



APROXIMAÇÃO COM TEMOR REVERENCIAL DA ESSÊNCIA DA RELIGIÃO *

Approaching the essence of religion with reverential fear

Miguel García-Baró **

Resumo: Este ensaio parte da síntese de resultados essenciais que oferece a fenomenologia da religião. Em um segundo momento, exponho minhas considerações pessoais sobre o problema, que começam pela análise do conceito de salvação, continuam evocando uma diferença capital que distingue o monoteísmo (quase com toda certeza...) de qualquer outra experiência religiosa - a saber: o modo como se relacionam entre eles os membros da comunidade de fieis - e, graças a estes dois fatores de transição, oferecem algumas conclusões fundadas nas teses que em geral sustento a propósito da pessoa humana como *capax dei*.

Palavras-chave: Politeísmo. Monoteísmo. Salvação. Sociologia da religião. Amor.

Abstract: This essay starts by looking at the synthesis of some key results offered by the phenomenology of religion. In a second moment, I will present my personal reflections on the issue. The first ones will concern the analysis of the concept of salvation. Then, I will evoke a capital difference that distinguishes monotheism (almost for sure) from any other religious experience, that is, the way members of the community of the faithful relate to one another. Thanks to these two transition factors, I will propose some conclusions based on the theses that I generally support on the human being as *capax dei*.

Keywords: Polytheism. Monotheism. Salvation. Sociology of Religion. Love.

* Versão portuguesa do original espanhol publicado na revista *Sal Terrae*, tomo 105, dezembro 2017. Artigo recebido a 30/11/2017 e aprovado para publicação a 02/12/2017.

** Profesor del Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.

1. O que se diz da religião

Desde sempre se considerou que a religião (e todos os fenômenos que, com o mesmo ar de família que o que entendemos por religião, existem, existiram e existirão no mundo) é relação do sujeito humano (talvez mais exatamente de um grupo de sujeitos humanos) com o absoluto; ou, para ser mais preciso : a consciência, possivelmente ilusória, de ter estabelecido de alguma maneira, em algum tempo e em algum lugar, essa relação. Daí que se tenha pensado que não têm condições de ter religião senão seres humanos e sociedades que admitem mais ou menos explicitamente a existência do metafísico, daquilo que transcende a experiência quotidiana a ponto de merecer – quando intervêm os conceitos – o qualificativo de *absoluto*.

O segundo fator que especifica este primeiro, ainda genérico, é que não se consideraria como religião uma relação com o absoluto que só comprometesse a seus sujeitos no plano intelectual, ideal ou cognitivo. A religião tende a ser vivida justamente como algo que não pertence principalmente à esfera do conhecimento, mas da afetividade, dos sentimentos, do corpo, e, talvez, também, da vontade. Dir-se-ia que ela exige todas as dimensões do ser humano, mas em menor grau as que o caracterizam como *ser racional*. Afinal de contas, são capazes da religião todos os membros de qualquer comunidade, tenham eles a idade, o sexo, a saúde ou as capacidades racionais que tiverem. Platão expressou de modo belo e perspicaz este lado do problema ao referir-se aos fenômenos religiosos autênticos e intensos como uma das formas da *mania*, mas precisamente não a mesma forma que o estado alterado de consciência que atribui (entre irônico e infinitamente sério) à filosofia, à experiência metafísica na qual o conhecimento é o ambiente da relação com o absoluto.

O terceiro fator na descrição global do que é religião surpreenderá bastante à primeira vista, uma vez que se falou do segundo. É que não só se supõe para a entrada no lado religioso da vida transpor um limiar, mas que a necessidade de novas travessias de limiar se reitera para cada *tempo* e cada *lugar* (respectivamente, a *festa* e o *templo*) marcadamente dedicados à atividade-passividade religiosa; como se a intensidade e a integridade com que a religião sincera se apodera do ser humano fossem de tão alto grau, fosse tão árduo resistir a elas, que por si exigissem fases da vida e do espaço especialmente destacadas das que se lhe dedicam na vida quotidiana.

Isto não quer dizer que a religião reclame em geral a distinção entre o sagrado e o profano, entre o tabu e o disponível, mas sim, uma vez que se penetrou, dentro do *mundo imediato da vida*, nesse peculiar *mundo da vida* que é o referido ao absoluto, não se pode nem se deve estar permanentemente em festa e no recinto do santuário. Antes é preciso reservar a ambos

os mundos partes bem determinadas da existência e do entorno, como se somente nelas a potência sagrada pudesse concentrar-se em plenitude. Uma vida toda ela religiosa precisa, conforme ensina a fenomenologia da religião, isolar mesmo dentro de si zonas propriamente *litúrgicas*, de ação cúlrica – que esperam a visita do absoluto para que se realize plenamente o acontecimento que se descreverá como *divina pati*.

Este terceiro elemento da religião está relacionado essencialmente com o fato de que não seja tanto o indivíduo como o grupo o seu sujeito. Ainda que haja santuários também em casa de família e até festividades próprias do grupo que a habita, o templo é por essência – e inclusive se apenas os sacerdotes e as sacerdotisas podem penetrar no mais recôndito dele – um espaço público, e a festa retira as alegrias e as penas privadas para fundi-las na alegria geral, universal, total. Como se só o que afeta o grupo inteiro fosse susceptível de realidade para além de todo engano que ameaça uma subjetividade isolada. (A verdade e a realidade têm, com efeito, o caráter do que se impõe a todos, ou melhor, do que por si mesmo deveria impor-se à consciência e à vida inteira de todos, sempre, em qualquer lugar e circunstância em que se encontrem).

Mas a religião não se limita a reunir os seres humanos em sua comum referência, simultânea e especialmente intensa, ao absoluto que o grupo inteiro reconhece como tal. Ela funda relações peculiares, mais além das de sangue, entre os membros de uma mesma comunidade litúrgica. Isto é muito mais importante e interessante do que, por exemplo, analisar os vínculos entre clérigos e leigos nas religiões nas quais está fortemente destacada no estabelecimento da relação com o absoluto a mediação – que pode assumir as maneiras mais diversas – de um grupo especializado em tal função.

O quarto fator do fenômeno religião consiste na peculiar certeza de *salvação* que a festa, reiterada ou celebrada uma única vez, confere ao iniciado, ao celebrante, ao que nela *sofre o divino*. Seguramente é por isso que a religião tende quase sempre a envolver mais todo o resto de quanto é um ser humano do que a sua razão. Com efeito, uma coisa é o possível acesso ao absoluto mediante o conhecimento e outra, a *confiança* em que esse acesso – seja ou não de índole sobretudo cognitiva – *salva*.

2. Salvação

O conceito de *salvação*, centro vital da religião do ponto de vista do sujeito humano, possui uma plenitude que dificilmente descreverá quem não esteja atualmente imerso neste lado do fenômeno – e quem o está, como ocorre com os místicos que melhor se deram a conhecer, não quereria de modo

algum distrair-se daquilo que experimenta para tratar de descrevê-lo; só quando a tensão de sua vivência se relaxe pensará que não há nem tempo nem palavras por mais que sejam que bastem para transmitir a todos o gozo que experimentou.

As antigas palavras gregas *eudamonia* e *entusiasmo* tratam de captar este elemento de fascinação plena, de sucesso definitivo, decisivo, inalienável, da própria existência, que acaba como que afogada no absoluto (*mania*, *êxtase* – ou seja, saída permanente para fora de si mesmo, fora da pobre identidade individual socialmente reconhecida, mortal, maltratada pelos fracassos e pelas desgraças). Estas palavras arcaicas designam a existência que se sente (e se sabe de alguma maneira) já acolhida desde agora e aqui no absoluto, elevada à esfera dos Viventes e do Vivente, que jamais morrem e não enfrentam, portanto, as angústias e os mistérios dos que se creem presos sem remédio à vida destinada à morte.

Proponho compreender a *salvação*, justamente, como o desfazer-se de quanto de horrendo podem ter os mistérios que nos acontecem e de quanto angustioso podem, por sua parte, oferecer ao ser humano os enigmas do mundo e da vida. E justamente porque a salvação neste sentido supremo - o *shalom*, a *paz*, que jamais temos conhecido – não tem cabida na existência por sua própria essência, é, por um lado, objeto possível de experiência fugaz ou, pelo menos, caduca; e, por outro, é sobretudo a meta da esperança absoluta, que vai de mãos dadas com uma confiança talvez absoluta (seu ser absoluta depende da firmeza da esperança, e não o contrário), e, certamente, com um anelo terrível e forte da paz sobrenatural (alimentada e sustentada, por sua vez, por aquela esperança que surgiu, em primeiro lugar, do anelo).

Haverá que entrar depois mais profundamente nestes assuntos de máxima importância para toda interpretação da realidade; mas desde agora fica claro que nada há mais sujeito a ilusões do que a salvação. Justamente por ser o objeto essencial do anelo do ser humano, tanto o desespero a seu respeito, como a crença vã de tê-la alcançado e até mesmo o fingir ter-se desprendido de todo apego a ela, são possibilidades tentadoras e próximas para qualquer um. O sempre complicado, o que sempre requer nossa *paciência* até o extremo, é, antes de tudo, manter-nos no *anelo* do bem até convertê-lo em *amor* e, graças a ele, suportar a pena e seguir vivendo *distante* da paz, mas intensificando sempre a esperança de alcançá-la e confirmando com esta esperança e aquele amor a confiança em que *o bem perfeito existe e desce ao ser humano*, e que o nada sem sentido não é a origem e o fim de todas as realidades.

É preciso querer com intensidade perfeita para *agora mesmo* a salvação, AA Ae, porém, é realmente a salvação o anelado, e não alguma lamentável imagem dela (*ídolo* que reflete só as carências e as penas de um ser huma-

no). Querê-la passa em certo momento a significar *amá-la*, e esta relação, depurada com a paciência quotidiana, não confundirá o Amado com nenhuma outra coisa – isto seria burlar dele e insultá-lo incompreensível e imensamente. O sujeito religioso viverá então de um modo que recorda as maravilhosas palavras com as quais se descreve à primeira vista a natureza de Eros no *Simpósio* platônico: como um vagabundo (*homo viator*) incansável, um pouco áspero no trato, que se vê derrotado diariamente em seu intento de alcançar o alvo, mas que diariamente recupera alento e sempre é capaz de engenhar-se para forjar novos métodos com os quais seguir adiante em sua empresa.

Não é aqui a ocasião de aprofundar só este ponto, quando há tantos a enfrentar; mas é preciso ao menos fornecer um traço do que quero dizer com a transformação religiosa do anelo de bem em amor do bem: quem o anela, só pensa que o quer para si (*gaudium de gaudio veritatis meo*); quem o ama pode aceitar, ainda que isto pareça contradizer sua esperança e até seu amor, não desfrutá-lo, mas, simplesmente, que ele, o bem perfeito, seja e se manifeste e domine todas as realidades (*gaudium de veritate*). Se ele reina, se ele afinal se apossa de tudo – e não só na maneira escondida como já agora seguramente o faz, mas à luz do sol – eu, seu amante, não me importo: qualquer que seja a sorte que me toque, inclusive dormir em seu seio sem poder despertar-me, será ótima como não planejada por mim, mas por ele mesmo.

A progressiva destruição de meus ídolos, meros espelhos de minha pobreza, é a via da esperança, do amor e da fé. Porém, voltando à linha geral de meu argumento, neste caminho há *fé* mais ainda do que conhecimento teórico; ou, o que é o mesmo, há um movimento de toda a existência que não se conformaria, longe disso, apenas com uma longínqua consideração especulativa. Se a razão se sente limitada a não ser senão conhecimento, a salvação não é seu fruto.

É a necessidade da *fé* no desenvolvimento da existência religiosa o que faz, quando a experiência nela é ainda pequena – e depois justamente quando é muito alongada –, com que seja necessário reconhecer ao absoluto que é tema da religião o caráter de *tremendum*. Na realidade, é já o que justifica certa aspereza que acompanha o *homo viator*, nunca disposto a que seu bem lhe seja arrebatado. Mas afinal àquele que pede confiança cabe sempre temer que seu apelo seja malgrado por nossa busca lerda ou por seu caráter de *muito outro*, que os sujeitos religiosos ingênuos que viveram no regime do politeísmo sua relação religiosa, expressam com a mente retorcida, mais retorcida do que uma enguia que Zeus possui (Homero), ou como a natureza enganosa da Afrodita a qual Safo tanto ama e conhece – visitada por ela com frequência, devido à sinceridade e à dor das súplicas de sua adoradora.

3. A relação social como religião

Tomemos agora uma parte muito importante do que disse acima que era o segundo fator a ser considerado na relação religiosa: o modo como por ela se vinculam os membros da comunidade litúrgica; já que se trata de um fenômeno que, ao exigir a intervenção de todos os componentes da natureza humana, tem um lado de confluência social imprescindível. E isso, não obstante retirar-se para orar em segredo seja, sem dúvida, prática essencial do homem religioso e não só recomendação e hábito de Jesus de Nazaré. Neste caso trata-se de uma paulatina extensão da festa e do templo ao local *mais excelente* de nossa habitação quotidiana no mundo (por exemplo, um vagão de metrô lotado, que pertence ao *mais excelente* se o Espírito o escolhe repentinamente e não o pobre passageiro).

A esta altura parece de todo inevitável separar a experiência do politeísmo da do monoteísmo entendendo fundamentalmente com este termo o monoteísmo judaico-cristão. É muito claro, creio, que o regime politeísta da vida religiosa (seguramente, mais propriamente catenoteísmo, ou seja, reconhecimento de múltiplas divindades, mas adoração de uma só cada vez que se trata de realizar um ato de adoração) significa sobretudo a proximidade do divino: uma vizinhança que tende a reabsorver o absoluto na imanência do mundo e dos sujeitos, como acabou por fazer radicalmente a expressão filosófica dessa linha espiritual no estoicismo antigo (e como voltou recentemente a ser habitual nos grupos influenciados pelas ideias do chamado segundo Heidegger e, em geral, pelos grupos que se deixaram envolver pela pós-modernidade – um fenômeno efêmero, como já se tornou patente hoje). De fato, um número importante de expressões que pretendem designar uma *experiência religiosa* ainda hoje foi herdado da literatura grega antiga e da literatura e dos costumes religiosos romanos (ainda que não sejam expressões exclusivas dela): *possessão, inspiração, religião* (claramente), *sacerdote, sacrifício, mística* ... Hesíodo relata um acontecimento de possessão divina que termina com a inspiração do conteúdo de verdade de seu poema, e com esses mesmos termos o diálogo platônico *Ion* expõe o peculiar estado alterado de consciência que está à base do rapto poético revelatório. De fato, que haja naturezas de índole divina, i.e. imantadas facilmente pela divindade que se revela, é mais do que uma ironia na boca de Sócrates. Sem contar com este dado não se compreendem as formas de *mania* que são vizinhas da experiência filosófica sem coincidir com ela.

E quanto ao pitagorismo – essa tradição sapiencial de máxima relevância histórica no Ocidente –, sua conversão das purificações e dos exercícios órficos em obediência e ensinamento exato da verdade escondida permitiu interpretar o *êxtase* dos cultos orgiásticos populares como a ilusão que corresponde a este outro estado de consciência tão diferente, que é ir conhecendo os ajustes inteligíveis, os acordos numéricos, por assim dizer, que são subjacentes ao espetáculo sensorial imediato.

É natural que o monoteísmo, ao menos desde Filon, tenha exprimido a vivência do profeta apropriando-se desse arsenal de palavras, e tenha convertido Moisés, ponto culminante da profecia, no poeta, no metafísico, no legislador e no *místico* supremo, inalcançável para o resto da humanidade. E não menos compreensível é que na figura de Plotino se tenham fundido as formas distintas da *mania*, como reproduzindo no pensador pagão a sublimidade de Moisés. (Quanto ao Islã e às experiências de Maomé com o arcanjo e com o texto celeste, há muito de metafísica neoplatônica como pano de fundo ...).

Mas o ponto que me parece crucial não é tanto a convergência natural de, pelo menos, muitos jogos de linguagem para apontar as formas xue podem ser variantes muito diferentes da vida religiosa, quanto a diferença essencial que se manifesta no modo em que estas variantes fundam e consolidam as relações recíprocas dos membros das respectivas comunidades litúrgicas. A variante politeísta, com efeito, tende a criar uma experiência de comunhão *extática* com o númen, que se traduz na fusão dos indivíduos até sentir-se formar na realidade última das coisas *um só sujeito*. Max Scheler se referia a estes fenômenos como casos não já de *Einfühlung* ou empatia, mas de *Einsfühlung*, ou seja, de *unipatia*, se se me permite esta versão paralela ao alemão. Na tradição antropológica francesa, desde os estudos de Lucien Lévy-Bruhl sobre a *alma primitiva*, foi usado o termo menos expressivo de *participação*, querendo indicar com ele também o fato de que as fronteiras habituais e quotidianas entre os indivíduos são anuladas ou afogadas na participação coletiva da vida una e única do númen com o qual todos comungam. Ao sacramento de comunhão com este númen próximo vincula-se um sacramento de comunhão entre os membros todos de seu culto, introduzido pelos métodos (música, dança, droga) que despojam mais rapidamente os integrantes de um grupo de suas identidades privadas. Os grupos de bacantes faziam milagres nas montanhas em suas rondas noturnas cheias de felicidade e de comunhão com a unidade última da vida divina (representada nesse deus – Dionísio – que é filho do deus da justiça – Zeus – e traz algo muito superior a esta: o banquete definitivo na plenitude do real, que transforma a todos nós em um só e nos funde com o Único Vivente). Era, diz um texto de Filon, uma experiência de vida lúcida e pura – ainda que estes bandos na posteridade tenham parecido tudo menos lucidez, pureza, sabedoria. Os coros orgiásticos sacudiam as rochas e faziam brotar delas leite, mel, vinho, água. O iniciado nestes mistérios – mais do que o iniciado nos mistérios de caráter quase teórico de Eleusis – passou a ser o que realmente era sempre: um membro do próprio corpo da Vida Única, do deus: e sua relação com os outros membros não é a de um indivíduo com outro, mas, precisamente, a de um órgão minúsculo do deus com outro apêndice de sua realidade.

Não posso afirmar que esta seja a forma universal da sociedade litúrgica nas religiões que não se encontram na esfera do monoteísmo bíblico. Mas

creio que é essencial ver nesta fusão das fronteiras dos indivíduos e no desaparecimento do limite entre o absoluto e o mundano o alvo ao qual tendem todos estes cultos. Trata-se de uma forma religiosa que como tal é prévia à possibilidade do monoteísmo bíblico e dentro da qual se dirá sempre que o eco afetivo que a divindade suscita no ser humano é a *dependência absoluta*.

Não quero que a partir daqui o meu discurso derive no louvor e no aproveitamento de certos elementos do desenvolvimento da mitologia e da revelação que foram explorados de modo tão extenso e minucioso pelo Schelling maduro. Minha convicção é que seria necessário voltar a levá-los em consideração na filosofia da religião e que, ainda que Franz Rosenzweig os tenha assimilado originalmente em sua *Estrela da Redenção*, possuem ainda grande interesse e vida própria, uma vez que se deve admitir que as profecias históricas de Rosenzweig não se cumpriram e sobrevivem com pujança formas de existência que ele já considerava definitivamente superadas pela evolução da história humana (na década de 20 do século passado!).

A diferença de primeira ordem, de importância que não seria capaz de exagerar, entre estas experiências básicas do numinoso e o modo de existência próprio do monoteísmo bíblico está, para começar, em um fator deste último de tal relevo que mereceu do talento de Hermann Cohen uma inflexão do significado corrente da palavra *religião*, que ainda soa a nossos ouvidos como um escândalo: a afirmação contundente de que *religião* é a *relação social* depurada de seus elementos espúrios, e não tanto, não em primeiro lugar, uma relação com o absoluto transcendente. Emmanuel Levinas continuou por esse caminho, que ele pretende que está no coração do Talmud. Não considero esta pretensão exagerada, embora não possua a perícia talmúdica, uma vez que acho uma confirmação muito poderosa desta afirmação no núcleo da experiência cristã de Deus e do próximo, que é a única que até certo ponto posso dizer que se realiza em mim (e como uma superação da experiência básica “politeísta”).

Juan Martín Velasco estendeu com audácia absolutamente assombrosa esta noção a todas as religiões que subsistem e até, segundo parece, à própria essência de toda religião – que é um ponto no qual, como se vê pelas páginas que precedem, não posso segui-lo, ainda que isso se deva provavelmente em parte à limitação de meu conhecimento das religiões que de algum modo precedem o monoteísmo bíblico. Ele chegou a esta conclusão em seu profundo estudo *El encuentro con Dios*, no qual, há décadas, converte a experiência do outro humano na imagem (ícone, não ídolo) de qualquer relação religiosa (o fato de empregar a palavra *Deus*, e não simplesmente *Mistério inobjetivamente presente*, como costuma fazer no resto de seu fecundo trabalho, revela a aguda consciência de estar inovando com ousadia em um terreno no qual não o seguiria a maior parte

de seus colegas, os fenomenólogos da religião, mas sim, ao invés, muitos filósofos). Ao fazer isso, Martín Velasco não pretende que a religião seja, de fato, a relação social, mas sim que sem um tipo determinado de relação social, não tem sentido a relação analógica com Deus. Haveria tão somente a relação espúria e falida, do ponto de vista religioso, com um ídolo enquanto tal. E como a tese global da fenomenologia da religião é que toda religião autêntica é relação com Deus, ainda que o sistema das mediações humanas seja muito diferente de umas a outras e tenda em todas a abrir um amplo espaço à superstição e ao ídolo, a conclusão de Martín Velasco reduz ao mínimo, em seu núcleo vivo e essencial, a distância que separa as religiões (e isso de um modo muito mais original, a meu ver, do que como acontecia em alguns antecedentes célebres e imponentes da tradição, como, por exemplo, Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto). Trata-se, pois, de uma tese profundamente otimista acerca da natureza humana e da pureza de seu anelo religioso; porque o que, em última análise, aqui se afirma, por uma via diferente da dos pensadores judeus mencionados – embora Martín Velasco seja consciente de sua proximidade, ao menos, com Martin Buber – é que o fundamento antropológico da religião não está na indagação metafísica (não é esta, se se quer dizer assim, a *philosophia prima*), mas na visão ética.

4. Que é a minha religião

Minha própria afirmação é, repito, muito mais próxima a Schelling (e a Levinas, sem dúvida): há formas prévias, essencialmente *anteriores* de religião, nas quais a relação interpessoal não é mediada pela ética de base humana, mas antes pelo anelo metafísico de uma salvação cuja figura é sobretudo a libertação da morte (e talvez o ciclo das reencarnações). A imagem da salvação do monoteísmo bíblico – forma essencialmente ulterior de religião – é muito distinta, e tem sempre que ver com o *amor* em sua forma de *agape*. Assim como eros antecede *agape*, assim também o *politeísmo* precede o *monoteísmo*. Não porque o politeísmo seja superstição e idolatria e o monoteísmo pura religião, mas porque naquele a divindade está dentro da *totalidade do real* e neste a consciência da *transcendência* do divino é levada ao extremo. E o primeiro regime religioso corresponde a um estágio necessariamente menos maduro da existência humana, enquanto o segundo só é possível uma vez que certos mistérios ulteriores desta existência se tenham aberto e revelado – no modo traumático como todo mistério se revela. O afeto fundamental do politeísmo é a dependência absoluta para com o *todo do real*, cujo senhor é a divindade; o afeto fundamental do monoteísmo bíblico é a *liberdade* para com todo o *mundano*, precisamente para experimentar – ou melhor: porque se experimenta – que a relação ética entre pessoas é *de outro gênero* que as relações intramundanas não

interpessoais, e que só pela via da subida analógica a partir do revelado na *alteridade* inter-humana se pode aceder à transcendência suprema do *mistério inobjetivamente presente* no fundo de todo o real. Daí resultam não só duas concepções de pessoa, mas também duas concepções da própria realidade. Para exprimi-lo com as palavras de Michel Henry, que soam como um estupendo paradoxo, o politeísmo é um *monismo ontológico*, e o monoteísmo um *dualismo ontológico*.

A experiência fundante do monoteísmo é a da radical individualidade, enquanto outra, do ser humano próximo, com tudo quanto isso comporta de respeito reverencial – é *sanctum* em um novo e hiperbólico sentido desta palavra tão arraigada nas experiências politeístas da vida – e, ao mesmo tempo, de referência ao meu próprio centro existencial – vem a mim de uma profundidade que parece mais íntima a mim que eu mesmo, e nisto consiste sua poderosa alteridade, sua estranheza, sua exterioridade.

Martín Velasco se atreve a estender sua concepção ética ou personalista do *encontro* com Deus – precedido pelo *encontro* com o outro – às religiões de aparência menos personalista, no Oriente; mas o ponto crítico está em se ele pensa – não é algo tão explícito – que a experiência politeísta do absoluto só chega à plenitude depurada quando é mediada pela experiência ética e amorosa (com amor de benevolência ou *agape*) do outro humano.

Para poder levantar uma hipótese desta envergadura, Martín Velasco dispõe, sem dúvida, de elementos amplíssimos nas tradições da Índia (o que antes favorece a possibilidade de compreender as religiões hindus como sendo capazes de uma experiência monoteísta muito fecunda bem próxima da visão bíblica – coisa que, aliás, a própria tradição da Bíblia acolheria muito favoravelmente), mas também de maravilhosos testemunhos de muitas outras partes do mundo das religiões, por exemplo, dos salmos acádicos de extraordinária profundidade ética. Que significam estes fenômenos tão eminentes?

A meu ver, eles dão testemunho sobretudo da maneira como a relação religiosa tende a purificar-se a si mesma no sentido da constante destruição de ídolos, de meras imagens especulares do humano. Neste sentido, a devoção profunda a uma divindade (já mencionei antes o catenoteísmo, que parece ter sido, certamente, o ambiente real dos salmos acádicos há pouco evocados) orienta-se como tal à renúncia a controlá-la, a aproveitar-se dela, ou seja, a conceber a salvação em termos ingenuamente egoístas e tacanhos. Nesta mesma medida, a participação ou comunhão com os demais membros do grupo litúrgico irá tomando matizes morais que não se encontram claramente implicados nos começos da mesma liturgia. Com efeito, a divindade transcendente – e isso em termos que talvez nenhuma “experiência” religiosa chega a captar nem a antecipar de modo adequado

– está necessariamente no fundamento que sugeriu toda atividade litúrgica e, por isso mesmo, atrai a si esta atividade até poder transformar suas primeiras bases antropológicas (o anelo de salvação toscamente sentido e fomentado).

Quanto ao enxame formidável de questões que surgem a partir da tese talmúdica sobre a santidade implícita em toda verdadeira relação social, posso aqui limitar-me a traçar delas apenas um repertório muito reduzido. Esta seleção de temas põe em relação este ponto concreto de minha argumentação com outro que matiza o que na primeira seção deste ensaio se disse acerca da natureza da religião. Ali me referia a como a mera relação teórica com a divindade nunca foi considerada propriamente religiosa. Mas agora tenho de acrescentar que é sumamente evidente que na relação com o absoluto transcendente (e na relação com a alteridade santa do outro homem próximo) deve ter parte decisiva aquilo que só no ser humano se dá, i.e. o que a tradição *filosófica grega* já considerou a nossa *diferença específica, nossa definição*, a saber: a razão (entendida como capacidade de qualquer virtude intelectual – prudência, sabedoria e arte, sobretudo). Dar prioridade ao corpo e às zonas passivas da personalidade e preterir ou menosprezar a razão (especulativa e prática e criativa) só pode ser um movimento infantil na busca de satisfazer o anelo religioso, mas jamais a realização autêntica deste amor.

É neste ponto delicado que intervém a filosofia como vida do espírito que pode mediar na purificação da vida religiosa, ou melhor, que tem esta vocação inclusive quando se expressa em termos de ateísmo ou de materialismo.

Novamente se suscita com esta consideração um mundo de problemas. Não teria sentido esperar outra coisa quando se pede a definição de *religião*.

Vejamos o surgimento da filosofia não exatamente como *passagem do mito ao logos*, mas como deixar de considerar a inteligência (*noûs*) apenas patrimônio dos deuses, mas considerá-la também patrimônio dos seres humanos. As carências das experiências religiosas da Grécia arcaica (ou seja, de algumas das formas mais explícitas e conspícuas de politeísmo) estão necessariamente na base da façanha de Anaximandro, assim como a estreiteza – apesar de serem monumentos espirituais de incrível força – das propostas metafísicas dos milésios e dos eleatas está na base do niilismo de Protágoras e da impossibilidade de assumi-lo no ponto de partida da façanha definitiva de Sócrates. O próprio Sócrates é, pois, um rebento da experiência politeísta da realidade, mas passado pela rude operação de século e meio de cosmologia e retórica, de pitagorismo e de monismo. Leio com toda transparência em Sócrates um modo de experiência do *outro próximo*, que Levinas desconhece e denigra, mas que já é, se se me permite expressar-me assim, plenamente monoteísta, apesar de não ter

crescido no solo da experiência bíblica da realidade. Este extraordinário paradoxo histórico sugeriu-me chamar de *plenitude dos tempos*, no sentido evangélico desta expressão, ao que com ela é introduzido na história, um regime espiritual que não se pode designar como religioso em nenhum dos sentidos do politeísmo arcaico, mas que reivindica para si a confiança no divino e até, quem sabe, formas de esperança e amor ao divino (secretas, sutis) que realmente são misteriosa *praeparatio evangélica*. Tampouco pretenderá nunca um socrático que só a passagem pela filosofia da escola constitua uma mediação para a relação religiosa. O que constitui mediação para ela, é, ao invés, a autêntica situação *dialógica* da vida justamente nos aspectos que têm mais a ver com a atenção ao absoluto, com sua busca e, mais ainda, com a espera de seu advento. Mas a situação dialógica é a situação *ética*, e minha sugestão é que a mediação ética radical (nisso no fundo sigo inteiramente as indicações de Martín Velasco no livro mencionado), sempre de algum modo já filosófica também, é, pelo menos agora, mas seguramente desde sempre, absolutamente imprescindível para que se possa falar de religião (em sua diferença com superstição e com as experiências de criatividade ou prazer estético). E defendo que é também neste sentido que Paulo diz no primeiro capítulo da Carta aos Romanos que na realidade só está preparado para acolher com confiança o discurso absurdo sobre a cruz de Cristo, sobre o esvaziamento de Deus na história – e no povo e no indivíduo humano – quem converteu de algum modo a Criação em *noúmeno*, quem a pensou com a sabedoria de não entendê-la como divina em si mesma, como não sendo a Totalidade, como permanecendo existente pela bondade de um Deus livre (ou pela obscuridade sem inteligência de um acaso, me permito acrescentar, em homenagem a Emil Cioran, a Fernando Pessoa...).

Nas cartas joaninas lê-se uma passagem de socrática ironia: como amará a Deus quem não ama a seu próximo? A resposta imediata não é precisamente dizer que, naturalmente, é impossível amar a Deus, o longínquo, o invisível, se não se ama quem está próximo, quem se vê. Pelo contrário: acreditamos amar muitíssimo a Deus inclusive quando não amamos em concreto a ninguém, e talvez até confundamos certos ensinamentos dos mestres espirituais e cheguemos à falácia terrível de aceitar que os amores concretos aos homens nos afastam do amor que Deus exige de nós exclusivamente. O monoteísmo, a filosofia e, segundo Martín Velasco, a própria história da religião em geral, dizem todos unanimemente que a realidade é o contrário, e que quem não ama realmente a ninguém como um indivíduo outro (com aquele para o qual no fundo não tem sentido a experiência de comunhão participativa e eliminadora de limites, que se dá no êxtase orgiástico das que hoje já são evidentemente religiões de substituição) só imagina que ama a Deus, mas não faz senão adorar-se a si mesmo na forma de um ídolo (não se alimenta de divindade, mas, ao invés, como escreve santo Agostinho, lambe uma imagem).

Terminarei este ensaio com dois elementos que proporcionarão um enquadramento suficiente, sem ultrapassar o limite de espaço que se me concede, ao principal de *minha religião*.

O primeiro, contra Levinas, como anunciei, é a reflexão sobre o motivo da morte de Sócrates (a filosofia é impiedade para o Estado, recorde-se bem...). Sócrates recebe do deus de Delfos, Apolo, deus da cura e da palavra, da saúde e da verdade, a intimação de mudar de vida: ele, que sabe já, sem a ajuda de nenhuma divindade entre as conhecidas, que não sabe nada sobre o sentido último da vida, é declarado por esse deus – ao qual ele mesmo não se dirigiu – o mais sábio dos gregos. Não convém desprezar semelhantes enigmas, ainda que procedam de fontes alheias... Será preciso, pois, analisar o que sabem os que acreditam que sabem sobre o sentido último. E se descobre cada vez que não sabem que não sabem, ao passo que o filósofo sabe que não sabe; e a suspeita é que essas pessoas ignorantes à segunda potência sabem demais sobre a morte e demasiado pouco sobre o amor (querem evitar tudo quanto pensam que pode prejudicá-los, mas não procuram amorosamente a verdade; ou seja, vivem debaixo da bandeira do medo da morte, o qual é, não obstante, ele mesmo a verdadeira morte espiritual). Mas o mandato do deus de Delfos se limita a que o filósofo comprove a inanidade da sabedoria dos que se têm por sábios. No momento em que a descobre, o filósofo pode retirar-se à sua privacidade e deixar velada ou quase velada aos olhos do interlocutor a verdadeira situação de sua alma. É o que exige Apolo. Mas o filósofo exige de si muito mais do que o que o deus lhe manda: em seus diálogos com uns e outros pelas ruas de Atenas continua, até que seja patente que a pessoa com a qual dialoga entenda sua lamentável ignorância. E só este permanecer junto do enfermo (a expressão é de Antístenes, o socrático, não já diretamente de Jesus) lhe atrai o ódio pelo qual sua travessia pelo Estado vai se tornando algo pior, muito mais perigoso, do que a Odisseia. Este ódio acabará por levá-lo à morte legal. Sua fonte foi uma filantropia só equiparável à de um novo Prometeu; uma filantropia que nada na religião grega nem na filosofia anterior a esta radicalmente nova filosofia torna plausível. Sócrates adorou na relação social a alteridade santa do outro próximo, e este amor foi sua *scala paradisi*, ao mesmo tempo que sua escada para a cruz (que não rejeitou, segundo o extraordinário texto platônico *Gorgias*). O amor à verdade, ao absoluto, ao bem divino, à paz integral passou pelo terrível crivo do amor incompreendido ao outro. O que não significa que o filósofo não possa viver episódios de extraordinário ensimesmamento, que talvez seja divino entusiasmo, *eudaimonia*.

O segundo fenômeno que não pode ficar sem menção é a pretensão hiperbólica de Kant, que os grandes pensadores judeus contemporâneos identificaram como filha direta do profeta Ezequiel, mas que já vemos com clareza perfeita que é *também* herdeira do filósofo Sócrates (na plenitude dos tempos, na encruzilhada entre a experiência politeísta do divino e o

monoteísmo, pela mera virtude da maravilhosa potência religiosa da *razão como criatura que não tem que começar reconhecendo nem sequer sua condição de criatura, mas que deve operar livre, guiada pelo anelo racional da paz*).

Kant afirmou que a razão prática se manifesta como voz humana e, ao mesmo tempo, divina, como inabitação do Espírito Santo na pessoa, exigindo o *desprendimento absoluto do egoísmo*, que na realidade só a razão, mas jamais o mero corpo ou qualquer outra faculdade humana, pode exigir. Sem a intenção – jamais apoiada em certeza – de obedecer a esta voz, ao mesmo tempo, *autônoma e heterônoma*, o ser humano não conhecerá o que significa *santidade*, o que significa *salvação*. Somem-se outros sacramentos, some-se a integração quase milagrosa em uma Igreja: mas a porta estreita, que depura o que até então se viveu como religião em sentido pueril, é esta obediência heroica, só possível pela própria graça de Deus, aqui, em princípio, amalgamada com a razão da pessoa.

Aqueles que primeiramente se interessaram apaixonadamente pelo mistério da realidade que lhes fez conhecer a morte, interessam-se logo, muito mais apaixonadamente ainda, pelos mistérios da realidade que lhes revela o amor. Não há o *eros*, mas o respeito infinito – tendencialmente, pelo menos, infinito – pela alteridade misteriosa do outro, cifra da alteridade de *Outro*.

Endereço do Autor:

Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad Pontificia Comillas
Calle Alberto Aguilera 23
Madrid – 28015 España
mgbaro@comillas.edu