

 VOZES

---

# O ENIGMA DA RELIGIÃO

*Rubem Alves*

*À Edusno,*

*do*

*Rubem*

*1976*

**PETRÓPOLIS**  
1975

© 1975  
Editora VOZES Ltda.  
Rua Frei Luis, 100  
22.000 Petrópolis, RJ  
Brasil

VOZES

© 1975  
Editora **VOZES** Ltda.  
Rua Frei Luís, 100  
25.600 Petrópolis, RJ  
Brasil

O ENIGMA  
DA RELIGIÃO

Rubem Alves

PETROPOLIS  
1975

## Do Paraíso ao Deserto

REFLEXÕES AUTOBIOGRÁFICAS

---

TANTO NO Paraíso quanto na Cidade Santa não há templos. No Paraíso a religião ainda não é necessária, e na Cidade Santa ela deixou de ser necessária. A religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação. Por isto a religião pressupõe sempre, sob as camadas superficiais de felicidade e paz que ela proclama, um eu irreconciliado com o seu destino.

As mais antigas memórias de minha nostalgia religiosa me conduzem aos dias de minha infância. Eu tinha onze anos. Não se tratava de um caso de vocação teológica precoce. Era antes caso de uma experiência precoce de medo. Aconteceu quando, pela primeira vez, eu conheci o que significa ansiedade.

Até então eu vivera numa pequena cidade. Tudo era familiar e amigo: ruas, árvores, riachos e pessoas. Tudo estava no seu próprio lugar. Olhava para os meus «outros relevantes» — pai, mãe, irmãos e amigos — com calma e respeito. Eles eram partes do meu cosmo. Eu não tinha nem mesmo consciência de mim mesmo, porque eu e o meu mundo nos fundíamos num todo. Acordar pela manhã, brincar, ir à escola, ir para a cama à noite — estas eram partes de uma liturgia que se renovava a cada dia e que celebrava um mundo que fazia sentido.

Mas, sem o saber — e repentinamente —, fui expulso do paraíso. Mudaram-me para uma grande cidade. Meus «outros relevantes» se dissolveram em meio à complexidade incompreensível da vida urbana. Permaneceram como «outros», mas não mais «relevantes». Deixaram de ser o centro emocional do meu mundo, de onde eu retirava meu sentido de identidade e o meu senso de direção. Eles não

podem ser responsabilizados pelo que aconteceu. Eles também estavam perdidos. Pela primeira vez conheci o embaço de ser diferente. Tornei-me consciente de mim mesmo. Meu sotaque revelava quem eu era — um menino da roça. E os companheiros de escola não me perdoavam por isto. Como as crianças podem ser cruéis! Descobri-me só, sem amigos, diferente e ridículo, e sem saber o que fazer. E eu não dispunha de recursos humanos para sustentar-me naquela solidão abismal. Perdeu-se o meu cosmo. Os sociólogos denominam esta condição de anomia. Quanto sofrimento se esconde nesta pequena palavra! As cosmogonias primitivas se referem sempre a um conflito primevo entre a terra seca e as águas. A terra seca é o espaço onde os homens podem andar com segurança, e as águas são o símbolo da horrenda possibilidade, que os ameaça sem cessar, de que o «vazio e o sem-forma» venham a engolir o mundo humano. Minha terra seca foi invadida pelas águas e o meu cosmo destruído pelas ondas.

A consciência, entretanto, não pode sobreviver indefinidamente à anomia. É necessário resolver o problema da solidão e da impotência num mundo hostil. E a consciência lança mão de um artifício para atingir este resultado. Por um golpe de mágica, ela deseja que o real seja irreal. E organiza a sua percepção da realidade como se os seus desejos e aspirações fossem a realidade última. Eles são ontologizados e reificados. Através do poder mágico da «onipotência do pensamento» o homem, das profundezas de sua impotência e das alturas de suas paixões, tece um mundo verbal que afirma e confirma os seus valores. E este novo mundo, assim constituído, passa a ser a «gratificação substitutiva», o novo mundo de felicidade que compensa as frustrações e sofrimentos contidos na realidade. E frequentemente, mas não exclusivamente, esta «gratificação substitutiva» é a religião.

Este foi o caminho que inconscientemente segui. Tornei-me religioso.

Não importa que o mundo zombe de nós. A verdadeira realidade está além.

Se os nossos «outros relevantes» são reduzidos à insignificância e à impotência, há um Outro Relevante que nos ama e nos conhece, cujo poder é infinito.



Está longe de minhas intenções reduzir a religião a este tipo de experiência. Mas como não dizer o que realmente aconteceu comigo?

Tornei-me um fundamentalista. Um piedoso fundamentalista. Fundamentalismo é uma atitude que atribuí um caráter último às suas próprias crenças. O mais importante não é o que o fundamentalista diz mas como ele diz. É a atitude dogmática e autoritária com respeito ao seu sistema de pensamento, e inversamente a atitude de intolerância e inquisitorial ante qualquer tipo de «herege» ou «revisionista» que o caracteriza. Pode-se ser um revolucionário fundamentalista (não importa se marxista, Libertação Feminina ou Poder Negro), um cientista fundamentalista (especialmente na medida em que o cientista se esquece de que ele trabalha com modelos, como diz Kuhn<sup>1</sup>, ou com simples «palpites», como sugere Popper<sup>2</sup>), um fundamentalista da contracultura (e a conseqüente absolutização de experiências privadas), e mesmo um fundamentalista liberal. O fundamentalista é o homem consistente, incapaz de jogar uma pitada de humor sobre si mesmo, que Kolakowski descreve como sendo o «sacerdote» em oposição ao «bufão». O que importa na caracterização do fundamentalismo não são as idéias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma. Não basta mudar as garrafas na prateleira. Se as prateleiras não são modificadas o «arranjo» permanece o mesmo. De uma forma mais abstrata: é a estrutura que determina a significação da mentalidade fundamentalista, e não os itens que constituem o inventário do seu conteúdo.

O fundamentalismo é, talvez, a grande tentação que nos assalta. «Sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal», disse a serpente ao homem. Qual é a pessoa que não anseia por trocar seus palpites por visões da realidade, suas dúvidas por certezas, sua provisoriedade por eternidade, suas inquietações e incompletude por paz e realização? A solução fundamentalista nos liberta do doloroso confronto com uma realidade sempre inacabada, sempre em mutação, sempre perturbadora, sempre questionadora.

<sup>1</sup> Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, The University of Chicago Press, 1962).

<sup>2</sup> Popper, Karl: *The Logic of Scientific Discovery* (Nova York, Harper & Row, 1968, p. 278): "We do not know: we can only guess. And our guesses are guided by the unscientific, the metaphysical... faith in laws..."

Converta-se ao fundamentalismo (não importa de que tipo)! Você se descobrirá livre do processo sem fim de construir, destruir, para começar tudo de novo da estaca zero. O fundamentalista é alguém que já chegou tão bem descrito por Nietzsche como o inimigo do futuro, porque ele já sabe o que é o bom e o bem. Emocionalmente isto é muito funcional. Sob esta perspectiva a religião nos dá certezas. E para quem quer que tenha encontrado esta religião o caminho natural a seguir é o de tornar-se num apóstolo da sua verdade. Assim, fui para o seminário.

Mas a linguagem (não se esqueça de que é a linguagem que sustenta o nosso mundo e estrutura a nossa personalidade) é imprevisível. A linguagem é como um instrumento. Ela é criada, usada e portanto preservada na medida em que funciona de forma adequada para a solução do nosso problema existencial. Suponha agora que este problema básico, esta matriz emocional em torno da qual estruturamos a nossa experiência, se altera. A linguagem antiga se torna, repentinamente, supérflua. Ela não tem mais nenhuma função a desempenhar. A função da minha linguagem fundamentalista era resolver a anomia que surgira da minha solidão. No seminário, entretanto, encontrei um punhado de companheiros como eu mesmo, e os «scripts» de nossas biografias eram muito semelhantes. Tornamo-nos amigos. Formou-se uma comunidade. E no compartilhar de nossas fraquezas encontramos «graça». A anomia foi vencida e a linguagem fundamentalista se tornou obsoleta. Não era mais necessária.

Wittgenstein observou certa vez que a linguagem tem um poder «enfeitiçante». <sup>3</sup> As estruturas lingüísticas tendem a nos colocar dentro de um círculo encantado que nos impede de ver o mundo a não ser sob a forma que ela o programou. Assim, quando alguém «esquece» uma linguagem, é como se se começasse a ver o mundo de uma forma totalmente diferente. É uma experiência de «maravilhar-se» em frente a coisas que estiveram ali, todo o tempo, mas que estavam escondidas. E vem a pergunta: «Como é que eu fui incapaz de ver tantas coisas? Como é que ignorei tantas dimensões da realidade que estavam ali bem diante dos meus olhos?

<sup>3</sup> Wittgenstein, Ludwig: *The Blue and Brown Books* (Nova York, Harper & Row, 1958), p. 27.

Descobrimos as raízes sociais de nossa religião e também as suas origens neuróticas. A negação do mundo, a absolutização da eternidade, um medo da vida, o mal-estar diante de qualquer coisa humana, sensual, corporal, a rejeição da liberdade, a revolta contra tudo o que fosse provisório — não era verdade que todos estes elementos conspiravam contra a própria vida?

Horizontes se tornam diferentes, de acordo com o ponto de vista a partir do qual os contemplamos. A nova visão do nosso espaço, nosso tempo e nossas vidas revelou-nos uma Bíblia que estivera até então oculta aos nossos olhos. Que descoberta foi perceber que os homens da Bíblia se sentem em casa no mundo! Do seu princípio até o seu fim há uma celebração constante da vida e de sua bondade. É bom estar vivo, é bom ser carne e sangue, é bom estar no mundo. De repente a obsessão calvinista com a Glória de Deus nos pareceu profundamente desumana e antibíblica. A felicidade do homem — não é esta a única preocupação de Deus? Não é esta a sua paixão última? Não é Deus um humanista, no sentido de que o homem é o único objeto do seu amor? Bonhoeffer se tornou no nosso companheiro. Nós o lemos com paixão:

Nós não estamos preocupados com o outro mundo, mas com este mundo. Aquilo que está acima do mundo, no Evangelho, tem o propósito de existir para este mundo. É somente quando amamos a vida e o mundo com tal intensidade, que sem eles tudo estaria perdido, que podemos crer na ressurreição e num mundo novo. Não devemos tentar ser mais religiosos que o próprio Deus.<sup>4</sup>

A salvação do mundo — este dogma básico do protestantismo brasileiro — não estava em direta oposição à própria Bíblia? A salvação pessoal não pode ocorrer em detrimento do mundo, pois o homem e o mundo se pertencem. É antes na luta pela redenção do mundo que o homem conquista a sua totalidade pessoal. Assim, salvadores de almas se transformaram em reconstrutores da terra. Uma coisa nos parecia evidente. A Igreja tinha de se libertar do feitiço da linguagem fundamentalista que a mantinha cativa. E assim que isto fosse realizado — assim esperávamos —

<sup>4</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Letters and Papers from Prison* (Nova York, Macmillan, 1965). p. 103, 113, 168.

a própria Igreja se tornaria na vanguarda na luta pela transformação do mundo.

Em nossas mentes a reforma da Igreja e a redenção do mundo eram uma tarefa única. Deixamos o seminário na certeza de que levaríamos este programa a cabo. A nossa visão — não era ela inebriantemente bela? Quem poderia evitar apaixonar-se por ela?

A realidade, entretanto, ria-se de nossas aspirações ingênuas. Não estávamos preparados para os fatos da vida institucional. A nova leitura do Evangelho souou aos ouvidos dos líderes eclesiásticos como uma apostasia da fé. A sua experiência tinha sido diferente. Eles não podiam, portanto, entender e amar aquilo que era tão simples e amável para nós. Acusados como hereges, marcados como pessoas com idéias políticas perigosas, rejeitados como apóstatas (cometêramos o pecado de aceitar os católicos como nossos irmãos!), fomos forçados ao exílio. «Ame-a ou deixe-a, mas não tente transformar a Igreja».

Duas coisas se tornaram claras.

1 A Igreja institucional não era a Igreja que amávamos. A leitura dos profetas nos contou que esta tinha sido também a experiência de Oséias: «Vós não sois o meu povo» — grito que se cristalizou no nome de um dos seus filhos. A comunidade da liberdade e do amor, a Igreja por que aspirávamos, não se encontrava dentro dos limites institucionais da organização eclesiástica. Tivemos de abandonar o ideal de reformá-la. Não se pode costurar remendo novo em pano velho e nem colocar vinho novo em odres velhos. Isto é impossível e mais do que isto: tolice.

Mas como sobreviver em solidão, à parte de uma comunidade? Valores, se não são compartilhados, são esquecidos. Na medida em que valores não são fatos, eles são entidades ausentes. Ainda não nasceram. Permanecem como uma possibilidade, como uma promessa, como uma esperança. A sua existência no presente depende de uma linguagem que anuncie seu advento. Nossa desilusão com a organização eclesiástica não significou, portanto, que tivéssemos abandonado a esperança de encontrar uma comunidade. Exatamente o contrário. Começamos a procurá-la em lugares onde não havíamos procurado antes. E as nossas perguntas passaram a ser: «Será possível que a Igreja,

hoje, esteja espalhada, escondida, incógnita no mundo? Não será possível que aqueles que vivem pela esperança do Reino não conheçam o Seu nome?» E para surpresa nossa, encontramos mais sinais do Espírito fora dos limites fechados de nossas comunidades eclesiais que dentro delas. Emergiu um tipo de ecumenismo totalmente diferente do ecumenismo institucionalizado, que ocorre nas altas esferas hierárquicas, e que depende de acordos sobre doutrina e ordem eclesiástica. Descobrimos uma nova unidade nas fronteiras da preocupação pelo homem e pela renovação do mundo. Parece-me, na verdade, que quanto mais a Igreja se volta para si mesma, ainda que a preocupação deste voltar-se seja encontrar uma unidade perdida, mais a Igreja se atola em suas próprias contradições. Ao contrário, ao abandonar-se numa entrega apaixonada à causa da redenção do homem, de forma concreta e sofrida, ela descobre aquilo que não havia buscado: a sua própria unidade.

2 A nossa segunda conclusão decorreu da primeira. Os patrocinadores de Deus, os que pretendiam deter o monopólio do divino, usavam este nome num estilo que se assemelhava muito ao da Inquisição. Deus se tornou numa arma ideológica para a preservação do poder, para justificar as coisas, tais como elas eram, para executar os dissidentes. Assim, de forma muito concreta, a palavra Deus ficou repentinamente sem sentido. Ou melhor: esvaziou-se, dentro do contexto institucional e teológico tradicional. Seu nome não era ali o símbolo de liberdade e amor. Para muitos isto significou a morte de Deus. Descobriram-se sozinhos em frente à tarefa de reconstruir o mundo. Das frustrações eclesiásticas surgiu um humanismo secular. A teologia foi trocada pela sociologia, a Igreja pelo mundo, Deus pelo homem.

Outros, entretanto, não puderam tomar este caminho. De suas esperanças, de suas frustrações, de sua leitura da Bíblia e de sua leitura dos jornais surgiu algo novo, uma nova forma de falar sobre Deus, uma nova forma de pensar a comunidade da fé. A este novo modelo deu-se o nome de «teologia da libertação». Trata-se, essencialmente, de uma hermenêutica dialética que lê a Bíblia a partir das ansiedades e esperanças do presente e lê o presente a partir das ansiedades e esperanças de que fala a Bíblia. Lógico:



há um ato de fé envolvido neste procedimento. Pressupõe-se, com Paulo, «que a criação toda, em uníssono, geme agora em dores de parto». Dores de parto misturam lágrimas com sorrisos. Elas apontam para uma nova realidade que emerge. O Espírito engravidou a criação e esta, com o ventre cheio de nova vida, espera — aguarda ansiosamente o advento do novo que já se manifesta nos próprios gemidos que brotam do nosso íntimo (Rom 8,22-23). A teologia da libertação não pode contentar-se com um transcendente para além do mundo, para além da vida. O Evangelho, não é ele as boas-novas da encarnação? A vida de Cristo, não é ela o testemunho da solidariedade de Deus com os homens? Não se trata de uma redução sociológica da fé. O que se afirma é antes que a transcendência se revela de forma concreta tanto nos gemidos pela liberdade, quanto na luta contra tudo aquilo que oprime o homem.

\* \* \*

Muitos anos já se passaram. Nossas esperanças seculares não se realizaram. Vivemos em meio aos escombros de nossas expectativas religiosas. Os gemidos pela liberdade permanecem como gemidos. Uma forma de cativo é abolida para ser imediatamente substituída por outra. E agora, ao tentar fazer sentido de nossas biografias, nos damos conta de que estivemos todo o tempo batendo em retirada. Nossas costas estão contra a parede. Não há mais para onde ir. O êxodo com que sonhávamos foi abortado. Em seu lugar, descobrimo-nos na situação de exílio e cativo.

Explico-me. Nascemos num mundo iluminado por certezas transcendentais e valores absolutos. Nossas esperanças eram inabaláveis. Nosso mundo era um cosmo cuja significação lhe era dada pela visão da Jerusalém Celeste. Deus estava nos céus. Tudo estaria bem na terra.

Mas nossos deuses morreram. Ou, se não morreram, ficaram mudos e silenciosos. Foram, como nós, exilados. E em seu lugar surgiram os heróis. A política se transformou em religião. Através dela aquilo que na religião aparecia apenas como gemido e aspiração seria realizado de forma concreta.



Mas os nossos heróis morreram também. Não pudemos levar a cabo aquilo a que nos propúnhamos. O cosmo foi invadido pelo caos. Que nos restava fazer? Bater em retirada uma vez mais. Sem deuses e sem heróis, ainda tínhamos os nossos valores domésticos. É incrível como nossos horizontes encolheram. No início, com a religião, eles iam até os confins do tempo e do espaço. Com a política tornaram-se mais acanhados. Seus limites não iam além dos limites da história. Mas agora o nosso cosmo se comprime dentro do estreito espaço de nossa casa e do curto tempo de nossa vida. Sem deuses, sem heróis, temos ainda esposa e marido, filhos e amigos, a profissão, a música e a contemplação da natureza. Disseram-me que após a frustrada revolução estudantil na França, em 1968, houve um aumento substancial nas vocações relacionadas com a vida agrária. Isto é muito interessante. Pelo menos o cultivo da terra é uma esfera em que, podemos ter certeza, não colheremos espinhos se plantarmos uvas. Se não podemos controlar a história, podemos-nos resignar a um mundo menor. Mas também esta retirada está condenada ao fracasso. Não podemos preservar valores domésticos num mundo tecnocrático. O camponês que experimentava anomia ao se mudar do campo para a cidade podia sempre resolver o seu problema voltando ao seu mundo original. Hoje, entretanto, o problema não é mais espacial. Alguma coisa ocorreu com o nosso espaço. Ele foi globalmente tomado pelo novo tempo que a sociedade tecnológica e burocrática criou. Não podemos conquistar a anomia voltando ao paraíso perdido, porque ele não mais existe. O caos invadiu todos os setores da nossa civilização. Nossa anomia é global, metafísica. Assim, aqueles que um dia viram seus deuses morrer, que abraçaram os heróis para vê-los morrer também, que se encolheram dentro dos limites domésticos, descobriram repentinamente que a menos que eles fossem capazes de dar à luz novos deuses, só lhes restava a loucura. Mesmo Nietzsche, que proclamou a morte de Deus, sentiu que um universo em que Deus morreu é frio e escuro.

\* \* \*

A biografia e a história se pertencem. Como Marx muito bem observou, «o homem não é um ser abstrato,

agachado fora do mundo. O homem é o mundo do homem». <sup>6</sup> Mesmo se cercarmos o nosso espaço com sinais de «propriedade privada», mesmo que nos recusemos a olhar para o mundo que nos agride, mesmo que tenhamos a ilusão de estar vivendo nossas vidas individuais, o fato, entretanto, é que os nossos destinos pessoais estão profundamente enraizados nos destinos da civilização. Nossa biografia é sempre, de uma forma ou de outra, um sintoma das condições que prevalecem no nosso mundo. Esta é a razão por que freqüentemente descobrimos que, a despeito do fato de vivermos em lugares diferentes, em contextos políticos distintos, as nossas biografias surpreendentemente são como versões diferentes de um mesmo «script». Têm a mesma estrutura. Elas exibem a mesma trama, a mesma seqüência de esperanças e frustrações.

É esta estória pessoal que me compele a fazer teologia. Perdi meus pontos de referência. Não encontro sinais concretos que me permitam ter esperança. O que nos é dado, em nossa situação histórica, não nos permite nenhum tipo de otimismo. Sei, entretanto, que o homem não pode sobreviver sem esperança. É a esperança que nos dá aquilo que Prescott Lecky chamou de autoconsistência. <sup>6</sup> A psicoterapia descobriu que objetivamente não há esperança para os pacientes que subjetivamente não têm esperança. <sup>7</sup> Porque é a esperança, a *aposta* na possibilidade da realização dos nossos valores, que nos dá as energias emocionais para viver através da frustração e da impotência. Sinto-me, assim, distendido entre a necessidade antropológica de esperança e a impossibilidade histórica de esperança. Não sei como juntar a minha estória com a história, o pessoal e o estrutural, o existencial e o material. Não disponho de nenhum paradigma que me permita reconstruir o meu cosmo.

Este é o problema que se encontra nas raízes da minha teologia. Teologia é uma atividade para aqueles que perderam a unidade paradisiaca original, ou para aqueles que ainda não a encontraram. É uma busca de pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam fazer

<sup>6</sup> Marx & Engels: *On Religion* (Nova York, Schocken Books, 1964), p. 41.

<sup>6</sup> Lecky, Prescott: *Self-Consistency: A Theory of Personality* (Garden City, Nova York, Doubleday & Co., 1961).

<sup>7</sup> Stotland, Ezra: *The Psychology of Hope* (San Francisco, Jessy — Bass, 1969).

sentido do caos que nos engole. É uma tentativa de arranjar os fragmentos de um todo que foi destruído. Nas suas origens está o problema da esperança, isto é, a questão da plausibilidade dos valores humanos que amamos, num mundo que conspira contra eles.

A teologia e a biografia, assim, se pertencem. «A religião», escreve Feuerbach, «é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus segredos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor». <sup>5</sup> A religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do homem, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor. Quando o coração constrói uma utopia, não está ele colocando em palavras um mundo que seria divino? Não encontramos aqui a nostalgia pelo Reino? Quando anseio pelo amor e pela justiça, a despeito do fato de que não vejo nenhuma possibilidade concreta de amor e justiça no mundo, não estou dizendo, no meu coração, mesmo que eu seja um ateu professo: «Que bom seria se houvesse um Deus para confirmar os meus valores. Muito embora não possa crer neste Deus, como eu desejo que ele existisse». E quando suspiro sob a tristeza e a opressão, com sentimentos que são por demais profundos para palavras, não estou, sem o saber, orando?

É necessário reconhecer as origens humanas da religião. Se houvesse tal coisa como uma religião que não nascesse da situação existencial do homem, como poderia eu entendê-la? Como poderia ela ser o objeto do seu amor? Temos de concordar com Nietzsche, em que «o ventre do ser não fala aos seres humanos a não ser como homem». <sup>6</sup> Se isto soa por demais humano a ouvidos piedosos, seria bom reler um pouco de Lutero. O homem só pode ter uma atitude religiosa para com aquilo que ele apreende como valor, aquilo que tem a ver com sua vida e sua morte. Assim, é totalmente errado dizer que religião é *mera* antropologia. Estariamos mais próximos da verdade se disséssemos que a antropologia é religião para o homem. «Se as

<sup>5</sup> Feuerbach, L.: *The Essence of Christianity* (Nova York, Harper & Row, 1957), p. 13.

<sup>6</sup> Kaufmann, Walter: *The Portable Nietzsche* (Nova York, The Viking Press, 1965), p. 144.

plantas tivessem olhos, gustação e capacidade de pensar, cada uma delas declararia que a sua própria flor era a mais bonita», diz Feuerbach. De forma idêntica, «o absoluto para o homem é a sua própria natureza».<sup>10</sup>

Teologia é a tentativa do homem de ajuntar de novo as pétalas de sua flor, que é contínua e cruelmente destruída por um mundo que não ama flores. Ela é o «suspiro da criatura oprimida» (Marx), que, incapaz de fazer reviver a flor morte, é, a despeito disto, capaz de ter a esperança de que as suas sementes irão germinar depois de passado o inverno. A teologia é uma expressão do projeto inconsciente e sem fim que é o coração do homem: a criação de um mundo com uma significação humana. «É o ego humano que leva a cabo a busca de um mundo de amor»<sup>11</sup>, observa Norman O. Brown. Em outras palavras, o eu não permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa *ordo amoris* (Max Scheler). Aquilo que está morto, que é fato bruto, que é incapaz de sentir, tem de se tornar numa extensão do corpo humano, um instrumento para as suas mãos, uma expressão do seu coração:

Na medida em que o homem se externaliza, ele constrói o mundo no qual se externalizar. No processo de externalização ele projeta as suas próprias significações sobre a realidade. Universos simbólicos, que proclamam que *toda* a realidade é humanamente significativa e que invocam o cosmo *tudo* para testemunhar da validade da existência humana, constituem a extensão mais ampla desta projeção.<sup>12</sup>

Esta é a origem, a função e a significação da teologia. Invoco as palavras de um antiteólogo, Nietzsche, para exprimir aquilo que se encontra por detrás da loucura da teologia: «Deixa que o futuro e o mais distante sejam, para ti, a causa do teu hoje».<sup>13</sup> Teologia é um contemplar do hoje sob a perspectiva do futuro, um encarar os fatos sob a perspectiva da sua abolição e realização (*Aufhebung*), um dissolver mágico da objetividade em nome de uma ordem utópica que se constitui em horizonte e destino.

<sup>10</sup> Feuerbach: *Op. cit.*, p. 5 e 8.

<sup>11</sup> Brown, Norman O.: *Life Against Death* (Nova York, Vintage Books, 1959), p. 46.

<sup>12</sup> Berger, P. & Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality* (Garden City, Nova York, Doubleday & Co., 1967), p. 104.

<sup>13</sup> Kaufmann, Walter: *Op. cit.*, p. 174.

«Mas se este é o caso», você poderia ponderar: «se teologia é antropologia, se a teologia é uma projeção dos desejos humanos, ela não tem nenhuma validade objetiva. Nada mais é que uma ilusão, um ópio, uma gratificação substitutiva que o homem inventa a fim de proteger-se contra os duros fatos da realidade». A fim de esclarecer esta questão teremos de abandonar, por um momento, a linha de pensamento que estamos seguindo, e começar de um outro ponto.

Nossas maneiras de pensar são condicionadas por uma série de pressuposições inconscientes<sup>24</sup> que aceitamos como ponto de partida do conhecimento. São os «acordos silenciosos»<sup>25</sup> a que se referia Wittgenstein, ou os «God-terms» que Philip Rieff menciona.<sup>26</sup> Estes acordos silenciosos funcionam como os nossos olhos: vemos através deles, mas não os vemos. Constroem a nossa realidade, mas não nos damos conta de que eles mesmos foram construídos. Em conjunto, constituem um inconsciente coletivo que está por detrás dos nossos processos mentais. São inconscientes, não os vemos, e esta é a razão por que permanecem, na maioria das vezes, inacessíveis à nossa crítica. Esta é a razão por que eles podem exercer um estranho poder «enfeitiçante» sobre nós: eles tornam impossível contemplar o mundo de qualquer forma que se desvie daquela que eles programam.

Nossas maneiras de ver a realidade são condicionadas por uma série de «acordos silenciosos» que a ciência cristalizou.

Em primeiro lugar, pressupomos que conhecer é reduzir. Por detrás do ideal científico de objetividade encontramos a pressuposição de que o conhecimento é nada mais e nada menos que uma simples cópia ou reflexo daquilo que é dado. A sociologia acadêmica ocidental, a este respeito, em nada difere da assim chamada ciência marxista. Lembro-me da observação de Engels de que «o socialismo

<sup>24</sup> Gouldner, A.: *The Coming Crisis of Western Sociology* (Nova York, Avon Books, 1970), p. 29.

<sup>25</sup> Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968), p. 70, § 4.002.

<sup>26</sup> Rieff, Philip: *Freud: The Mind of the Moralizer* (Garden City, Nova York, Doubleday & Co., 1961), p. 35.



moderno nada mais é que um *reflexo*, no pensamento [daquilo que ocorre], de fato». <sup>17</sup> Quer o reconheçamos ou não, somos empiricistas e pressupomos que o pensamento deva ser uma cópia do dado. E pressupomos, em decorrência disto, que as proposições só têm um sentido quando podem ser verificadas por meio de uma comparação com aquilo que é dado empiricamente.

2) O segundo dogma do nosso inconsciente coletivo deriva-se naturalmente do primeiro. Se conhecimento é duplicação, uma pessoa é considerada normal na medida em que os seus processos mentais não contradizem as regras do copiar. É interessante notar que Freud considera como neuróticas aquelas pessoas que se comportam a partir de uma «excessiva valorização dos seus desejos». Em outras palavras: define-se como não-sadio o comportamento que toma os valores como os seus pontos de referência. Como Freud o disse, de forma concisa, «sei, com certeza, de apenas uma coisa, que os julgamentos de valor do homem seguem diretamente os seus desejos de felicidade e, portanto, eles são tentativas de apoiar as suas ilusões com argumentos». <sup>18</sup> Não há como fugir: ao ideal científico de objetividade, no nível epistemológico, corresponde um padrão psicossocial de normalidade em termos de ajustamento.

3) A nossa metafísica inconsciente afirma, ainda mais, que os processos históricos e sociais são independentes do homem. A essência da ciência marxista, observa Lukács, consiste no «conhecimento da independência das forças que realmente movem a história em face da consciência psíquica que os homens possam ter delas». <sup>19</sup> Nas palavras do próprio Marx, «é totalmente irrelevante o que este proletário ou mesmo o proletariado inteiro diretamente imagine. O que importa é o que é e o que será obrigado a fazer por causa desta realidade». <sup>20</sup> Quais são as causas do comportamento humano? Que é o que o explica? As intenções e aspirações dos homens? De forma alguma. O conteúdo da consciência é um fenômeno secundário. Ele é um efeito, mas não uma causa dos processos sociais. É a estrutura social que explica a consciência e não o inverso. Na sociolo-

<sup>17</sup> Engels, F.: *Socialism: Utopian and Scientific* (Chicago, Charles H. Kerr & Co., n.d.), p. 97.

<sup>18</sup> Freud, S.: *Civilization and Its Discontents* (Nova York, W. W. Norton & Co., 1962), p. 92.

<sup>19</sup> Lukács, G.: *Historia y Consciencia de Clase* (Grijalbo, México, 1969), p. 50.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 49.



gia acadêmica do Ocidente aceita-se o mesmo axioma. As estruturas sociais são independentes e autônomas e, portanto, auto-explicativas. «Uma vez firmemente organizadas», observa Peter Blau, «uma organização tende a assumir uma identidade própria que a torna independente das pessoas que a fundaram ou que são seus membros». <sup>21</sup> Aquilo que Althusser disse da ciência marxista pode ser aplicado aqui. A fim de conhecer o mundo humano o cientista tem de colocar o próprio homem entre parêntesis. O homem concreto não contribui, de forma alguma, para o conhecimento e a compreensão das instituições a que ele pertence. Assim, o «anti-humanismo teórico de Max... é a pré-condição absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano, e de sua transformação prática». <sup>22</sup>

Esta pressuposição não é característica apenas das ciências sociais. O behaviorismo psicológico, especialmente sob a influência de B. F. Skinner, toma tal pressuposto como o seu ponto de partida. O comportamento humano deve ser compreendido como uma simples resposta a estímulos. A ação humana é, na realidade, reação. O complexo de estímulos desempenha, para o behaviorismo, a mesma função que as estruturas sociais desempenham para as ciências sociais. Em última análise o homem não é um *fator*. Ele não faz história. Sua ação não brota de sua liberdade, mas antes dos determinismos concretos que o cercam. (4)

O último axioma que desejo sublinhar está implícito no terceiro. A imaginação não faz história. A luta de Freud contra o neurótico é idêntica ao ataque de Marx contra os socialistas utópicos. Tanto o neurótico quanto o utópico não aceitam o veredicto da realidade. Eles se comportam como se os seus valores fossem capazes de alterar o curso inevitável da realidade objetiva. Eles pensam que a imaginação é capaz de criar novas condições. Mas desde que a imaginação representa uma recusa em aceitar e reduplicar aquilo que é dado, e implica uma transfiguração mágica do mundo objetivo (Sartre) <sup>23</sup>, ela tem de ser abandonada como falsa consciência e como uma forma de enfermidade.

<sup>21</sup> Gouldner, A.: *Op. cit.*, p. 51.

<sup>22</sup> Althusser, L.: *For Marx* (Nova York, Vintage Books, 1970), p. 219.

<sup>23</sup> Sartre, J. P.: *The Psychology of Imagination* (Nova York, Washington Square Press Inc., 1968), p. 159.

É este último axioma que nos interessa mais, porque o que é a religião senão uma forma de imaginação? Religião é imaginação e, inversamente, a imaginação tem sempre uma função religiosa, para o homem. É evidente que a religião não deseja descrever aquilo que é dado na experiência. Como Feuerbach observou, «a religião é um sonho da mente humana. [Através dela] vemos as coisas reais no esplendor mágico da imaginação... ao invés de vê-las sob a simples luz diurna da realidade e da necessidade».<sup>24</sup> Assim sendo, de acordo com a lógica da mentalidade científica, a religião, juntamente com a imaginação, tem de ser classificada como uma forma de doença ou de falsa consciência.

Assim, quando nos descartamos da religião como *mera* imaginação, estamos inconscientemente aceitando a metafísica oculta que controla a mentalidade científica. Estamos pressupondo que conhecimento é reduplicação e que normalidade é ajustamento. A consciência deve ser algo semelhante a uma câmara fotográfica que tira retratos do mundo — mas considerando-se que a religião não tira retratos mas antes transfigura o dado de acordo com a lógica do coração, ela é descartada como destituída de significação.

O mundo do homem, entretanto, como ser concreto, não é o mundo objetivo da abstração científica. Como Dewey observou, «as coisas, empiricamente, são emocionantes, trágicas, lindas, cômicas, estabelecidas, perturbadoras, confortáveis, irritantes, áridas, rudes, consoladoras, esplêndidas, terríveis».<sup>25</sup> A experiência que o homem tem do seu mundo é primordialmente emocional. «Bem», poderia o cientista objetivo retorquir, «isto é assim porque o homem *ainda não* se treinou para o conhecimento verdadeiro puro e desinteressado». Não. As coisas são assim porque o homem, ao se relacionar com o seu ambiente, se encontra sempre face a face com o imperativo da sobrevivência. E porque ele deseja viver, o ambiente nunca é percebido como algo neutro. O ambiente promete vida e morte, prazer e dor — e portanto, qualquer pessoa que se encontre realmente em meio à luta pela sobrevivência é forçada a perceber o mundo emocionalmente. E é esta experiência imediata — emo-

<sup>24</sup> Feuerbach: *Op. Cit.*, p. xxxix.

<sup>25</sup> Dewey, John: *Experience and Nature* (Nova York, Dover Publications, 1958), p. 96.

tiva, e na maioria dos casos não verbalizada e não verbalizável — que determina a nossa maneira de ser no mundo. Esta é a matriz emocional que estrutura o mundo em que vivemos.

Estou afirmando que a consciência não é pura. A mente não é uma entidade independente da matéria, como afirma a filosofia cartesiana. Não é razão pura, livre e acima da interferência dos componentes vitais e emocionais do sujeito, como Kant cria. A consciência é uma função do corpo. Ela existe para ajudar o corpo a resolver o problema da sua sobrevivência. E porque a sobrevivência é sempre o valor último do homem — mesmo quando ele comete suicídio! — a consciência se estrutura em torno de uma matriz emocional. O corpo, Nietzsche proclamava, é a nossa Grande Razão. E aquilo a quem denominamos razão é na realidade uma pequena razão — um instrumento e um brinquedo de nossa Grande Razão.

Se o coração da consciência é emoção e valor, a consciência é radicalmente religiosa. A consciência, como observamos antes, não é um mecanismo de reduplicação de uma ordem dada empiricamente. Como Piaget observa, «o conhecimento não é uma cópia, mas uma organização do real».<sup>26</sup> E como o real é destituído de significação humana, ele *se torna* um mundo humano somente depois que o homem o estrutura de acordo com as exigências dos seus valores. Em outras palavras, aquilo a que denominamos realidade é uma construção da matriz religiosa da consciência. Como Durkheim indicou na sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a religião é a origem e o fundamento das categorias da razão.<sup>27</sup>

A razão por que tendemos a nos descartar da religião como *mera* imaginação é que, enfeitiçados pelo nosso inconsciente coletivo, nós somos programados a conhecer somente de acordo com a lógica da relação sujeito-objeto — ou, numa linguagem de Martin Buber, em termos da relação Eu-Isso.<sup>28</sup> Qual o sentido do critério científico de verificação, se não que cada sinal deve apontar para um objeto? Mas

<sup>26</sup> Piaget, Jean: *Biologie et Connaissance* (Gallimard, 1967), p. 414: "Le vrai n'est pas copie, il est alors une organisation du réel".

<sup>27</sup> Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nova York, The Free Press, 1969), p. 466: "We have established the fact that the fundamental categories of thought, and consequently of science, are of religious origin".

<sup>28</sup> Buber, Martin: *I and Thou* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1955).

a vida se dá anteriormente a esta clivagem, porque vida é relação. Para a vida se processar o organismo e o seu ambiente devem estar num processo perpétuo de relações dialéticas. Cessado este processo, a vida é conquistada pela morte. O pensamento religioso, na medida em que ele tem a ver com a vida, e não com abstrações mortas, tem como seu ponto de referência reduções que antecedem a dicotomia sujeito-objeto. A religião, por isto mesmo, não faz primariamente uso de sinais, mas de símbolos. A função de um símbolo é representar uma relação vivida. Relações não são vistas. Elas não são objetos. Elas são antes o *meio* em que a vida se dá.

Uma das grandes contribuições da psicanálise foi a descoberta de que sonhos têm uma significação. O absurdo aparente dos sonhos é uma forma velada de revelar uma verdade. O problema é que a sua significação está oculta. Se tentarmos decifrá-los de acordo com a lógica da relação sujeito-objeto, a única coisa que obtemos é um absurdo, porque nos sonhos cobras não são cobras, rios não são rios, montanhas não são montanhas. Eles são símbolos. Eles revelam e escondem ao mesmo tempo. Se pensarmos que nos sonhos estamos lidando com *sinais* que indicam certos objetos, e ignorarmos que aí nos encontramos no domínio dos *símbolos* que exprimem relações, a sua significação permanecerá para sempre escondida ao nosso entendimento.

Mas o que é a religião, senão um sonho de grupos humanos inteiros? A religião é, para a sociedade, aquilo que o sonho é para o indivíduo. Se isto é verdade, então cometemos um grande erro ao classificá-la como uma forma de falsa consciência. *A religião revela a lógica do coração, a dinâmica do «princípio do prazer», na medida em que ele luta por transformar um caos não-humano ao seu redor numa «ordo amoris».*

\* \* \*

Mas você poderia bem retrucar: «Você faz uma apologia da religião. Suponha que nós a aceitamos. Entretanto, você não mostrou ainda, de uma forma convincente, por que devemos fazer teologia. Você não mostrou por que devemos ir além da fantástica variedade de experiências

religiosas que estão agora emergindo naturalmente, a fim de nos envolvermos com coisas que aconteceram séculos atrás, nos tempos bíblicos».

Você está certo. Mas vou tentar.

Você sabe que todos, em maior ou menor grau, semos neuróticos. Não somos livres. Vivemos as nossas vidas cotidianas sob o poder de um sem-número de «maus espíritos» que o nosso passado nos legou. As nossas histórias pessoais, que nos moldaram, estão carregadas de frustrações, de sentimentos agressivos, de tendências sadomasoquistas, de sentimentos de culpa, de temores. Não importa que lutemos contra eles com todas as nossas forças. Somos derrotados dia após dia. Na medida em que nos mantivermos dentro dos limites das nossas biografias podemos embaralhar e reembaralhar nossos deuses e nossos maus espíritos. Podemos mesmo ter experiências emocionais diferentes. Mas os atores do nosso «script» permanecem os mesmos. E para nosso desespero descobrimos que nada muda de forma substancial.

A grande descoberta de Lutero, quando passou por seus conflitos pessoais, foi que não existe esperança para o homem, se ele tenta resolver as suas contradições sem sair de si mesmo. Você sabe que nós nos tornamos pessoas na medida em que o Outro se defronta conosco. Somos o que somos em virtude dos «outros relevantes» com quem conversamos. O Eu se constitui na medida em que ele responde ao Tu. Se estamos presos dentro de nós mesmos e sob o poder do «eles anônimo» (Heidegger, *Das Man*)<sup>29</sup> que nos circunda, a única saída é encontrar outros «outros relevantes». Isto é que é teologia, como eu a entendo. Trata-se de um esforço para conquistar a biografia por meio da história. É um esforço para ampliar os «outros relevantes» com quem estamos em conversação, a fim de ir além dos limites estreitos em que a nossa biografia nos aprisionou. No que se refere à minha experiência pessoal, já percebi que quase nenhuma conversa séria ocorre entre mim e as pessoas com quem estou relacionado espacialmente. Nossa conversa se move de um discurso funcional-burocrático, através de uma ginástica intelectual, ao outro limite de

<sup>29</sup> Heidegger. Martin: *Being and Time* (Nova York, Harper & Row, 1962), p. 167-168.



banalidade, trivialidade e repetições. Tenho estado envolvido em conversação séria — questões de vida e morte — quase que exclusivamente com pessoas que estão ausentes, que não mais existem: Jeremias, Jesus, Lutero, Nietzsche, Kierkegaard, Berdyaev, Buber, para não me referir aos artistas como Bach, Scarlatti, Mozart e Vivaldi. Assim, entendamos em primeiro lugar que a teologia tem a ver, antes de mais nada, com os «outros relevantes» que incluímos em nosso diálogo sobre a questão de viver hoje.

O que está em jogo não é um artigo a ser publicado ou um livro a ser escrito — estes são subprodutos da questão última de sobreviver como ser humano num mundo frio que exilou os nossos valores. Este não é um problema neutro que pode ser abordado de forma objetiva e desapaixonada. O que está em jogo é o meu destino — e por isto a conversa exige uma paixão infinita (Kierkegaard) por parte daqueles que dela participam. Fazer teologia é tomar uma decisão sobre as batalhas que devem ser travadas. E inversamente, sempre que estou lutando com esta questão — mesmo que não faça uso de um jargão teológico ou de símbolos religiosos — estou profundamente metido na religião e na teologia.

Entretanto, isto não é tudo que deve ser dito. Se você vai jogar xadrez, é necessário conhecer as regras do jogo. A conversa é um jogo. Se não concordamos acerca dos seus «acordos silenciosos» nenhuma comunicação acontece. Poderemos falar, mas no final seremos exatamente iguais ao que éramos no início. Os limites e as estruturas da nossa personalidade permaneceram intocados. Assim, antes de começar a conversa que denominamos teologia, temos de tomar consciência de quem é que estabelece as regras do jogo. Podemos decidir que somos os Senhores do jogo. Na realidade, é isto que acontece na maioria dos casos. A *minha* experiência é absoluta. O que importa é o que *eu* sinto. Sou o umbigo do mundo. O meu eu se torna no critério último para a compreensão do mundo inteiro. E na medida em que assim procedemos, afirmamos que a realidade deve ser submetida aos critérios de minha própria experiência. O problema é que a despeito da nossa ingenuidade e otimismo acerca de nós mesmos, a despeito das ginásticas mentais ou corporais que façamos, não há nenhuma forma



de sair da armadilha de nossas próprias neuroses, se tomarmos o nosso eu neurótico como o critério para a nossa compreensão de nós mesmos. O que estou tentando dizer é algo na linha da sabedoria evangélica: «Aquele que salvar a sua vida, perdê-la-á...» Lutero dizia que o homem é, na sua natureza mais íntima, um *cor incurvatum in se ipsum*: um coração encurvado sobre si mesmo. Começamos a partir de nossas próprias experiências, nós as absolutizamos, e passamos por todos os rituais para ter uma nova visão da realidade. Vemos uma nova face. E então anunciamos: «Eu vejo, eu vejo. Eu vi a face de Deus». E não percebemos que o que vemos nada mais é que nossos próprios temores, frustrações, fantasias, boas intenções e ingenuidade, os demônios e ídolos que habitavam o nosso mundo inconsciente. E a experiência de salvação nada mais é que a nossa própria condição de perdição. Não somos salvos. Somos enfeitados pelas nossas ilusões.

Se vamos nos engajar nesta conversação que se chama teologia cristã, temos de compreender que não somos nós que estabelecemos as regras para o jogo. Podemos entrar nele com uma alta dose de criatividade, mas há certas regras que não podem ser quebradas — por que caso contrário o jogo seria um outro — e não teologia. Creio que a regra fundamental, de que todas as outras dependem, é que a fim de nos libertarmos do *cor incurvatum in se ipsum* a nossa estória não pode ser o critério final do jogo. Não é a minha estória que dá sentido à história. É a história que dá sentido à minha estória. Não sou o horizonte do mundo. Eu me encontro no mundo e sou eu que tenho necessidade de horizontes. Sem horizontes não temos senso de direção. E sem senso de direção entramos na esfera da insanidade.

Horizontes! Que infinidade de horizontes se oferecem a mim. O homem não possui um único passado. Há inumeráveis passados por detrás dele, que a um tempo atraem e repelem. Infelizmente não há formas de saber qual deles aponta de forma mais clara para a verdade. Todos eles têm pretensões idênticas de verdade. Assim, a opção não é um resultado de lógica fria, mas um produto de amor e paixão. Há sempre um elemento de risco envolvido. Se, por um acaso, nos apaixonamos pelos horizontes bíblicos,

começamos a fazer teologia. Segundo a entendo, *a teologia cristã é nada mais e nada menos que uma conversação sobre a vida que ocorre na medida em que ouvimos as vozes e contemplamos os horizontes do mundo bíblico.*

E é esta a razão por que, na busca de horizontes, identifique-me de forma emocional com a experiência do Cativo. «Junto às águas de Babilônia nos assentamos e choramos, lembrando-nos de Sião» (Sl 137,1). O cativo se caracteriza pela justaposição dolorosa entre os sonhos de liberdade e a consciência da impotência. Somente os sonhadores e visionários se sentem impotentes. Quem não sonha, quem não tem visões, mergulha no mundo estabelecido. Ajusta-se a ele. Torna-se funcional. E é feliz. Esta é a razão por que tenho tantas suspeitas para com a psicanálise. Porque ela pretende resolver o problema da neurose não pela transformação do pólo objetivo da experiência, mas antes pela alteração da subjetividade, de forma que ela se ajuste à realidade instaurada. O ajustamento implica sempre a aceitação passiva de um mundo não redimido. Sentir-se cativo, ao contrário, é recusar-se a aceitar o mundo, tal como é. Mas recusa dolorosa e triste, porque não é acompanhada pelo otimismo daqueles que se sentem fortes para levar a cabo a transformação exigida pela consciência. Os cativos estão condenados à tristeza. E a tristeza só não se transforma em desespero ou ajustamento se, em meio ao exílio, ela puder vislumbrar uma esperança de libertação. Mas a esperança de libertação não se constrói sobre nossa própria força. Somos impotentes. Só se espera pela libertação, no cativo, se se espera pelo impossível, pelo inesperado. Ou, na velha linguagem da religião, se se confia no Deus que chama à existência as coisas que não existem e que faz a estéril dar à luz.

Por que escolher este horizonte e não outro?

**Não sei.** Em última análise é uma questão de amor e esperança. Mas isto é válido para todas as dimensões da vida. Mesmo na ciência, como Kuhn indicou, não se pode ir para frente sem o risco da fé e uma visão de esperança.<sup>20</sup> Talvez façamos uma opção errada. Mas não há alternati-

<sup>20</sup> Cf. Kuhn. T.: *Op. cit.*

va. Não fazer uma opção é também fazer uma opção. Estamos condenados aos deuses e aos demônios. Estamos condenados à religião. É bem possível que nos envergonhemos disto e que vistamos nossos valores e nossos sonhos de amor com as respeitáveis vestes da ciência. De uma coisa estou certo: não se pode viver por certezas, mas por visões, riscos e paixão. «Todos aqueles que tiveram de criar», observa Nietzsche, «tiveram também os seus sonhos proféticos e sinais astrais -- e fé na fé».<sup>21</sup>

Não são verdadeiros que todos os deuses, no final,  
se vedam a um tipo de religiosidade?  
(Do livro carta de Freud e Einstein em 1933)

As ciências que se instauraram no mundo ocidental têm-se inclinado a classificar a religião como uma forma de falsa consciência e como uma força conservadora. «A religião é a consciência-de-si e o como-sentir-se do homem que ou ainda não se encontrou ou que voltou a perder-se», nos diz Marx. Ela é a flor com que o homem cobre a corrente que o aprisiona de forma que, não mais vendo a corrente, ele se imagina num jardim. E jardins não devem ser destruídos. Jardins devem ser cultivados, preservados, defendidos. Em decorrência disto, a religião teria uma função permanentemente conservadora: os homens «devem reconhecer e aceitar como uma concessão dos céus o próprio fato de serem eles dominados, controlados, possuídos».

Dentro de certos limites este diagnóstico é correto. Entretanto, creio que é necessário fazer a Marx uma reserva crítica muito próxima daquela que ele fez a Feuerbach. Não se pode falar de uma essência do homem, em abstrato. De forma idêntica, não se pode falar de uma essência da religião, como se ela fosse um fenômeno simples, permanentemente idêntico consigo mesmo, exercendo sempre as mesmas funções. É verdade que a religião é frequentemente dominada pelos sacerdotes, mas é necessário ter

<sup>21</sup> Marx & Engels: Os Manuscritos Econômicos de 1844, p. 41.  
<sup>22</sup> Ibid., p. 41-42.  
<sup>23</sup> Ibid., p. 41-42.  
<sup>24</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre os aspectos da religião, ver o livro de Walter Kaufmann, "Nietzsche: A Vida e a Obra", pp. 100-101.

<sup>21</sup> Kaufmann, Walter: *Op. cit.*, p. 232.