marche*) e o que não funciona. O que funciona é o mundo. O real é o que não funciona. O mundo funciona, gira em volta, é sua função de mundo. (...) há coisas que fazem que o mundo seja imundo, se assim posso exprimir-me. É com isso que se ocupam os analistas (...). Não se ocupam senão com isso. São obrigados a suportá-lo, i.e. a dobrar as costas o tempo todo¹⁵.

Torna-se assim emblemático o modo mediante o qual Lacan qualifica o lugar do aparecer e do articular-se daquela nova elaboração da noção de sujeito da qual a psicanálise seria portadora:

Aconteceu um breve lampejo – entre dois mundos, se assim posso exprimir-me, entre um mundo passado e um mundo que está a organizar-se como um soberbo mundo por vir¹⁶.

Os dois mundos, entre os quais se situaria o relâmpago da psicanálise (a única, na opinião de Lacan, capaz de mirar no rosto a angústia do sujeito), seriam, exatamente, o passado da “religião”, lugar em que “tudo funciona” e no qual se consegue encontrar sempre um sentido para qualquer coisa, i.e. no qual se estabelece a qualquer custo, quase que obedecendo a uma pulsão, “uma correspondência de tudo com tudo” (triunfo dos “sentidos truculentos”), e o futuro da técnica, lugar no qual a “soberba” exerce/exercerá o seu domínio fazendo crer, antes de tudo, que não há mais “questões”, mas só “problemas”¹⁷, e, sobretudo, que qualquer problema será mais cedo ou mais tarde resolvido (“em tal “soberbo mundo por vir” chega-se mesmo a afirmar que a própria racionalidade não é mais do que este

¹⁵ LACAN, J., *op. cit.*, pp. 76-77 [trad. port. p. 63].

¹⁶ *Ibi*, p. 87 [trad. port. p.72].

¹⁷ Sobre o sentido desta distinção, que me parece decisiva, permito-me de remeter a um trabalho precedente: “(...) a razão deve ser distinta da simples inteligência. Esta última pode ser interpretada em relação tanto com a capacidade de concentrar-se em um determinado assunto com o objetivo, em particular, de superar a dificuldade que o aflige; tal dificuldade está diante da inteligência como o problema a respeito do que ela tem sempre um saber claro e distinto: de fato, se bem que nem sempre a inteligência seja capaz de resolver todos os problemas com os quais de debate, qualquer problema é por si solúvel pelo saber do qual ela se demonstra e, sobretudo, se demonstrará capaz (a inteligência é por sua natureza *problem solving*). A razão, ao contrário, mais originariamente ainda do que pela atenção para com aquele assunto e para com a dificuldade que o acompanha, é caracterizada pela atenção que se volta ou se abre para a totalidade no interior da qual aquelas singularidades emergem (...) Neste sentido, a razão mais do que deter-se em um

problem solving). Portanto, ainda que por enquanto algo “não funcione”, no futuro “tudo funcionará”, não há por que preocupar-se.

10

No léxico lacaniano a “religião” viria assim a configurar-se, como, aliás, já está acontecendo para o “soberbo mundo por vir” da tecnociência, como uma expressão do “discurso do senhor”. Esta determinação pode resultar particularmente preciosa para compreender o risco irreduzível que acompanha qualquer “religião”. Se, com efeito, como já se recordou, a “religião” se impõe como “administração” da “religiosidade”, então é extremamente fácil, ainda que não inevitável, que tal governo se transforme, talvez até inadvertidamente, em uma espécie de domínio e de defesa, naquela forma de poder mediante a qual *o sujeito acaba por transformar-se de administrador em dono*. Sob este aspecto, a figura do “sentido” introduzida por Lacan pode ajudar-nos, não por acaso, a compreender melhor o sentido desta transformação fatal. Foi dito que o sujeito, não só é habitado por uma alteridade irreduzível, mas é também habitante desta mesma alteridade, é também aquele que busca medir e habitar a própria desmesura, que o habita e inquieta. No interior de tal tentativa, a do habitar, o sujeito não pode deixar de buscar um “sentido”, uma clara direção para seu agir e, mais em geral, para sua inteira existência. Todavia, ao fazer isso, *ele corre o risco a todo instante de interpretar e viver esta busca de “sentido” na perspectiva e no aguardo de uma perfeita e dominável “correspondência de tudo com tudo”, como se o “sentido” devesse configurar-se necessariamente àquele saber absoluto e límpido, no qual todo excesso é reabsorvido e toda alteridade neutralizada*. A busca justa e inevitável de “sentido” acaba assim por revelar-se como a mais sutil das tentações que assolam a “religião”, uma tentação, cedendo à qual, o sujeito chega a embriagar-se de “sentidos truculentos”. Por outro lado, ainda uma vez, *o sujeito não pode renunciar à busca de “sentido”, ainda que esta sua busca deva evitar, de*

problema, se reconhece em uma questão, que é justamente aquilo a respeito do qual o sujeito não é jamais capaz de possuir um saber claro e distinto. Com efeito, ao contrário do problema que está sempre diante daquele que o reconhece com o objetivo de resolvê-lo, a questão opera como a cena irreduzivelmente aberta, que envolve o sujeito, relançando continuamente a sua interrogação. Neste sentido, o cume do saber da razão, ou se se prefere, a expressão mais alta da inteligência humana como razão, coincide com um não saber. Ela sabe que não sabe e possui tal saber justamente porque está certa de não enganar-se a propósito daquilo ao qual com insistência se abre: a totalidade” (PETROSINO, S., *Capovolgimenti...*, op. cit., pp. 29-30).

todos os modos, deixar-se dominar por aquele sentimento de temor (dizia-se que a ligação da “religiosidade” é sempre, ao mesmo tempo, uma ligação de admiração e de temor) que acaba por transformar a “religião” em uma espécie de defesa contra a própria “religiosidade”, naquela camisa de força e de poder, que na verdade busca domesticar e tomar distância daquela “religiosidade”, que sempre inquieta e altera. Dizia-se: a “religião” é o lugar no interior do qual o sujeito procura habitar a “religiosidade” que o habita (não há “religiosidade” sem “religião”). Agora, é preciso acrescentar: a habitação da “religião” corre sempre o risco de transformar-se naquele cárcere (perversão, por assim dizer, dos mitos e dos ritos) no interior do qual se busca encerrar (domesticar) uma “religiosidade” que é sempre alteração e inquietação.

De tal transformação, de tão radical inversão, a figura do sacrifício é talvez o lugar religioso por excelência. Com efeito, por meio do sacrifício, no qual se realiza o rito, o homem religioso busca sem dúvida entrar em relação com o divino, mas o faz como pode, i.e. sempre e somente segundo a imagem que se faz do próprio Deus. Ora, sobretudo quando esqueceu a admiração e deixou-se dominar pelo temor, o homem se construiu com frequência uma ideia de Deus, que se revelou, inevitavelmente, como a imagem invertida do próprio medo e impotência. Nos melhores casos trata-se de um onipotente que se deve servir, temer e respeitar e do qual, sobretudo, é preciso conquistar os favores, um deus ao qual é preciso submeter-se e obedecer, mas que, ao mesmo tempo – e estes dois movimentos procedem sempre paralelamente – é também necessário (justamente por meio do sacrifício enquanto penhor, ressarcimento ou nutrimento) conter, acalmar e manter à distância. Portanto, no interior desta perspectiva a relação e a comunicação instituídas pelo sacrifício revelam a sua verdade justamente no interior da separação que esta “tomada de distância” estabelece. A relação sacrificial (de um sacrifício assim entendido), com efeito, “comunica”, sobretudo e essencialmente, enquanto “mantém à distância”. Em virtude de tal lógica, da economia desta lógica e da lógica desta economia, o valor que se atribui ao sacrificado, i.e. à vítima, tende a prevalecer sobre o valor da própria relação que o sacrifício se esforça por instaurar, como se a pura e simples imolação, precisamente graças à consumação e ao dispêndio energético da vítima, i.e. à alimentação/ressarcimento por meio dela, fosse capaz mecanicamente ou magicamente de “liquidar as contas”, de reequilibrar o desnivelamento que o medo provoca e faz crescer. Compreende-se assim o sentido profundo da prática (perversa) do sacrifício humano. Com efeito, quanto maior for o valor da vítima, tanto maior será a eficácia – i.e. o “contravalor econômico” – do próprio sacrifício. Um deus onipotente e temível não exigirá por ventura uma “vítima onipotente”, i.e. a vítima humana? Deste modo se assiste a uma espécie de transmutação do sentido originário do sacrifício. O valor que se atribui à vítima assume imperceptivelmente uma importância maior do

que a própria relação que o sacrifício se empenha em estabelecer. Destarte, ele é interpretado como a única condição de possibilidade da realização de tal relação. É por esta razão que um sacrifício assim entendido não é suficiente, se realizado só no pensamento, dado que esta mesma lógica sacrificial é que exige que o holocausto seja sempre consumado concretamente e até o fim. Deste modo, o sacrifício permanece sem dúvida uma forma de relação, mas agora se revela não tanto como uma relação de dom – admitido e não concedido que alguma vez isto tenha por ventura acontecido – quanto como uma forma de alimentação, de troca, de investimento, tendo por finalidade um ressarcimento. Retomando o que já afirmei, pode-se agora precisar que é justamente mediante o sacrifício, mediante o que se pode talvez definir como uma “pulsão a sacrificar” que o administrador tende a transformar-se em dono.

Lacan tem, pois, razão (a denúncia relativa aos “sentidos truculentos” deve ser aceita sem qualquer hesitação), mas somente em parte e não quanto ao essencial. Com efeito, o termo “triunfo”, admitindo que possa ser referido à “religião”, a certas formas de “religião”, não convém por si à “religiosidade”, que, a respeito do sujeito, é talvez melhor identificada pela expressão “abertura/exposição”, ou talvez melhor ainda pelo termo “prova/luta”, experiência humana, enquanto exposição a um excesso/alteridade que o sujeito não pode jamais *nem evitar nem absorver* e tornar própria (deve habitá-la/administrá-la sem, todavia, ceder à tentação de tornar-se seu dono). Por outro lado, como recordei, não há dúvida quanto ao fato que o sujeito busque também imediatamente medir a des-mesura, que ele reconhece e à qual se encontra exposto, e com isso se empenhe de qualquer modo em tomar posição a respeito dela, tentando identificar com a máxima precisão o sentido da posição que ele se encontra ocupando. Mas tal busca de sentido é gerada pela experiência do excesso/alteridade e *jamaiz a substitui, i.e. não esgota jamais o que na verdade a torna possível* (ainda uma vez: o início não é a origem).

Esta condição humana, esta “religiosidade”, à qual o sujeito está sujeito, mas, sobretudo, no interior da qual ele se encontra constituído como sujeito, esta experiência que precede qualquer necessidade, pode talvez ser ilustrada com o episódio da luta de Jacó com o personagem misterioso descrito no livro do Gênesis 32,23-33. Na margem do rio labbok, Jacó luta até a aurora com um personagem misterioso (o outro), que o impede de passar além. Jacó não consegue derrotar o seu adversário, tanto quanto este não consegue subjugar-lo. Aqui ninguém triunfa. Aqui não há triunfo algum. Sobretudo, o homem Jacó não triunfa, se bem que uma “vitória” sua, a que deve ser entendida como a sua vitória “como homem”, pode talvez ser identificada não tanto no prevalecer sobre o adversário, no chegar a dominá-lo, quanto precisamente no ter aceitado envolver-se e lutar com aquele excesso/alteridade, do qual não logra sequer saber o nome. Desta luta Jacó

sai lesado para sempre na coxa. Portanto, se venceu – como afirma de fato o misterioso personagem: “Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque combatestes com Deus e com os homens e venceste!” – esta sua vitória não foi propriamente um triunfo.

Endereço do Autor:

Via Crema n° 12, 20135 *Milano* – Italia

e-mail: silvano.petrosino@fastewebnet.it