

# SECULARIZAÇÃO E TEOLOGIA POLÍTICA

coordenação e organização de

**António Bento**

**José Maria Silva Rosa**

**José António Domingues**

DOCUMENTA



# SECULARIZAÇÃO E TEOLOGIA POLÍTICA

*coordenação e organização*

António Bento

José Maria Silva Rosa

José António Domingues

DOCUMENTA

A direcção científica da colecção ETHOS E POLIS está a cargo do  
GRUPO DE FILOSOFIA PRÁTICA LABCOM.IFP

 LABCOM.IFP  
COMUNICAÇÃO, FILOSOFIA E HUMANIDADES  
UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO

 FCT  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

© SISTEMA SOLAR, CRL (DOCUMENTA), 2019  
RUA PASSOS MANUEL, 67 B, 1150-258 LISBOA

© ANTÓNIO BENTO  
© JOSÉ MARIA SILVA ROSA  
© JOSÉ ANTÓNIO DOMINGUES

1.ª EDIÇÃO ABRIL 2019  
ISBN 978-989-8902-73-3

REVISÃO: LUÍS GUERRA  
NA CAPA: GRAVURA DE ATHANASIUS KIRCHER

## APRESENTAÇÃO

António Bento  
José Maria Silva Rosa  
José António Domingues

O substantivo *saeculum* é termo de uso reconhecidamente antigo. Servindo para designar *século*, *idade*, *era*, no sentido daquele *intervalo de tempo* que marca uma *geração* («sementeira») humana, manifesta aqueloutra polaridade imemorial entre tempo *sagrado* e tempo *profano* que nos aparece já na admoção de Paulo na Carta aos Romanos (12, 2: «Nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis...» / «Não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da mente...»). É nesse sentido que, durante séculos, a *entrada em religião* (profissão religiosa) foi dita *saída do século*. Já o adjectivo *saecularis* aparece-nos muitas vezes na Idade Média para designar tanto o modo de vida de clérigos sem Regra monástica (os que tinham Regra chamavam-se *regulares*) dedicados à cura paroquial das almas, como o poder temporal dos senhores feudais e dos reis (*potestas saecularis*) face ao poder espiritual do papa (*potestas spiritualis*). Por comparação, a noção de *saecularisatio* (secularização) é mais recente. Surgiu no princípio do século XVI para designar, em direito canónico, a *passagem de clérigo regular a clérigo canónico*, ou seja, com o significado de *exclausuração*, a redução à vida laical de alguém que tivesse recebido ordens sagradas ou professado uma regra conventual, ou ainda a expropriação e desamortização de bens eclesíasticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas.

Mas a partir daqui, e de um modo que se diria *viral*, as acepções e os sentidos do termo multiplicam-se e disseminam-se pela História, Sociologia, Filosofia, Direito, Economia, gerando geometrias variáveis e apreciações que chegam por vezes – dadas as antinomias que as constituem – ao *diametralmente oposto* e ao *paradoxalmente coincidente*. É manifestamente o caso dos vivos e intensos debates do século XX em torno da categoria de «secularização», nos quais se envolveram e empenharam, cada um a seu modo, autores da grandeza de Karl Löwith, Hans Blumenberg, Carl Schmitt e Leo Strauss, para apenas referir estes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. «Introdução e notas». In: *Obras de Jean-Jacques Rousseau*, (obras políticas 2 vol.), tradução de Lourdes S. Machado, Porto Alegre: Ed. Globo, 1962.
- DERATHÉ, Robert. «Notices bibliographiques». In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Œuvres complètes*, vol. III, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
- FETSCHER, Iring (1977) *La filosofia politica di Rousseau*, Milano: Feltrinelli Editore, Milano.
- HALBWACHS, Maurice. Notes et commentaire. In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du Contrat Social*. Édition Maurice Halbwachs; texte original publié avec introduction, notes et commentaire, Paris, Aubier, 1943.
- ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. In: *Œuvres complètes*, vol. III, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
- *Lettres écrites de la montagne*. *Ibid.*
- *Émile ou de l'éducation*. In: *Œuvres complètes*, vol. IV, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade).
- *Profession de foi du vicaire Savoyard*. *Ibid.*
- *Lettre à Voltaire*. *Ibid.*
- *Lettre à Christophe de Beaumont*. *Ibid.*
- SILVA, Genildo Ferreira. «Religião e política em Rousseau». *Philosophica* (São Cristóvão), Aracaju/Sergipe, v. 1, n.º 2, 2001.

## DA TEOLOGIA POLÍTICA À EVANGÉLICA SECULARIZAÇÃO

José Maria Silva Rosa

### Nota Introdutória

Propomo-nos reflectir sobre o processo de separação entre religião e política, isto é, a esfera privada das convicções religiosas pessoais e a esfera pública da vida cívico-jurídica na medida em que tal processo, na modernidade ocidental, se traduziu numa questão de civilização, acabando por enformar praticamente todos os ordenamentos jurídicos dos países ocidentais. O princípio da separação representa, pois, um acréscimo de consciência frente à imediatez das crenças e às doações absolutas de sentido (revelações religiosas, gnósticas ou místicas). Mas o que está em debate é também o alcance da distinção mais funda entre Sagrado e Profano, quer dizer, o modo como as narrativas das hierofanias fundadoras configuram qualitativamente o espaço, o tempo e a acção humana. Há mais de um quarto de século, na Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa, realizou-se um Congresso Internacional que teve por tema *O Sagrado e as Culturas*<sup>1</sup>. A tese de praticamente todos os participantes, entre eles o saudoso Professor Agostinho da Silva, foi a de que as Culturas se alimentam sempre do «Sagrado», ainda que este se manifeste localmente de formas diferentes, plurais, indómitas e mesmo «revolucionárias».

No nosso contexto tardomoderno, verificamos que muitos dos pressupostos iluministas da secularização continuam actuais, e alguns inclusive foram juridicamente garantidos no contexto de sociedades democráticas nas quais não se aceita que uma maioria, por via legal, imponha as suas crenças religiosas ou a sua visão do «bem supremo» e do «sentido último» ao resto dos seus concidadãos. Daí a liberdade de consciência e de prática religiosa, a igualdade das diferentes confissões perante a lei, a tolerância, a pluralidade de expressões religiosas no espaço público, as questões de igual tratamento em âmbito civil,

<sup>1</sup> *O Sagrado e as Culturas*, Lisboa, Acarte – Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

fiscal, educativo, médico, etc. Em suma, o projecto kantiano de, dentro dos limites da razão, transformar a religião em ética continua válido. Todavia, no âmbito do chamado «retorno do religioso», algumas das soluções do Iluminismo, do Positivismo ou do Marxismo não são mais reeditáveis. Por exemplo, a simples estratégia de liquidação da religião ou da simples substituição pela «Ciência» que animou finais do século XVIII e todo o século XIX, não é hoje trilhável. Tal já não é sustentável precisamente à luz dos mesmos princípios de convivência entre crítica e convicção. Frente às guerras de religião que assolaram a Europa dos séculos XVI e XVII, a modernidade iluminista acreditou poder resolver o problema mediante a distinção clara entre o domínio privado da crença religiosa (foro íntimo das convicções) e o domínio público do agir político, jurídico, social, económico, etc. Mas tal separação esbateu-se e torna-se hoje cada vez mais problemática, até por força de religiões hoje presentes na Europa que reclamam acesso e presença no espaço público. A Igreja Católica, aliás, nunca aceitou, *et pour cause*, sem mais essa separação e remissão do religioso para a intimidade, pois isso diminuía a sua presença na sociedade. Mas cada vez mais outros grupos religiosos menos expressivos o põem em causa, reivindicando estatuto público para as suas crenças e práticas, o que faz todo o sentido num quadro em que o religioso passou a mais um «produto» no universal «supermercado» de religiões em competição pelas experiências de sentido a produzir nas almas dos fiéis. Assistimos assim, no âmbito do dito *retorno*, que o arcaico *homo religiosus*, *i.e.*, essa religião *cimento-social-originário* que fora remetida e recalçada para o redil da subjectividade, acabou por retornar diante dos nossos olhos mais selvagem e mais perigosa que nunca, perdidas que foram agora as instituições tradicionais de pertença, configuradoras da crença e produtoras de sentido, confirmando aliás o princípio da Psicanálise da compulsão à repetição: o recalçado, quando não é objeto de «translaboração» (*Durcharbeiten*), retorna pior que antes; repetimos em vez de nos lembrarmos.

Por outro lado, os grandes universos religiosos e civilizacionais então exteriores ao moderno litígio europeu, como o Islão e as antigas religiões da Índia, da China e de África e Brasil, entraram agora no (des)concerto geral da *neo-oikouménê* em que se tornou o mundo globalizado, tendo especial impacto na Europa que se vê a braços com amplos conjuntos de população sem herança da modernidade, a viverem em universos religiosos de adesão a crenças básicas, imediatas, que se pretendem acima da crítica porque não participaram no debate europeu, por vezes tão sangrento, entre a crítica e a convicção (e não tiveram os seus «espinosas» ou «kants»). Parece-nos que neste contexto a «ideia de secularização» continua a ser muito necessária e só pode continuar a ter futuro. A questão é: até onde ela pode ou deve ir de modo a não secar ou desseivar as fontes criadoras de sentido e os universos simbólicos de que precisamos para alimentar o nosso *viver em conjunto*? Em nosso entender, precisamos de reiterar, sem equívocos, a bondade do princípio

de separação entre religião e política (sobretudo quando alguns políticos entre nós, ainda recentemente, invocavam Nossa Senhora de Fátima como protecção contra a crise, e mesmo um agnóstico como Mário Soares, se interrogava a si mesmo sobre se; afinal, não seria «um místico que se desconhece»). Não obstante, o princípio inquestionável da separação entre religião e política não pode tornar-nos cegos para o facto de, a um nível mais fundamental (do *projecto existencial*), a nossa vida humana não poder ser retalhada em secções ou artificialmente dividida entre *dentro* e *fora* (como aconteceu aos cristãos-novos, do século XVI, depois do infamante *baptismo em pé*, de 1497, que os converteu em marranos) e, por conseguinte, ser necessária a cooperação e o diálogo entre as religiões e a política em ordem aos desideratos maiores da nossa existência em conjunto: a paz, a liberdade de expressão e de acção, a reabilitação da actividade política como coisa muito nobre, a promoção dos direitos humanos, a igualdade de oportunidades, o respeito pela dignidade de cada pessoa, especialmente as mulheres, as crianças e os refugiados, o ecumenismo, o diálogo de civilizações, etc.

Se é verdade, como afirmava T.S. Eliot, em 1948, que nunca «nenhuma cultura pode surgir ou desenvolver-se sem ser em relação com uma religião»<sup>2</sup>, a questão fulcral, hoje, é o modo como as confissões religiosas podem e devem acompanhar a cultura, e vice-versa. Ou seja, de que modo a relação dialéctica entre a *crítica* e a *convicção*, para usar o título homónimo da obra de P. Ricoeur, é hoje indispensável na construção da pluralidade social e política. Tentar expurgar, limpar e tornar asséptico o espaço público de todas as referências religiosas a pretexto da violência, da alienação e das novas *guerras de religião* que podem gerar é, actualmente, um projecto perigoso e insensato, mais ou menos semelhante ao das medições cranianas feitas pela *Antropometria Científica* dos apóstolos de Afonso Costa aos Jesuítas, no rescaldo da Revolução de 1910 (ainda que, em França, certo jacobinismo paradoxal de modo nenhum tenha tocado a finados, não obstante a brutalidade do Islão extremista dar argumentos num e noutro sentido). Outros apontam a necessidade vital de não ostracizar as religiões, como fizera a Modernidade, expulsando-as da *cidade* para o foro íntimo (sob o perigo evidente de um retorno mais violento e selvagem), mas de as converter a si próprias, ao fundo de convicção não-beligerante que em princípio todas transportam, e assim de as tornar parceiras na construção da paz e de um projecto ético cosmopolita, lugar para onde aponta o diálogo ecuménico e inter-religioso.

Para o que nos interessa discutir adiante, resta a muito controversa questão de saber se é ou não possível *construir uma cidade* sobre os evangelhos, ou se o sonho que animava Jesus de Nazaré (o Reino da liberdade dos filhos Deus como fraternidade universal) era nefelibatismo místico ou talvez ainda uma instância de crítica radical às patologias da *cidade* – espe-

2 T.S. Eliot, *Notas para uma definição de Cultura*, Lisboa, Edições Sécuro XXI, 1996, p. 30.

cialmente das que aprisionam a *pólis* nas lógicas do poder dualista e maniqueu: ou matas ou morres, ou dominas ou és dominado –, quer mediante um sadio equilíbrio de poderes: dai a César o que é de César, e dai a Deus o que é de Deus (Mt 22, 21), quer por remissão para um escatológico horizonte de algo que está para lá da cidade terrena: «não temos aqui morada permanente, mas buscamos a futura» (Heb 14, 14).

De um modo ou de outro, o que, face aos poderes políticos e religiosos coevos, a liberdade de Jesus de Nazaré teria introduzido na história seria uma tensão na consciência crente – e portanto também na linguagem, na experiência e nas instituições – entre um *já* e um *ainda-não*<sup>3</sup>; uma experiência de demanda de algo que não só está para além da *religio* de Cícero, em sentido estrito, mas algo de natureza inteiramente diferente, não-religiosa, aproximando-se daquilo que hoje alguns preferem chamar *espiritualidade*, no sentido do cumprimento de um horizonte sapiencial e de uma responsabilidade mais profundas, inscrita na própria liberdade singular de cada homem e que nenhuma *religio* pode aprisionar.

Contudo, os conteúdos e o modo como essa *espiritualidade* se podem ou devem inscrever no espaço público estão por determinar, ou talvez não o possam ser. E se o moderno processo de privatização da crença e de retrocesso da influência pública da religião cristã tradicional (clerical, dogmática, monoteísta), propiciou a emergência de espiritualidades declaradamente seculares e laicas, abriu igualmente espaço para outras que, sem serem laicas, colocam no centro as aspirações éticas, estéticas e mesmo *religiosas* da consciência pessoal (mas trata-se de um *religioso* plural, extra-ecclesial, não-identitário, amiúde sem «Deus»), a possibilidade de uma vida não confiscada nem controlada pelo direito canónico e pela escatologia penal-infernal das religiões tradicionais. Na proliferação de caminhos, alguns buscam apenas a salvação interior, apolítica, adentro da própria tessitura dos gestos do quotidiano. Para estes, a secularização é uma tarefa inacabada.

## Inevitabilidade da Teologia-Política (da separação e da não-separação do religioso e do político)

A nossa reflexão tem pressupostos e é necessariamente situada. Em primeiro lugar, o pressuposto fundamental é o de que a religião é uma dimensão tão originária e irredutível como qualquer outra das que determinam a humanidade do homem<sup>4</sup>, tais como as dimensões política, social, racional, económica, linguística, artística, lúdica, etc., com as quais desde *in illo tempore* é originariamente solidária. O homem é *homo religiosus*. Isto é,

3 O Reino de Deus que *já está* entre vós (Mt 12, 28) e *dentro de vós* (Lc 17, 21), mas *ainda tem* de crescer como o grão de mostarda ou como fermento na massa (Lc 13, 18-21; Mt 13, 31-33).

4 Edmond Barbotin, *Humanité de l'homme: étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970.

por enquanto, apenas uma constatação fenomenológica e não traduz qualquer juízo de valor sobre a bondade ou a «verdade» dos conteúdos religiosos. Só com a consciência da ambiguidade profunda do *homo religiosus*, sempre mobilizável para o bem ou para o mal, é que podemos vigiar e atalhar o fundo de violência e de superstição que a experiência religiosa também comporta<sup>5</sup>. Ou, positivamente, com essa mesma consciência expurgar o escrupulo que se aloja na ancestral *religio qua cura deorum* e avançar para um horizonte de convivência e de promessas de paz que também se abrigam nas grandes tradições religiosas da humanidade.

Devemos prevenir que, por princípio, desconfiamos de quem, antes de qualquer pronunciamento sobre a religião, quer apresentar antecipadamente declaração ou *atestado de imunidade* através do qual o próprio certifica a sua «sanidade religiosa». A ilusão desta espécie de «vacina profiláctica» é evidente: presume que ser ou não ser *religiosus*, a nível antropológico fundamental, pode ser objecto de uma escolha prévia de ordem simplesmente racional. Só que amiúde, mesmo quando os conteúdos religiosos deixaram de estar presentes ou foram mentalmente recusados, a gramática da acção continua a ser religiosa, mas revestiu-se de outra dimensão: ideológica, política, económica, social, etc. A dimensão religiosa não é nem pode ser objecto de um atestado de «boletim de saúde», como se a religião fosse qualquer coisa que faz mal à maneira do tétano, do tabaco ou do álcool. Ao contrário dessa pretensa imunidade como ponto de partida, gostamos mais da ironia consciente e iconoclasta com que, por exemplo, G. Vattimo, num texto sobre a relação entre metafísica, violência e secularização, afirma: «Graças a Deus, sou ateu». O que, para ele, significa que é o cristianismo que nos permite dizer: «Graças a Deus, não sou idólatra»<sup>6</sup>. Quem analisa hoje a relação entre a(s) religião(ões) e as dinâmicas históricas, políticas e sociais<sup>7</sup> já não pode ficar pela cartilha dos séculos XVII a XIX, de que a religião se esgota no «conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos» (Kant), que é uma «mera projecção antropológica» (Feuerbach), «o ópio do povo» (Marx), «uma neurose colectiva e uma ilusão com futuro» (Freud), o «cimento social criador dos vínculos de pertença a uma sociedade» (Durkheim), a mais «venenosa invenção dos fracos para infectarem a vida dos fortes» (Nietzsche), ou ainda o remanescente de um «estádio infantil, pré-lógico ou teológico da humanidade» (A. Comte, Levi-Bruhl), etc.<sup>8</sup> Logicamente, a única forma de relação com esse lado obscuro

5 R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, New York / Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

6 Gianni Vattimo, «Metafísica, violência, secolarizzazione», in: *Filosofia* 86 (1987), pp. 71-94; René Girard & Gianni Vattimo, *Christianisme et Modernité. Entretiens menés par Pierpaolo Antonello*, Paris, Flammarion, 2009, p. 41.

7 Tenham-se em conta, entre nós, as obras de Fernando Catroga sobre o assunto, v.g., *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*, Coimbra, Almedina, 2006.

8 Cf. José Rosa, (em colab.), «Religião», in: *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura – Edição Século XXI*, vol. 25, Lisboa, Verbo, 2003, cols. 10-53.

e irracional da alma humana, consistiria assim em liquidá-lo e transmutá-lo naquilo que, pretensamente, seria: ciência, política, direito, economia, psicologia, antropologia, arte, etc. Só que a crença de que a *epistème* poderia liquidar e substituir um dia, de todo, a religião é algo em que hoje já ninguém acredita<sup>9</sup>. A religião é também isso que resiste pertinazmente à crítica e à pretensa luz da *Aufklärung*.

É indiscutível que as religiões concretas, especialmente os monoteísmos, e em particular a religião cristã, no Ocidente, pelo menos desde o seu triunfo político, com Constantino e Teodósio, no século IV, caucionaram muitas das patologias históricas de que a acusam: de ter tido um projecto teológico-político de domínio absoluto *do exterior*, no Direito e na Política, e *do interior*, na consciência individual, mediante os sacramentos, em especial a confissão<sup>10</sup>. E não há dúvida de que, *grosso modo*, no ciclo que vai dos *Trice-nalia* de Constantino, em 336, até 1532, com a edição de *O Príncipe* de Maquiavel (ou talvez mais tarde ainda, até 1789), a Igreja Católica criou e utilizou alguns dos instrumentos de domínio da consciência mais poderosos que alguma vez a humanidade já conheceu<sup>11</sup>. Neste nível de análise, reiteramos o princípio-precaução cunhado pelos latinos: *corruptio optimi pessima!* A corrupção das coisas ótimas é péssima. E a religião é, sem dúvida, um dos lugares onde este aforismo teve as suas piores verificações.

Deste modo, a defesa da separação entre *saeculum* e *religio*, entre Estado e Igrejas fez sentido, e continua a fazê-lo<sup>12</sup>, muito especialmente num contexto religioso em que, historicamente, pelo menos durante mais de mil anos (século V-XV), no Ocidente, se operou uma fusão, e mesmo *confusão* entre a sociedade, a política e a religião, e em que esta última se atribuiu o direito de determinar as outras<sup>13</sup>. Foi esta a essência da chamada hierocracia pontifical, *i.e.*, de que o Papa tinha a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) tanto na ordem espiritual como na ordem temporal (*in rebus temporalibus*). Apesar de esta doutrina ter alcançado o seu auge e sua formulação clara apenas na Bula *Unam Sanctam* (18 de Novembro de 1302) do Papa Bonifácio VIII, a ideia foi-se afirmando muito lentamente, e pode mesmo fazer-se remontar ao século V, a um texto que começa por reconhecer a separação dos poderes espiritual e temporal: a *Carta* do Papa Gelásio, em 492, ao

9 A não ser, talvez, para a *British Atheist Society* e para a obra *The God Delusion* de Richard Dawkins (ela mesma uma grande desilusão...).

10 Cf. a este respeito o célebre *Canon Episcopi* de Regino de Prüm, em 899 (*De Ecclesiasticis Disciplinis et Religione Christiana*, II, 364). E ainda o IV Concílio de Latrão, 1252, e imposição da confissão anual.

11 Cf. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; *Id.*, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990.

12 Ainda que a Igreja Católica reitere amiúde que não acalenta hoje nenhuma ideia de poder em relação à sociedade, como no tempo da *Christianitas*.

13 Cf. Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological relation of clerical to lay power*, London, Methuen & Co. Ltd., 1955; *Id.*, *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*, London, Variorum Reprints, 1976.

Imperador Anastácio. Mas se Gelásio separa ambos os poderes, também deixa clara a ideia, sempre retomada na defesa da plenitude do poder espiritual e temporal do sucessor de Pedro, de que o Papa é o responsável pela salvação de todos, *a fortiori* pela salvação da alma do Imperador. Assim, «dois poderes foram estabelecidos para governo dos homens: a autoridade sagrada dos Pontífices e o poder real. Mas o *peso da responsabilidade sacerdotal é tanto mais grave* quanto os Pontífices terão de responder pelos próprios reis no Juízo Supremo.»<sup>14</sup> Os poderes são distintos, mas se comparados um impende sobre o outro. Evidentemente, tal insistência na salvação de todos, em especial do Imperador, tem como pano de fundo o terror do destinatário face à possibilidade do inferno e da condenação eterna da alma. O medo do diabo e das penas infernais foram-se constituindo assim na *ultima ratio* do poder espiritual e da politização do religioso. Resta daí a interrogação muito moderna e actual de J. Delumeau: pode haver política sem medo?

Em sentido inverso, o secular processo de compactação teológico-política – isto é, de teologização da política ou cesaropapismo – começou já com o Imperador Constantino e com o seu teólogo de serviço, Eusébio de Cesareia (*De Laudibus Constantini*, 336). Há quem, erroneamente, insira Agostinho de Hipona e a obra *De Civitate Dei* neste processo de compactação e indistinção teológico-política. A nosso ver, certa «letra» da obra de Agostinho foi sucessivamente usada e traída com a intenção de legitimar a supremacia do poder papal / espiritual sobre o poder imperial / temporal. Mas o chamado *augustinismo político*, quer dizer, a absorção da ordem natural (política) pela ordem sobrenatural (religiosa), contra a qual, no século XIV, os nascentes «Estados» europeus se insurgem, frente à Igreja, é a traição da tese central de *A Cidade de Deus*<sup>15</sup>. Para Agostinho, assim como para Aristóteles ou Cícero, o homem é um ser naturalmente social<sup>16</sup> e a política é uma dimensão autónoma. Nem o pecado, mesmo na figura do pecado original (*peccatum naturae*) conseguiu apagar essa dimensão social originária, pré-lapsa, que o leva a organizar-se em grupos naturais: família, cidade, sociedade, pátria, reinos, humanidade, que constitui a unidade de todo o género humano<sup>17</sup>. Apenas a dimensão coercitiva do exercício do poder

14 Papa Gelásio, *Carta ao Imperador Anastácio* (PL, LX, 42, itálico nosso).

15 Cf. entre outros artigos, o nosso texto «O “augustinismo político” na génese de Portugal como nação ibérica independente (1143-1179)», in Pedro Roche Arnas (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2010, pp. 655-676.

16 Agostinho, *De Civitate Dei*, XIX, 5, 12. Todavia, não se pode dizer do mesmo modo que seja um «animal político» à maneira de Aristóteles, pois para Agostinho, antes do pecado nenhum homem tinha poder sobre outro homem. Deus criou o homem para governar o que está abaixo de si (cf. *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 8, 7), não para ter poder sobre os seus semelhantes. Não houvera pecado e os outros homens seriam sempre «sócios», *i.e.*, parceiros na relação com o mundo e os animais. O pecado, expressão do *amor sui*, introduziu as relações de poder e, pior, trouxe a possibilidade (necessidade?) de uso coercivo do mesmo poder, quando estão em causa a ordem pública e a paz temporais.

17 Agostinho, *Epistula* 155, 4, 14.

decorre do pecado. Assim, os reinos devem gozar de autonomia própria, estabelecendo pactos entre si em ordem ao bem comum e à paz, que é a tranquilidade da ordem. Agostinho, à semelhança de Ambrósio<sup>18</sup>, quer apenas poder influenciar espiritual e moralmente o poder político, o Imperador e o Príncipe, mas nunca substituí-los e muito menos pretendia que a religião fosse a fonte legitimadora do exercício do poder político, instaurando por exemplo um Estado religioso. Esta é uma ideia alheia ao seu espírito, tal como era alheia ao espírito de São Paulo, exactamente quando afirmava que todo o poder vem de Deus<sup>19</sup>, ideia que os medievais glosaram mediante o adágio *nulla auctoritas nisi a Deo*. A *auctoritas* religiosa de Deus directamente para o Papa; a *potestas* política de Deus directamente para o rei. Assim o pretendem os juristas do rei Filipe IV.

Assim os discursos, as justificações filosóficas e jurídicas, e sobretudo as práticas concretas de separação entre poder temporal e poder espiritual, começaram a emergir e a fazer-se notar na Baixa Idade Média, constituindo o espaço essencial de emergência e de afirmação da autonomia do político (que terá o seu florescimento na moderna constituição de uma «esfera pública» ao abrigo da coacção religiosa). Mas não podemos ignorar que é também à sombra desse benéfico princípio de separação e de não interferência que se afirmam e legitimam, hoje, expressões religiosas e para-religiosas irracionais e antipolíticas, que se pretendem ao abrigo de qualquer escrutínio público (visto que se trata de crenças íntimas e da vida privada), o que nos coloca o problema pelo lado inverso.

Assim, no quadro deste amplo arco histórico, o desafio é conseguir defender, simultaneamente, a bondade do processo de secularização e mesmo assim a legitimidade de alguma intervenção política na esfera religiosa, tendo em conta a inseparabilidade fundamental das múltiplas dimensões da existência humana. A defesa da secularização e do princípio da separação tem de ser feita num movimento que ao mesmo tempo separa e unifica, reconhece a diferença e também a co-pertença, sem o que se oblitera a unidade da experiência e se introduz um viés maniqueísmo no nosso viver em conjunto. As dimensões antropológicas acima referidas e a dialéctica sagrado-profano como fundadora das Culturas foram bem estudadas pelas *Ciências da Religião*<sup>20</sup>. O que nos interessa sublinhar em autores como R. Otto ou

18 E na boa tradição de Provérbios 24, 21-22: «Meu filho: teme a Deus e ao rei» / «Time Dominum fili mi et regem», e de Mateus 22, 21: «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» / «Redite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo».

19 Rm, 13, 1: «Non est enim potestas nisi a Deo».

20 V.g., Raffaele Pettazzoni: estudo das religiões primitivas; Rudolfo Otto: importância e repercussões do fenómeno religioso na consciência crente; Georges Dumézil: estudo comparado das religiões indo-europeias; Joachim Wach: sociologia das religiões; Wilhelm Schmidt: investigação histórica sobre um suposto monoteísmo primordial; Evans-Pritchard: estudos de antropologia religiosa, a partir do mundo bíblico do Antigo Testamento e dos mitos de origem conexos; Walter Burkert: estudo da religião grega; Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade: fenomenologia e história das religiões; Michel Meslin: antropologia religiosa; Julien Ries, Henry-Charles Puech: simbolismos religiosos, maniqueísmo, gnoses, ...

M. Eliade é que a manifestação do sagrado – a hierofania –, no mesmo movimento e no mesmo acto em que, *ex abrupto*, revela ao homem o cosmos (o espaço orientado, o tempo sagrado das origens *in illo tempore*, os rituais a ser seguidos, tabus, preceitos, etc.), assim também no mesmo instante o esmaga contra esse fundo cósmico, inserindo-o numa história teogónica, cosmogónica e soteriológica mais ampla: o sagrado revela-se *mysterium tremendum et fascinans*. Ao mesmo tempo que faz tremer e mete medo, também fascina e atrai. Podemos multiplicar os exemplos que a conclusão é semelhante: a tradicional revelação do Sagrado que funda as culturas é profundamente ambígua, desmesurada e eventualmente violenta para o humano. Trata-se da violência fundadora, não no sentido de René Girard a propósito da sociedade, mas na «violência criadora», heterónoma, que H. Blumenberg denuncia no modelo judaico-cristão. Só quando uma religião atinge um certo estágio de desenvolvimento interno, mormente com a passagem a escrito dos mitos e relatos fundadores, de fórmulas rituais, de preces e orações, etc., e, posteriormente, com o desenvolvimento de uma doutrina e de uma Teologia, é que o problema da separação face a outras dimensões da existência humana se coloca ou se pode vir a colocar. Existem muitas expressões religiosas que nunca alcançaram um estado de autocrítica interna, mantendo-se ao nível do puro vivido, na sólida crença primordial que determina imediatamente o que «é a realidade». Reiteremos, ademais (este é um dado importante das actuais Ciências da Religião), que este estrato primordial arcaico não é qualquer coisa que a evolução religiosa remova ou supere (como acreditou um certo evolucionismo ingénuo), ou que a reflexão teológica e filosófica possa esclarecer de todo na transparência da Razão; permanece antes como sedimento anti-quíssimo da experiência religiosa, ao qual outros estratos se vão sobrepondo<sup>21</sup>. É justamente a este nível profundo que a *religio* é mais ambígua e a separação mais difícil. Importaria a este respeito ter em conta a distinção de H. Bergson entre *religiões fechadas*, mais compactas e resistentes à autocrítica, e *religiões abertas*, dinâmicas<sup>22</sup>. Embora não saibamos qual o futuro da religião e da secularização, reconhecemos que uma «religião aberta», mantendo as distinções fundamentais Sagrado – Profano ao nível do espaço (santuário), do tempo (calendário<sup>23</sup>) e da acção (prescrição / interdição, puro / impuro, etc.), pode talvez ultrapassar o sagrado cósmico, arcaico, violento, e manter a existência humana aberta ao futuro. Mas se o fundo religioso antropológico é de si inobliterável, então a secularização tem de ser um processo sempre em aberto, *in fieri*.

21 Ninian Smart, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Mircea Eliade, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 vols., Porto, Rés-Editora, [s.d.]; *Id.*, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, [s.d.].

22 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.

23 Vem de *calatio*, o chamamento mensal que os Sacerdotes romanos faziam no princípio de cada mês para anunciar os dias santos, as festas, etc.

Enquadramentos históricos à parte, a nossa perspectiva é considerar a religião como uma variante ou categoria transcendental do humano (em parte como Kant, mas sem reduzir a religião à ética) a qual merece ser considerada na sua irreducibilidade, aquém e além das patologias históricas e apropriações interesseiras que sofreu, sejam elas eclesiológicas, anticlericais ou mesmo ateias. Justamente por causa disso, a religião não está nem pode pretender estar acima ou à margem do espaço público — como certos grupos religiosos actuais pretendem, defendendo *pro domo sua* o princípio da privacidade da crença —, mas está e deve estar sujeita ao mesmo espaço de discussão e de crítica de outras expressões da nossa vida, deve ter de se legitimar no conflito das interpretações e de ser aferida pelos frutos que gera, o que é sempre muito purificador<sup>24</sup>. Isto quer dizer que hoje, depois de processos longos de homogeneização teológico-política e das apologéticas da separação, importa ter em conta os planos concretos que a religião e a política partilham na nossa existência. Não há outra via senão diferenciar e distinguir para unir e relacionar. O caminho é a autonomia e a cooperação<sup>25</sup>.

Alguns autores, num horizonte também kantiano, crêem que se deve aprofundar cada vez mais o diálogo entre religiões de modo a alcançar mínimos éticos comuns, universalmente aceites<sup>26</sup>. Ahamos o ecumenismo e as propostas de *ética mínima*<sup>27</sup> muito importantes. As religiões devem tentar entender-se sob o risco de perpetuarem a guerra dando-lhe sanção divina e transcendente. Mas estão todas em condições históricas concretas de o fazer? Não estão. Como construir uma ética planetária, com princípios universais comuns aplicáveis em situação? A formulação negativa da *regra de ouro* tem três ou quatro mil anos... O voluntarismo ético não pode acabar por minimizar o essencial, o papel das crenças concretas, das convicções pessoais mediadas por culturas precisas, textos situados, narrativas, tradições vivas e íntimas de cada religião? Mesmo que seja possível, terá algum efeito prático as religiões entenderem-se no plano universal e abstracto dos princípios?<sup>28</sup>

Talvez alguns, agora mais do que nunca, sonhem com o *écrasez l'infâme* não tanto em relação a uma Igreja em concreto, como parecia ser o caso de Voltaire relativamente à Igreja Católica, mas em relação à própria religião. Contudo, tentar eliminar a religião do

24 Cf. Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985; «La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion», in Paul Ricoeur, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 311-334; Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

25 Veja, a propósito, o recente livro de Anselmo Borges sobre *Religião e Diálogo Inter-Religioso*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

26 Hans Kung, *Projecto para Uma Ética Mundial*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

27 Cf. Adela Cortina, *Ética Mínima. Introducción a la Filosofía Práctica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000; António Fidalgo, *Ética Mínima. Pequeno Guia para Tempos Difíceis*. Lisboa, Gradiva, 2014.

28 Cf. «Entretien Hans Küng-Paul Ricoeur autour du "Manifeste pour une éthique planétaire"» (Éditions du Cerf) de Hans Küng, paru dans *Sens. Revue de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France*, n.º 5, 1998, pp. 211-230.

espaço público, para lá de inútil e impossível, por ser uma dimensão original e irreducível, gera amiúde a mesma intolerância que as religiões tradicionais, nos seus piores momentos, engendraram e engendram.

## Da evangélica secularização

A este propósito queremos começar por dizer o seguinte: este tipo de debate sobre a relação entre o teológico e o político, e a necessidade da sua separação, só foi e continua a ser historicamente possível, aqui e agora, em virtude de determinadas características distintas da experiência cristã. Tornamos nossas, ao menos parcialmente, as teses de Marcel Gauchet sobre o *desencantamento do mundo*, as de Gianni Vattimo sobre a *kenôsis do cristianismo* como seu horizonte de consumação histórica, ou ainda as de René Girard sobre a denúncia e desocultamento de todos os mecanismos justificadores da violência na sociedade, teses retomadas, por exemplo, na obra conjunta de G. Vattimo e de R. Girard, sobre *Christianisme et Modernité*<sup>29</sup>, onde aliás retomam afirmações de M. Weber e de M. Gauchet, segundo os quais «o cristianismo é a religião da saída da religião»<sup>30</sup>.

Nesta linha de reflexão, é dentro, e não fora, da própria dinâmica secularizante — preferimos dizer encarnacional — da experiência cristã que emergiram o princípio da separação (*dai a César o que é de César, dai a Deus o que é de Deus*), a democracia (*v.g.*, nas comunidades primitivas e, mais tarde, no século VI, na *Regra de São Bento*, e nos séculos XIII e XVI nas ordens mendicantes), os direitos cívicos e as liberdades individuais, a emancipação da mulher, e até mesmo a livre iniciativa e a economia de mercado, devendo-se tais resultados a um tipo de crítica e de reivindicação que só foi possível *dentro* da experiência histórica do cristianismo. Neste sentido, a experiência cristã — com esta expressão evitamos a noção contraditória de *religio christiana* — altera radicalmente o modo *religioso* como a referida dialéctica Sagrado-Profano funda a existência humana e as culturas, desde a noite dos tempos.

Ao invés do *pavor sacer* tantas vezes instrumentalizado pelos xamãs, as castas sacerdotais, os hierofantes e os aparelhos eclesiológicos, etc., a experiência cristã na sua fonte e origem, isto é, nas palavras e nas acções de Jesus de Nazaré, recoloca as relações com Deus e as relações com os outros fora do circuito da violência, do medo e das solidariedades primárias, sejam elas do sangue e da tribo, das pertenças não mediadas, do legalismo, etc., lógicas que inevitavelmente acabam por se tornar dualistas: «De Nazaré pode vir alguma

29 Paris, Flammarion, 2009.

30 Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

coisa boa?» (Jo 1, 46) Várias vezes nos evangelhos encontramos Jesus a desmontar este tipo de discursos e de lógica exclusivista (*v.g.*, no episódio da mulher adúltera, na parábola do filho pródigo, no exemplo do publicano, na questão que lhe colocam sobre o casamento na escatologia, etc.). Atrevemo-nos a dizer que é difícil encontrar na História das Religiões palavras e acções mais radicalmente secularizantes e mais anti-religiosas que as de Jesus de Nazaré. É nelas que se encontra a base fundamental não só do moderno processo de secularização como tal, mas de qualquer espiritualidade verdadeiramente laical. Convém, aliás, frisar o óbvio: Jesus foi antes de mais e acima de tudo um judeu secular, de linhagem profética haurida junto de João Baptista, em tensão com os sacerdotes e fariseus; e mesmo que possa ter estado com o movimento dos Essênios, não ficou lá aguardando a Batalha final entre Luz e Trevas. A sua espiritualidade é radicalmente secular, nada tem de religioso, de sacerdotal, não se centra no Templo, nem nos sacrifícios, nem nas oblações (para isso teremos de esperar pela teologia paulina e pelo Cristo Sumo Sacerdote da Carta aos Hebreus). Numa palavra: Jesus não alinha pela cartilha arcaica, e depois sacerdotal-clerical, que opõe o sagrado e o profano com a intenção de melhor dominar e administrar religiosamente, *pontificalmente*, as diferenças.

Gostaríamos de reler, com este propósito, algumas das já referidas passagens dos evangelhos. No diálogo de Jesus com a Samaritana, segundo o evangelho de João (4, 5-42), encontramos Jesus a abalar desde os fundamentos o tradicional universo religioso que vive da sacralização de um espaço (*templum*, santuário), fazendo dele um Centro, um espaço sagrado, um eixo do mundo (*axis mundi*), ou ainda uma porta (*Bab*) de passagem obrigatória entre deuses e homens, céus e terra. Todos conhecemos essa passagem evangélica junto ao poço de Jacob, mas estamos bem longe de lhe retirar todas as consequências práticas.

«Mulher, acredita em Mim: Vai chegar a hora em que nem neste monte [Garizim] nem em Jerusalém [Monte Sião] adorareis o Pai. (...) Vai chegar a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade, pois são esses os adoradores que o Pai deseja. Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-l’O em espírito e verdade». Vemos nestas palavras de Jesus algo absolutamente inaudito e «blasfemo» para o universo religioso arcaico e tradicional: neste existiam lugares santos, Santuários, Templos, Portas, Escadas, etc., onde, mediante rituais precisos administrados por sacerdotes ou pitonisas, os deuses e os anjos desciam e os homens subiam. Não assim nas palavras de Jesus. Já antes dissera provocatoriamente: «destruí este templo e eu o reconstruirei em três dias». (Jo 2, 19-21). Não há nem pode haver um Centro porque cada homem e cada mulher é um centro. Cada consciência pessoal é *agora* um lugar sagrado, um *santuário*: «Está dentro de vós o Reino de Deus» (Lc 17, 21). Por causa disto, Hegel chamou à religião cristã religião da subjectividade absoluta, porque é a experiência da liberdade radical do espírito e dos filhos de Deus. É apenas de espantar e de envergonhar que

a Igreja Católica tenha esperado quase dois mil anos para reconhecer, no Vaticano II, a liberdade de consciência que está nos evangelhos. O que Jesus revela com as suas palavras e os seus gestos de bondade, *agapè* em acto, é que o Pai opera dentro na tessitura do mundo humano como tal, nos espaços quotidianos, à mesa, nos caminhos (parábola do bom samaritano, episódio de Zaqueu, encontro com os discípulos de Emaús), na labuta dos pescadores, dos pastores, dos agricultores, dos cobradores de impostos, na azáfama doméstica, por entre os *tachos e as panelas* de Marta e também no ócio de Maria.

Não é, todavia, apenas o espaço sagrado, *i.e.*, o Santuário / o Templo e as lógicas religiosas que legitimam o poder teológico-político que eles instauram que são abolidas. É também o Tempo Sagrado das religiões cósmicas que se exprime no Calendário litúrgico que é totalmente subvertido. Temos nos evangelhos várias passagens desta inversão radical: «Vai chegar a hora, e é agora...», não *in illo tempore*. Em Marcos, por exemplo (2, 23-28), temos aquele passo em que os discípulos de Jesus, passando no campo por meio de uma seara num sábado, vão colhendo espigas e comendo-as, sendo criticados pelo cuidado religioso dos fariseus. Em primeiro lugar, deslocam-se ao sábado pelos campos, não podendo assim respeitar a lei religiosa do *Shabat* que os impedia de andar mais de quinhentos passos. Mas, além disso, vão recolhendo as espigas, tarefa profana e não-lícita (*faciunt sabbatis quod non licet*), tal como observam logo os zelosos guardiões da Lei. Noutra altura (Jo 5, 1-16), os fariseus criticam os discípulos por realizarem curas aos sábados. Conhecemos bem as tremendas palavras de Jesus: *hipócritas, sepulcros caiados!* *Se uma rês vos cair ao poço no Sábado, não a ides tirar? Colocais fardos pesados sobre os ombros dos outros e vós não os levantais nem com um dedo...* Jesus ousa mesmo colocar a sua palavra viva e presente – o espírito que sopra onde quer – contra o modelo legalista, ritualista, fixista do passado: «*Está escrito...*» e «*Ouvistes o que foi dito aos antigos...*». «*Eu, porém, digo-vos...*» (Mt 5, 21-22). E isto, afirma, sem perder uma só «*i*» da Lei.

As respostas de Jesus não são, pois, menos subversivas para o Tempo religioso do que eram para o Espaço religioso – invocando até o inquestionável exemplo do Rei David, que não respeitara nem o Espaço sagrado, nem o Tempo sagrado, nem mesmo o Rito, ao comer os Pães da Proposição, pois o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado (*sabbatum propter hominem factum est et non homo propter sabbatum*), já que o Filho do Homem é também o Senhor do Sábado (*dominus est Filius hominis etiam sabbati*). Denuncia assim, profeticamente, o sistema religioso opressivo, formal, legalista e farisaico vigente. Com tal resposta é a própria ideia de Calendário religioso (*calatio*), coluna vertebral da noção de *religio* (como Cícero a tinha definido uns cinquenta anos antes no *De Natura Deorum*) que é abolida. Note-se que Jesus não destrói simplesmente: olha a partir de um ponto de vista diferente, que é sempre o da interioridade humana na sua singularidade irreductível. Depois disso, pode-se naturalmente celebrar as festas, continuar a fazer

as peregrinações, observar ritos, mas o modo de fazer isso deixou de ser *religioso* e passou a depender da intenção e da orientação profunda do coração (Mt 6, 21).

De referir também a releitura que René Girard faz da Paixão de Jesus: nela foi denunciado de uma vez por todas e trazido à luz pública o mecanismo vitimário violento que funda as sociedades desde o princípio do mundo: a lógica do bode-expiatório, da *necessitas*, da razão de Estado, explicitamente formulada pelo Sumo-Sacerdote Caifás (Jo 11, 50): «Vós não entendeis nada! Não compreendereis que é melhor que um só homem morra pelo povo todo e que não pereça a nação inteira?» A solidariedade atávica de todos contra um! A partir da Paixão de Jesus não mais é possível continuarmos inconscientes e quietos perante as vítimas imoladas ao funcionamento das sociedades, sejam mediante a religião, a política, o direito, a economia ou a democracia<sup>31</sup>. As vítimas sacrificadas à «cola social» que nos mantém unidos estão inocentes. O mecanismo vitimário escondido desde a fundação do mundo foi desocultado na Paixão de Jesus e não mais podemos fazer de conta que não sabemos. Esta é pelo menos uma lição a ter em conta, neste tempo fértil em excluídos e em bodes-expiatórios.

Por conseguinte, importa reencontrar dentro da experiência cristã as forças mobilizadoras da secularização e da laicidade que lá estão *ab initio*. Se há algum sentido na História ou da História, cremos que ele só pode estar no acréscimo da liberdade e no incremento da consciência: «Mulher vai chegar a hora, e é agora, em que os verdadeiros adoradores do Pai o adorarão em espírito e verdade. Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-l'O em espírito e verdade»<sup>32</sup>. É para o *kairós* desta possibilidade *hic et nunc* que aponta a boa-nova experiência cristã evangélica. A secularização desta é indispensável como denúncia profética num tempo que criou e mantém novas «teologias-políticas» e um dos sistemas sacrificiais mais perversos e globais que a humanidade conheceu: a economia e as hordas de excluídos e bodes expiatórios que gera.

## Futuro da Secularização: mística e a hospitalidade das convicções

Quando nos referimos a *mística* corremos o risco de nos perder num mar de significações, tantas são as tradições sapienciais e espirituais no Ocidente que levam esse nome, sejam elas de natureza mais filosófica (Plotino, Mário Vitorino, Agostinho, Proclo, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Alberto Magno, Mestre Eckhart, Angelus Silesius,

31 Cf. Gustavo Zagrebelsky, *A Crucificação e a Democracia*, Edições Tenacitas, Coimbra, 2004.

32 Jo 4, 23: «Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate.»

Jacob Bhöme, L. Wittgenstein...) sejam elas de vocação monástica (Bernardo de Clara-val, Teresa de Ávila, São João da Cruz, Francisco de Sales, Thomas Merton...). Todas as vias místicas têm intencionalmente algo de paradoxal: não deixam de falar acerca de uma experiência que nunca podem dizer. Ora o que define uma *via mística* é precisamente o silêncio de uma experiência vivida que nunca pode ser trazida à linguagem (em grego, *miúô*, calar-se; *mystês*, o iniciado, que não fala). Falando, já se está «fora de casa» a apontar para o que já não se está a viver. É claro que ainda aí, nessa condição de traição consciente, procura-se ainda evocar, mediante a linguagem do testemunho, algo extralinguístico, a fim de fornecer um certo acesso pelos interstícios e silêncios da linguagem. E todas essas famílias ou estilos de orientação sobre como avançar e progredir na vida espiritual (e mesmo dentro da tradição conventual há muitas sensibilidades: agostiniana, franciscana, dominicana, inaciana, teresiana, trapista, etc.).

Uma figura próxima do sentido que aqui gostaríamos de dar à palavra «mística» e a «hospitalidade das convicções», pode ser Teresa de Lisieux e o *bouquet* constituído pela *História de Uma Alma*. E isso precisamente por nela a mística ser tão espantosamente quotidiana, tão feita daquele espanto essencial e infante pelas coisas simples do dia-a-dia, tendo, ao mesmo tempo, um escopo universalizante. E neste sentido Santa Teresinha do Menino Jesus não deixa de ser herdeira de Teresa d'Ávila, quando esta afirma n' *O Livro das Fundações* que o Senhor também anda pela cozinha, entre os tachos e as panelas<sup>33</sup>. Com efeito, uma das características da moderna secularização é o do investimento religioso em realidades que até aí eram consideradas profanas, insignificantes. E não é só a economia, como pretende Weber.

Assim, a mística, no sentido de não querer ter palavra (muito menos a última), de um espaço de silêncio feito ante o *mysterium* e a obscuridade que não deixa de envolver todas as nossas vidas, mesmo as mais iluminadas pela fé («Pai, Pai...»), pode aparecer hoje como uma espécie de salvação interior para a própria existência, justamente porque hoje nos encontramos lançados no espaço de uma pluralidade de convicções onde as tradicionais instituições configuradoras da crença perderam a exclusividade enquanto produtoras do único sentido possível. Coexistem mundividências e certezas diferentes, e o maior desafio é cada um encontrar dentro daquela partilha, ou nas dúvidas e interrogações que a habitam e perpassam, o espaço de acolhimento e de hospitalidade para o outro: para o silêncio e as palavras do outro. Neste sentido, a abertura mística orienta-se ou já está mesmo para além do debate entre separação ou não-separação entre o político e o religioso, entre Estados e Igrejas, entre o temporal e o espiritual, entre corpo e espírito, reconhecendo a um outro olhar a co-presença essencial de tudo a tudo, a Unidade que é o

33 Cf. Teresa d'Ávila, *Libro de las Fundaciones*, V, 8.

próprio fundo de compossibilidade ontológica de todas as diferenças. A verdadeira mística não é, assim, mais religiosa. Não pode ser religiosa, no sentido que demos acima a *religio*, mas antes conversão ao fundo de amor não-beligerante que encontramos nas experiências religiosas. A religião é uma etapa que ficou para trás, por muito que alguém continue a confessar-se sinceramente judeu, cristão, muçulmano, hindu, budista... E aí no cerne dessa confissão, aceitar e sentir a necessidade da palavra e do silêncio do outro, como algo que me revela a mim mesmo. Neste plano, creio, a palavra e o silêncio deixaram de ser políticos porque abdicaram de querer ter poder sobre outrem. Assim, mesmo que a linguagem pareça continuar a dizer as mesmas coisas, a fonte de onde mana, a atitude que lhe dá vida bebe de mais fundo, vai mais além, numa itinerância cujo termo nunca se possui, ou do qual apenas se entrevêem sinais *per speculum et in aenigmate*.

Este nomadismo crente é, sem dúvida, um percurso interior de muito maior exigência e responsabilidade pessoais e de atenção prestada ao pormenor, aos imensos cambiantes de que o mundo e os seres humanos são feitos. As solidariedades vitais, sejam elas do sangue, da família, da nação, do território, da língua, da memória histórica, da religião, etc., são aí superadas e recuperadas num plano superior, que é o da liberdade para nunca se deixar manipular; de, paradoxalmente, nunca estar «disponível» para poder estar absolutamente disponível. Para o místico, a História não é a história da *substância única* ou a do Espírito Absoluto, mas o lugar da fidelidade relacional a uma voz que vem do mais fundo do ser. Frente à lógica belicista e maniqueia, que quer as facções claramente identificadas, o místico só poder ser considerado um traidor, porque procura sempre o «meio», o *habitat* que nos irmana. «The Russians love their children too», cantava Sting em tempos que já lá vão (1985).

Donde a via mística conseqüente, tal como a testemunham pessoas concretas que conhecemos, mas que dela não falam, nem fazem disso comunicações e artigos de revista, é um caminho da maior absoluta solidão e deserto, não só em relação aos próximos, mas especialmente um «deserto de Deus» porque a luta maior travada pelo místico é com Deus, o totalmente indisponível para os nossos jogos de poder em seu nome e à sua sombra. Destruir em si todas as imagens que vamos pintando, mesmo as ditas mais santas e piedosas. Ser «ateu» de todos os deuses. Neste sentido, ser nómada é exercitar-se cada dia, cada momento, numa atitude de iconoclastia radical. Cada instante é eternidade.

Assim, o que queremos evocar com a expressão *via mística* passa hoje sobretudo pela capacidade de transfiguração do quotidiano, nas suas situações mais simples e absolutamente banais. Não é o santo desejo do arroubo e do êxtase que tanto fascinam o noviço, mas antes aquela atenção e aquele espanto que ardem como fogo no mais íntimo de cada toque com as coisas, de cada experiência, de cada palavra, de cada união. Em cada encontro, em cada toque, habitar relacionalmente o absoluto e viver absolutamente o relativo.

Nada querer saber de substantivos, mas reinventar a cada momento uma gramática feita apenas de verbos, de advérbios, de partículas, conjunções... Assim, se a *via mística* renuncia à palavra apressada, não renuncia à partilha da Vida no que ela tem de mais tangível e palpável: o pão, a água, o vinho, a mesa... Como afirmava Ibn Arabi, para *poderes beber tens de ter a tua caneca*; só com ela, tão antiga, tão usada, tão quase nada, poderás beber e partilhar com outros a água que bebes. É uma ilusão querer beber sem caneca, isto é, mergulhar directamente sem mediação no oceano sem fim, sem partir de uma qualquer tradição religiosa concreta, não importa muito qual seja. Outra ilusão simétrica é ficar agarrado à caneca. O místico não deita fora a caneca como se não prestasse, nem a guarda como se fosse sagrada: usa-a simplesmente como caneca. O que ele recusa é o proselitismo apressado (e interesseiro) de quem quer persuadir ou mesmo pressionar outros a beberem pela sua única caneca. No mais fundo de qualquer tradição religiosa e sapiencial há, pois, uma verdade simples, impossível de ser dita, que não se confunde com algo possuído e administrado, mas que se dá na circulação do dom, da hospitalidade do outro que é uma graça para mim<sup>34</sup>.

A mística que emerge hoje no espaço da nossa pluralidade de crenças declina-se de muitos modos; é um ramalhete de que ninguém possui o atilho. Em entrevista a uma revista argentina, afirmava judiciosamente o Dalai Lama que «o mundo precisa hoje de uma espiritualidade laica», mostrando-se totalmente avesso à ideia «superficial» de «conversão» de uma religião para outra. A haver conversão (isto somos já nós a dizer) não seria de uma experiência religiosa para outra, mas antes para a palavra *não-dita* que anima o fundo de bem em todas as religiões<sup>35</sup>. Não pode haver religião sem convicções; mas pode haver religião sem dogmatismo. Não é no brinde, mas no fundo mais fundo da nossa caneca que encontraremos o ouro.

É evidente que, neste sentido, a mística busca de salvação interior, seja individualmente pelo conhecimento, seja pela arte, pela prática da meditação sem qualquer filiação filosófica<sup>36</sup> ou religiosa explícita, seja mediante grupos livres de meditação ou de oração sem qualquer tutela eclesiástica, etc., tudo isso debilita o tradicional espaço das religiões organizadas, dos seus dogmas, do seu direito, dos seus sacramentos (mormente a *confissão*), das suas liturgias, das suas soteriologias e apocalipses. Não é por acaso que, em praticamente todas as tradições, a vida mística sempre foi encarada com bastante suspeição

34 V.g., Thomas Merton, *Love and Living*, New York, Farrar Straus Giroux, 1979.

35 Cf. Paul Ricoeur, «Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire», in: *Entretien Hans Kung-Paul Ricoeur autour du «Manifeste pour une éthique planétaire»*, Canal ARTE, 5 avril 199 (Rédaction: Laurent Andrés), Paru dans *Sens. Revue de l'Amitié Judéo-Christienne de France*, n.º 5, 1998, pp. 211-230.

36 Como no Helenismo tardio. Cf., entre outros, Pierre Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981; André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique* (Préf. de Pierre Hadot), Paris / Fribourg, Éditions du Cerf / Éditions Universitaires, 1993.

pelas instituições religiosas oficiais. E embora haja algo de revolucionário na mística<sup>37</sup>, os poderes políticos instituídos também suspeitaram dela, por isso não raro se verificou alianças entre religião e política contra a mística.

Podemos dizer que um dos traços característicos de uma vida mística é a humildade radical perante o real, perante o mistério de tudo, perante cada coisa singular – uma nuvem, um corpo morto, uma obra de arte, ... – renunciando à pretensão da verdade como grandeza gnosiológica, recolocando-a num plano simbólico e *poético*, i.e., de algo a realizar na vida concreta, que não na coerência dos enunciados doutrinários proclamados *urbi et orbi*. E sempre, naturalmente, virão os zelotas a gritar: «*relativismo!, relativismo!*» Mas por mais que gritem, a sensibilidade mística jamais é relativista no sentido em que acusam (de que tudo vale o mesmo, que não há princípios fundadores, etc.), mas antes relacional, revelando um apurado sentido para a diferença, para a situação singular *hic et nunc*, para a *haecceitas* (a qualidade de ser «isto aqui»), e justamente por isso vê como inútil a peleja mental pela verdade.

Este ressurgimento de espiritualidades à margem ou mesmo contra as religiões fortes tradicionais, portadoras de grande marca identitária, é muito compreensível na medida em que tais sistemas religiosos confiscaram, quando não asfixiaram e mataram, possibilidades imensas de desenvolvimento da vida interior dos seus fiéis. Ao longo de séculos do cristianismo, para dar um exemplo, a pedagogia catequética assentou numa sacramentologia de consumo, rotineira, em ritos de iniciação mais ou menos vazios (especialmente a *confissão* a partir do IV Concílio de Latrão, em 1215, e depois na reacção tridentina), numa pregação do Juízo Final e no medo do Inferno. O que gerou seres atormentados, muitos paralisados de terror e de pavor perante um Deus Juiz, inflexível Senhor da História e eterno polícia das consciências; forjou vidas espirituais mais ou menos mecânicas, aleijões, pessoas vazias, à margem de si, inconscientemente hipócritas e insinceras para si próprias. Já desde os Padres do Deserto que o medo foi considerado o pior pedagogo da via mística. E assim, para escapar a um espaço religioso sufocante e controlador, muitos procuram e encontram hoje formas de enriquecer a sua vida interior e dar sentido ao seu *estar-no-mundo sem ser-do-mundo* em formas novas de espiritualidade onde não se instrumentalize o medo em prol do poder e do rebanho.

A ideia de uma espiritualidade laica e secular pretende justamente exprimir um espaço de realização e de crescimento da consciência pessoal num quadro que, se pode ainda ser religioso, já está para lá dele e das suas verdades infalíveis. Pode aceitá-lo para o transfigurar, mas, como dissemos, também pode prescindir dele. Ou então, a partir de dentro,

37 Norman Cohn, *Na Senda do Milénio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, Presença, 1981.

ser a sua instância crítica, o seu espaço de autopurificação. Gostamos de chamar a isto liberdade para *ler e para escrever*: ler sem tutelas, venham elas de onde vierem, e escrever como quem se inscreve no grande *Livro da Vida* (S. Malarmé), sem prescrever nem proscrever. Simplesmente, olhar e deixar-se olhar de outros pontos de vista e do ponto de vista do outro. E assumir que todos partilhamos uma mesma existência nómada, que a itinerância e a visitação é afinal a nossa condição mais radical, que nos irmana a todos, *em espírito e verdade*, frente ao *mysterium vitae*.

Concluimos com um excerto de Wassily Kandinsky: «A vida espiritual, à qual a arte também pertence, sendo um dos seus mais poderosos agentes, para cima e para a frente, e que se pode reduzir a um simples elemento. É o próprio movimento do conhecimento. Qualquer forma que adquira, conserva sempre o mesmo sentido profundo e a mesma finalidade. § São ainda obscuras as razões que nos obrigam a progredir pelo «suor do rosto», através do sofrimento, do mal e dos tormentos. Quando uma etapa é alcançada e o caminho parece desobstruído dos pérfidos calhaus, uma mão invisível lança novos blocos que parecem obstruí-lo por completo, tornando-o irreconhecível. § Então, infalivelmente, um homem surge, semelhante a qualquer um de nós, mas transportando uma força misteriosa e visionária. Ele observa e ensina. Por vezes quer libertar-se desse dom superior e sublime, dessa cruz pesada que o faz vergar. Mas não pode. Perseguido por troças e ódios, arrasta a pesada carroça da humanidade, tentando, com todas as suas forças, libertá-la das pedras que a retêm.»<sup>38</sup>

38 Wassily Kandinsky, *O Espiritual na Arte*, Lisboa, Dom Quixote, 1998, p. 25.