

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
(COORDENAÇÃO)

RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO

100 anos de Separação

Volume 1



Título: Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação - *Volume 1*

Coordenação: António Matos Ferreira

Organização: António Matos Ferreira, Paulo Alexandre Alves e Sérgio Ribeiro Pinto

Revisão: Diogo Nunes Pocariço, José António Rocha , Paulo Alexandre Alves e Pedro Feliciano

Paginação: Bruno Miguel Leal

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr.ft@ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



CATOLICA
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

ISBN: 978-972-8361-97-6

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789728361648>

Edição apoiada por

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIAS DO CONHECIMENTO E INOVAÇÃO

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
COORDENAÇÃO


**RELIGIÃO,
SOCIEDADE, ESTADO**
100 ANOS DE SEPARAÇÃO
VOLUME I

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2021

ESPIRITUALIDADE LAICAL, LAICIDADE E MÍSTICA

JOSÉ MARIA SILVA ROSA*

 <https://orcid.org/0000-0001-6282-8063>

A pretexto do centenário comemorativo da publicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas, a 20 de abril de 1911, propomo-nos refletir neste texto sobre o princípio de separação entre a religião e a política, entre a esfera privada das convicções religiosas e a esfera pública da vida cívico-jurídica, na medida em que tal princípio é uma questão de civilização e expressão de um acréscimo de consciência frente à imediatez solidária da crença primordial (*Urglaube*) e à doação primária de sentido, tais como a experiência do sagrado/profano, o *mythos* que a narra e a dos poderes que assim se constituem (experiências que, como sabemos, são solidárias em todas as hierofanias fundadoras). Ao mesmo tempo, verificaremos que, enquanto alguns dos modernos pressupostos da apologia de separação que pretendiam informar a dita Lei continuam (ou se tornaram mais) atuais e tiveram mesmo de ser acrescentados no âmbito do chamado “retorno do religioso” (v.g., a liberdade de consciência e de prática religiosa, a igualdade das diferentes confissões, a tolerância, a pluralidade do espaço público, a reserva do espaço privado, etc.), alguns deles, por exemplo, a estratégia de liquidação da religião (quer declarada quer dissimulada) que animou finais do séc. XVIII e quase todo o séc. XIX, já não são sustentáveis na *neo-oikouménê* em que se tornou o mundo e em que grandes universos religiosos e civilizacionais então exteriores ao litígio, como o Islão e as antigas religiões da Índia e da China, entraram no (des) concerto mundial. É por isso que a necessidade de reiterar, sem equívocos (como aconteceu entre nós com a publicação da Lei nº 16/2001, Lei da Liberdade Religiosa, de 22 de junho), a bondade do princípio de separação entre religião e política, não pode tornar-nos cegos para o facto de, a um nível mais fundamental, a existência humana não poder ser retalhada em fatias e, por conseguinte, ser necessária a cooperação entre religião e política em ordem aos desideratos maiores da nossa existência cada vez mais, *volens nolens*, em conjunto: a paz, a liberdade, a reabilitação da atividade política, a promoção dos direitos humanos, o respeito pela dignidade de cada pessoa, o ecumenismo, o diálogo de civilizações...

Se, como afirma T. S. Eliot, «nunca houve uma cultura que se desenvolvesse sem uma religião a acompanhá-la», a questão fulcral, hoje, é o modo como

* Doutor em Filosofia Medieval pela Universidade Católica Portuguesa. Docente na Universidade da Beira Interior.

a(s) religião(ões) acompanha(m) ou deve(m) acompanhar a cultura e vice-versa; i.e., como é que a relação dialética entre “crítica e convicção” (incluindo a religiosa), para usar uma expressão cara a P. Ricoeur, é hoje indispensável na construção da pluralidade. Expurgar e assepsiar *ab exterioribus* o espaço público de todas as referências religiosas a pretexto da violência, da alienação e das supostas novas “guerras de religião” que geram é atualmente um projeto insensato, mais ou menos semelhante ao das medições cranianas feitas aos Jesuítas pela “antropometria científica” dos apóstolos de Afonso Costa, no rescaldo da Revolução de 1910, ainda que, em França, certo jacobinismo serôdio em busca de “*sangre limpio*”, de modo nenhum tenha tocado a finados. Outros apontam a necessidade de não ostracizar as religiões, como fizera a Modernidade, expulsando-as da “cidade” para o foro íntimo (sob o perigo de um retorno mais violento e selvagem que nunca), mas de as converter a si próprias, ao fundo de convicção não beligerante que todas transportam, e assim de as tornar parceiras na construção da paz e de um projeto ético cosmopolita, lugar para onde aponta o diálogo inter-religioso.

Passe a nota mais pessoal nesta breve nota introdutória, um assunto que emerge bastante nas nossas aulas de Filosofia da Religião e gera viva discussão, especialmente quando apresentamos os grandes vultos do pensamento político quer da Idade Média quer da Modernidade que trataram da relação entre o teológico e o político (Santo Agostinho, João de Orleães, Tomás de Aquino, Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, Maquiavel, T. Hobbes, B. Espinosa, J. Locke, I. Kant, F. Hegel, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, entre outros), é a de saber se é ou não possível “fundar uma cidade” sobre os evangelhos ou se o sonho de Jesus de Nazaré, de um Reino de Deus e de uma fraternidade universal, não são antes uma instância crítica radical a todas as patologias da *pólis* – mormente daquelas que a aprisionam nas lógicas do poder dualista e maniqueu: ou dominas ou és dominado –, quer mediante um sadio equilíbrio de poderes: a César o que é de César, a Deus o que é de Deus (Mt 22, 21), quer por um escatológico índice já para lá da “cidade”, delineando a linha de fuga presente no versículo da *Carta aos Hebreus* (14, 14): «*non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*». De um modo ou de outro, o que a experiência de liberdade de Jesus de Nazaré, face aos poderes político e religioso coevos, teria introduzido na história seria uma tensão na consciência (e portanto também na linguagem, na experiência e nas instituições, v.g., na religião) entre um “já” e um “ainda-não”¹, uma experiência de demanda de algo que não só está para além da *religio* de Cícero, em sentido estrito, mas é de natureza inteiramente diferente, não-religiosa, aproximando-se daquilo que hoje alguns preferem chamar “espiritualidade” ou “mística”, no sentido do cumprimento de uma vocação sapiencial e de uma responsabilidade mais profundas, inscrita na própria liberdade singular de cada homem.

Não são claros, contudo, os conteúdos dessa “espiritualidade” e dessa “mística”, pois se o moderno processo de privatização da crença e de retrocesso da in-

¹ 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).

fluência pública da religião tradicional (clerical, dogmática, teísta, ...), propiciou a emergência de espiritualidades declaradamente laicas (e outras menos “laicas” e bem mais “laicais”, v.g., no *aggiornamento* estratégico da Igreja Católica no Concílio Vaticano II, em *Apostolicam Actuositatem*), abriu igualmente espaço para outras que, sem serem laicas, colocam no centro as aspirações éticas, estéticas e mesmo “religiosas” (mas trata-se de um “religioso” plural, extra-ecclesial, não-identitário, amiúde “sem Deus”) da consciência pessoal, a possibilidade de uma vida interior rica e fecunda, mas não confiscada nem controlada pelo direito canônico e a escatologia das religiões tradicionais. Na proliferação de caminhos, anelam alguns a dita via mística, de salvação interior, adentro da própria tessitura do gesto quotidiano, sem *fuga mundi*. Também a espiritualidade se diz hoje de muitos modos.

1. Da separação e da não-separação do religioso e do político

A nossa reflexão tem pressupostos e é necessariamente situada. Em primeiro lugar, o nosso pressuposto fundamental é o de que a religião é uma dimensão tão originária e irredutível como qualquer outra das dimensões que determinam na raiz a “humanidade do homem”², tais como as dimensões somática, linguística, social, política, racional, artística, lúdica, etc., com as quais *in statu nascendi* ela é originariamente solidária. O homem é *homo religiosus*. À partida isto quer ser tão-só uma constatação fenomenológica, não um juízo de valor sobre a religião. E cremos que só com a consciência do que de *religiosus há no humano, sempre pronto a saltar num ou noutro sentido, é que justamente podemos vigiar criticamente e atalhar o fundo de violência e de superstição que a experiência religiosa pode comportar; ou, positivamente, mediante essa mesma consciência expurgar o pior que se aloja na ancestral religio* e avançar para o horizonte espiritual e místico que, igualmente, está presente em todas as tradições religiosas.

Devemos dizer que, por princípio, desconfiamos sempre de quem, antes de qualquer afirmação sobre religião, apresenta previamente uma declaração ou uma espécie de “atestado de isenção” pelo qual o próprio certifica a sua “sanidade religiosa”. A ilusão voluntarista desta “vacina preventiva” é evidente: presume que ser ou não ser religioso, no nível antropológico mais profundo, possa ser objeto de uma escolha, e como se a religião, ou as religiões, fossem qualquer coisa que faz mal, como o tabaco ou o álcool. Ao contrário dessa pretensa credibilidade, gostamos muito da ironia iconoclasta com que, por exemplo, G. Vattimo afirma amiúde: «Eu, graças a Deus, sou ateu».

Quem hoje analisa seriamente a relação entre a(s) religião(ões) e as dinâmicas históricas, políticas e sociais³ já não pode servir o prato requentado dos sécs. XVII a XIX, e ainda de algum séc. XX, de que a religião se reconduz exclusivamente uma “ética”, i.e., ao «conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos» (Kant), uma «mera projeção antropológica» (Feuerbach), o «ópio do povo» (Marx), «uma neurose coletiva e uma ilusão com futuro» (Freud), o cimento social criador dos

² Cf. Edmond Barbotin – *Humanité de l’homme: Étude de philosophie concrète*. Paris: Aubier, 1970.

³ Tenham-se em conta, entre nós, as obras de Fernando Catroga sobre o assunto: Fernando Catroga – *Entre deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

vínculos de pertença a uma sociedade (Durkheim), a mais «venenosa invenção dos fracos para infetarem a vida dos fortes e ocultarem a morte de Deus» (Nietzsche), o ainda remanescente de um «estádio infantil, ou pré-lógico ou teológico da humanidade» (A. Comte, Levi-Bruhl, etc.)⁴ Deste modo, portanto, a única forma de relação com esse pretensado lado obscuro e irracional da alma humana, consistiria em liquidá-lo e transmutá-lo naquilo que, pretensadamente, ele seria: ciência, política, direito, economia, psicologia, antropologia, arte, etc.. Mas a crença de que a ciência, um dia, poderia liquidar e substituir a religião é algo que hoje já ninguém seriamente sustenta⁵.

É indiscutível que as religiões concretas, especialmente os monoteísmos, e muito em particular a religião cristã, no Ocidente (este é outro pressuposto da nossa reflexão: é no horizonte dos debates ad intra religião cristã que nos situamos), pelo menos desde o seu triunfo político, com Constantino e Teodósio, no séc. IV, caucionaram muitas das patologias históricas de que a acusam, sucintamente, de ter tido um projeto de domínio absoluto “do exterior”, no Direito e na Política, e “do interior”, na consciência individual, mediante os sacramentos⁶. E não há dúvida de que, grosso modo, no ciclo que vai dos «Tricenalia» de Constantino, em 336, até Maquiavel (ou mais tarde ainda, a 1789), a Igreja Católica criou e utilizou alguns dos instrumentos de domínio da consciência mais poderosos que alguma vez a humanidade já conheceu. Neste nível de análise, reiteramos o princípio-precaução cunhado pelos latinos: *corruptio optimi pessima* – a corrupção das coisas ótimas é péssima. A religião é, sem dúvida, um dos lugares onde este aforismo teve as suas piores verificações.

Deste modo, a defesa da ideia ou do ideal de separação entre Estado e Igreja fez todo o sentido, e continua a fazê-lo hoje⁷, muito especialmente num contexto religioso em que, historicamente, pelo menos durante mais de mil anos, no Ocidente, se operou uma fusão, senão mesmo “confusão”, entre a sociedade, a política e a religião, devendo ser esta última a instância determinante das outras⁸. É esta a essência da hierocracia pontifical, i.e., de que o papa tem a *plenitudo potestatis* tanto na ordem espiritual como na ordem temporal, a qual tendo sido incipientemente formulada pela primeira vez pelos Papas Leão Magno (440-461), em 460, e Gelásio (492-496), em 492, terá grande fortuna com o Pontificalismo de Gregório VII (1073-1085), de Inocêncio III (1198-1216) e de Bonifácio VIII (1294-1303). A Carta do Papa Gelásio ao Imperador Anastácio é um texto muito significativo, porque coloca *ab initio* a ideia sempre retomada na defesa da plenitude do poder espiritual

⁴ Cf. José Rosa – Religião. In *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Edição Séc. XXI*. Vol. 25. Lisboa: Verbo, 2003, col. 10-53.

⁵ A não ser, talvez, para a *British Atheist Society* e para a obra *The God Delusion* de Richard Dawkins (ela mesma uma grande desilusão...).

⁶ Cf., a este respeito, o célebre *Canon Episcopi* de Regino de Prüm, em 899.

⁷ Ainda que a Igreja reitere amiúde que não acalenta hoje nenhuma ideia de poder em relação à sociedade, como no tempo da *Christianitas*. Mas para quê dizê-lo?

⁸ 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; Walter Ullmann – *The Papacy and Political Ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 1976.

e temporal do sucessor de Pedro: o Papa é 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»⁹. Evidentemente, esta insistência posta na salvação de todos, em especial do Imperador, tem como pano de fundo o terror do destinatário face à possibilidade de condenação eterna da sua alma. O medo do diabo e das penas do inferno é, assim, a *ultima ratio* do poder papal e da politização do religioso. E assim fica pendente a interrogação: pode haver política sem medo¹⁰?

Aquele secular processo de compactação teológico-política, em sentido inverso – i.e., de teologização da política – começara já claramente com o Imperador Constantino e com o seu teólogo de serviço, Eusébio de Cesareia (*De Laudibus Constantini*). Há quem, erroneamente, queira inserir Agostinho de Hipona e a obra *De Civitate Dei* neste processo de compactação e indistinção teológico-política. A nosso ver, a letra de Agostinho foi sucessivamente usada e traída com a intenção de legitimar a supremacia do poder Papal sobre o do Imperador. Mas o chamado “augustinismo político”, i.e., absorção da “ordem natural” (política) pela “ordem sobrenatural” (religiosa), contra o qual se vão legitimar já desde Idade Média todas as tentativas de separação da Igreja por parte dos Estados nascentes (v.g., o Imperador Henrique IV, 1080; ou Imperador Frederico I, Barba-Roxa, c. um séc. depois), é uma traição à tese central da *Cidade de Deus*¹¹, mau grado a letra de alguns passos. Para Agostinho, assim como para Aristóteles ou Cícero, o homem é um ser naturalmente social¹². E nem o pecado, mesmo na extrema figura do *peccatum naturae*, conseguiu apagar essa dimensão social originária, pré-lapsa, que o leva a organizar-se em grupos naturais: a família, a cidade, a sociedade, a pátria, a humanidade, que constitui a unidade de todo género humano¹³. É por isso que o Estado civil (*saeculum*) goza e deve gozar da sua autonomia própria. Agostinho, à semelhança de Ambrósio¹⁴, quer apenas poder influenciar espiritual e moralmente o poder político, o Imperador e o Príncipe, mas nunca substituí-los e muito menos pretende que

⁹ Papa Gelásio – Carta ao Imperador Anastácio. In *Patrologiae Latinae*. Vol. LX, p. 42.

¹⁰ Cf. Jean Delumeau – *La Peur en Occident (XVI^e-XVIII^e Siècles)*. Paris: Fayard, 1978.

¹¹ Cf. entre outros artigos, José Maria Silva Rosa – O “augustinismo político” na gênese de Portugal como nação ibérica independente (1143-1179). In *El Pensamiento político en la Edad Media*. Coord. Pedro Roche Arnas. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p. 655-676.

¹² Cf. 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.

¹³ Cf. Agostinho, *Epistula* 155, 4, 14.

¹⁴ 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».

a religião é a fonte e o garante da legitimidade política, instaurando por exemplo um Estado religioso. Esta é uma ideia alheia ao seu espírito, tal como era alheia ao espírito de Paulo, precisamente quando afirmava que todo o poder vem de Deus¹⁵.

Precisamos de compreender hoje que, se os discursos, as justificações filosóficas e jurídicas, e sobretudo as práticas concretas de separação entre poder temporal e poder espiritual, que se começaram a fazer notar na Baixa Idade Média (muito antes já do célebre atentado ao Papa Bonifácio VIII, em Anagni, no dia 7 de setembro de 1303), se, dizíamos, esses discursos e práticas constituíram o espaço essencial de afirmação, de emergência e de autonomia do político (Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham, Filipe IV, o Belo) que terá o seu florescimento nos autores modernos e na constituição de uma “esfera pública” ao abrigo da violência religiosa homicida, não podemos ignorar que, atualmente, é à sombra desse mesmo princípio de separação que se afirmam e legitimam expressões religiosas ou para-religiosas que, de novo, se pretendem ao abrigo de qualquer escrutínio público (visto que se trata de crença íntima e da vida privada das pessoas, *et de interiore non cura praetor...*). Assim, em nosso entender, no quadro deste amplo arco histórico, o desafio é conseguir defender, simultaneamente, o princípio da separação, sem esquecer a inseparabilidade fundamental das múltiplas dimensões da experiência humana, em concreto. A defesa do princípio da separação tem de ser feita num movimento que reconhece, ao mesmo tempo, a sua ligação e a sua co-pertença, sem o que se oblitera a unidade antropológica e se introduz um quase-maniqueísmo no nosso *vivre ensemble*.

Não pretendemos formular aqui qualquer princípio absoluto a propósito do processo de evolução do fenómeno religioso. Mas ainda assim, e arrimados em reconhecidos estudiosos das religiões¹⁶, poderíamos dizer que a hierofania religiosa arcaica, na mesma medida em que funda o mundo e introduz a distinção fundamental entre sagrado e profano, ao nível do espaço (santuário), do tempo (calendário¹⁷) e da ação (o prescrito e o interdito), opera uma compactação vital da existência humana. A esse nível, todas aquelas dimensões antropológicas acima referidas constituem um *Lebenswelt* que nós só analítica e posteriormente distinguimos.

Esta dialética sagrado-profano enquanto fundador das Culturas foi bem estudada pelas chamadas *Religionwissenschaften*, designação que agrupa um amplo conjunto de autores e de disciplinas, como por exemplo, a Fenomenologia da Religião, de R. Otto ou de Mircea Eliade (entre outros¹⁸). O que nos interessa sublinhar

¹⁵ Cf. *Romanos* 13, 1: «*Non est enim potestas nisi a Deo*».

¹⁶ R. Pettazzoni, W. Schmidt, J. Burckhardt, G. Dumézil, R. Otto, R. Callois, M. Eliade...

¹⁷ Vem de *calatio*, o chamamento mensal que os Sacerdotes romanos faziam no princípio de cada mês para anunciar os dias santos, as festas, etc..

¹⁸ V.g., Rafaele Pettazzoni (estudo das religiões primitivas); Rudolfo Otto (importância do fenómeno religioso na consciência crente); Georges Dumézil (estudo comparado das religiões indo-europeias); Joacchim 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-Burkhardt (estudo da religião grega); Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade (fenomenologia e história das religiões); Michel Meslin (antropologia religiosa); Julien Ries, Henry-Charles Puech (simbolismo religioso, maniqueísmo, gnoses...), etc..

nesta Fenomenologia da Religião, quer de Otto quer de Eliade, é que a manifestação do sagrado – a Hierofania –, no mesmo movimento e no mesmo ato em que, *ex abrupto*, revela ao homem o *kosmos* (o espaço orientado, o tempo sagrado das origens *in illo tempore*, os rituais a ser seguidos, o que é interdito, *tabu*, e o que é prescrito, *preceito*, etc.), assim também no mesmo instante o esmaga contra esse fundo cósmico, inserindo-o numa outra soteriologia, história teogónica e cosmogónica mais ampla: o sagrado revela-se pois *totaliter alter* (*ganz andere*). É *mysterium tremendum et fascinans*; ao mesmo tempo que faz tremer e mete medo, também fascina e atrai. Na teofania do Monte Sinai, por exemplo, Moisés descalça as sandálias e põe o rosto por terra, pois sente-se desfeito, *pó e cinza* perante Iahweh¹⁹. Algumas vezes, mas não sempre, também o Zeus Olímpico na religião grega, por comiseração para com os mortais, abdica de se manifestar em todo seu esplendor mortífero e aterrorizador (*pavor sacer*). E poderíamos multiplicar os exemplos que a conclusão é a mesma: a tradicional revelação do Sagrado que funda as culturas é ambígua, desmesurada e mesmo violenta para o humano. Trata-se da violência fundadora, não no sentido de R. Girard, mas daquele que Hans Blumenberg denuncia, v.g., no criacionismo judaico-cristão.

Só quando uma religião atinge um certo estágio de desenvolvimento interno, mormente com a passagem a escrito de mitos fundadores, de fórmulas rituais, de preces e orações, etc., e posteriormente, com o desenvolvimento de uma Teologia e, depois, de uma Filosofia, é que o problema da separação se coloca ou pode vir a colocar. Existem muitas expressões religiosas que nunca alcançam um estado de autocritica interna, mantendo-se ao nível do puro vivido, na sólida crença primordial que constrói imediatamente a realidade (“mimo mítico”). Diga-se ademais – este é um dado importante das atuais Ciências da Religião – que este estrato primordial arcaico não é qualquer coisa que a evolução religiosa remova ou supere (como acreditou certo evolucionismo religioso ingénuo), ou que a reflexão teológica e filosófica possam esclarecer de todo na transparência luminosa da Razão, permanecendo antes como “noite” ou sedimento antiquíssimo da experiência religiosa, ao qual outros estratos se vão sobrepondo²⁰. É justamente a este nível profundo que a *religio* é mais ambígua e perigosa, e a separação mais difícil.

Não nos interessa tanto, porém, aprofundar aqui os enquadramentos históricos, necessários sem dúvida, porque a nossa perspectiva é a de considerar a religião como uma variante ou categoria transcendental do humano (em parte como Kant, mas sem reduzir radicalmente a religião à ética) a qual, portanto, merece ser considerada na sua irredutibilidade, aquém e além das suas patologias histórias e das apropriações interesseiras, sejam elas eclesásticas, anticlericais ou ateias. Mas justamente por causa disso, a religião, hoje, não está nem pode querer estar acima ou à margem do espaço público – como a dita teocracia pontifical da Idade Média

¹⁹ Se bem que a cratofania sinaítica não seja todo o Antigo Testamento. Em *1 Reis*, 19, 12, Deus veio na brisa: «*Et post ignem, sibilus aurae tenuis*».

²⁰ Cf. Ninian Smart – *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Mircea Eliade – *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 Vols. Porto: Rés-Editora, [s.d.]; Mircea Eliade – *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1980.

pretendia, ou então certas seitas religiosas atuais pretendem, *pro domo sua*, defendendo a todo o transe o sacrossanto princípio da “privacidade da crença”, inclusive mediante os mais modernos meios de comunicação –, mas antes ela está sujeita ao mesmo espaço de discussão e de crítica, tem de se legitimar no conflito das interpretações e de ser aferida pelos frutos que gera, o que pode ser muito purificador²¹.

Isto quer dizer que hoje, depois dos ínvios processos de compactação de Religião e Política / Igreja e Estado, e depois das apologias da separação ou até liquidação, importa ter em conta os planos concretos que a religião e a política partilham. Não há outra via senão diferenciar e distinguir, para unir e relacionar. O caminho é autonomia e cooperação²².

Talvez alguns ainda sonhem com o “*écrasez l'infâme*”, não tanto em relação a uma Igreja em concreto, como parecia ser o caso de Voltaire relativamente a Roma, mas em relação à própria religião. Contudo, tentar eliminar a religião do espaço público, para lá de inútil e impossível, por ser uma dimensão original e irredutível do humano, gera amiúde a mesma intolerância que as religiões tradicionais, nos seus piores momentos, engendraram ou engendram. Alguns autores, v.g., Hans Kung, numa luz ainda kantiana, crêem que se deve avançar um diálogo entre religiões de modo a alcançar mínimos éticos comuns. Achamos esta proposta pertinente. As religiões têm de se entender, sob o risco de perpetuarem a guerra dando-lhe sanção transcendente, divina. Mas estão elas em condições concretas de o fazer? Como construir uma ética planetária, com princípios universais comuns aplicáveis em situação? Não tem a formulação negativa da “regra de ouro” mais de 5000 anos? Este voluntarismo não acaba 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? Será útil, possível ou até desejável as religiões entenderem-se num plano universal e abstrato²³?

2. Laicidade evangélica

Queremos começar por dizer o seguinte (e é outro pressuposto): este tipo de debate sobre a relação entre o teológico e o político só foi historicamente possível *de jure*, e continua possível aqui e agora, em virtude de determinadas características distintivas da experiência cristã evangélica. Tornamos nossas, ao menos parcialmente, as teses de M. Gauchet sobre o “desencantamento do mundo”, as de G. Vattimo sobre a “*kenôsis* do cristianismo” como seu horizonte de consumação histórica ou ainda as de R. Girard sobre a denúncia e desocultamento de todos os mecanismos justificadores da violência na sociedade, teses retomadas, por exemplo,

²¹ Cf. Jean Greisch – *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf, 1985; Jean Greisch – *La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion*. In *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, p. 311-334; Claude Geffré – *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1997; Claude Geffré – *Croire et interpréter: Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

²² Veja, a propósito, o livro de Anselmo Borges – *Religião e Diálogo Inter-Religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

²³ Cf. Entretien Hans Kung/Paul Ricoeur autour du “Manifeste pour une éthique planétaire” (Éditions du Cerf) de Hans Küng. *Sens: Revue de l'Amitié judéo-chrétienne de France*. 5 (1998) 211-230.

na obra conjunta (Vattimo e Girard), *Christianisme et Modernité*²⁴, onde aliás retomam afirmações de Max Weber e de Marcel Gauchet, segundo os quais «o cristianismo é a religião da saída da religião». Nesta linha de reflexão, é dentro, e não fora, da própria dinâmica laicizadora e secularizante, preferimos dizer encarnacional, da experiência cristã que emergiram o princípio da separação (“dai a César... dai a Deus”), a democracia (v.g., nas comunidades primitivas e mais tarde na *Regra de S. Bento*), os direitos cívicos e as liberdades individuais, a emancipação da mulher, e até mesmo a economia de mercado, devendo-se tais resultados a um tipo de crítica e de reivindicação que só foi possível e (reiteramos!) nasceu “dentro” e não fora deste espaço assim dito “religioso”.

Neste sentido, parece-nos que a experiência cristã – com “experiência cristã” evitamos deliberadamente a noção de “*religio christiana*” – altera decisivamente o modo como a referida dialética sagrado-profano funda a existência humana e as culturas, desde a noite dos tempos.

Ao invés do *pavor sacer* tantas vezes instrumentalizado pelos xamãs, castas sacerdotais, hierofantes e aparelhos eclesiásticos, a experiência cristã na sua *fons et origo*, ou seja, mostrada na ação de Jesus de Nazaré, coloca quer as relações com Deus quer as relações com os outros fora do circuito da violência, do medo e das solidariedades primárias, do sangue e da tribo, das pertenças não mediadas, do legalismo, etc., lógicas que inevitavelmente se tornam maniqueias: ou “dominas ou és dominado”. 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, na questão que lhe colocam sobre o casamento na escatologia, etc.). Atrevemo-nos mesmo a dizer, e não estamos sós, que é difícil encontrar palavras e ações mais radicalmente antirreligiosas e mais secularizadoras que as de Jesus de Nazaré. É nelas que encontramos a base fundamental não só do processo de secularização, mas de qualquer espiritualidade genuinamente laical. Convém, aliás, frisar o óbvio: Jesus foi antes de mais e acima de tudo um leigo judeu, de linha profética haurida junto de João Batista e provavelmente dos Essênios. A sua espiritualidade é radicalmente laical, nada tem de sacerdotal, não se centra no Templo, nem nos sacrifícios (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 sagrado e profano com a intenção de melhor dominar e administrar pontificalmente a diferença.

Gostaríamos de sublinhar, com este propósito, a leitura de algumas 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, Espaço Sagrado, um eixo (*axis mundi*) ou uma porta (*Bab*) de passagem obrigatória entre os deuses e os homens. Todos conhecemos essa passagem evangélica, mas estamos bem longe de lhe retirar todas as consequências práticas.

²⁴ Cf. Gianni Vattimo; René Girard – *Christianisme et Modernité*. Paris: Flammarion, 2009.

«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 no universo religioso arcaico e tradicional: neste existiam lugares especiais, Santuários, Templos, Portas, Escadas, etc., onde, mediante preciosos rituais administrados por sacerdotes e 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 sacrário, um “santuário”: «Está dentro de vós o Reino de Deus» (Lc 17, 21) e apenas é de espantar e de envergonhar que os “vasos de barro” da Igreja tenham esperado 2000 anos, até ao Concílio Vaticano II, para proclamar oficialmente o “tesouro” que está nos evangelhos. O que Jesus revela com as suas palavras e sua ação, com os seus gestos de bondade e com a *caritas* em ato é que Deus é Alguém que opera consigo, dentro na tessitura dos espaços quotidianos, à mesa, nos caminhos (Bom Samaritano), na labuta dos pescadores, dos pastores, dos agricultores, da azáfama doméstica, entre os “tachos e as panelas” de Marta e Maria, como dirá mais tarde Santa Teresa de Ávila.

Mas não é apenas o espaço sagrado, i.e., o Santuário/Templo e as lógicas de poder teológico-político que ele instaura que são abolidas. É também o Tempo Sagrado das religiões cósmicas, o mítico *in illo tempore*, que se exprime no Calendário que é totalmente subvertido. Temos nos evangelhos várias passagens alusivas a esta 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, ao Sábado, os discípulos de Jesus, passando no campo por meio de uma seara, vão colhendo espigas e comendo. Em primeiro lugar, deslocam-se ao Sábado pelo campo, não podendo assim respeitar a lei religiosa do descanso que os impedia andar mais de quinhentos passos. Mas, além disso, vão recolhendo as espigas, tarefa profana (*faciunt sabbatis quod non licet*), tal como observam logo os zelosos guardiões da Lei. Noutra altura (Jo 5, 1-16) os Fariseus criticam-nos por realizar curas aos Sábados. Conhecemos bem as tremendas palavras de Jesus: «hipócritas, sepulcros caiados!» Jesus ousa mesmo colocar a sua palavra viva e presente, «o espírito que sopra onde quer», ao modelo legalista e fixo do passado: «Está escrito...». E isto sem perder uma só “i” da Lei. «Está escrito...», «Ouvistes o que foi dito aos antigos...», «Eu, porém, digo-vos» (Mt 5, 21-22).

As respostas de Jesus não são, pois, menos subversivas para o Tempo religioso do que fora para o Espaço religioso – invocando até o inquestionável exemplo do Rei David, que não respeitara nem o Espaço sagrado, nem o Tempo sagrado, nem o Rito, comendo os Pães da Proposição: o Sábado foi feito para o homem e não o homem para o Sábado (*sabbatum propter hominem factum est et non homo propter sabbatum*), pois o Filho do Homem é também o Senhor do Sábado (*dominus est Filius hominis etiam sabbati*). Denuncia assim, profeticamente, um sistema re-

ligioso opressivo, formal, legalista e farisaico. Com tal resposta é a própria ideia de Calendário religioso (*calatio*), a coluna vertebral da noção de *religio* (como Cícero a tinha definido uns cinquenta anos antes), que é relativizada e 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 irreduzível. Talvez por essa razão Hegel dirá que o Cristianismo é a religião da liberdade e da subjetividade absoluta.

De referir ainda, mesmo que brevemente, 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 violento que funda as sociedades desde o princípio do mundo: a lógica do bode expiatório, explícita e cinicamente formulada pelo Sumo-Sacerdote Caifás (*Jo* 11, 50): «Vós nada entendeis. Não compreendereis que é melhor que um só homem morra pelo povo todo e não pereça a nação inteira?» Todos contra um: a partir da Paixão de Jesus não mais é possível continuar inconsciente e quieto perante as vítimas imoladas ao funcionamento das sociedades, quer pela religião, quer pela política, quer pelo direito, quer pela economia, quer pela democracia²⁵... As vítimas estão inocentes. O mecanismo vitimário escondido desde a fundação do mundo foi desocultado na Paixão de Jesus e não mais se pode fazer de conta que não se sabe. Esta é pelo menos uma lição a ter em conta, neste tempo fértil em excluídos e em bodes expiatórios.

Devemos dizer, a concluir este ponto, que é esta espiritualidade originariamente laica, radicada nos evangelhos, que temos dificuldade em descobrir num texto como o Decreto *Apostolicam Actuositatem* (“Sobre o apostolado dos leigos”), do Concílio Vaticano II, cujo lugar-comum era “chegou a hora dos leigos”. Ora o “leigo” e a “laicidade” são ali definidos a partir de uma lógica que é ainda, toda ela, eclesial e clerical. Não há reconhecimento da verdadeira autonomia laical; a lógica é sempre tutelar e paternalista. Valoriza-se, claro!, a presença dos leigos como fiéis e como cidadãos no trabalho, na escola, nas artes, na economia, na política, na família, nas relações internacionais (II, 7º), na saúde, na educação, nas obras sociais (II, 8º), etc., mas eles são sempre encarados como uma espécie de guarda avançada de uma cruzada que a Igreja empreende frente ao mundo. Mais que fermento na massa, o que parece comandar é a lógica militante, marcial e quase-maniqueia: nós e o mundo. É por isso, que suspeitamos, de quase todos os movimentos laicais na igreja católica lá têm sempre os seus assistentes e vigilantes eclesialistas, pois é aos pastores que compete sempre o discernimento derradeiro sobre a autenticidade, etc. (I, 3º). A lógica determinante não é a do grão de mostarda a crescer, nem a do “espírito que sopra onde quer”, mas ainda a do poder e a do controlo, se bem que subtilizada, e, por isso, volta-se amiúde infantilizante (devemos dizer em abono da verdade que isto é bastantes vezes querido pelos próprios leigos, que se tornaram mais clericais que os sacerdotes: São Nietzsche *ora pro nobis!*). A lógica eclesial e clerical tem medo de se perder como fermento na massa. Mas esta perda na massa a fim de perder o poder é sempre uma depuração essencial, um *kairós* dado às Igre-

²⁵ Cf. Gustavo Zagrebelsky – *A Crucificação e a Democracia*. Coimbra: Tenacitas, 2004.

jas, ainda que Pio IX espumasse perante a perda dos Estados Pontifícios, em 1870. Ambrósio e também Agostinho chamavam à Igreja *casta meretrix*²⁶. A *casta* aspira a seguir o seu Senhor nas tribulações; mas a *meretrix* tem medo da lógica da *kenôsis* aplicada a si mesma, e procura amantes terrenos. É verdade que a experiência da liberdade causa arrepios. Mas não há outro caminho a seguir senão a liberdade dos filhos de Deus. É esta a boa-nova do Reino sonhado por Jesus de Nazaré. Importa, pois, reencontrar hoje dentro da experiência cristã as forças mobilizadoras da secularização e da laicidade que lá estão desde o princípio. Se há algum sentido na/dá História cremos que ele só pode ser dado pelo acréscimo de Liberdade e de consciência: «Mulher vai chegar a hora, e é agora, em que os verdadeiros adoradores do Pai o adorarão em espírito e verdade» (Jo 4,23). É para este *kairós* ou oportunidade, *hic et nunc*, que aponta a via mística.

3. Via mística e hospitalidade das convicções

Ao referirmos aqui “mística” não nos referimos ao sentido da expressão nas grandes tradições sapienciais e espirituais do Ocidente, sejam de natureza mais filosófica – Plotino, Mário Vitorino, Agostinho, Proclo, Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena, Alberto Magno, Mestre Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Bhöme, L. Wittgenstein... – sejam de tradição mais monástica – Bernardo de Claraval, Teresa de Ávila, São João da Cruz, Francisco de Sales, Thomas Merton, etc., até porque estas “vias místicas” têm todas intencionalmente algo de paradoxal: de um modo ou de outro não deixam de falar acerca daquilo que não se pode dizer. Ora o que define uma via mística é precisamente o silêncio de uma experiência vivida que não pode ser contada. Sendo-o, já se está “fora de casa” a falar de outra coisa. É claro que ainda aí, nessa traição consciente, procura-se evocar mediante a linguagem do testemunho algo extralinguístico, a que paradoxalmente se acede pelos interstícios da linguagem.

Por isso, não queremos dizer também, pelo contrário, que não se possa ou deva, ou seja mesmo inevitável, recolher dessas famílias espirituais orientações essenciais sobre como avançar e progredir na vida interior (e mesmo dentro da tradição católica há muitas sensibilidades: agostiniana, franciscana, dominicana, inaciana, teresiana, trapista, etc.). Deste modo, se nos pedissem para escolher uma figura próxima do sentido que aqui queremos dar a “mística” e a “hospitalidade das convicções”, inclinar-nos-íamos talvez para Teresa de Lisieux e para o *bouquet* que é *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 universal. E neste sentido, 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 panelas²⁷.

A mística hoje, no sentido de um espaço de silêncio perante o *mysterium* e a obscuridade que envolve todas as nossas vidas, mesmo as mais iluminadas pela fé, pode parecer hoje como uma espécie de salvação interior para a própria existência,

²⁶ Cf. Ambrósio – *In Lucam*, III, 23: «*immaculata virgo, sine ruga, pudore integra, amore plebeia, casta meretrix, vidua sterilis, virgo fecunda*». Cf. Agostinho – *Sermones*, 161, 1; 213, 8; 224.

²⁷ Cf. Teresa d’Ávila – *Libro de las Fundaciones*, V, 8.

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 de um único sentido. Coexistem mundividades e certezas diferentes e o maior desafio é cada um encontrar dentro daquela partilha, ou nas dúvidas e interrogações que o habitam, o espaço de acolhimento e de hospitalidade para o 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 os Estados e as 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 próprio fundo de possibilidade ontológica de todas as diferenças. A verdadeira mística, parece-nos, já não é religiosa. Não pode ser religiosa. A religião é uma etapa que ficou para trás, por muito que se continue a ser cristão, muçulmano, budista, hindu... Podemos encontrar isto precisamente nos fundadores de grandes religiões, ideia que as gerações sucessivas, guardiãs da ortodoxia, normalmente passada a escrito, logo esquecem. Assim, mesmo que a linguagem pareça continuar a dizer as mesmas coisas, a fonte de onde emana, a atitude que lhe dá vida é demandar sempre mais além, numa itinerância cujo termo não se possui, ou de que apenas se entreveem sinais *per speculum et in aenigmate*.

Este nomadismo interior é, sem dúvida, um percurso de muito maior exigência e responsabilidade pessoais e de atenção prestada ao pormenor, aos imensos cambiantes de que o mundo é feito. Naturalmente, as solidariedades primárias, sejam elas do sangue, da família, da nação, do território, da língua, da memória histórica, da religião, etc., são superadas e recuperadas num plano superior, que é o da liberdade para nunca se deixar manipular; não “estar disponível” para justamente poder estar absolutamente disponível. Para o místico, a História não é a história da substância, mas a fidelidade relacional a uma voz que vem do mais fundo do ser. Frente à lógica belicista e maniqueia, que quer as fações claramente identificadas, o místico só poder ser considerado uma espécie de traidor. «De Nazaré pode vir alguma coisa de bom?». E todavia, como cantava Sting em tempos que já lá vão (1985), “*the Russians love their children too*”.

Donde a via mística verdadeira, tal como a testemunham pessoas concretas que conhecemos, mas que dela não falam, nem fazem disso comunicações em Congressos ou artigos de revista, é um caminho da mais 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. Ser nómada neste sentido 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 arreoubo e do êxtase que fascinam o noviço, mas aquela atenção e espanto que ardem como fogo no mais íntimo de cada toque com as coisas, de cada experiência, de cada palavra, de cada encontro. Em cada encontro, em cada toque, habitar relacionalmente o absoluto e

viver absolutamente o relativo. Nada saber de substantivos, mas reinventar a cada momento uma gramática de verbos, advérbios, modos, ações... Deste modo, se a “via mística” renuncia à palavra apressada, não renuncia à partilha da Vida no que ela tem de mais tangível e papável: o pão, a água, o vinho, a mesa... Como afirmava Ibn Arabi, para poderes beber tens de ter a tua bilha; só assim poderás beber e, assim, partilhar com ela a água que bebes. É uma ilusão querer beber sem caneca, e mergulhar diretamente sem mediação na água sem fim. Outra é ficar agarrado à caneca. O místico não deita fora a caneca, mas usa-a simplesmente como caneca. O que ele recusa, isso sim, é ao proselitismo apressado (ou interesseiro) de quem quer persuadir ou mesmo pressionar todos os outros a beberem pela sua única caneca. No mais fundo de qualquer tradição religiosa e sapiencial há, pois, uma verdade simples 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 (Thomas Merton).

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 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, mas isso já somos nós a dizer, não seria de uma religião para outra, mas antes para a palavra “não-dita” que anima o fundo de bem em todas as religiões (P. Ricoeur²⁸). 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 outro.

*É evidente que, neste sentido, a mística demanda de salvação interior, seja pelo conhecimento, seja pela arte, pela prática da meditação sem qualquer filiação explícita, filosófica*²⁹ ou religiosa, seja mediante grupos livres de meditação e de oração sem qualquer tutela eclesial, 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 religiosas, a via mística sempre foi encarada com suspeição (tenha-se em mente, por exemplo, a *Legenda do Grande Inquisidor*). Mas a política sempre suspeitou igualmente dela, por isso não raro se verificou uma aliança 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, perante tudo, perante cada coisa, renunciando à pretensão da verdade como grandeza gnosiológica, recolocando esta num plano mais simbólico, “poiético”, i.e., de realização prática concreta, que não na coerência dos enunciados doutrinários proclamados *urbi et orbi*. É claro que sempre virão zelotas a gritar que isso é relativismo. Pois que seja. Mas a sensibilidade mística jamais é relativista no sentido em que acusam (de que tudo vale o

²⁸ Cf. Entretien Hans Kung/Paul Ricoeur autour du “Manifeste pour une éthique planétaire”..., p. 227-228.

²⁹ 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*. Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Éditions du Cerf, 1993.

mesmo, que não há princípios fundadores, etc.), mas é antes relacional, revelando um sentido afinadíssimo para a diferença, para a situação singular *hic et nunc*, para a *haecceitas*, e justamente por isso é que vê a inutilidade da peleja mental pela verdade.

Este ressurgimento de “espiritualidades” à margem ou mesmo contra as religiões fortes tradicionais, com grande carga identitária, é compreensível na medida que, em tais sistemas religiosos confiscaram, quando não asfixiaram e mataram, possibilidades imensas de desenvolvimento da vida interior dos seus fiéis. Ao longo de séculos, só para dar um exemplo, a pedagogia catequética cristã assente numa sacramentologia rotineira, em ritos de iniciação mais ou menos vazios (especialmente a Confissão a partir de 1215, e depois na reação tridentina), numa pregação do Juízo Final e no medo do Inferno, gerou seres atormentados, paralisados de terror e pavor perante um Deus Juiz, inflexível Senhor da História e eterno polícia das consciências; forjou vidas mecânicas, vazias, aleijões espirituais, à margem de si, inconscientemente hipócritas e insinceras para si mesmas. Já desde os Padres do Deserto, que o medo sempre 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 estar no mundo sem ser do mundo, em formas novas de espiritualidade onde não se instrumentalize o medo em prol do rebanho.

A ideia de uma espiritualidade laica pretende justamente dizer que 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 se disse, também pode prescindir dele. Ou então, a partir de dentro, pode ser a sua instância crítica, o seu espaço de auto-purificação. 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 proscreever.

Por isso, é também uma via de extraordinárias oportunidades para cada um se descobrir mais, alargar o seu espaço de consciência, dos seus ângulos mais ou menos estreitos, de se olhar de outros pontos de vista e de se deixar olhar do ponto de vista do outro. É assumir simplesmente que todos partilhamos uma mesma existência nómada, que a itinerância é a nossa condição mais radical, que nos irmana a todos, «em espírito e verdade», frente ao *mysterium*. Concluamos 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»³⁰.

³⁰ Wassily Kandinsky – *O Espiritual na Arte*. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 25.