

Os Primórdios

Ao estudar os textos de autores filosóficos com elevadas ambições quanto ao domínio sobre os seus próprios discursos, encontramos por vezes parágrafos que chamam a atenção porque não decorrem manifestamente da necessidade de uma reflexão coerente, antes cedem à pressão súbita de uma associação de ideias que irrompe no desenvolvimento de um argumento. Assim, nas suas *Lições de Estética*, Hegel introduziu a famosa fórmula «domingo da vida» no meio do capítulo consagrado à pintura holandesa do século XVII. Desse modo, designava aqueles estados de excepção da existência, cujas personagens, aí representadas, gozam de um tão demonstrativo bem-estar sensorial. É evidente que nessa passagem Hegel não se exprime como dialéctico cujos conhecimentos são, na sua maioria, de ordem sistemática e que não se contentou, portanto, em «apanhá-los» nalgum lado. Contornando o seu aparelho lógico, ele fala, na ocorrência, como um descendente da Suábia protestante que encontra um eco bem-vindo às suas impressões de juventude na insolência descontraída da vida quotidiana holandesa. Esses filisteus do Norte húmido, cheios de vivacidade, podem ser tudo excepto santos, mas se demonstram uma tal alegria não devem ser inteiramente maus — e, em última instância, essa frase deve ser proferida como uma profissão de fé. Se quiséssemos, poderíamos detectar na formulação de Hegel o princípio segundo o qual a missão da arte, qualquer que seja o amor que tenhamos pelo maravilhoso, é a de dar finalmente razão ao que é vulgar. O valor da trivialidade dominical não aumentará à medida que nos vamos cansando dos estados de excepção — esses prolongamentos do maravilhoso pelos meios mais extremos?

Como exemplo muito mais sombrio, mas também muito mais actual, de uma digressão retirada do seu contexto, num autor que, aliás, é extremamente controlado e até de prudência obsessiva, citarei algumas linhas

de uma conferência proferida por Jacques Derrida na primavera de 1993, em Riverside, na Califórnia, texto posteriormente aumentado para constituir um livro, publicado no mesmo ano em Paris, com o título *Spectres de Marx*. Numa passagem já famosa, Derrida deixa-se levar pelo seu entusiasmo e, com certa brusquidão, ao sobrevoar amplamente o quadro estrito da sua reflexão, profere a seguinte observação: «Hoje, a guerra pela “apropriação de Jerusalém” é a guerra mundial. Ela tem lugar em toda a parte, é o mundo... hoje, ela é a figura singular do seu ser *out of joint*¹.»

Só podemos entender esta frase eruptiva se a enquadrarmos em duas informações. Por um lado, é preciso saber que, aqui, a fim de examinar a hipótese de um significado inelutável de Karl Marx para a era pós-comunista, Derrida se lançara numa meditação sobre o verso de Hamlet «*The time is out of joint*»², que percorrem, como um *leitmotiv*, a sua exposição demasiado longa. Por outro lado, é preciso compreender que ele está a confrontar-se, em tom polémico, com a tese de Francis Fukuyama sobre o «fim da história» (fórmula proferida inicialmente em 1989 e desenvolvida posteriormente para dar nascença, em 1992, ao livro *O Fim da História e o Último Homem*)³ no qual julga discernir (sem dúvida erradamente) uma forma de evangelismo liberal-tecnocêntrico e uma versão algo precipitada, talvez até irresponsável, da retórica americana sobre a vitória final. Daí, parte um fluxo de ideias que culminam na passagem citada.

Ao iniciar o meu texto citando este pensador falecido no Outono de 2004, não o faço como epígrafe, mas como painel de aviso, a fim de assinalar uma zona de alto risco semântico e político, particularmente explosiva no mundo actual: esse Próximo e Médio-Oriente, onde três escatologias messiânicas engrenadas umas nas outras pela concorrência, mobilizam, se Derrida tiver razão, «todas as forças do mundo e toda a “ordem mundial” na guerra sem mercê a que se entregam, directa ou indirectamente»⁴. Não tenho bem a certeza de querer retomar, sem nuances, essa tese de uma guerra de escatologias, e não ignoro que ela mais fornece um exemplo de pensamento perigoso do que um comentário filosófico de estilo assegurado, seja ele desenvolvido ou militante. Este autor, cuja reputação está muito ligada ao processo de «desconstrução», desmantelamento cuidadoso das hipérboles metafísicas e das visões unilaterais que encorajam a violência, é precisamente aquele que, aqui, decide

1 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 101.

2 Shakespeare, Hamlet, Acto I, cena V: «*O tempo está fora dos eixos*». (N. T.)

3 Francis Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1992.

4 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 100-101.

fazer um desvio mediante um dos exageros mais patéticos ouvidos da boca de um filósofo do passado recente.

O que é todavia evidente nesta passagem — e nos traz ao nosso tema — é o facto de Derrida falar directa e indirectamente do judaísmo, do cristianismo e do islão. O que lhe interessa é identificar o grupo das religiões monoteístas como «partidos em conflitos», agarrados uns aos outros pela história universal. Com a sua observação, ele antecipa a tese, entretanto tornada popular, de um *clash of monotheisms* («choque de monoteísmos»), sem que seja possível acusá-lo de ter desejado confrontar os três complexos religiosos entre si, na sua globalidade dogmática e societal. Ele refere-se especialmente aos seus conteúdos missionários, aos quais também se atribui, por vezes, o nome de «potenciais universalistas» e, por conseguinte, àquilo que poderíamos designar, em cada uma dessas entidades, como o seu «material radioactivo», a sua massa maníaco-activista ou messiano-expansionista. É sobretudo dessas substâncias perigosas que nos vamos ocupar nas páginas seguintes⁵.

Ao começar por esta citação, quero dar a entender que não poderá haver nada de anódino naquilo que irá ser dito — seja qual for a perspectiva, quer se trate do aspecto teológico, político ou da psicologia da religião. As palavras que se seguem podem ser comparadas a uma cirurgia de coração aberto — e só se submeterá a esse tipo de operação quem tiver motivos para tomar medidas preventivas contra o enfarte das suas convicções. Antes da ordem de partida, parece-me portanto aconselhável convir com os leitores sobre um procedimento de segurança. Este deve consistir num acordo quanto aos aspectos da religião e da fé religiosa de que podemos e devemos falar com a ajuda de processos de distanciamento cientificamente justificados, e quanto àqueles de que não é possível falar dessa maneira. Proponho uma espécie de cláusula de blasfémia, e convido o leitor a decidir, depois de um período de reflexão, se deseja ou não prosseguir com a sua leitura. Segundo esta convenção, seria necessário tornar uma série de fenómenos, tradicionalmente classificados no campo da transcendência ou do sagrado, acessíveis a novas descrições (tendo potencialmente um efeito blasfematório, mesmo que esse não seja o seu propósito). Em compensação, por motivos materiais, formais e morais, não devemos tocar noutros campos do discurso sagrado e da sensibilidade religiosa.

5 Derrida retoma as suas teses sobre a guerra das religiões monoteístas numa entrevista com Lieven de Cauter, em 19 de Fevereiro de 2004, intitulada *Pour une justice à venir*, na qual desenha os contornos de um messianismo formalizado ou não-religioso.

A título provisório, e sem intenção sistemática, enunciarei sete aspectos do fenómeno da transcendência, dos quais os quatro primeiros — como vamos mostrar já a seguir — estão em condições de passar por uma transposição crítica para categorias seculares e funcionais, sem que a parte religiosa arrisque mais, na ocorrência, do que aquilo que se perde sempre que sabemos mais a esse respeito. Distingo quatro interpretações erradas do facto transcendental e dois outros aspectos, sobre os quais não pretendo certamente afirmar que estão completamente ao abrigo dos mal-entendidos, mas que, atendendo à base do seu carácter objectivamente misterioso, resistem à simples redução a contextos naturais e sociais. Sobre um sétimo aspecto, muito sensível, afirmarei que, levando em conta a impossibilidade de ajuizarmos a seu respeito, ele se situa para lá da diferença entre saber e fé — observando que, num número notoriamente mais importante de casos, é a fé que tira proveito desse estado de facto.

Começemos por uma tese que Heine Mühlmann formulou recentemente num ensaio sobre as culturas consideradas como «unidades de aprendizagem», sob a forma de uma questão determinada, seguida por uma resposta lapidar: «Como nasce a transcendência? Ela nasce do desconhecimento do lento.» O autor precisa: «É lento um movimento que dura mais de uma geração. Para observá-lo, precisamos de colaborar com pessoas que viveram antes de nós e com outras que viverão depois de nós⁶.» Como as cooperações com as gerações anteriores e posteriores foram apenas, na história das culturas tal como se processou até hoje, sucessos pontuais ou impossibilidades estruturais e como, de qualquer modo, permaneceram episódios precários, podemos compreender que, no período precedente, grande parte do lento tenha sido repellido para a transcendência, isto é, para o inobservável. Consequentemente, foi possível, sem disto resultar a menor contradição, dizer que o lento era uma questão de planificação operada no além pelas inteligências transumanas ou divinas. Porém, a partir do momento em que as civilizações maduras de um ponto de vista técnico e científico produzem procedimentos efectivos destinados à observação do lento, o conceito de planificação transcendente — quer ela se chame criação, providência, predestinação, história santa, ou

6 Heiner Mühlmann, *Die Ökonomiemaschine*, em *5 Codes. Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors*, Gerd de Bruyn (ed.), Bâle/Boston/Berlim, Igmade, 2006, p. 227. Poderíamos precisar eventualmente esta tese utilizando a expressão «fase de aprendizagem de uma vida individual medianamente longa» em vez de «geração». Daí resultaria, na dimensão retrospectiva, a exigência de cooperação com o saber de antepassados que já não conheceríamos (ou seja, geralmente, bisavós) e, na dimensão prospectiva, a de cooperação com descendentes que não conheceremos (começando pelos bisnetos).

apareça com outras designações — perde uma parte considerável da sua plausibilidade e abre espaço aos procedimentos imanentes destinados a interpretar o longo prazo, quer mediante teorias da evolução biológica ou sócio-sistémica quer mediante os modelos das ondas e as teorias da fractura que permitem descrever oscilações e mutações no campo da longa duração. Só então poderemos medir também, em toda a sua amplitude, o que é desagradável e falhado na evolução, sem que o positivismo forçado da ideia de criação nos obrigue a olhar para outro lado. Nos meios ortodoxos, no seio dos quais a identificação com a ideia edificante de uma planificação transcendente ainda é muito intensa, observamos resistências combatentes aos meios do pensamento que levam à secularização do lento, até aí deslocado para o além — vemo-lo, do modo mais flagrante, nos criacionistas dos Estados Unidos que, como sabemos, têm muitas ideias para imunizar a sua doutrina da criação súbita e intencional contra as novas ciências que incidem sobre um devir lento e funcionando por auto-organização⁷.

A segunda etapa assenta na seguinte constatação: a transcendência nasce também do desconhecimento do violento. Para explicar esse estado de facto, temos, mais uma vez, de voltar a um conceito introduzido por Heiner Mühlmann nas ciências da cultura — estou a pensar na ligação entre a análise do stresse e a teoria da constituição determinada dos rituais e dos símbolos, tal como foi apresentada no seu famoso texto-programa *Die Natur der Kulturen* («A Natureza das Culturas»). Com esse livro — e graças aos impulsos de Bazon Brock — foi introduzido um paradigma radicalmente novo para a ligação entre ciência cultural e teoria da evolução⁸. A fenomenologia da grande reacção de stresse no *homo sapiens*, bem como os seus tratamentos culturais, permitem compreender por que o sujeito do stresse tem tantas vezes a impressão de que os estados em que se encontra são de natureza transcendente. A violência dos processos específicos ao corpo, em primeiro lugar estritamente biológicos, mesmo que revistam, na maior parte dos casos, uma forma simbólica, alcança, em certos casos, uma dimensão tal que aquilo que se experimenta é inevitavelmente atribuído a potências exteriores.

7 Devemos aos criacionistas a ideia espantosa segundo a qual Deus criou o mundo cerca do ano 4000 a.C., mas operando de modo a que ele parecesse infinitamente mais velho do que é (teorema da ilusão da idade). Os custos espirituais desta réplica ao desafio evolucionista são elevados: ela faz de Deus um *genius malignus* que, logo na Criação, não omitiu nada daquilo que pudesse, um dia, lançar os evolucionistas numa má pista.

8 Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen, Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena e Nova Iorque, Springer, 1996.