

Teoria da Religião: Dois exemplos de crítica ao uso do conceito de cultura no estudo da religião em Leo Strauss e Franz Rosenzweig

Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, Postdoc
Programa de Estudos Pós-graduados em
Ciências da Religião e
Depto. de Teologia da PUCSP
e-mail:lfponde@pucsp.br

Resumo

Este ensaio busca discutir a tensão existente na redução do conceito de religião ao conceito de cultura. Para tal, parto de cinco textos: dois artigos de Leo Strauss, um artigo e duas cartas de Franz Rosenzweig – ambos teóricos do judaísmo (em diálogo com o cristianismo). Em Strauss encontramos uma discussão acerca da inexistência da idéia de “Natureza” suficiente no pensamento bíblico hebraico e uma contundente crítica às raízes da “solução sionista” como modo de compreender a condição religiosa judaica na virada dos sécs XIX e XX. Para ele, este caso ilumina claramente o erro categorial na redução de religião à cultura. Em Rosenzweig encontramos uma recusa frontal da “humanização de Jesus”, traço específico da teologia liberal protestante alemã de raiz romântica, e da “teologia do povo judeu” (redução, inclusive buberiana, da Revelação à idéia de mito), responsável pela transformação da Revelação em produção do “espírito judeu”. Rosenzweig defenderá a idéia de que compreender o judaísmo é praticar o judaísmo e, assim, sua teoria do judaísmo acaba por se transformar num projeto de *Paidéia* (erudição e prática). Desenvolvo uma série de considerações ontológicas, pedagógicas e epistemológicas a partir desses dois teóricos, ao mesmo tempo em que aponto para o que seria uma teoria da religião erudita.

Palavras Chave

Straus, Rosenzweig, cultura, religião, Revelação, teoria, D’us, Natureza, teologia, ateísmo.

Abstract

This essay discusses the tension implied in the reduction of the concept of religion to that of culture. In order to do that, I make use of five texts: two articles by Leo Strauss and one article and two letters by Rosenzweig – both are theoreticians of Judaism (in dialogue with Christianity). In Strauss we find a discussion concerning the inexistence of the idea of sufficient “Nature” in the Hebrew biblical thought and also a tough critique of the roots of the “Zionist solution”, taken by many, on the turning of 19th to 20th Century, as a way of leading with the Jewish religious condition. For him, this is a typical example of a categorial mistake. In Rosenzweig we find a radical refusal of the “humanization of Jesus”, an specific trait of the German liberal protestant theology of Romantic roots; he also opposes the “theology of the Jewish people” (a reduction, set also by Buber, of the category of Revelation to that of myth), responsible for the transformation of Revelation into a product of “the Jewish spirit”. Rosenzweig will defend the idea that understanding Judaism is to practice Judaism, and so, his theory of Judaism will become a project of *Paidéia* (erudition and practice). Then I develop a series of ontological, pedagogical and epistemological considerations in order to think what a theory of “educated religion” could mean.

Keywords

Strauss, Rosenzweig, culture, religion, Revelation, theory, God, erudita, theology, atheism.

Introdução Geral

Em 1999/2000, durante meu pós-doutorado em epistemologia na Universidade de Tel Aviv, tive a interessante oportunidade de acompanhar ao vivo e pela TV muitos dos debates entre israelenses e palestinos acerca dos desdobramentos do agora distante acordo de Oslo pela paz. Na época, lembro-me, ouvi o representante judeu¹ fazer referência ao fato de que seria inviável um acordo que assumisse determinadas verdades *a priori* na *partida* das conversações. Isto é, ele defendia um diálogo sem ponto de chegada pré-estabelecido, mas que se fazia necessário, mesmo nesse cenário de carência cognitiva devorada pela insegurança dos procedimentos e critérios dados, por conta da impossibilidade evidente de manter-se o *status quo* político e social na Palestina (esse sofrimento de ambos era o único ponto de partida que deveria ser levado em conta pelas partes em conflito). As auto-narrativas históricas de ambos os lados colocavam como intransponível a incomensurabilidade que dividia aqueles vizinhos geográficos: era urgente ultrapassar a prisão dos contextos (como diria Popper contra a mania regressiva contextualista; cf. Popper, 1999). A solução deveria passar por um diálogo, que assumiria os riscos de não saber aonde se chegaria, em que a recusa metodológica das auto-narrativas seria necessária porque estas eram a causa da incomensurabilidade explícita na violência política e religiosa na região². Sabemos que no coração do debate, pelo lado israelense, está o projeto de um Estado Sionista (considerado por seus críticos, não totalmente desprovidos de razão, um modo de etnocentrismo), e este é um dos focos centrais da auto-narrativa por parte dos judeus que gera tanta dificuldade para se alcançar uma posição não regressiva entre os israelenses. O esforço de entender e produzir uma saída para essa violência sem fim passaria necessariamente pela revisão do que seria esse projeto, enfim, pela revisão do sionismo enquanto tal. No cenário psico-social e político israelense, trata-se do nascimento de uma consciência pós-sionista, termo utilizado pela mídia e pelos historiadores mais recentes que operam uma revisão das categorias históricas fundantes do projeto sionista. Essa categoria política e cultural basilar do Estado de Israel (o sionismo) nos coloca em diálogo direto com um dos modos mais típicos que a inteligência ocidental encontrou para se relacionar com a religião após a virada iluminista e romântica alemã em filosofia. Em

¹ Do partido Trabalhista Avodá.

² O escritor israelense Amos Oz me disse na época (Caderno MAIS! Folha de São Paulo, dez/1999) que não acreditava em uma solução que negasse essas auto-narrativas. Na opinião dele, o necessário seria colocar ambos contextos em contato (que na realidade já estavam, mas só na sua versão “infeliz”) a fim de aprenderem a conviver *coping* dia a dia com as contradições de cada um. A posição de Oz não difere quanto à falta de evidência de uma solução, mas rejeita a repressão dos conflitos presente nas auto-narrativas. Entendo que essa posição é na realidade importante para um enfrentamento concreto da *aporia* israelo-palestina. Aqui aparece a categoria essencial da *aporia*, parece-me, no debate acerca da religião, tanto na sua face teórica quanto prática, isto é, pedagógica ou psico-sócio-política.

teologia judaica³, a leitura generalizante que aqui farei do tratamento que os judeus deram a si próprios, ao criarem o sionismo, como *caso clínico padrão* da modernidade na sua luta para entender uma humanidade atavicamente religiosa, é tomada como figura representativa do movimento dos modernos no embate constante com a ingerência de D'us na história humana. Esta interpretação em chave universalizante é parte da teologia que fala da eleição do povo de Israel como signo do processo histórico da relação entre o homem, a mulher e D'us na história. Para além do caráter teológico propriamente dito, em termos de uma teoria da religião, o *locus* que será dado à religião judaica, nesse processo de laicização do judaísmo como caso particular da categoria geral de *identidade cultural*, é figura do *locus* que será dado à religião como um todo nos processos cognitivos e noéticos em ciências humanas em geral. Esta história da transformação do judaísmo em sintoma reprimido em favor de uma sociedade (supostamente) livre da religião, entendida como agente *destrutivo* da Razão Esclarecida, pode nos ajudar a refletir sobre um dos modos possíveis de lidar com a religião hoje em dia, especificamente no seu formato pedagógico institucional, tanto em termos de um estudo acadêmico das religiões, quanto em termos de ensino religioso nas escolas em geral. Participaram deste debate indivíduos distintos como Rosenzweig, Buber, Benjamim, Strauss, Adorno e Scholem, entre outros. A proposta de um “ensino religioso judaico” para judeus de língua (e/ou cultura) alemã na época, encabeçada por intelectuais como Rosenzweig e Buber, é um exemplo de como a busca de enfrentar a religião pode ser feita diariamente, de modo reflexivo e existencial, mas não necessariamente repressivo das angústias e negatividade (em sentido adorniano) que caracteriza o “ser religioso”⁴, inclusive em seus matizes modernos: o ser humano é uma categoria ontologicamente aporética e essa categoria condicionante é apreendida pela consciência no seu movimento de auto-reconhecimento como seu *eidos* essencial – isso é o que denomino “ser religioso”. Mais uma coisa: seria interessante lembrar que a conferência na qual o representante israelense colocou sua posição em favor de um diálogo *na* contingência (sem *a priori* de chegada) foi dada num congresso internacional de epistemologia pragmática.⁵

Este ensaio deve ser compreendido como um *carefour*, à luz do narrado acima, no qual se encontram algumas das minhas frentes em teoria da religião nos últi-

³ Ainda que importantes autores problematizem a idéia de uma “teologia judaica”, farei uso desse termo, assim como o fazem parte desses mesmos intelectuais críticos, na medida em que o termo “teologia” goza de uma razoável estabilidade semântica e pragmática entre os estudiosos das religiões, entendido como tratamento logotrópico dos conteúdos da tradição considerada como “Revelação” (Strauss, 1997b) ou “Relato Testemunhal da Revelação de D'us ao homem bíblico” (Heschel, 1999).

⁴ Evidentemente que me concentro no contexto judaico e cristão. Quanto ao uso do termo “ser religioso”, uso-o simplesmente como indicativo semântico daquilo que caracteriza o comportamento social repetido e a experiência psicológica narrada das mais variadas formas, sem necessariamente estar adentrando qualquer discussão de caráter essencialista. Vale salientar, todavia, que com essa observação de modo algum estou me alinhando aos anti-essencialistas em teoria da religião; estou apenas marcando o que não preciso sustentar em termos de argumentos metateóricos nos limites desta artigo. Aliás, a discussão da idéia de “essência” faz parte do que faremos na seqüência.

⁵ Pragma99, Universidade de Tel Aviv. organizado pelo professor doutor Marcelo Dascal.

mos tempos: grosso modo, pensamento judaico contemporâneo, epistemologia *na* contingência e revisão da redução da categoria de religião à de cultura. Especificamente, discutirei cinco momentos deste *carefour*: um artigo e duas cartas de Franz Rosenzweig, e dois artigos de Leo Strauss que problematizam a redução facilitada da religião à cultura, nas suas variadas formas. Tais autores dialogam exatamente com o processo através do qual as ciências humanas e as teologias judaica e cristã (faladas em alemão), na esteira do idealismo alemão, passam a assumir que religião é *um caso* de cultura – evidentemente esse momento é seminal na fundação das modernas ciências da religião. A crítica de Strauss à “culturalização” da religião é explícita, isto é, ele apresenta as credenciais do erro categorial, ainda que o faça trabalhando sempre a partir da literatura e história religiosas judaicas⁶. Rosenzweig é menos explícito, mas nem por isso menos direto: sua crítica é a “humanização de D’us e Jesus”, levada a cabo pelos “liberais cristãos” e aos defensores da “culturalização da Lei Mosaica” e da redução da categoria de Revelação à de mito, levada a cabo pelos “teólogos do povo judeu”. Não me ocuparei agora com a definição positiva do que seria religião e cultura (o que considero uma tarefa quase impossível, a menos que aceitemos parâmetros pragmáticos e diferenciais), pois espero que ao longo da discussão esse diferencial torne-se mais claro⁷. Vale salientar que as reflexões que aqui faço não são necessariamente idênticas àquelas que os próprios autores desenvolvem na totalidade dos artigos em questão.

⁶ O argumento de que a crítica de Strauss estaria limitada ao campo social judaico me parece sofrer exatamente da cegueira filosófica que Strauss imputa ao “culturalismo” em teoria da religião: o imperativo da tolerância, essencial em política e ética, deságua em anomia intelectual, ao invés de gerar tónus noético. Isto está ligado à diferença entre “pensar para a cultura”, como fazem os cientistas do objeto cultural “religião”, segundo Strauss – uma espécie de reificação sofisticada do pensamento –, e “pensar para a Verdade” – dinâmica interna à atividade noética e dianoética. O conflito evidente entre necessidades éticas, políticas e intelectuais é parte necessária da dinâmica madura do pensamento.

⁷ Os textos que discutirei são: de Franz Rosenzweig, *Atheistische Theologie* (1914), publicado pela primeira vez nos *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlim, 1937; existe uma tradução em inglês (com excelente aparelho crítico) feita por Paul W. Franks e Michael L. Morgan, que é parte da coletânea intitulada *Philosophical and Theological Writings*, publicada por Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge, 2000, e *Die Bauleute* (1923), publicado nos mesmos *Kleinere Schriften* de 1937, que também conta com uma tradução em inglês acompanhada de excelente aparelho crítico estabelecido pelo estudioso da obra de Rosenzweig, N. N. Glatzer, The University of Wisconsin Press, Madison, 2002 – ambos os artigos foram escritos no âmbito das controvérsias entre Rosenzweig e seu grande amigo Martin Buber, identificado por Rosenzweig como um representante, ainda que talvez pouco consciente, desse processo de “humanização da Revelação e do Divino”. E por último, uma carta escrita em novembro de 1924 como reação às discussões sobre teologia judaica e a concretude da Lei no *Freies Jüdisches Lehrhaus*, a carta foi endereçada aos amigos Martin Goldner, Nahum Glatzer, Hans Epstein e Lotte Fürth. De Leo Strauss, *Preface to Spinoza’s Critique of Religion*, escrito já em inglês para a tradução revisada (publicada pela University of Chicago Press, Chicago, 1965) do seu original *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischen Traktat* (publicado pela Akademie-Verlag, Berlim, 1930), e *Jerusalem and Athens*, ambos publicados na coletânea *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, University of NY, Albany, 1997, com excelente introdução e aparelho crítico de Kenneth Hart Green.

Leo Strauss – religião, cultura e natureza

Os objetos aos quais nos referimos ao falarmos em Jerusalém e Atenas são hoje compreendidos pela ciência devotada a tais objetos como culturas; “cultura” é tomado como um conceito científico. De acordo com este conceito existe um número indefinidamente grande de culturas: n culturas. Os cientistas que estudam as culturas as olham como objetos; como cientista, ele permanece fora de todas elas;

[...]; ao falar delas, evita qualquer conceito “culturalmente limitado”, [...]. Em muitos casos, os objetos estudados pelo cientista da cultura não sabem ou não sabiam que são ou eram culturas. Isto não causa qualquer dificuldade para ele: elétrons também não sabem que são elétrons; até mesmo cachorros não sabem que são cachorros. Pelo simples fato que ele fala dos seus objetos como culturas, o estudante-cientista toma como evidente que ele compreende o povo que ele estuda melhor do que eles compreenderam ou compreendem a si mesmos.

[...] Homens de idades e climas outros que não o nosso próprio não compreendiam a si mesmos em termos de cultura porque não estavam preocupados com cultura nos termos atuais. O que nós agora chamamos cultura é o resultado acidental de preocupações que não eram preocupações com cultura, mas com outras coisas e acima de tudo com a Verdade.

[...] É verdade que não podemos supor que haja na Bíblia o conceito teológico de milagres, pois este conceito pressupõe aquele de natureza e o conceito de natureza é estranho à Bíblia. (Leo Strauss, 1997a, p. 377-81)

Tenho feito um esforço em “separar” Jerusalém de Atenas⁸, no sentido de estabelecer as diferenças conceituais e religiosas (isto é, teológicas, filosóficas, místicas e morais) entre as duas mais importantes tradições intelectualmente ativas no Ocidente. Neste percurso, é evidente, tanto o judaísmo como “seu filho”, o cristianismo, aparecem sob uma luz distinta⁹. A constante assunção de que o pensamento hebreu seja *igual* ao grego se constitui numa interminável fonte de mal entendidos para uma prática reflexiva em teoria da religião (pelo menos no que tange ao judaís-

⁸ Recentemente tomei conhecimento do caráter *fashion* de Strauss como “guru” do neoconservadorismo republicano nos EUA - recuso argumentos *ad homine* em geral - mas não há dúvida de que sua dura crítica à modernidade e sua “defesa” do “progresso como retorno” pode ser lida como regressiva. Todavia, essa leitura me parece infeliz e redutora, principalmente para quem busca uma autonomia da religião como agente produtor de conhecimento no diálogo contemporâneo. A idéia de retorno (*teshuva*) como arrependimento (posição defendida por Strauss no seu *Progress or Return?*, 1997) indica que esse retorno é uma consciência da condição humana como necessariamente implicada com o que poderíamos chamar em linguagem psicológica de “trauma”. Tal fato nos faz ver a religião como um modo de “clínica” da condição humana – enquanto animal da transcendência –, daí a tendência contemporânea a assumir a religião como “objeto” que fala nas psicoterapias. Essa tendência deve nos levar a uma maior clareza de como funciona a condição religiosa enquanto tal e não a um viés redutor dessa condição a um trauma meramente psicológico. A religião será sempre destrutiva se não levarmos em conta seu viés negativo em termos da viabilidade natural do ser humano. É isso que Strauss compreende de modo claro.

⁹ A tradição cristã ortodoxa já fez esse caminho, por exemplo, a controvérsia de Palamas contra Barlaam no séc. XIV com respeito à mística realista do Monte Atos se constitui numa “re-leitura” do neoplatonismo de Pseudo-Dionísio em chave judaica a fim de marcar a distância entre o cristianismo e o helenismo de viés marcadamente metafísico (Cf. Pondé, 2004a). Interessante perceber que aqui contemplamos uma frente

mo e ao cristianismo), tanto em filosofia da religião como em ciências da religião em geral. O conceito de “cultura”, pela ilusão de objetividade que gera na medida em que se insere no mecanismo de sonambulismo semântico típico de trocas pragmáticas automáticas, é aplicado indiferentemente a qualquer tradição de pensamento e conduta. Um conjunto complexo “x” de enunciados marcados como sendo de um grupo específico é praticado por este grupo como sendo uma trama que visa tocar “a Verdade”, mas do ponto de vista da dogmática da cultura são apenas enunciados de cultura, circunscritos à cela imanente do seu contexto lingüístico. Basta assumirmos que ali está em jogo uma “trama complexa” constituída no tempo e no espaço pelos homens e mulheres que compõem aquela tradição (ou por seus “espíritos”) para que nos sintamos “em casa” usando tal termo (“cultura”). No entanto, seria incorreto supor que, por exemplo, a mulher bíblica vivia *numa cultura*, pelo menos no que podemos supor a partir do repertório que tece sua literatura sagrada. Seu cotidiano era um embate direto com a história da ingerência de D’us na sua vida e na dos demais homens e mulheres, seus atos e pensamentos eram parte dessa materialidade da verdade do D’us que se manifestou – esta questão está muito próxima do entendimento de Rosenzweig acerca da prática da Lei. Assumir que para ela “isso” é cultura (a menos que tomemos o termo como tudo que é falado e escrito, sem supor a gênese humana do conteúdo mas apenas a gênese humana do instrumento material de transmissão)¹⁰ é a mesma coisa que operarmos uma exclusão pragmática de sua consistência em termos de agente cognitivo e noético: sua assunção (da mulher bíblica) de que vive a “Verdade” de uma drama religioso e cosmológico, fora a possibilidade de ser um pequeno grande drama psicológico ou do inconsciente coletivo, ou uma pequena “fofoca mítica”, seria, na realidade, um erro categorial por parte dela. Para essa mulher, sua história de relação com D’us, narrada e constituída na medida em que é narrada, fala da “Verdade” última do universo. Podemos discutir se ela está certa em tomá-la como sendo “a Verdade” – debate *intra-religioso*¹¹ – mas, ao considerarmos essa mulher uma *mera agente cultural*, a reduzimos à condição de quem *faz mel* com palavras e idéias – e aqui, a semelhança do termo cultura em ciências biológica e humanas deveria nos chamar mais atenção. Enfim, a “cultura hebraica” é uma invenção da “cultura romântica ou idealista alemã” – afirmar a existência de “cultura hebraica” no conteúdo bíblico seria como afirmar a existência de igualdade ontológica entre cavalos, casas, D’us, a Lei, nada que implique em muita atenção noética para quem estivesse interessado no que ali acontece. Esse procedimento im-

de pesquisa conceitual fundamental em teoria da religião, que é a diferença entre a teia argumentativa em religião (mística) e na metafísica natural e positiva.

¹⁰ Esse é exatamente o tipo de crítica que fará Rosenzweig, como veremos.

¹¹ Por “intra-religioso” refiro-me a um debate que estabeleça categorias filosófico-religiosas comuns sem marcar as diferenças institucionais historicamente constituídas, o que de modo algum exclui o “debate inter-religioso”, mas apenas acentua o caráter conceitual das diversas experiências religiosas de fundo que buscam um repertório comum no tratamento da função transcendente humana e seus conteúdos que se referam explicitamente à Revelação – literatura ou formas variadas de *gnose* – tida como divina pelas pessoas participantes.

plica o grau zero de reconhecimento do conteúdo noético da mulher e do homem bíblicos.

Como exemplo pontual, mas essencial, deveríamos lembrar com mais freqüência que uma categoria ontológica fundamental para os helenos, isto é, a *natureza* ou *physis*, não existe como *palavra* no pensamento bíblico (portanto, a rigor, não tem qualquer sentido descrever D'us como uma *entidade meta-física*: em termos categoriais hebreus, de qual *physis* o Eterno estaria *além?*). O termo *derech* (caminho, hábito, modo de ser, etc) é o utilizado para narrar a forma tal como se *comporta repetidamente* uma determinada entidade, conceito de forma este que nos permitiria assumir noeticamente a existência de um padrão de repetição na atitude observada pelo simples fato de que *esse* padrão de repetição *é* a forma empiricamente percebida. O *derech* de uma mulher ou de um homem *é* sua *natureza*, ou seja, os aspectos que se repetem e que definem diferencialmente um do outro¹². Obviamente este conceito não *afirma* nada de *a priori* sobre os dois, a não ser o que até então se revela como se repetindo. De uma só vez concluímos que o pensamento judaico está assumindo a existência da *contingência* como fato posto na linguagem, nos processos noéticos e cognitivos, e nos elementos que se apresentam a esses processos, e também recusando – o que é, na realidade, uma implicação lógica – a idéia de que possamos falar de uma *essência natural a priori* nesses elementos com os quais a linguagem deveria se ocupar. No fundo, trata-se de uma discussão acerca da impossibilidade de uma autonomia ontológica *sintética* desses elementos enquanto *essências imanes*¹³. A “não existência de Natureza”, portanto, a contingência como fato observável aqui se desdobrará numa visão do *acaso* como insuperável desde um ponto de vista humano. As implicações epistemológicas são poderosas (relativismos, incomensurabilidade, etc), e tal fato não levará o pensamento judeu a uma atitude diante da contingência distinta de um olhar sobre uma *falta* a ser superada humanamente, mas sim à afirmação de um olhar que carrega consigo uma *ontologia negativa* profunda como agenda noética associada a uma prática *no* tempo. A proximidade com a discussão pragmática¹⁴ e nominalista é evidente, e farei uso dessa proximidade na presente discussão.

Retomando o último trecho da citação de Strauss, grande parte da crítica que ele fará a Spinoza – e a toda tradição de estudo bíblico posterior e altamente influenciada pelo filósofo judeu do XVII – será exatamente apontar para o fato de que na Bíblia não há conceito de Natureza, portanto, como implicação lógica, não há como existir

¹² Por exemplo, *é derech* da mulher menstruar.

¹³ Evidentemente que alguns conceitos filosóficos são mais “adaptáveis” à prática com o pensamento hebraico, daí podermos falar, por analogia, em uma “filosofia hebraica”. Supor a existência de uma *Physis* suficiente nos limites de sua imanência funcional e substantiva é um exemplo de “adaptação” indesejável. Por outro lado, toda a discussão sobre hábitos (no sentido oposto a “natural” como adjetivo da *Physis*), costumes, contingência, produz um diálogo muito interessante entre Jerusalém e Atenas.

¹⁴ Tanto pragmatista no sentido rortiano ou deweyano ou jamesiano, como no sentido da pragmática da linguagem, isto é, o estudo da intencionalidade subjetiva no uso das palavras, como faz Dascal (1997, p. 39-62).

nela qualquer “suspensão da lei natural das coisas”, usualmente compreendido como “milagre”. Assim sendo, “naturalizar” a narrativa bíblica “explicando cientificamente” os eventos *erroneamente* tomados como milagres pelo atavismo pré-moderno, ou salvá-la do “barbarismo da superstição”, isto é, livrá-la da condição de um relato “mal feito” e “irregular” no qual não se faz diferença entre fatos derivados das leis universais naturais (*Physis* mecanicamente compreendida) e mitos, mentiras e delírios, ambas as posturas são mau entendimento das categorias que envolvem a narrativa bíblica. A rigor, o movimento do átomo seria nela (narrativa bíblica) também um *derech*. Portanto, não há “cultura” na Bíblia (levando-se em conta a *natureza categorial* que a própria Bíblia carrega em si) porque não há Natureza. Tudo nela é “hábito”. Dizer que é hábito não é dizer que é cultura, a menos que esse termo signifique a repetição *condicionada* de elementos distintos num espaço de tempo e num *locus* específico. Mas, de novo, qual é a *condição condicionante* deste “caldo cultural” (o objeto *condicionado*)? Nenhuma condição que seja suficiente sem D’us, portanto, mesmo a *condição condicionante* não é “natural”. Daí que o conceito de cultura aplicado a este universo é violência categorial (seja ele entendido como condicionado biológico, seja como condicionado por “leis sociais”), mas que normalmente não é levada em conta devido ao repouso semântico sonambúlico existente na troca linguística *científica* da palavra “cultura”.

Excursus Epistemológico: pensar na contingência

A tentativa de compreender o aspecto epistemológico da contingência se constitui em uma importante frente de trabalho em teoria da religião (Cf. Pondé, 2004b): defino-a como a tentativa (em diálogo com autores como Rorty, Sloterdijk, Dascal, Pascal, Strauss e Rosenzweig, entre outros) de percorrer reflexivamente a *aporia* epistemológica contemporânea (mas que em realidade já era grega, Platão x Sofistas) descrita nos termos de autores Popper, Kuhn, Lakatos ou Dascal, como o impasse entre normativismo e descritivismo contextualista em epistemologia. Esta temática também me levará ao funcionamento noético *na* contingência, isto é, o modo *forte* de definir pragmatismo e pragmática (trata-se do entendimento da ati-vidade cognitiva como essencialmente dialógica, endemicamente *controversy-like* e necessariamente dada *no* tempo). Tal funcionamento implica em não assumir o caráter (supostamente) auto-evidente dos conceitos em termos semânticos. Na realidade, a microfisiologia do relativismo nos leva a não-transparência semântica dos vocabulários utilizados por nós em nossos enunciados, e aqui a pragmática será o recurso *técnico* indispensável para a travessia de uma linguagem que se descobre atormentada, porque asfixiada, pelo fantasma do contextualismo. A atitude pragmática aqui significa a busca de identificação do *resto racional* na atividade comunicativa – a chamada busca da *intencionalidade*¹⁵ – posterior à dissolução dos parâmetros racionais levada a cabo pelos

¹⁵ Isto é, a busca de identificar o campo de sentido possível presente no uso da palavra que fez o agente da enunciação.

processos metateóricos descritivistas em ciências humanas e filosofia. A identificação deste *resto racional* da intencionalidade seria fundamental na medida em que preservaríamos um campo mínimo, talvez, que resistiria à semântica da suspeita, tão típica nas militâncias em ciências humanas nos últimos tempos. Evidentemente que para tal busca da intencionalidade pragmática *no tempo*, faz-se necessário a existência material de um diálogo: o *inferno* que são os outros representa a contingência (fantasma hamletiano para os normativistas) encarnada nos processos cognitivo e noético, para além de qualquer retórica de um *essencialismo contextualista* (*metateoria* relativista) que reduziria o ser humano à categoria de uma simples vítima dos determinantes contextuais que lhe inviabilizariam a condição de agente noético autônomo (Cf. Dascal, 1997). Dialogar é aqui pensar *na* contingência e não exercer *a priori* (isto é, fora do embate conceitual *no tempo*) a pedagogia da suspeita¹⁶. Se suspeitamos, há que suspeitarmos no enfrentamento de quem suspeitamos e não *teorizando* contextualisticamente sobre a inviabilidade do outro pensar *objetivamente*. Evidentemente que os picos de um conhecimento *puro* é sempre uma ilusão, seja ele entendido como condição pura de possibilidade ou como resultante dessa pureza idealizada. Resistir a tal fato é um modo elegante filosoficamente de *denegar* a óbvia ameaça de falta de sentido último da empreitada humana¹⁷. Só há dois modos de pensar depois de Protágoras revisitado pelos descendentes do Romantismo/Idealismo Alemão: ou assumindo-se o pragmatismo e, portanto, reconhecendo que se fala *no* silêncio dos objetos (*na* violência da contingência pragmática e semântica), ou covardemente negando esse silêncio, colocando no seu lugar nossa ridícula antroponomia, criando semanticamente “O Homem”.

Excurso Ontológico e Existencial: *aporia* e *ungroundedness*

Um componente implícito no excurso epistemológico acima merece atenção pontual: trata-se do fenômeno epistemológico que chamo *niilismo socioconstrutivista*. Refiro-me ao desdobramento implícito nos processos de redução inconsciente (ou latente) do conhecimento como um todo à *dissolução* imperialista operada pelas variadas formas de hermenêutica. Grande parte dos intelectuais *sensíveis* ao horror da contingência identificam facilmente o caráter aterrorizador da concepção mecanicista newtoniana e galilaica (devido à *escuridão cega dos espaços* infinitos) e se lançam à

¹⁶ Esta atitude é a que assume Rosenzweig no seu combate pelo ensino judaico: uma experimentação da Lei *no tempo* e não uma relação, esvaziadamente teórica, com conceitos. Veremos na seqüência.

¹⁷ Obviamente que tanto a atividade teórico-conceitual quanto a prático-pedagógica podem se dar *na* contingência. Assim sendo, não se trata da religião como *assessoria* ética, viés típico da ateologia que seduz os descendentes do resto humanista, mas sim como eixo que produz uma transcendentalização do referencial humano, isto é, o esvaziamento da posição antroponômica. Vale a pena lembrar que uma das características do pensamento na contingência é não produzir nenhum conceito que negue a realidade da própria contingência. A antroponomia aterrorizada tem como hábito tomar o ser humano como algo diferente de uma referência vaga no universo. A antroponomia na pós-modernidade não passa de uma variante das políticas de produção de auto-estima.

militância oportunista por *novos paradigmas* fazendo uso exatamente da *hermeneutização* de tudo, sem perceber que o relativismo desdobra-se logicamente no funcionamento escatológico da razão (o *horror* de Platão), isto é, na percepção silenciosa (isso é o que eu quero dizer por latente ou inconsciente) de que tudo o que o agente noético humano produz é *ungrounded*. Daí que as ciências humanas em geral (ciências sociais, história, filosofias desconstrutivistas, relativismo ontológico a la Quine, foucaultismo militante, psicologização, etc) acabam por produzir uma *fundamentação* científica para um sofisticado niilismo cínico tipicamente pós-moderno¹⁸, ainda que elas aparentemente neguem tal fato. O *efeito* niilista que causaria o modelo newtoniano-galilaico é na realidade menos agressivo do que a dissolução relativista, e Nietzsche bem percebeu isso ao entender que sem o D'us judaico não há fundação de qualquer moral ou ética que não (no caso da *solução nietzschiana*) a sofisticada identificação de si mesmo com uma *vontade de potência* cósmica. Vontade de potência (mística sutil da força), imperativo de adaptação (um modo sutil de ser forte) à agressão do meio ambiente ou à retórica dos *consensos* típica da *intencionalidade* sindical (a busca de um equilíbrio sutil interesseiro), esse *resto* triste da *praxis* antroponômica moderna, são todas variantes (entre outras) de modelos circulares de *ungroundedness*. A escatologia típica da razão humana capta tal processo e daí deduz facilmente a invalidação dos enunciados éticos. A saída será sempre o *lobbismo corporativista*. A racionalidade relativista ilumina o fato (profundamente presente no *objeto* religião) que a razão não funda moral ou ética, o mais longe que vai é tocar o plano jurídico. A *ingenuidade* da tradição não *acontece* num meio ambiente onde a consciência hermenêutica se move com tamanha velocidade e agressividade (inclusive *científica*). O que estou descrevendo é na realidade uma dinâmica através da qual a razão dissolve (mecanicamente) seu próprio esforço de ser uma instância moral normativa¹⁹. Essa é sua lógica escatológica “natural”. Se a atitude de uma *moral mínima* localizada pode ser pregada na militância pela *correctness*, o efeito da escatologia em termos de mundivisão *vira* existencialismo publicitário chique e concepção de mundo *pop* em favor do direito de buscar a felicidade acima de tudo. Se aparentemente uma questão como essa parece fora do escopo das teorias da religião é porque esquecemos uma antiga lição da maldita fenomenologia em ciências da religião: religião é sempre um *metadiscurso* acerca da contingência, seus efeitos, seu horror e nossos modos de enfrentá-la (neste nível entram todas as “províncias” da religião implicadas com a alteração ontológica pontual do ser humano a fim de estabelecer a transcendentalização do ponto de vista antroponômico, como dizem os ortodoxos cristãos, por exemplo, a *metanóia*, isto é, a alteração ontometabólica do ser humano

¹⁸ Sobre esse efeito indescjável nas/das ciências sociais em especial, a reflexão do sociólogo Zygmunt Bauman é particularmente instigante. Por exemplo, é evidente que para a Sociologia ou Psicologia Social seria inviável categorizar algo como a *santidade* sem reduzi-la a alguma categoria mórbida exterior à idéia que a santa teria de si mesma. O contexto místico em si, que seria aquele reconhecido pela mística, tem consistência zero para nossos cientistas sociais. Acredito que essa crítica de Bauman é aplicável a muitos procedimentos em teoria da religião. (Cf. Bauman, 1998)

¹⁹ Neste sentido a crítica avassaladora de Dostoiévski à ingenuidade kantiana é uma *aula* de filosofia moral e da relação entre razão e religião. (Cf. Pondé, 2003)

que produz a dissolução da antroponomia abrindo espaço para a teandrização). Trata-se, no limite, de uma *gnose*²⁰ da *aporía* humana. Religião é o campo da linguagem que expressa nossa vacuidade e que, além disso, quando reflete filosoficamente, o faz sem medo dessa vacuidade. A categoria do trágico ou do absurdo é um modo de falar dessa vacuidade. Um erro comum é compreender o conceito de *aporía* como uma instância *meramente* teórica: falar do humano como *aporía* é tão teórico quanto narrar sua morte. A *aporía* não implica ausência de movimento intelectual ou prático, *apenas* qualifica-o de modo irreduzível. Essa irreduzibilidade se revela microfisiologicamente como asfixia existencial e noética, daí a tentativa de mentir sobre ela assumindo-se ares de um pseudopragmatismo que na realidade não passa de utilitarismo pobre: é óbvio que *devemos* (sobre)viver, mas tal enunciado não necessita percurso conceitual, ele não passa de naturalismo animal travestido em sons articulados. A mentira está no fato de que *sabemos* que não vamos sobreviver e tal fato fala *no* silêncio do sentido. “Ensinar” isso (pedagogia publicitária da felicidade, isto é, pseudopragmatismo) como “conceito” é má fé. O humanismo utilitarista é o último nome dessa mentira.

Excursão Prático – *paidéia* religiosa²¹

A crítica feita à religião pelo séc. XIX, grosso modo, reduziu a religião à condição de efeito-sintoma das diversas dimensões da vida humana em sofrimento. Projeção da auto-idealização humana, material para manipulação dos pobres reféns do *invisível* pelas variadas estruturas de poder, ressentimento diante da insignificância cosmológica humana, insistência na figura metapsicológica de um Pai infalível porque não castrado. O retorno ao *corpus* filosófico e teológico das tradições religiosas revelam o engano profundo dessas formas distintas de desqualificação do impulso religioso como primariamente alienante do potencial noético humano. Uma *especialista* em religião, única capaz de realizar o ensino religioso, deve ser capaz de se apropriar deste *corpus* e não apenas tratar da religião como objeto das demais áreas científicas. Isso significa a prática da capacidade noética religiosa específica, isto é, falar do mundo (como conjunto dos elementos da experiência humana em geral) a partir de um olhar que busca romper com o *mito* do humano como contexto intransponível (nas suas variadas formas). Esse processo se dá via um tratamento rigoroso dos textos e comportamentos religiosos observáveis e posterior hermenêutica que nega (como negatividade dialética) o *repouso* no *mito* do humano irreduzível. Qualquer psicanalista competente sabe que o efeito-sintoma *fala* acerca de uma verdade insuportável que dispara o procedimento resistente: o humanismo é uma resistência ao vácuo humano, e a desqualificação da religião, no seu viés nietzschiano (“o projeto

²⁰ O conceito de *gnose* nos remete a consciência de que é parte essencial dessa consciência aporética a percepção experimentada da existência de um interlocutor que se manifesta como instância transcendentalizante da condição natural e que é sua condição condicionalizante.

²¹ Voltaremos a esta questão em Rosenzweig.

super homem”), por exemplo, encontra aqui sua consistência que cala. Reprimir a religião como agente no diálogo humano é uma repressão como qualquer outra, isto é, tornamo-nos vítimas do retorno do reprimido: basta pensarmos nas diversas manifestações religiosas mórbidas (os fundamentalismos em geral) nos últimos anos em nível global. Há, portanto, um analfabetismo religioso entre nós, fruto do *esquecimento* iluminista do impulso intratável pelo transcendente²². Este fato, penso, é causa de muitas dificuldades em teoria da religião e, como consequência específica, a re-colocação urgente de um ensino religioso em larga escala entre nós. Vejo a retomada do ensino religioso como um lento e doloroso processo de re-alfabetização do animal do transcendente. Antes de pensarmos nas “alunas” devemos pensar nas “professoras”. O ensino religioso deve ser o espaço pedagógico no qual os seres humanos vêem diante de si suas entranhas aterrorizadas expostas ao vácuo de sentido que se constitui na tomada de consciência, por parte da matéria que *se fez* viva, de que fala *no* silêncio (aparente) do sentido. Essa *paidéia* não é um catequizar para um modo específico de ser *consumidor* de religião, mas um processo de experimentação noeticamente tratada da *pulsão* transcendente (Cf. Schmidt, 1998): romper com a antroponomia não é uma atitude contra o humano, é, na realidade, um olhar que transcende a cela humanista. Esta questão prepara nosso diálogo com Franz Rosenzweig.

Fechamento – o mal entendido culturalista

Posso resumir essa questão, contra a tradição fundada pelo romantismo/idealismo alemão (pai das ciências humanas modernas), dizendo que *religião não é cultura* – no sentido de que a primeira não se acomoda às fronteiras conceituais da segunda, nem todo o conteúdo experimentado pelos sujeitos da religião é assimilável ao que a categoria de “cultura” descreve²³. Ouçamos mais uma vez Leo Strauss comentando uma

²² Recentemente, o medievalista francês Alain De Libera me disse que jamais conseguiríamos “resolver” as inconveniências do fundamentalismo islâmico uma vez que não sabemos “do que ele fala” devido à nossa confusão entre “tolerância”, procedimento regulador negativo de comportamentos humanos indesejáveis, e confronto reflexivo (procedimento regulador positivo) acerca de estados de ser conflituosos. De Libera identifica a passagem da filosofia medieval à moderna como o lugar desse fracasso da inteligência ocidental em auto-compreender-se. Esse fracasso tem um nome: antroponomia. (Cf. Pondé, 2002a) Também sobre esse fracasso, até então, das ciências sociais, ver Norbert Elias (1998).

²³ Arriscaria dizer que o tratamento da religião *como* caso da cultura pode ser útil para as ciências humanas, mas não nos ajuda muito no processo de acomodação auto-reflexiva da realidade religiosa vivida como fuga desesperada da contingência, prova disso é o diálogo de surdos ao qual se refere De Libera acima; outra evidência é a dissolução final da autonomia ontológica da entidade “religião” dentro das teias conceituais das demais dimensões humanas (os efeitos-sintomas referidos acima) que implica, na realidade, na pura e simples dissolução da religião como fato ou como direito – ciências da religião ou teologia como transformação do impulso transcendente em plataforma política, efeito da cegueira ou surdez redutora das ciências humanas; outro viés é a tendência feroz da religião de consumo chamada *nova era* e que se caracteriza pelo uso da velocidade e agressividade da dissolução hermenêutica como instrumento de construção de uma religião do *eu*. Aqui, a antroponomia desaguiou no que sempre foi: a busca de colocar o ser humano como centro de tudo, e, como esse “ser humano” é pura *abstração*, o processo nominalista moderno acaba por reduzir antroponomia a egonomia.

questão específica do judaísmo e sionismo²⁴, mas que ilumina, em muito, o que quero colocar. Vale salientar que a fala de Strauss aqui se insere na sua crítica à forma como o sionismo “criou” o sionismo cultural como modo de resolver o problema que um Estado Judeu significava uma “comunidade de seres humanos reais com contextos históricos determinados por uma herança específica, a judaica”. Ou seja, a política necessitava de “ter corpo humano” e esse “corpo” era, na realidade, “a mente judaica”. O “passo” ao qual Strauss se refere, no topo desta longa citação, é a transformação da herança judaica em um *corpus* entendido como produção de uma *mente* nacional, isto é, a *cultura judaica*.

Ninguém poderia ter dado esse passo a menos que tivesse previamente interpretado a herança judaica em si como cultura, isto é, como um produto da mente nacional, do gênio nacional. Todavia, a fundação, o nível gerador de autoridade da herança judaica apresentase não como um produto da mente humana, mas como um presente (*gift*) divino, como revelação divina. Não se torceu completamente o significado da herança à qual clamava-se ser fiel ao interpretá-la como uma cultura, como qualquer outra alta cultura? O sionismo cultural via a si mesmo como tendo fundado um solo (*ground*) intermediário seguro entre a política (poder político) e revelação divina, entre a subcultura e a supracultura, mas faltava-lhe o peso de seriedade dos dois extremos. Quando o sionismo cultural entende a si mesmo, torna-se sionismo religioso. Mas quando o sionismo religioso entende a si mesmo, revela-se em primeiro lugar como fé judaica e somente secundariamente sionismo. Surge assim, necessariamente como blasfematória, a noção de uma solução humana para o problema judaico. Ela pode ir até o ponto de olhar para o estabelecimento do Estado de Israel como o evento mais importante na história judaica desde a realização do *Talmud*, mas não pode olhá-lo como a chegada da era messiânica, da redenção de Israel e de todos os homens. O estabelecimento do Estado de Israel é a mais profunda modificação do *galut* (diáspora) que já aconteceu, mas não é o fim do *galut*: no sentido religioso, e talvez não somente no sentido religioso, o Estado de Israel é parte do *galut*. Problemas finitos e relativos podem ser resolvidos; problemas infinitos e absolutos não podem ser resolvidos. Em outras palavras, seres humanos nunca criarão uma sociedade que seja livre de contradições. De qualquer ponto de vista isso aparece como se o povo judeu fosse o povo eleito, no mínimo no sentido que o problema judeu é o símbolo mais manifesto do problema humano tomado como problema social e político. (Strauss, 1997b, p.143)

Esse “passo” é descrito em outros momentos por Strauss como “redução da *Tora* a *derech erez*”. Essa expressão (*derech erez* = caminho terra) significa essencialmente “natureza terrena”, ainda que a rigor afirme apenas “o jeito da terra ser”. Esse detalhe, parece-me, é de maior importância do que, à primeira vista, possa parecer: aqui situa-se uma raiz segura para o fracasso das tentativas de entendimento da “mente

²⁴ Nesse momento retomo a linha de argumentação iniciada na *Introdução* e preparo minha hipótese de um ensino pragmático em religião que visa a re-colocação da religião como instância dialógica na economia da formação do animal humano, ainda que este *locus* se dê provavelmente de modo negativo, levando-se em conta o fato de que o resultado infeliz da dialética do esclarecimento parece ser a produção de um sonambulismo infra-racional submetido à antroponomia existencial (razão instrumental subjetiva frankfurtiana). Para modernos (ou pós-modernos) que somos, a religião parece ter sempre o lugar do pai de Hamlet.

fundamentalista” ou de um diálogo entre religiões que não acabe em anomia noética devido à inércia necessária presente na passagem ao ato do imperativo categórico de Montesquieu (respeitar o direito do outro dizer o que discordo), ou seja, a *aporia* da tolerância. A idéia da pura e simples convivência com o *diferente* é irreal, pois o ser humano é um animal essencialmente promíscuo, o convívio busca *common grounds*, como quem busca uma linguagem partilhada, a menos que operemos com uma discriminação positiva a fim de preservar as diferenças intocadas, o que nos leva, evidentemente, à anomia religiosa (presente, por exemplo, na tendência de transformar a religião em *mera* antropologia moral) e, por tabela, à anomia das relações humanas (“proibir para preservar”, fórmula conhecida no debate acerca do risco da assimilação dos judeus ao cristianismo ou ao modelo da indiferenciação social laica), típica do debate judaico na Alemanha de Weimar. A única saída para a religião nesse eixo é sua dissolução (ou assimilação à cultura), assim como era para os judeus alemães – ou então, a fundação de um “fundamentalismo” *libertador*, isto é, o sionismo político e cultural.

Quando o Romantismo/Idealismo Alemão cunha o conceito de *Volksgeist* sob a botina napoleônica, toda e qualquer experiência interior humana passa a ser uma subcategoria da “cultura”. Supostamente sendo um combate à exteriorização racionalista iluminista, o conceito romântico de “cultura” nada mais é do que um *contexto invisível* que reduz tudo a epifenômeno do cérebro (para os românticos, o *eu* metafísico) em interação com os comportamentos históricos repetidos (*derech erez*). Não existe autonomia em nada, tudo que é humano é cultural, inclusive a razão²⁵. A *aporia* epistemológica que se realiza aqui é a inviabilidade de dar conta de um fenômeno que tem por definição – para os religiosos – a característica de ser *exterior* às possibilidades naturais/culturais, portanto, *Tora* e não *derech erez*. No sentido meramente causal para os religiosos, a experiência religiosa é tão interior – em termos gnoseológicos – quanto o ato de comer uma maçã. A imanência conceitual presente no conceito de “cultura” inviabiliza o ato cognitivo diante da *noésis* religiosa e tal fato parece ser ignorado, fazendo das ciências da religião uma espécie de discurso que visaria a compreensão da música como se esta fosse de fato o produto do vai e vem da loja de discos ou das políticas econômicas dos empresários, ou mesmo dos fabricantes de CDs. No seu formato funcionalista, esse fenômeno ainda torna-se mais evidente: o fato da música acalmar e ajudar a dormir nos diz algo de muito significativo acerca da música *em si* ou daquilo que a cria ou do que ela nos faz experimentar em determinados instantes? Evidentemente que não²⁶. É óbvio que a religião *responde* às realidades humanas da construção de identidade cultural (entre

²⁵ Aliás, o caráter heteronômico da razão era um conceito central do romantismo na sua crítica ao *falso* universalismo do iluminismo francês, que era visto pelos alemães como simples imperialismo napoleônico. Esse modo de crítica torna-se á clássico no revisionismo europeu da sua consciência pós-colonialista. Esse revisionismo nada mais é do que a manifestação relativista *construtiva* herdeira do romantismo.

²⁶ Não é minha intenção negar a importância do trato sociológico, apenas marcar seus limites.

outras), assim como a música faz dormir. Esta *aporia* deve ser objeto da epistemologia em ciências da religião. Entendo que nesse processo perceberemos que para lidarmos com a religião não basta apenas uma apropriação objetual, mas também pedagógica (e mesmo clínica).

Evidentemente que a fala de Strauss aponta para o fato de que no tratamento sionista do judaísmo, a *aporia* de querer “resolver” um problema absoluto (ou seja, religioso, isto é, a eleição de Israel e seu *galut*) lançando mão de um ferramental relativo (ou seja, cultural, isto é, a solução político-social do anti-semitismo) só pode terminar por revelar a contradição infinita presente nessa má resolução: o fracasso do sionismo, entendido como a dissolução da identidade judaica do Estado de Israel, a infeliz teocracia do *apartheid* árabe-israelense desgraçadamente real em nossos dias (argumento último dos laicos em favor da paz), ou como a radicalização intolerante dessa identidade levando à dissolução do caráter democrático laico de *Eretz Israel* (argumento último dos fundamentalistas judeus). O projeto sionista era fundar um estado Judeu democrático e laico. Uma contradição em termos, já que a identidade judaica, em termos judaicos, não é fruto da *história* humana, mas uma atitude prioritariamente divina. Tal contradição não é especificamente sionista, ela representa a contradição presente na tentativa de compreender – e atuar socialmente e psicologicamente tal modo de compreensão – a religião simplesmente dentro de um ferramental natural/cultural. Essa dificuldade está ligada ao fato da religião lidar com a categoria dinâmica da transcendência codificada de modos distintos, muitas vezes excludentes e contraditórios. Tal categoria, por sua vez, refere-se noeticamente ao caráter escatológico da razão no seu movimento natural de logicamente dissolver tudo, espatifando-se naquilo que poderia resistir-lá, isto é, o absoluto, seja ele a dissipação no nada (na realidade, a não resistência por definição) ou a projeção da existência de algo distinto deste nada.

Entendo que não se trata de “romper” com nenhuma estrutura interna das ciências da religião, mas sim ampliar seu *modus operandi*, isto é, pensar sua *clínica* e pedagogia. Trata-se de pensar a possibilidade de *ampliar* a consciência do agente religioso; no limite, de pensarmos a relação entre religião e pedagogia ou clínica. Penso que a relação com esta *aporia* romântica passa pelo diálogo concreto com outra forma de *aporia*, a ontológica. Não se trata apenas de discutir a *essência* – talvez, pensando de modo hebraico, “essência” não seja a melhor palavra uma vez que, a rigor, o mundo e seus elementos constituintes não têm essência suficiente – dessa questão (vivência aporética estéril), mas sim de atravessá-la pragmaticamente, estabelecendo um diálogo religioso formativo.

Franz Rosenzweig - ateologia e *paidéia* pragmática no judaísmo

Atheistische Theologie: teologia de Jesus e teologia do povo judeu

Nos anos antes e depois da guerra, entre os judeus jovens, não havia nenhum trabalho tão influente como os *Drei Reden* (os Três Discursos) de Buber, apresentados em Praga em 1909-1911 e publicado em 1911. Nas suas conferências Buber caracteriza o Judaísmo como

um “processo espiritual” do povo judeu, que basicamente se realiza como uma luta pela unidade no mundo. A realidade judaica fundamental é o povo, uma “comunidade de sangue” que é uma “força nutritiva profundamente enraizada dentro do indivíduo”, “o mais profundo, o mais potente estrato do ser (judaico), e o *locus* herdado da luta pela unidade que é característica do povo judeu”. (Rosenzweig, 2000, p. 5)

Esta citação resume de modo preciso as idéias contra as quais Rosenzweig escreve seus *Atheistische Theologie* (Teologia Atéia) e *Die Bauleute* (Os Construtores) – no caso deste, a crítica é oblíqua uma vez que ensino judaico será aí caracterizado como uma *paidéia* que une o conhecimento da Revelação (a Lei) com a demanda de prática desta. Um dos focos da crítica de Rosenzweig é a tendência à mitologização da Revelação pelas ateologias de seu tempo e, portanto, sua redução à noção de “produto cultural”. Buber era seu grande amigo e parceiro na *Lehrhaus*, centro de estudos judaicos que deveria tornar-se um espaço de ensino da religião se a história européia tivesse sido outra nos anos seguintes. A carta de novembro de 1924 será também escrita dentro do âmbito de sua reação (desta feita não a Buber, mas a outros parceiros na *Lehrhaus*) a esse processo de desqualificação do caráter divino da Lei. Rosenzweig recusa precisamente a redução da religião judaica da Revelação (o escândalo) à idéia de “mito do povo judeu”, idéia essa que aparece, no entender de Rosenzweig, no discurso de Buber como a “comunidade de sangue”. No seu *Teologia Atéia*, Rosenzweig fará várias vezes referências a essa “teologia do povo judeu”, e são os *Drei Reden* de Buber que estão no foco da sua crítica mordaz, além da ampliação que faz da discussão para o espaço da teologia liberal protestante, identificada como a “teologia do homem Jesus”, na qual se encontram, de modo contraditório para Rosenzweig, tanto a teologia da personalidade de Jesus como essência plena do humano ideal quanto a teologia do Jesus irredutivelmente histórico. Nos três momentos o crítico identificará o vetor “mundanizante” (naturalizante + culturalizante) do processo que, para ele, desaguará necessariamente numa concepção simplesmente atéia porque humanizada das duas religiões da Revelação.

O Iluminismo poderia – marque estas palavras: se isso fosse possível – fazer sua paz com o mais forte poder espiritual do passado; a verdadeira Cristandade, a verdadeira e própria Cristandade de Jesus, ensinou nada além do que o iluminismo em si; somente a Igreja, que havia coberto a Cristandade de Jesus com o Cristo da Cristandade, era para ser posta de lado: a Cristandade em si mesma permanecia com força e, realmente, somente agora emergia para a luz mais uma vez na sua pura luz, na sua forma original. Ao invés de acreditar no Deus-homem, o que contava era permitir-se ser ensinado pelo Professor.

Isso provou-se impossível. Precisamente o *insight* do romantismo que somente a viva “individualidade” era chamada a legislar o mundo, e não o ensino – mesmo se este ensinasse a Verdade em si – fez a visão de Jesus como o Professor parecer obsoleta mesmo antes que ela pudesse ser plenamente desenvolvida. [...] Então, não o “professor” mas a “personalidade” era a essência humana de Jesus, da qual a Cristandade brotava, hoje como também mil oitocentos anos atrás. “Personalidade” – isso não era mais passado, nenhuma coisa objetiva e

morta; os contemporâneos de Goethe tinham aprendido a ver que a vida humana – [...] – era habitada por um ser, [...], que considerava a personalidade como a força histórica decisiva.

[...] Por décadas desde então, a vida de Jesus permaneceu a menina dos olhos da teologia liberal. A confiança com a qual acreditava-se capaz de erguer o resultado da ciência histórica crítica dentro dos limites da fé no santo dos santos não pode ser compreendida se não se mantém em mente a assunção compartilhada no infinito valor da personalidade. (Rosenzweig, 2000, p. 12-4)

Nesta longa citação vemos articulada toda a crítica de Rosenzweig à teologia atéia agindo no cristianismo. Dois eixos se encontram: a crítica *científica* histórica e o culto da “essência essencial do Homem” – sua poderosa personalidade. Para além da argumentação desenvolvida neste artigo contra os liberais e Buber, no seu *Büchlein* (Cf. Rosenzweig, 1992)²⁷, obra posterior, o crítico identificará a doença da filosofia, e do pensamento reflexivo como um todo, herdeiro das categorias ontológicas estáticas, como sendo a mania por “essências”. Essências paralisam e são reações ao medo da insustentabilidade estrutural da existência, verdadeiro sintoma intelectual. Aqui sua crítica à “mania por essências” articula-se de modo pontual: não só o discurso doente da essência aparece na teologia do Jesus-homem, mas algo a mais do que isto, a saber, uma forma – diria, uma forma mais radical da patologia noética – idealizada da essência humana. Jesus merece “culto” porque é aquilo que somos quando não estamos submetidos aos obstáculos que encarceram nossa essência gloriosa. O trabalho crítico histórico, portanto, deveria seguir a rota da hipótese romântica prévia (o culto da personalidade plena), comprovando-a: a limpeza histórica seria, na realidade, uma espécie de trabalho escultural sobre a pedra bruta, libertando a essência humana perfeita das sujeiras das contingências passadas e presentes – identificadas com o trabalho da Igreja e preconceitos a ela associados, e que visavam a inviabilidade desse trabalho de resgate extático do “ideal do humano em si” –, essência humana plena essa que só Jesus, por ter sido o “único humano, plenamente humano”, reelizara em vida²⁸. Assim sendo, não se trata do Deus-homem que deve ser cultuado, mas o Homem-homem. A exclusão antroponômica é evidente. E mais: a tentativa de se recuperar o que seria o “ensino” – resgatar Jesus como Professor e não Deus, já indicava a rota – teria que se despedaçar contra a afirmação da “teologia da personalidade pura” uma vez que não havia, a rigor, nada a ser ensinado, mas sim um trabalho de libertação da essência aprisionada a ser feito. O “Professor” deveria tornar-se, na realidade, um terapeuta libertário. A dificuldade apontada por Rosenzweig, no seio deste movimento liberal romântico, é que o trabalho histórico está,

²⁷ Vale salientar também que este “mal estar” com o conceito de essência aparece muito na crítica de Strauss, assim como vimos na primeira parte deste pequeno ensaio.

²⁸ Salta aos olhos a proximidade desta idéia com a metáfora da *denudatio* mística medieval e patristica: nesta, o êxtase místico, entendido como esvaziamento do criatural e acidental, é comparado ao trabalho de uma artista que liberta a forma perfeita e eterna presa na pedra bruta disforme. Nesta versão romântica humanista a *denudatio* encontraria não Deus, mas o que há de humano, plenamente humano, no humano: *the atheistic turn* está posto, pelo menos no plano pragmático. (Cf. Meister Eckhart, 1987)

dessa forma, aprioristicamente determinado pela hipótese *wishful*: a “teologia do Jesus histórico” deve verificar a hipótese desejada, e isso implica um poderoso vetor alienante dentro da própria dinâmica da hermenêutica *científica*. A crítica desta hermenêutica liberal é, antes de tudo, ao caráter não humano de Jesus, identificado com os preconceitos da Igreja de Cristo e não da “Igreja” do Jesus-Homem-homem. É a eliminação da Revelação e seu teor não-humano (como caso particular do teor não-mundano, mundano = natureza + cultura)²⁹ que está no foco para Rosenzweig. Vale salientar, também, que para uma universalização *inclusiva* do conceito romântico liberal de Homem-homem adotado como o *sagrado* de Jesus, faz-se necessário um afastamento lógico e ético profundo da categoria de Revelação – uma vez que essa é necessariamente de tendência teocêntrica (segundo esta, todos os seres humanos deverão “curvar-se” diante da eleição de Israel ou da conversão ao Cristo) –, a menos que possamos demonstrar que os conteúdos *revelados* nada mais são do que traços históricos contextuais ao redor da personalidade essencial pura, traços esses que podem ou não ter valor positivo para a construção libertadora; e, se positivos, serão mantidos (ainda que guardando suas excentricidades distantes no tempo) ou “reli-dos” em chave humana, plenamente humana; do contrário, serão expelidos como *infelidades locais* ou atavismo hebraicos e pálio-cristãos. Rosenzweig percebe que a própria crítica *científica* histórica está comprometida na base, uma vez que transforma-se, na realidade, num esforço de provar o “belo” Humano-humano na história do Humano plenamente humano (chamado histórico-contextualmente de *Ioshua*). Ao final, o “Professor” é mestre, na realidade, de uma pedagogia de descoberta da personalidade bem formada em Jesus – e que por isso tem o *ser do humano* nela. A relação com todo o desenvolvimento posterior da pedagogia para a felicidade e da ateologia humanista atual (Cf. Pondé, 2002b) é evidente: associa-se o dogma renascentista da *dignitas hominis*, ancestral direto do Homem racional iluminista, a sua releitura levada a cabo pela psicologia profunda romântica da “bela” personalidade humana. Jesus é, na realidade, um *ícone* do Humano.

Justamente como a última fora esvaziada na noção de um ser humano ideal, a idéia de nação foi reinterpretada entre nós como a comunidade ideal da humanidade – e em ambos os casos a dura idéia do divino ter realmente entrado na história e ser distinto de qualquer outra realidade, foi borrada.

[...]

Vemos isso em nosso meio agora. Ao invés de tentar – na eternidade do pensamento filosófico ou na temporalidade do processo histórico – mostrar o humano sob o poder do divino, tenta-se, ao contrário, entender o divino como auto-projeção do humano adentro do céu do mito. [...] a satisfação de ter encontrado um objeto de fé evidentemente deste mundo, “livre de metafísica”, impediu a dúvida crescer.

O mito é, em ambos os casos, o superhumano apreendido como a prole do humano. [...] e ainda, em ambos os casos o que é essencial é que o comportamento do homem de fé em

²⁹ A crítica de Strauss a Spinoza é muito próxima desse desenvolvimento lógico que aponta para o esvaziamento da categoria de Revelação; Cf. nota 7 acima, obra de Strauss sobre Spinoza.

relação ao conteúdo da fé torna-se explicável, e realmente explicável em uma forma “puramente humana”. Exatamente isto – aqui como lá – introduz o conceito pagão na relação entre o que é acreditado e o crente. [...] mostrar que a revelação é mitologia.

Este é o significado essencial de todo o movimento. A distinção de Deus e o homem, este assustador escândalo para todo o novo e velho paganismo, parece ser removido; o ofensivo pensamento da revelação, este mergulhar de um conteúdo mais alto num vaso sem valor, é posto em silêncio. (Rosenzweig, 2000, p. 15-9)

Na passagem da crítica da “teologia de Jesus” à “teologia do povo judeu”, Rosenzweig aprofunda sua percepção dos elementos em jogo na exclusão antroponômica do “que não é desse mundo”, isto é, a Revelação. A relação (pagã, segundo ele) entre conteúdo de fé e o agente da fé definida como processos de constituição de identidades dos povos (no caso judaico, da definição de comunidade de sangue judaico como *axis mundi* do judaísmo) representa, no campo judaico, a dissolução do divino e as dificuldades implicadas em uma teoria da religião que não veja a si mesma como um discurso acerca de mitos. Para Rosenzweig, o relato da Bíblia hebraica é interpretado por esses “teólogos do povo judeu” de modo semelhante ao método liberal protestante: no judaísmo trata-se de silenciar o ruído de um Deus falando com um povo (o vaso sem valor); no cristianismo, esvaziar a idéia de um Deus encarnado em um corpo humano (o vaso sem valor)³⁰, mas que continua sendo D’us. Todo o processo de identificação da religião judaica da Revelação com a história do povo judeu em processo de auto-construção *cultural* (processo esse construtor de mitos) aponta para o fenômeno da recusa do Transcendente que se manifesta. O paganismo revela-se na tendência a sempre caminhar entre formas humanas e superhumanas, mas ainda assim humanas. As “teologias pagãs”, por ele criticadas, perfazem o caminho de retorno ao paganismo na medida em que mitologizam (culturalizam) o conteúdo revelado biblicamente e, nesse processo, necessariamente encontrarão a face humana projetada no cosmos (a apreensão de si mesma em formato maior). Para Rosenzweig, qualquer ser humano minimamente capaz de entendimento perceberia que o “Humano” – seja lá o que significa essa palavra “essencialmente” – não sustenta o lugar do divino, seja este *locus* o mito da personalidade ou o mito da história da construção de uma cultura em combate por sua unidade em um mundo de dispersão – e que, por sua vez, representa a luta da personalidade em busca de sua unidade permeada pela cultura que torna esse processo de autoconstrução possível –, levando-nos a crer, mais uma vez, que o papel da eleição de Israel nada mais seria do que o processo de um *inconsciente cultural coletivo* operando a construção de identidades unificadas no mito autopoiético. A pureza da escultura da *personalidade* de Jesus

³⁰ Evidentemente que a argumentação de Rosenzweig (“vaso sem valor”) não deve ser interpretada por nenhum dos ateólogos humanistas preocupados com a possível baixa auto-estima do excessivo “dolorismo” cristão como sendo um ataque de “baixo amor próprio” por parte do crítico judeu, mas simplesmente como um termo comparativo: diante de Deus, tudo é sem valor ontológico. Na realidade, este é um dos focos da fala de Rosenzweig: o Homem-homem e o Povo-povo clamam por sua dignidade auto-suficiente.

encontra-se aqui com a pureza da escultura da *cultura* dos judeus – *ícone* da idéia de nação cultural: psicologia romântica e sociologia da cultura se encontram para afoagar a Revelação na normalização do mito, mera projeção da mente pessoal e/ou cultural dos homens e mulheres.

Percebe-se, assim, que aquilo que Strauss aponta na sua crítica ao sionismo reduutivo (a incorreta transformação de uma questão religiosa em questão cultural gerando uma *aporía* política e social real), Rosenzweig analisa na sua gênese filosófica e teológica. O combate pela categoria da Revelação é, na realidade, a defesa – não é por acaso que em seu *Die Bauleute* Rosenzweig concentrará toda a questão da teoria pedagógica em religião na experiência pragmática com a Revelação via prática das *Mitzvot* (mandamentos) – da idéia de que na literatura sagrada hebraica existem chaves para uma experiência tangível da Transcendência. Enquanto o mito relataria o produto da mente humana (portanto, cultura) buscando decifrar suas origens, a Revelação proporia espaços de experiência de transformação ontológica concreta – trata-se de uma teoria da *metanóia* dentro do repertório judaico. Pensam os atéologos que excluem o risco metafísico assumindo a redução culturalista, mas para ele, assim como para Strauss, na religião judaica não existe metafísica ~~pois não~~ existe nem mesmo *physis* como categoria filosófica ou teológica, portanto esse risco já é má interpretação. Segundo Rosenzweig, este passo implica na incompreensão do que é de fato a religião judaica e a cristã. Evidentemente que sua postura traz problemas para um universo em pluralidade crescente e prefigura uma discriminação entre as várias formas de religião, mas sua questão é exatamente essa: uma teoria (pragmática) do judaísmo introduz um juízo discriminativo entre os diferentes modos de relação com o divino, juízo este que pode gerar necessariamente mal estar no campo da tolerância. A única forma (proposta pelos reducionistas) de certificar-se do não risco do embate entre as formas diferentes de religião – e assim evitar o infeliz retorno das guerras, como se elas de fato tivessem acabado – é a anulação noética do pensamento religioso, reduzindo-o à categoria de signos culturais da organização onto-psico-social (uma categoria híbrida, fruto da mescla do controle social durkheimiano com o rastreamento dos agentes de sentido weberiano e geertziano e o *nomos* de Berger e Luckmann). A teoria da religião, que brota desse impasse, parece ser politicamente saudável, mas na realidade é, antes de tudo, uma teoria de laicização e não de compreensão da religião como prática noética envolvida com valores de verdade e não valores de função – exclui, sem fundamento para tal, toda forma de religião erudita que produz o *corpus* religioso ao mesmo tempo em que se faz religioso. O ponto de vista teológico de Rosenzweig é evidente: só com a morte da teologia é possível a construção de uma teoria da religião sem riscos, em bases sócio-constitutivas. Tomar a Revelação como conteúdo normativo do pensamento é levantar a questão do maior ou menor valor das várias formas de religião³¹, por isso não há outra saída a não ser a

³¹ Seria interessante imaginar uma teoria da ciência sem qualquer caráter normativo. Alias, essa é a questão entre normativistas e descritivistas em epistemologia atual. A postura descritivista (sociólogos e antropólogos

eliminação da categoria de Revelação, eliminação essa que ele identifica no processo de humanização de Cristo e culturalização do judaísmo. Na realidade, o que Strauss e Rosenzweig fazem é negar que se possa por D'us entre parênteses, fazendo Dele um constructo cultural: ao fazê-lo o erro instala-se. Uma teoria da religião é sempre um diálogo teológico entre propostas competitivas ou complementares. A saída não é uma teoria da religião em chave de mera tolerância político-social (desejável, mas insuficiente em termos epistemológicos e ontológicos, categorias aparentemente invisíveis para os defensores apressados da culturalização), mas uma *paidéia* intra-religiosa, por isso sua passagem da academia ao ensino judaico prático. Sua teoria da religião é *paidéia* religiosa.

Die Bauleute e a carta de novembro de 1924: Uma teoria pragmática da religião

A recusa da idéia de “essência”, vista tanto em Strauss como em Rosenzweig, tem desdobramentos importantes na discussão teórica de ambos. Para Strauss, como vimos, não devemos buscar a semântica da ontologia grega para pensar a visão hebraica de mundo porque nesta, a rigor, não há suficiência do ser. Não existem “essências” para serem pensadas. Isso implica na idéia de um pensamento que se constrói no embate com a contingência e os hábitos. Rosenzweig recusa tanto a idéia de um “ser pleno do homem” como referência do cristianismo, como o “ser pleno do povo judeu” como ser do judaísmo. Sua recusa da idéia de “essência” também está presente, como dissemos acima, no seu libelo *Das Büchlein* contra a patologia da ontologia estática. Já no seu *Das neue Danken* (1937) afirmará que pensamento só vale quando *falado* e, portanto, em contato real com o Outro, materialidade da contingência e do contexto, e não na “essência” teórica de tais realidades, atitude tão comum nos teóricos contextualistas, essa perversão platônica, “teoria do contexto”. Se a metafísica das essências nos engana com suas sombras puras, a metafísica dos contextos também nos engana, só que aparentemente não, pois tudo que fazem é um discurso metateórico acerca da contingência, escondendo-se atrás de conceitos que parecem – por nomear – atravessar a contingência, mas que na realidade emparedam-se na inércia do dogma, ainda que se tratem de dogmas que narram atitudes supostamente anti-dogmáticas. Qualquer teoria da re-

g) normalmente peca por dissolver qualquer parâmetro e fazer da ciência algo semelhante a uma fofoca organizada metodologicamente. Por outro lado, é interessante perceber como as sócio-constructivistas lançam mão de métodos que para elas são de algum modo válidos para apontar as ilusões das normativistas. Essa sensação de assimetria epistemológica é reforçada quando lembramos que as sociólogas e antropólogas normalmente reagem como dogmáticas fundamentalistas quando se trata de defender seus espaços acadêmicos. Assim sendo, o impasse entre normativismo e descritivismo em teoria da ciência revela a tensão entre a consistência da ciência como campo epistêmico ou sua simples dissolução no descritivismo dissipativo. Evidentemente que as praticantes das ciências duras não lêem esses artigos. No caso da teoria culturalista da religião não há qualquer possibilidade de se romper a atitude descritivista porque não se está a procura de valor noético (o normativismo em teoria da ciência busca estabelecer parâmetros que garantam a consistência diferencial da ciência como prática cognitiva) na religião. Em uma palavra, palavra essa percebida tanto por Strauss como Rosenzweig, a teoria da religião como cultura pressupõe a anulação de qualquer diferencial noético presente nas tradições religiosas. A redução da Revelação a mito garante esse processo de anomia. Aqui está colocada uma das formas mais explícitas da tensão entre teologia e ciências da religião.

ligião, neste sentido (de Rosenzweig e Strauss), deverá sempre lidar com a recusa de definições *a priori*³², mas tendo a Revelação como categoria condicionante – por isso, teoria da religião aqui se faz em diálogo com a teologia³³, e será assim ou será uma anti-teoria, pois, se assim for, seu esforço será na realidade de aniquilar a espessura noética da religião – dos seus resultados e, no caso discutido por Rosenzweig, o teste é a prática. Mas são precisamente esses resultados que, para Rosenzweig, devem ser pensados *no tempo* para não adocermem como seu filósofo no “Livrinho” (*Das Büchlein*). Sua teoria da religião é *paidéia* “ativa” e não um discurso sobre a religião a partir de um conceito que lhe é exterior e assimétrico epistemologicamente (cultura ou mito). Neste sentido, a retomada do ensino religioso (teoria é pedagogia) é parte estruturante de qualquer tentativa de compreender o que é religião e fundar alguma teoria – sua discussão neste caso se restringirá à prática judaica.

Os Construtores argumentava que, assim como o conhecimento pode ser adquirido somente pelo mergulho do indivíduo no conhecimento, assim a prática – que é tanto quanto o conhecimento, uma parte integrante do judaísmo – só pode ser entendida pela prática. Uma abordagem pragmática.

[...] Esta abordagem estritamente não dogmática e aparentemente liberal do problema da observância judaica não deveria tirar-nos a atenção do objetivo real de Rosenzweig: retomar para a lei o lugar central que ocupou um dia na vida judaica e re-estabelecer a conexão entre o conceito teológico de revelação divina e o registro das regras para o comportamento humano. Estas não são “costumes e cerimônias” mas leis de D’us. Há uma íntima relação entre um detalhe minúsculo da *Halachá* e a afirmação “Eu sou o Senhor teu D’us”. (Glatzer, 2002, p. 20-1)

Nesse comentário de Glatzer (um dos destinatários da carta de novembro de 1924) está presente a idéia central que organiza o pensamento propositivo de Rosenzweig em termos de uma teoria do judaísmo: a relação entre teologia conceitual e vivência *no tempo* da Lei (o caráter pragmático de enfrentamento da contingência já está dado). Esta relação trará a experiência maior do contato com D’us. Só que para

³² Isso significa que ainda que termos comuns como “Transcendente”, “divino”, “sagrado”, “rituais”, “redenção”, etc, apareçam, eles têm validade apenas na medida em que tornam possível o diálogo, mas não como essências *a priori* do que seria a religião a ser compreendida. É evidente que Rosenzweig segue na direção de uma teoria participativa da religião

³³ Não posso me deter agora, mas como já indiquei acima, ambos autores aqui trabalhados apontam para uma teoria da religião que carrega em si a noção de que parte essencial desta é o diálogo intra-religioso, na medida que se faz necessário um trabalho de discernimento dentro do campo da relação com D’us (ou a realidade última em questão em qualquer outra tradição que não abraâmica). Este fato se dá na medida em que eles recusam, como eu, colocar D’us entre parênteses. Já disse acima que esses “parênteses” são impossíveis de serem colocados sem deslizarmos para uma redução heterônoma da religião. Vale salientar que me refiro aqui ao campo da *religião erudita* – autores que pensam sua relação com D’us articulando sua pertença religiosa dentro de um campo noético específico, e não apenas submetendo-se à experiência religiosa de natureza social –, campo esse, normalmente, de baixa visibilidade para os instrumentos das ciências sociais da religião. Entendo que, como nos diz Strauss (1988), a categoria do filósofo religioso não pode ser tratada dentro de um recorte que não leve em conta a atividade intelectual em si como seu *tipo* definidor, devido à sofisticação que ele ou ela aplica à sua experiência religiosa, fundando ou re-fundando nesse processo a própria identidade da religião à qual pertence ou da categoria religião como um todo.

Rosenzweig, mais importante do que discutir a questão do caráter sobrenatural (termo que tomo emprestado ao cristianismo), enquanto plano conceitual, é a prática da Lei que sustenta sua negação da Revelação ser *mero.mito* (cultura)³⁴. Só que quando chamado ao debate intelectual, como exemplo de religioso erudito, deve se expressar de modo teórico utilizando enunciados que traduzam essa concretude *no tempo*. Esse relato é a narrativa do “construtor”.

Enquanto para Buber não há conexão direta ou necessária entre Revelação e tradição ou *Mitzvot* e suas formas de regulação da vida concreta, para Rosenzweig esse rompimento é um erro conceitual teológico grave porque a prática abre o judeu, *no tempo*, para a percepção de que ali há uma relação cuja forma realizada plenamente trai a presença de D’us, tal como Ele se manifesta nos textos sagrados e nas articulações de outros sábios eruditos do cânone sagrado – *Talmud*. Por isso afirmei acima que sua teoria da religião implica um percurso prático e o foco é uma *paidéia* e não uma trama conceitual impessoal sem relação com a *Bildung* (formação) da pessoa que pensa e discute.

Acitamos como ensino o que entra em nós vindo do conhecimento acumulado dos séculos em suas aparentes e, acima de tudo, em suas reais contradições. Não sabemos o que é e não é ensino judaico.

[...] Mas nesse sentido, o ensino deixa de ser algo que pode ser ensinado, algo “passível de ser conhecido” no sentido que ele é “algo” já existente, uma matéria já definida.

[...] Mas o ensino em si não é passível de ser conhecido. (Rosenzweig, 2002a, p. 75-6)

Vemos aqui um trecho no qual a questão da relação entre conteúdo e modo do conhecimento/ensino se faz objeto teórico. O foco é o caráter “desconhecido” do ensino, e este caráter se deve ao fato de que a relação entre tradição acumulada e a “habilidade”, e não apenas a “vontade”, – como diz Rosenzweig um pouco acima desta citação – do indivíduo se dá na linha do tempo vivido, portanto, não se sabe qual é a “essência” do ensino, a não ser quando esta realidade se concretiza na vida da praticante. A abordagem “pragmática”, à qual se refere Glatzer, é esta, e não alguma vaga defesa da eficácia do ensino. Há que se *realizar* a Lei se quisermos *conhecer* a Lei. Não há como teorizá-la. Implícito está aqui, portanto, uma teoria pragmática da religião. O “uso da Lei” expande a apreensão sensorial e noética da praticante, levando-a a experimentar a unidade e glória de D’us de um modo que apenas esse “uso” cria: trata-se de uma expansão, não metafísica, mas ontofisiológica. A teologia prag-

³⁴ É evidente que outras tradições dispõem de mecanismos ritualísticos que podem levar seus membros a enunciar experiências semelhantes a Rosenzweig. Isso não nos importa aqui, pois não se trata de negar que possa existir outras portas para a *metanóia teândrica* (termo da ortodoxia cristã). Para Rosenzweig há, todavia, demandas da Lei que pontualmente reforçam conceitos teológicos ou orações faladas. Essa relação pontual é importante, pois atesta, para ele, uma precisão difícil de ser remetida, a menos que por uma metafísica perversa e vaga, à criação organizada na mente humana – é fácil enunciar algo do tipo: “isso é criação cultural”, mas qual o processo de causa e efeito que pode ser de fato explicitado dando conta dessa cadeia produtiva? Neste sentido que me refiro a um platonismo perverso por parte da crítica “sociológica”, um tipo de essencialismo enviesado.

mática de Rosenzweig se afasta do pragmatismo *tout court* na medida em que há nela uma recusa do representacionismo essencialista típico do pragmatismo rortiano (Cf. Rorty, 1982), mas mantido o quadro de uma estética da *theósis* – para emprestar outro termo da ortodoxia cristã. Assim sendo, o foco de Rosenzweig não é uma teoria epistemológica – senão ele teria que enfrentar a crítica cética de fundo presente em toda teoria epistemológica que mereça ser assim denominada –, mas uma teoria pedagógica ou clínica (*Büchlein*). Libertar o indivíduo da cela estática das definições significa dar vazão à experiência direta do que a teoria descreve. Não há uma simples recusa do percurso teórico erudito, Rosenzweig não é um pregador da humilhação do intelecto, mas, como religioso erudito que é, fala de um modo diferente de entrelaçamento entre formação do intelecto e suas dimensões cognitivas e estéticas. Se rompermos, como parece defender Buber, a relação de dependência com a prática da Lei, a Revelação enquanto categoria teórica dissolve-se na falácia da cultura e do mito porque a “verificabilidade” ou a “carne” do ensino se dissolve numa perversa metapedagogia. Só se experimenta D’us quando a ontologia e a fisiologia humanas se apresentam inteiramente: teoria da religião e ensino religioso aqui são gramáticas para a experiência de D’us e não modos exteriores de fazermos um discurso sobre a religião. A “teologia do povo judeu” não passa de metafísica do povo judeu, pois a “cultura produzida pelo espírito do povo judeu” é um enunciado que pensa sair da cela metafísica de conceitos como “D’us” e “Revelação” para cair em conceitos metafísicos requentados pela antroponomia da teologia atéia. Esquecemos, segundo Rosenzweig, que a palavra D’us não é um conceito, uma essência, mas um *vocativo*. O erro crasso de substituí-la por “espírito do povo judeu” – além do fato óbvio de que “espírito” já nasce conceito – é que tomá-lo como vocativo (refiro-me a “espírito”) é clamar aos homens e mulheres, e não por algo que não sejam eles – éorar diante do espelho –, daí o ateísmo evidente como fruto do chamado que clama por sua própria imagem no espelho. Um ensino religioso como esse nada mais é do que uma “experiência cultural”, como chá das cinco ou jogar gamão, ou se tornar obcecado por narrativas cosmogônicas estranhas. É na negação da categoria de essência que se sustenta filosoficamente e teologicamente a afirmação de Rosenzweig. Para experimentarmos essa “inexistência de essência” há que pularmos no fluxo da existência, no caso, marcada pelas aberturas para D’us³⁵.

Estes são motivos pseudo-históricos, pseudo-jurídicos, pseudo-lógicos, pseudo-éticos: pois um milagre não se constitui em história, um povo não é um fato jurídico, martírio não é um problema aritmético, e amor não é social. Só podemos alcançar a ambos, ensino e Lei,

³⁵ Evidentemente que Rosenzweig aqui se junta a Strauss, ainda que este passe longe de uma argumentação de teor pragmatizante, na medida em que ambos partem da recusa da metafísica da *physis*, para enfrentar uma noética *na* contingência – definida como noética de uma consciência que sabe que transita pela insuficiência do ser em geral. Essa consciência carrega em si também o conhecimento que a crítica à representação traz – crítica essa que faz esses autores às vezes parecerem antirepresentacionistas da escola epistemológica de tradição nominalista: a inviabilidade de uma teoria essencialista do mundo, aliás, intuição teológica central em Ockham (Cf. De Libera, 1996). Todavia, aqui, essa inviabilidade é constituída

tomando consciência que ainda estamos na primeira curva do caminho, e dando cada passo adentro dele, nós mesmos. (Rosenzweig, 2002a, p. 80)

Ainda no *Bauleute*, Rosenzweig avança sua crítica aos liberalizantes judeus que traduzem “conteúdos religiosos” em conceitos culturais. O “pseudo” aqui nos remete à *diferença ontológica* entre tais “conteúdos” – milagre, povo, martírio, amor – e “fatos de cultura” perdidos na fala liberal, como o protestantismo da personalidade perde o Homem-deus que é Cristo. O aprofundamento dessa crítica à denegação da *diferença ontológica* aparecerá na carta de novembro de 1924.

No que eu penso sobre isso, outra diferenciação me ocorreu: a diferença entre o que pode ser afirmado sobre D’us e o que pode ser experimentado sobre D’us. O que pode ser objetivamente afirmado é somente a fórmula muito geral “D’us existe”.

[...] É exatamente o mesmo com o que o homem experimenta de D’us: isso é incomunicável, e aquele que fala disso faz de si mesmo ridículo. A modéstia deve velar esta solidão-acompanhada. [...] É seu próprio erro se você passa dentro do alcance de golpe do bisturi do psicólogo!

Percebemos plenamente esta conexão teológica geral somente quando a tornamos realidade pela realização individual dos mandamentos, e os transpomos da objetividade de uma verdade teológica para o “Tu” de benção.

[...] Nesta imediatividade não podemos “expressar” (*Gott aussprechen*) D’us, mas sim se dirigir a D’us (*Gott ansprechen*) no mandamento individual. [...] Não que fazer necessariamente resulte em ouvir e entender. Mas ouve-se diferentemente quando ouve-se no fazer. (Rosenzweig, 2002b, p.120-22)

Tentei resumir em alguns fragmentos o teor preciso da resposta de Rosenzweig aos seus companheiros da *Lehrhaus* que, na sua opinião, sem querer, resvalam no risco culturalizante. Há nela várias críticas explícitas aos “especialistas” em religião já famosos em sua época, portadores do “bisturi” do qual devemos nos proteger (isto é, aqueles que experimentam a realidade da prática da Revelação incorporada na Lei e a dificuldade de expressão inerente à expressão): o psicologismo redutor de Freud, as “caixinhas classificatórias das experiências religiosas” de James, as estruturas específicas de cada povo, causa das religiões segundo Weber, o “folklorismo” como origem da religião em Wellhausen. Enfim, para Rosenzweig, a psicologia só consegue dizer da religião que ela é algum tipo de auto-ilusão e a sociologia histórica que ela é algum tipo de ilusão de massa. Evidentemente que o “bisturi” – interessante metáfora para a associação entre ciência e sua expressão técnica – não se apresenta hoje de modo tão “cirúrgico” quanto era na época em que vivia Rosenzweig. Mas, como ele mesmo diz ao se referir a Max Weber, a suposta estrutura de neutralidade de seu modelo,

como uma teoria da religião que separa os “conteúdos” noéticos da experiência religiosa – e aqui uso esse termo com consciência de toda a parafernália epistemológica que ele carrega, mas sustento sua validade puramente pragmática – das produções de “objetos metafísicos”. Nesse sentido é que podemos afirmar que religião não é evidentemente metafísica. O ensino erudito e prático compõem essa experiência que encontra no conteúdo da Lei o instrumento da vivência não metafísica do conteúdo noético.

hoje em dia bastante hegemônico em ciências sociais da religião, acaba por ver a religião como “*um solilóquio do povo consigo mesmo*”. Implícito na categoria de cultura (como produção humana) está a idéia de ilusão, uma vez que para a pessoa em ato não se trata de uma conversa dela com o espírito nacional (estrutura do povo que gera a religião).³⁶ A auto-ilusão em psicologia não é menor: uma dinâmica do Inconsciente não é menos solilóquio porque é supostamente menos social, trata-se apenas de uma hipótese de solilóquio de consistência *funcional*. Estas descrições são fundamentais: o erro da mitologização, categoria que recebe a Revelação no seio da cultura, faz do diálogo no qual a religiosa *se dirige*³⁷ a D’us um alienado solilóquio *interno* ao mito atuado sonambulicamente por ela. A intransigente defesa que faz Rosenzweig da Lei visa esclarecer que “apenas no mandamento pode a voz daquele que manda ser ouvida”. Enfim, o subtítulo dado a esta carta resume claramente a questão em jogo: “divino ou humano?” Esta questão é que permanece ao fundo do tratamento de religião como cultura. Rosenzweig aponta para o fato que a *aporia* típica de situações limites no conhecimento pode se desfazer se quebrarmos *manias* cognitivas e noéticas: para não ser paralítica, sua teórica da religião não pode estar fora da experiência, senão, para não paralisar diante da *aporia*, necessariamente ela será obrigada a falar de outras coisas, assim como quem conta historinhas para as crianças dormirem. Não há conhecimento estabelecido sobre religião (a rigor, sobre nada); produzir conhecimento sobre religião é entrar numa produção de nomes que em si nos antecede, é dar nomes a partes deste fluxo (esta é uma das formas com que se materializa a ausência de *physis* diante de nossos olhos e o modo como se realiza nosso *derech* específico). Enfim, para Rosenzweig, uma teoria da religião passaria necessariamente pela indagação acerca de quem seria capaz de falar, quando é chegada sua vez.

³⁶ Nesta formulação aparece de modo claro a crítica à sociologia “do sentido”, toda ela herdeira da “estrutura social de produção de sentido” de Weber, segundo as palavras de Rosenzweig: quando digo que a prática religiosa, aqui no caso a Lei judaica, é parte do gigantesco aparelho de produção do *nomos* sócio-cultural (Berger/Luckmann), a neutralidade é *meramente* retórica. (Cf. Berger and Luckmann, 1966)

³⁷ Fundamental aqui é lembramos do trecho acima quando Rosenzweig faz a diferença entre “expressar” e “dirigir-se a”. A mudança de eixo (de um objeto a ser transmitido pela linguagem a uma instância/ agente no diálogo entre o praticante e D’us) revela a percepção de Rosenzweig de que, à semelhança de Buber que pensa a relação de D’us com o homem como um diálogo contínuo constituindo o modelo básico do estar-no-mundo em geral, não se trata de reificações de processos ritualísticos, mas sim de relações que por serem de caráter ontológico diferenciado, exige parâmetros de materialização distintos. O “erro” de Buber seria não perceber que estes parâmetros ontológicos diferenciais foram *revelados* e não criados culturalmente, por isso não se trata de um mero diálogo, mas sim de um diálogo escandaloso entre o finito e o infinito.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERGER, P. and LUCKMANN, T. *The Social Construction of Reality: A Treatise on Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday, 1966.
- DASCAL, M. Critique without critics? *Science in context*, Cambridge, v. 10, n.1, p. 39-62, 1997.
- DE LIBERA, A. *La Querelle des Universaux*. Paris: Seuil, 1996.
- ELIAS, N. *Envolvimento e Alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- GLATZER, N.N. Introduction. In ROSENZWEIG, F. *On Jewish Learning*. Madison: The University of Wisconsin, 2002.
- HESCHEL, A I. *God In Search of Man, a philosophy of Judaism*. New York: FGS, 1999.
- MEISTER ECKHART. Von dem edeln menschen. In *Die deutschen un lateinischen Werke I*. Stuttgart: W., Kohlhammer, 1987.
- POPPER, K. *O Mito do Contexto*. Lisboa: Edições 70, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1999.
- PONDÉ, L. F. Infantilização Universal. (Entrevista com Amos Oz) *Folha de São Paulo, Caderno Mais!* 26/dez/1999.
- _____. O Descompasso da Razão. (Entrevista com Alain De Libera) *Folha de São Paulo, Caderno Mais!* 22/set/2002a.
- _____. Epístola a Platão. *Religião e Cultura*, São Paulo, Depto. de Teologia e Ciências da Religião. PUCSP/Paulinas, v1, II, ago/dez. 2002b.
- _____. *Crítica e Profecia, filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. O Método de Deus. In TEIXEIRA, F. (org.). *No Limiar do Mistério* São Paulo: Paulinas, 2004a.
- _____. *Conhecimento na Desgraça*. São Paulo: Edusp, 2004b.
- RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.
- ROSENZWEIG, F. Das neue Denken. In *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag, 1937.
- _____. *Das Büchlein vom gesundem und kranken Menschenverstand*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Surkhamp Verlag, 1992.
- _____. Atheistische Theologie. In *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag, 1937. Versão inglesa: Atheistic Theology. In *Philosophical and Theological Writings*. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc, 2000. Trad. Paul W. Franks e Michel L.Morgan.

- _____. Die Bauleute. In *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag, 1937.
Versão inglesa: The Builders. In *On Jewish Learning*. Madison: The University of Wisconsin, 2002a. Trad. N.N. Glatzer.
- _____. *Carta de Novembro de 1924*. In *On Jewish Learning*. Madison: The University of Wisconsin, 2002b.
- SCHMIDT, M. Introduction. In *Mechtild of Magdeburg. The Flowing Light of The Godhead*. New York: Paulist Press, 1998.
- STRAUSS, L. Jerusalem and Athens. In *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State of New York University, 1997a.
- _____. L. Preface to Spinoza's Critique of Religion. In *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity*. Albany: State of New York University, 1997b.
- _____. Progress or Return? In *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity*. Albany: State of New York University, 1997c.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.