

RELIGIÃO E SOCIEDADE

Um artigo recente de Cornelius Castoriadis retoma, de maneira original e provocativa, o clássico problema das relações entre religião e sociedade que, a partir do século XVIII constitui, como é sabido, um dos campos polêmicos mais vivos do pensamento ocidental ("Esprit", Mai 1982, 116-131).

A reflexão de Castoriadis leva a cabo, com radicalidade e brilho, essa sociologização da religião que, de Marx a Durkheim e Weber e destes à sociologia contemporânea, imprime sua marca profunda na visão atualmente mais vulgarizada do fato religioso.

Com efeito, segundo Castoriadis, a religião é, nas sociedades até hoje conhecidas, o centro mesmo do processo instituidor do corpo social na sua dimensão imaginária ou simbólica. Ela opera a revelação e, ao mesmo tempo, a ocultação do indeterminismo radical — do Abismo — sobre o qual flutua a mônada psíquica humana. "A mônada psíquica não poderia sobreviver um instante sequer se não sofresse sua socialização violenta e forçada; é pela fabricação social do indivíduo que a instituição torna possível a vida do sujeito humano e sua própria vida como instituição (p. 125)". A religião é revelação na medida em que assegura "a experiência do Outro Lado, da Irrupção, da súbita estranheza do familiar, da revolta do Domesticado, da evanescência do Dado. E é ocultação na medida em que propicia sempre um Simulacro, uma Figura, uma Imagem — no limite uma Palavra ou um Verbo — que representam ou são a apresentação instituída do Abis-

mo: o Sagrado (p. 126)''.

Castoriadis opera, assim, uma dissociação radical entre religião e mística: não houve e nunca haverá religião mística ou religião dos místicos. O verdadeiro místico é necessariamente separado da sociedade. A contrapartida da tese célebre de Bergson encontra aqui uma expressão particularmente vigorosa.

Se assim é, a função essencial da religião consiste na fornecer simulacros ou ídolos que assegurem à instituição heterônoma da sociedade através da referência a um transcendente, a ocultação da sua natureza de autoinstituição: o enigma da sociedade heterônoma e o enigma da religião são, por uma parte muito grande, um só e mesmo enigma (p. 130).

A alternativa à sociedade heterônoma que se apoia sobre a função instituidora da religião e busca nela a resposta a questões que escapam a qualquer possibilidade de elucidação racional — questões de origem e de fins — seria a sociedade autônoma, ou seja, a que põe a si mesma a sua própria lei e reconhece explicitamente a sua natureza de autoinstituição.

Deixemos a C. Castoriadis a tarefa de avaliar as possibilidades concretas e definir os traços antecipatórios de uma sociedade autônoma. Detenhamo-nos na sua concepção da religião e nas interrogações que ela pode suscitar.

Crítico severo e implacável do totalitarismo, sobretudo na sua versão estaliniana, é possível que Castoriadis estenda a toda a sociedade e a todos os seus sistemas simbólicos o ideal do socialismo autogestionário que o guia. Essa tentativa, como Hugo Amaral observou aqui mesmo (SÍNTESE, n. 24, p. 87), implica a rejeição decidida do "pensamento herdado" e em avançar mais um passo — talvez o mais largo — em direção à " imanentização do significado da História". Tudo leva a crer que Castoriadis vê no estalinismo a face derradeira e a mais verdadeira, nos seus traços duros e brutais, da essência da religião.

Ele afasta assim do seu caminho, com ostensivo desprezo, as concepções sociologizantes da religião que, a partir do seu ponto de vista, poderiam chamar-se "superficiais" e para as quais a religião é vista como uma compensação ou dissimulação das carências da "existência real". A essas concepções Castoriadis pergunta se a existência das vacas é completamente satisfatória e, caso contrário, qual é a sua reli-

gião (p. 125). Com efeito, a própria "existência real" não é concebível sem a existência da sociedade e seus fins, os fins do indivíduo, as normas e valores da vida social e individual, o "por que" e o "para que" da sua existência e do seu lugar no mundo e na natureza. Ora, a religião é o próprio coração da "existência real" nas sociedades até hoje conhecidas. Como considerá-la uma compensação pelas carências da "existência real"? Assim, a idéia segundo a qual a religião pertenceria à "ideologia", à "super-estrutura", ou seria um "reflexo invertido" do mundo real, está abaixo do ridículo (p. 130). É o caso de se perguntar como um reducionismo tão grosseiro e de tão aterrador simplismo pode seduzir a tocante sinceridade daqueles apologistas que buscavam reencontrar um lugar para a religião no mundo de hoje e não encontravam outro caminho senão "desaliená-la".

Como quer que seja, se Castoriadis repele tão duramente as sociologizações "superficiais" da religião, traduzidas fundamentalmente pela metáfora espacial da "projeção", é para propor sua sociologização "profunda", que se poderá significar pela metáfora orgânica do fato religioso como princípio e forma vivente da instituição social. A questão que essa tentativa radical de identificação entre religião e sociedade coloca diz respeito, por conseguinte, à própria natureza do fato religioso e ao destino da religião no mundo contemporâneo, no momento em que a teoria e a prática das grandes expressões religiosas, em particular do Cristianismo, sofrem a atração aparentemente irresistível dessa sociologização da religião de que Castoriadis nos oferece a expressão mais acabada.

Não iremos dizer que estamos assistindo a uma forma extrema de secularização porque esse conceito, após as grandes discussões dos anos 60, manifesta-se de tal maneira ambíguo que se torna praticamente inutilizável numa discussão rigorosa. Seria talvez mais pertinente falar de "ressacralização" dessas esferas de laicidade cuja autonomia emerge lentamente no mundo moderno a partir dos fins da Idade Média. Na concepção "projetiva" o sagrado, exilado na esfera da "alienação", retorna vigorosamente nos dogmas e ritos do socialismo burocrático e totalitário. Na concepção de Castoriadis, o ideal da sociedade autoinstituída implica como reverso a afirmação da identidade entre o "religioso" e o "social" nas sociedades até hoje existentes.

O que parece necessário pôr em discussão é justamente o pressuposto teórico da identidade do religioso e do social que, formulada, entre outros, por Marx e pela tradição marxista como premissa de uma crítica da religião desembocou, por um paradoxo aparente, numa violen-

ta e intolerante sacralização do social. Na verdade, esse pressuposto teórico somente se estabelece pela colocação entre parênteses da originalidade e autenticidade da experiência religiosa como experiência pessoal. Com efeito, se a essência da religião se circunscrevesse ao seu lugar na instituição da sociedade ou à "projeção" invertida da existência social ou do homem "ser genérico" no sentido feuerbaquiano, a chamada experiência religiosa não passaria de um fenômeno de psicopatologia individual ou social, de uma neurose do indivíduo ou do grupo.

Ora, o arbitrário de semelhante reducionismo é gritante e intolerável. A originalidade da experiência religiosa autêntica e da sua forma mais elevada, a experiência mística, reside justamente no equilíbrio de incriveis justeza e gerador de um surpreendente dinamismo do indivíduo, entre a pessoa e a instituição, a vida interior e a lei exterior, a espontaneidade e a norma, a ação e a contemplação e tantas outras caracterizações possíveis desses pólos entre os quais se estabelece o campo psíquico, de formidável energia, da experiência religiosa.

*A evidência fulgurante da presença dessa experiência, cavando sulcos profundos no terreno da história e mudando tantas vezes a sua configuração, somente pode ser explicada pelo reconhecimento da sua originalidade e pela aceitação da tensão irreduzível entre o pessoal e o social que a constitui. O refluxo para a pura interioridade e a evasão para o ativismo social assinalam os desvios da intencionalidade de uma experiência que se torna, assim, incaracterística e religiosamente estéril. O primeiro caso tem sido o alvo preferido — e, por isso mesmo errado — das críticas da religião como "alienação". No segundo caso, conforme a pertinente observação de Louis Dupré na introdução à tradução francesa do seu livro clássico *The Other Dimension* (Paris, 1977), a fé tudo perde e a sociedade nada ganha com a transformação da religião em ativismo social.*

Fixemo-nos na história religiosa do Ocidente cristão. Para conferir um caráter exclusivo à hermenêutica sociologizante do fato religioso nas vicissitudes dessa história seria necessário — e tal parece o ponto de vista de Cornelius Castoriadis — excluir do domínio da religião todo o campo imenso e imensamente complexo da espiritualidade cristã. Se a espiritualidade beneditina ou franciscana não pertencem à religião, onde situá-las? Se a tradição agostiniana se reduz ao chamado "agostinismo político", que fazer dessa experiência espiritual prodigiosamente rica atestada nas "Confissões"? Basta levantar tais interrogações para receber o arbitrário enorme que está na base das leitu-

ras redutivamente sociológicas do fato religioso.

Por outro lado, não há como aceitar o retorno da célebre aporia que embarçava Rousseau entre a "religião do coração" e a "religião civil". Tal dicotomia, na aurora do pensamento político moderno, assinala justamente um largo passo na direção dessa naturalização individualista do religioso proclamada na profissão de fé do vigário saboiano, e dessa sacralização do social e do político representada pelo culto civil, nas quais é permitido ver uma das raízes do desconcerto espiritual das sociedades políticas contemporâneas no Ocidente.

*Ora, a tendência dominante se inclina, nesse campo, na direção da afirmação da identidade do religioso e do social. Arrancado à insignificância ou à "alienação" do indivíduo, o religioso se transfunde todo no social. A sacralização da sociedade em cada dobra do seu manto onipresente (como atestam a gestação incessante de mitos pelos mass media e a celebração monocórdica dos ritos ideológicos no quotidiano da vida política) parece encontrar seu **climax** na sociologização a todo custo do conteúdo da fé que os militantes cristãos aceitam levantar como título de legitimação da sua presença no mundo.*

A concepção da religião em Castoriadis apresenta-se como a implacável transcrição teórica dessa incontida aspiração à legitimação sócio-política do religioso que impele a prática avançada das igrejas cristãs no Ocidente, onde a emergência do Estado nacional e laico e a proclamada autonomia do político desencadearam uma crise das significações religiosas tradicionais sem precedentes na história. Transcrição teórica que poderia ser enfeixada num "silogismo prático" (para falar como Aristóteles) no qual se leria inscrito com todas as letras o destino da religião: a sociedade autônoma ou autoinstituída deve ser realizada como exigência da razão moderna e a sociedade heterônoma suprimida; ora, a religião é o segredo do imaginário social da sociedade heterônoma; logo, a religião deve ser suprimida como exigência da razão moderna. O círculo está fechado e cumprida integralmente a "imagnetização do significado" implícita na corrente de sociologização da religião que acompanha o advento e o curso da razão política moderna. De Maquiavel e Hobbes a nossos dias essa é uma linha que se aprofunda e se radicaliza, como Eric Weil mostrou luminosamente no seu estudo sobre a secularização da ação e do pensamento políticos na época moderna (Essais et Conférences, Paris, 1971, II, 22-44).

Ao contrário da razão política clássica, que contemplava o divino na magestade da civitas, a razão política moderna é técnica e instrumen-

tal. Captada na rede das suas exigências, à experiência religiosa não resta senão suprimir-se como intencionalidade do Transcendente — de Deus — para realizar-se como prática político-social.

Ao denunciar com rigor e dureza a identidade da religião e da sociedade heterônoma e propriamente arcaica como premissa à tarefa de realização da sociedade autônoma e decididamente moderna, o pensamento de C. Castoriadis coloca a reflexão cristã em face de um ineludível desafio. A sua própria natureza de religião da Encarnação de Deus na história e a permanente crítica de toda espécie de gnosticismo espiritualista que corre ao longo da tradição do ensinamento cristão, não permitem ao Cristianismo a alternativa do recuo para a religião interior e para as fronteiras meramente subjetivas da experiência religiosa. Como proceder, então, a uma reinvenção do lugar social da religião cristã (e das Igrejas) na moderna sociedade política? Essa questão, grave entre todas, encontra uma primeira resposta efetiva na prática social dos próprios cristãos (e das Igrejas) e no seu compromisso com a justiça como exigência da fé. No entanto, essa prática, como a experiência tem comprovado à sociedade, está submetida ao campo de forças do universo político-social e corre o risco de ser orientada no sentido da sua racionalidade técnico-experimental ou ideológica, voltada para a “satisfação das necessidades”. No âmbito dessa racionalidade, como C. Castoriadis mais uma vez vem mostrar, o conteúdo das significações religiosas tende a se esgotar na “utilidade” ou na “eficácia” da sua transposição político-social.

O ensinamento social da Igreja, da *Rerum Novarum* à *Laborem exercens* e, no nosso continente, os documentos de *Medellin* e *Puebla* tem como alvo exatamente conciliar as exigências da fé — sua natureza de gratuidade e dom e sua universalidade — e a autenticidade do compromisso social do cristão. E é oportuno recordar que uma exegese magistral desse ensinamento na sua aplicação ao contexto histórico latinoamericano, acaba de ser oferecido à reflexão de todo cristão comprometido com a justiça por Fernando B. de Ávila e Pierre Bigo no seu livro *Fé cristã e compromisso social* (S. P., Paulinas, 1982). A crítica radical de C. Castoriadis à religião sociologizada vem tornar mais patente a atualidade e decisiva importância dessa reflexão.