

Razão e Liberdade

Homenagem a

Manuel José do Carmo Ferreira

Volume I



RAZÃO E LIBERDADE

Homenagem a

Manuel José do Carmo Ferreira

Volume I



Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

TÍTULO
RAZÃO E LIBERDADE
Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira

ORGANIZAÇÃO
Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

CAPA
Filipa Afonso, sobre *Am Meer* (1808-1809) de Caspar David Friedrich

EDIÇÃO
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

EXECUÇÃO GRÁFICA
G.C. – Gráfica de Coimbra, Lda.
producao@graficadecoimbra.pt

Depósito Legal: 304605/10

ISBN 978-972-8531-77-5

Tiragem: 300 exemplares

APOIO



FACULDADE DE LETRAS

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UNIVERSIDADE DE LISBOA

ÍNDICE

Volume I

Apresentação	15
TESTEMUNHOS	19
Taça, Alma <i>João David Pinto Correia</i>	21
A Filosofia e Carmo Ferreira <i>Raul Miguel Rosado Fernandes</i>	23
Manuel José do Carmo Ferreira <i>Daniilo R. Silva</i>	25
Um Filósofo Prático <i>Eugénio Fonseca.</i>	27
Manuel José <i>José Luís Porfírio</i>	29
Responsabilidade e cuidado pelo outro <i>Lisete Fradique.</i>	31
O Cuidado na Convivência com-o-outro Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira <i>Maria Antónia Rebelo Botelho</i>	35
Um percurso pelo Idealismo Alemão Leituras acerca da obra de Manuel J. do Carmo Ferreira <i>Romana Valente Pinho.</i>	37
ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA	43
Antropologia e Moral em Leibniz <i>Adelino Cardoso.</i>	45
Poder, Direito e Estado Metamorfose do Poder no Tempo da sua Invisibilidade <i>Alexandre Franco de Sá</i>	63

- BAILYN, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution* [1967]. Enlarged edition. Cambridge (EUA), Belknap Press, 1992.
- BANNING, Lance, *The Sacred Fire of Liberty. James Madison and the Founding of the Federal Republic*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1995.
- BECKER, Carl, *The Declaration of Independence. A Study of Political Ideas* [1922]. New York, Vintage Books, 1958.
- BOORSTIN, Daniel, *The Lost World of Thomas Jefferson*. University of Chicago Press, 1981.
- CURTI, Merle, *Human Nature in American Thought: a History*. The University of Wisconsin Press, 1980.
- GELLNER, Ernest, *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Cambridge (EUA), Blackwell, 1995.
- KOCH, Adrienne, *The Philosophy of Thomas Jefferson* [1943]. Chicago, Quadrangle Books, 1964.
- KRIEGL, Blandine, *Philosophie de la République*. Paris, Plon, 1998.
- HACKER, Louis, *Alexander Hamilton in the American Tradition*. Westport, Greenwood Press, 1957.
- MCCOY, Drew R., *The Last of the Fathers. James Madison and the Republican Legacy*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1989.
- MILLER, John C., *Alexander Hamilton and the Growth of the New Nation*. New York, Harper Torchbooks, 1959.
- PALMER, Robert, *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800. Vol. 1. The Challenge*. Princeton, Princeton University Press, 1959.
- RAHE, Paul A., *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution*. Chaper Hill & London, The University of North Carolina Press, 1992.
- SHELDON, Garret W., *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1991.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Jefferson*. Mem Martins, Europa-América, 1996.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Revolução Federal. Filosofia Política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*. Lisboa, Edições Colibri, 2002.
- STOURZH, Gerald, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*. Stanford University Press, 1970.
- WHITE, Morton, *The Philosophy of the American Revolution*. New York, Oxford University Press, 1978.
- WILLS, Gary, *Explaining America: The Federalist* [1981]. New York, Penguin Books, 2001
- WOOD, Gordon, "Virtue and Self-Interest in the American Revolution", *Cursos da Arrábida-Liberdade, Virtude e Interesse Próprio* (coord. João Carlos Espada). Mem Martins, Publicações Europa-América, 1997, pp. 29-51.

RELIGIÃO: HUMANISMO OU VIOLÊNCIA?

José M. da S. Rosa
(Universidade da Beira Interior)

I. Observação prévia

«Religião: humanismo ou violência?»¹ Compreende-se que em tempos conturbados se procure a clareza das fórmulas dirimentes, exclusivas. Contudo, a religião é também o que resiste à clareza da análise e esta alternativa, ainda que interrogativamente formulada, se pode parecer uma ajuda na abordagem, também corre o risco de se tornar um empecilho mais ou menos simplista. Além de que este maniqueísmo, ainda que metodológico, não permite colher as variações, os matizes, os imensos cambiantes que o fenómeno religioso comporta, bem longe do preto e do branco de alguns discursos mediáticos. Importa por isso deixar claro desde o princípio, por causa do que adiante diremos, que, em nosso entender, a religião nem é essencialmente humanista nem naturalmente violenta, ainda que historicamente tenha sido ambas as coisas, isto é, tenha sido utilizada quer para fazer, justificar e sacralizar a guerra quer para promover e construir a paz.

Assim, 'violenta' ou 'humanista' aplicadas à religião são formas adjetivas, já tardias, de um pensamento feito de múltiplos *lógoi*, i.e., de racionalidades regionais menos interessadas na experiência religiosa enquanto possibilidade de uma experiência de realização de vida, do que empenhadas em classificá-la com diversa finalidade, enredando-a e apondo-lhe categorias filosóficas, psicológicas, sociológicas, políticas, ou mesmo religiosas, crédulas de que em razão de uma etiqueta explicam o fenómeno religioso.

As experiências religiosas são experiências muito densas, compactas, e as religiões institucionais onde se enquadram são realidades altamente

¹ Este texto de Homenagem ao meu Caro Professor Manuel José do Carmo Ferreira tem por base uma comunicação oral ao Seminário Internacional «Religiões: a tarefa de paz num mundo violento», organizado pela Fundação Oriente, no Convento da Arrábida, em Sesimbra, nos dias 13-15 de Outubro de 2002 no âmbito dos «Encontros da Arrábida 2002». O título foi proposto pelos organizadores do Seminário.

complexas, perante as quais não colhe o simplismo de afirmações como «a religião é o maior mal da humanidade» e «é a maior fatora de violência», proferidas pelo escritor José Saramago logo após o 11 de Setembro, requeitando assim quase *ipsis verbis* a iluminação marxista de que «a religião é o ópio do povo» – tal como não colhe o simplismo de afirmações simetricamente opostas mas tão dogmáticas como estas. Querer acabar com a religião ou com o «factor Deus»², a pretexto dos males que pretensamente provocam, é uma ilusão pouco sábia e muito perigosa que amiúde conduz à violência simétrica da que critica, sendo ainda uma muito subtil forma de gnose.

O grande desafio que se coloca a quem quer pensar o fenómeno religioso não é demonizar mas ousar diferenciar; saber distinguir para saber unir e relacionar. Ora esta tarefa requer um tempo que os alinhamentos quer mediáticos quer políticos imediatamente exigidos – *quem não é por nós está contra nós!* – não permitem. Se a lógica da violência e da retaliação é sempre maniqueia por natureza, pelo menos saiba e queira o pensamento resistir a esta armadilha. Creio que é isso que se espera do pensador e não que se instale num qualquer luxuoso Hotel de Seis Estrelas para lançar anátemas ou para redigir cartas de legitimação do «*ius ad bellum*» (ou do *si vis pacem, para bellum*) e sancionar desse modo a violência de guerras preventivas precisamente em nome dos princípios da civilização³. E feitas as contas, cinicamente, sempre poderemos filosofar com La Fontaine, na fábula *O Lobo e o Cordeiro*: «La raison du plus fort est toujours la meilleure».

O maniqueísmo como princípio de explicação exerce o fascínio sedutor da simplicidade. Dá a ilusão do domínio do jogo da realidade, do poder da lógica binária, da clareza do 'sim' e do 'não'. E as apologéticas religiosas ou anti-religiosas que decorrem desta visão, mesmo as que pretendem ser isentas e ter as mãos limpas, ou deixam na sombra as dinâmicas de envolvimento e imbricação da dimensão religiosa com outras dimensões da existência humana, pregando uma religião de cátaros e puros, ou, no pólo oposto, imanentizam completamente a religião no político (v.g., as teologias políticas, *reichstheologie*; o sionismo religioso; os movimentos de imanentização e de descatalogização, etc.).

É pois preciso dizê-lo com clareza: grande parte da violência existente hoje no mundo pouco tem a ver com a experiência religiosa, com as

religiões e os sistemas religiosos. Numa perspectiva global, e apesar da complexa imbricação dos factores, (v.g., na Palestina ou no Punjab) estou mesmo convicto de que as religiões se têm vindo a tornar progressivamente e cada vez mais conscientes e activas na tarefa da paz (o chamado 'espírito de Assis' que vai fermentando). Os grandes factores de violência, aquém desse fundo obscuro da alma humana, são hoje as guerras geoestratégicas, as dos interesses económicos, políticos e militares em ligação com as indústrias do armamento, os nacionalismos e os neocolonialismos, as guerras da energia e do domínio dos recursos vitais, como são hoje as do controlo do petróleo, dos diamantes, das madeiras e amanhã as da água, etc.. As religiões presentes nesses contextos são utilizadas e manipuladas como verniz factício com que se quer, ao mesmo tempo, dissimular as verdadeiras causas e acirrar os problemas devido à natureza última e sagrada da dimensão religiosa. O conflito da Irlanda do Norte foi disto um caso exemplar; e mesmo o 11 de Setembro, para lá das retóricas religiosas e apocalípticas que gerou, da novidade dos meios utilizados e da irracionalidade extrema que patenteou, não pode deixar de ser olhado também a esta luz: o que foi atacado foram os símbolos económicos, políticos e militares dos EUA, sinal que o ressentimento era de outra ordem, encontrando no religioso o modo mais fácil de mobilização e maniqueização do mundo⁴.

O terrorismo pintado de religião, de religioso tem por vezes apenas o nome a encobrir outros interesses, apesar dos textos religiosos com que reza e das consciências religiosas que fanatiza e manipula. Não quero com isto dizer que, em muitos casos, a religião não tenha de tal modo caldeado por dentro uma cultura, em toda as suas dimensões, que não seja extremamente difícil diferenciar o religioso de outras dimensões. É esta densidade compacta da experiência religiosa que torna muito difícil a emergência de pensamento crítico, a partir de dentro. Além do mais, é inegável que em certos contextos a religião pode ter sido durante algum tempo o único espaço possível de uma resistência às injustiças, às hipocrisias e aos atropelos políticos, religiosos, jurídicos, económicos, culturais, simbólicos, e factor sócio-integrador e mobilizador. A Argélia e Timor-Leste, antes das respectivas independências, são a este propósito *case studies*. «Faz a justiça, se queres a paz!» / «Fac iustitiam et habebis pacem!»⁵

² Cf. o livro de Hans CORNELISSEN, justamente intitulado *O factor Deus*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002, que sustenta a tese inversa da de José Saramago.

³ Cf. *Le Monde Diplomatique*, Setembro, 2002.

⁴ De acordo com Michel TARDIEU, *Le manicheïsme*, Paris, PUF, 1981, o Maniqueísmo marcou de forma decisiva a génese da disciplina religiosa islâmica.

⁵ *Enarrationes In Psalmos*, 84, 12.

repetia incessantemente Agostinho de Hipona⁶ colocando entre a paz e a guerra, ou entre religião e violência, aquele que é também o grande problema do nosso mundo globalizado: a justiça.

Já o dissemos e repetimo-lo: no plano antropológico primordial em que a religião emerge, esta tanto pode fomentar a construção do humano como promover o seu aviltamento; tanto o humanismo como a negação do homem; tanto a paz como a guerra. A religião é uma força da natureza humana e como todas as forças da natureza é essencialmente ambivalente.

Talvez por isso, e não sem algum humor pouco típico do autor, Kant começa o seu opúsculo sobre a *A ideia de uma paz perpétua*, referindo que o título era um letreiro satírico inscrito na tabuleta de uma pousada holandesa, na qual estava pintado precisamente... um cemitério! Kant, é claro!, ainda acreditava na racionalidade e tinha esperança de que, antes da paz do cemitério, fosse possível a paz dos vivos. A condição era que a religião se mantivesse nos limites estritos da pura razão. Não falta quem retome hoje, em novos moldes e a nova luz, este ideal kantiano. Recordo aqui apenas o *Projecto para uma ética mundial*, de Hans Kung⁷, cuja tese central é a de que não haverá paz entre os povos enquanto as religiões não se entenderem em torno de um projecto ético comum. A ideia é excelente; os conteúdos são nebulosos; e o caminho é um viveiro de amarguras e uma terra de muito suor.

II. A religião como actividade tipicamente humana

Poderíamos começar com um truísmo, que é um dado de facto: a religião é uma actividade especificamente humana porque no horizonte da nossa experiência, nem os deuses nem as bestas têm comportamento religioso. A religião tem a ver com uma peculiar situação do homem, com o seu estatuto intermédio, entre uma transcendência que sempre lhe escapa, mas da qual parece ter sinais (v.g., no assalto da *interrogação*), e uma condição bestial, infra-humana, incapaz por defeito de se colocar a questão do sentido da existência. Assim, entre os deuses e os animais, *ni ange ni bête*, como diria Pascal, eis a condição do *homo religiosus*.

⁶ «Iustitia et pax osculatae sunt se» (PS, 84, 12); «Quoniam stipendium iustitiae uita et pax est...» (*Confessiones* X, 43, 68); «Sine iustitia non posse rem publicam; ubi ergo iustitia uera non est, nec ius potest esse.» (*De Civitate Dei*, XIX, 21); «Ubi iustitia, pax et gaudium est.» (*De Fide et symbolo*, VII, 15).

⁷ Lisboa, Piaget, 1997.

Que há fenómeno religioso é um dado incontornável e irrecusável, fenomenologicamente atestável pelo menos de há uns largos milhares de anos a esta parte. Que é um comportamento original, sempre interligado mas não confundível nem redutível a outras actividades humanas, parece ser hoje também um dado positivamente adquirido pelas actuais Ciências da Religião.

Mas uma questão vem suscitar desde logo a atenção do estudioso: o fenómeno religioso será, de facto, um fenómeno universal? Os estudos de campo nas áreas da Arqueologia, da Etnologia, da História das Religiões, da Sociologia da Religião permitem concluir que não se encontrou até hoje, *de facto*, uma sociedade dita humana que de uma forma ou de outra não tenha criado e desenvolvido mitos, símbolos e ritos de teor religioso. Mesmo tribos perdidas na Amazónia, que ainda hoje estão a ser descobertas e que parece terem ficado para trás, num estádio arcaico de civilização, com linguagens primaríssimas, feitas de estalidos, têm comportamentos aparentemente religiosos. Este aspecto da universalidade do fenómeno religioso tem criado grandes discussões, sobretudo quando alguns estudiosos pretendem passar de um dado de facto para uma afirmação de direito: que o homem é essencialmente, enquanto tal, *homo religiosus*. Note-se, contudo, que actualmente esta afirmação pretende ser puramente fenomenológica, pensada sempre a partir dos dados, ainda que a Fenomenologia da Religião não recuse interpretações abertas a todas as possibilidades, mesmo a da realidade de uma transcendência, longe dos reductionismos racionalistas e positivistas dos sécs. XVIII e XIX.⁸

Um outro dado positivo da História das Religiões e da Antropologia Religiosa que importa realçar naquela nossa primeira afirmação da reli-

⁸ Diga-se de passagem que já em finais do séc. XVII e no séc. XVIII surgira um grande debate em torno da chamada *religio naturalis* (v.g., Gotfried Arnold), mas por razões diferentes. Por um lado, certas correntes religiosas dentro das confissões reformadas, sobretudo luteranismo, muito críticas em relação às mediações exteriores, queriam retirar às igrejas e aos pastores o monopólio das mediações, remetendo a dimensão religiosa para um plano de consciência natural extra-eclesial. Por outro lado, certas filosofias da razão (Descartes, Malebranche, Leibniz), com pressupostos mais ou menos crentes, na linha da *theologia rationalis*, defendiam a integridade das *lumières naturelles de la raison à la recherche de la vérité*, tese que, em Kant, em *A religião dentro dos limites da simples razão*, terá como desfecho a anexação ética da religião. Esta luz natural da razão, por outro lado, por via do movimento científico nascente e de uma certa ideia mecanicista da natureza, esteve também na origem do deísmo, outra forma moderna de afirmar uma religiosidade natural presente no homem, fora de toda a confessionalidade. Cf. Michel MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973; cf. Pedro CALAFATE, *A ideia de Natureza no séc. XVIII, em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 1992.

gião como algo especificamente humano, diz respeito ao cuidado com os mortos e a descoberta de sepulturas intencionais. Com efeito, os trabalhos de levantamento de sepulturas que têm vindo a ser feitos desde há pelo menos cem anos, e que continuam também em Portugal, têm revelado que a partir de um certo momento (mais ou menos entre 200 e 100 mil anos atrás) o homem de Neandertal terá começado a sepultar intencionalmente os seus mortos. É bem possível que a actividade de inumação seja mais antiga. Contudo, naquelas que foram levantadas, os vestígios encontrados – orientação solar do cadáver, objectos de protecção do morto, sinais de rito fúnebre, acompanhamento de objectos próprios, de comida para o além, posição fetal, etc. – não deixam dúvidas aos paleontólogos sobre a intenção de cuidar do morto, revelando, por conseguinte, a crença numa existência *post-mortem*.⁹ Para além deste cuidado com os mortos, também os símbolos primordiais inscritos nas paredes das cavernas (redes, mãos, círculos, etc.), cuja origem se perde na noite dos tempos, assim como as ditas pinturas rupestres, já figurativas, entre outras finalidades com que fazem um todo (antecipar propiciatoriamente uma caçada), têm sido interpretadas como sendo de natureza religiosa¹⁰.

É claro que dizer que tais actos, objectos ou linguagens têm 'significado religioso' levanta sérios problemas epistemológicos, e não só, porque se aplicam categorias em ordem à compreensão retroactiva de uma actividade que se supõe ser já humana. Há aqui um círculo inultrapassável: tais realidades são ditas humanas à luz do nosso actual entendimento do humano. Além disso, só para estratos culturais muito mais tardios é que, comparativamente, a Etnologia, a Etnografia, a Antropologia Cultural, etc., podem estudar e interpretar o quadro vivido em que estes achados arqueológicos se inseririam. Mas o estudo comparativo é problemático, implicando sempre muitas conjecturas e o preenchimento dos elos perdidos.

Seja como for, apesar de todas as limitações, parece claramente indiscutível que tanto as sepulturas intencionais como as *simbólicas primordiais* descobertas revelam positivamente um novo patamar de complexidade no processo de hominização, no qual está presente a actividade designada como 'religião', o que não pode deixar de estar concomitantemente

⁹ Relação com a descoberta dos ciclos da vegetação, o «ciclo dos cereais» e o dos «tubérculos», etc.. Ainda no Evangelho (Jo 12, 24) encontramos o mote: «se o grão de trigo não morrer, não dará muito fruto.»

¹⁰ Carlos SILVA, «Dos signos primitivos», in *Análise*, vol. 2, n.º 1 (1985), pp. 189-275, 407-408; Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Éditions Leroux, 1939.

ligado a outros aspectos da hominização, mormente o da aquisição de uma linguagem complexa. Por isso, e apesar dos muitos 'missing links', como dizem os paleontólogos, não parece que estejamos completamente condenados ao silêncio.

É precisamente a questão da linguagem e do seu poder poético, que vem para o centro quando atentamos nos grandes mitos de origem e nas grandes narrativas religiosas através das quais as 'humanidades' se foram e ainda estão compreendendo e inventando. A linguagem narrativa, género literário omnipresente nos textos religiosos, comporta como que um desmesurado poder de invenção do humano, como se aí a palavra convocasse energias outras que, de outro modo, se perderiam: o homem cria-se contando histórias sobre si. A tese de Lyotard sobre a condição pós-moderna, *a contrario*, atesta isso mesmo: a crise pós-moderna em torno do humano é correlativa da crise das grandes narrativas, e vice-versa. E P. Ricoeur, em *Temps et Récit*, confirmaria isso, mas pela positiva.

Deixemos de lado, por enquanto, a relevância antropológica das ditas narrativas teogónicas e cosmogónicas – como os deuses e o mundo apareceram (porque ainda e sempre é um sentido para-humano que aí se visa) – para atentarmos precisamente em alguns mitos de origem do homem: as antropogonias. Obviamente, não é possível dar aqui conta da imensa profusão de contos, coligidos pela Etnografia, que narram como o homem veio a ser.

Mas se atentarmos em alguns textos mítico-religiosos significativos, como a *Epopéia de Gilgamesh*¹¹ ou o *Livro do Génesis*, uma das constatações que se impõe é a de que sempre que se quis valorizar o homem, i.e., outorgar-lhe o seu *lote* próprio de existência e distingui-lo dos outros seres, a forma mais corrente foi atribuir-se-lhe algo de divino: Gilgamesh, por exemplo, era um terço humano e dois terços divino. Nesta proporção residia o seu poder e também a sua *hybris*. Não deixa de ser muito curioso e sugestivo: valorizar o homem como tal supõe referi-lo de algum modo ao divino. No *Génesis*, por exemplo, o homem já não terá nenhuma *porção* do ser de Deus, é verdade ('*a Deo*' non '*de Deo*' como afirma Agostinho), mas o esquema assume com mais intensidade ainda a valorização do humano, através da afirmação teológica de que "Deus criou o homem à sua imagem e semelhança", e da associação de Adão à tarefa da nomeação dos seres, prerrogativa até aí exclusivamente divina. O homem surge assim como

¹¹ Versão port. de Pedro TAMEN, Lisboa, Vega, 1989; cf. também *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, trad. et prés. par Jean Bottéro, Paris, Gallimard, 1992.

a obra mais perfeita de Deus – grandeza ainda atestada precisamente na possibilidade de desobediência revelada a Adão pelo próprio Deus – de tal modo que Santo Ireneu dirá mais tarde «*gloria Dei homo vivens*» / «a glória de Deus é que o homem viva». Entre estes dois exemplos, Gilgamesh e Adão, poderíamos encontrar múltiplas fases intermédias em que por cruzamento sexual, por associação heróica, ou por dom dos deuses, como Utnapishtim, ou ainda por metamorfose espiritual o homem encontra a sua condição específica e o seu lugar no mundo sempre por relação aos deuses.

Um dos momentos mais interessantes, e que costumo referir a este propósito, aparece no *Livro dos Mortos do Antigo Egipto*. Com efeito, em altos estratos da cultura egípcia, parece que a imortalidade da alma era apanágio exclusivo do Faraó, porque divino, e de um pequeno círculo dos seus servidores a quem se permitia ter um nome próprio. Quem não tivesse nome próprio não participava na imortalidade e depois da morte mergulhava numa espécie de indistinção, perdendo-se no nada. Ao invés, as almas que tinham nome e podiam ser chamadas, identificadas e ‘pesadas’ tornavam-se por isso mesmo imortais. Na liturgia e hinologia viáticas do *Livro dos Mortos* assistimos à extraordinária dramatização da viagem da alma, ao seu chamamento e ‘pesamento’ no além. O que mais importa sublinhar, neste esforço por encontrar nas religiões aspectos positivos configuradores do humano, é que, por via dessa crença e do desejo de imortalidade, houve um movimento generalizado de reivindicação de nome próprio, abrindo assim espaço para o afrouxamento de solidariedades mágicas, tribais, familiares, etc.. É neste quadro que, na Bíblia, se coloca a melindrosa questão da nomeação de Deus e o mandamento de «Não invocar o nome de Deus em vão».

À luz destes exemplos parece-nos sustentável afirmar que, de um ponto de vista estritamente antropológico, os textos mítico-religiosos aquém da função de revelar ao homem a existência de Deus, dos deuses, dos espíritos, do mundo do além, etc., i.e., aquém de uma função religiosa transcendente, esses textos, antes de mais, começam por revelar o homem ao homem, notificá-lo acerca da sua condição no concerto dos seres, construindo de forma vivida e não temática a sua autocompreensão como humanos.

Mas se por um efeito de *zoom* diminuíssemos a escala de análise e considerássemos em concreto os mitos de um certo grupo humano, que justificam os acontecimentos (a origem do grupo, o nascimento, a morte, etc.) ou as etiologias que dão sentido a certos comportamentos dentro desse mesmo grupo (v.g., a caça, a construção da casa, a actividade sexual, etc.) veríamos que as narrativas mítico-religiosas de origem assumem em

concreto uma função organizadora do *espaço, do tempo e da acção* (i.e., o templo, o santuário, o calendário, a liturgia, os ritos de passagem, etc.). Assim, com e por esses contos exemplares das origens, quais *operadores de reconhecimento e de troca*, estruturam-se os laços de pertença tribal e de afinidades, incrementam-se formas de integração social e familiar, a distribuição de papéis e funções, etc., partilha-se de modo vivido um sistema de crenças e, em última instância, produz-se (ou descobre-se) o sentido com que tal grupo concebe e se inscreve na realidade. Em suma: funda-se o mundo. O plano desta fundação ou produção de sentido consuma-se a um nível vital muito profundo, podemos dizer arquetípico ou ontológico, pelo que ameaçá-lo é pôr em causa a própria sobrevivência.

Daí também que, nas sociedades tradicionais, as iniciações pelas quais se chega ao estado de adulto, de homem (elas próprias violentas), coincidam com as que outorgam o estatuto de guerreiro¹². Ser homem é fundamentalmente ser capaz de fazer a guerra, sobretudo exógena. Eis, de novo, a ambiguidade acima sublinhada. De modo que, no sentido que temos vindo a defender, pode dizer-se legitimamente que a religião tem um lugar central na maturação de um grupo como grupo humano. Bergson, nessa obra extraordinária que é *As duas fontes da moral e da religião*, defende mesmo que é no espaço aberto pela religião que as sociedades se tornam sociedades *abertas* e não *fechadas*; vivas, dinâmicas e não anquilosadas. A tal ponto que Mircea Eliade, no *Tratado de História das Religiões*¹³, depois de demonstrar que, fenomenologicamente, o homem é inequivocamente *homo religiosus*, não tem dúvidas em afirmar que, do ponto de vista da evolução da espécie, a religião atesta um *coeficiente de hominização e de humanização*. Nesta linha, os actuais estudos em torno do fenómeno religioso, pós-reactivos e mais serenos, sublinham a dimensão religiosa como uma espécie de variante categorial ou transcendental do humano¹⁴.

É claro que este juízo positivo na apreciação do fenómeno religioso, é ainda um olhar de ângulo e não uma *teoria*, porque as actuais Ciências da Religião – e esta é mais uma novidade dos actuais estudos do fenómeno religioso face à Filosofia da Religião, na Modernidade, dos sécs. XVIII e

¹² Cf. Arnold van GENNEP, *Les rites de passage: étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1987 (recorde-se que na Grécia ser cidadão definia-se também pela capacidade de possuir uma arma).

¹³ Edição portuguesa: Porto, Asa, 1992; Mircea ELIADE, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 Vols., Porto, Rés-Editora, [s.d.]; cf. também Julien RIES (Coord.), *Tratado de Antropologia de lo Sagrado*, 6 vols, Madrid, Editorial Trotta, 1995 *et al.*

¹⁴ Cf. Carlos SILVA, «Das categorias e da essência do Religioso. Subsídio reflexivo para a delimitação nociónal do tema», in *Itinerarium XLV* (n.º165, 1999, Set.-Dez.), pp. 353-380.

XIX – não procuram tanto uma inteligibilidade completa e exaustiva da religião, mas antes estar atentas às experiências religiosas em concreto, espaço-temporalmente situadas, atentas à existência crente, a essa modalidade da existência humana que consideram tão legítima como qualquer outra.

Esta consciência nos estudos sobre o fenómeno religioso nasceu, em grande parte, contra a ingenuidade das teorias evolucionistas da religião, típicas do séc. XIX, onde se considerava haver uma espécie de fio condutor desde os estádios inferiores de religiosidade (animismo, vitalismo, etc.), passando sucessivamente pelos estádios intermédios do totemismo, politeísmo, henoteísmo, até aos estádios mais desenvolvidos: o monoteísmo e, finalmente, o ateísmo¹⁵. Este seria assim o estádio terminal da história religiosa da humanidade e, por conseguinte, entrar-se-ia numa nova era, uma era não-religiosa da humanidade. De um modo ou de outro, esta fora a ideia organizadora de muitas teorias explicativas da religião do séc. XIX e ainda do séc. XX, absorvidas quase exclusivamente pela questão da origem da religião. Procurar genealógicamente a origem da religião, devemos dizê-lo, foi uma das gestas intelectuais mais equívocas, onde quase sempre a religião foi vista como um factor postíço e exterior ao homem, manifestando uma situação mais ou menos anómala da natureza humana.

Ora as Ciências da Religião nascidas nos princípios do séc. XX compreenderam em primeiro lugar a impossibilidade de dar conta do fenómeno religioso através de uma única teoria explicativa. Seguidamente, depois dos trabalhos Raffaele Pettazzoni (estudo das religiões primitivas), de C. G. Jung, de Rudolfo Otto (importância do fenómeno religioso na consciência crente), de Georges Dumezil (estudos comparativos das religiões indo-europeias), de Evans-Pritchard (estudos de antropologia religiosa, a partir do mundo bíblico do Antigo Testamento e dos mitos de origem conexos), de H. Charles Puech (simbolismo religioso, maniqueísmo, gnoses...), de Gerard van der Leeuw, Mircea Eliade, Julien Ries (fenomenologia e história das religiões), de W. Schmidt, sobre a Ideia de Deus, defendendo a existência de um monoteísmo primordial, e de tantos outros autores, compreendeu-se enfim que a evolução religiosa é um processo complexo, não sucessivo, mas como que estratificado, onde o momento seguinte não supera e apaga o anterior, mas se lhe sobrepõe. A historicidade da religião é uma categoria complexa, bem longe da pretensa

¹⁵ Cf. o «evolucionismo cultural» de Edward Burnett Tylor (1832-1917) e de James George Frazer (1854-1941).

linearidade positivista. Daí a permanência simultânea, em estádios supostamente mais avançados, de comportamentos animistas, totémicos, politeístas, monoteístas, etc.. Podem assim coexistir, adentro de uma mesma religião ou de uma mesma consciência crente, em estratos sobrepostos, forças e crenças identitárias de violência e de exclusão do outro – lógica etnocêntrica e endógena dos deuses das tribos que excluem a *verdade* dos outros deuses (lógica hoje presente, mas degradada, nas totémicas presentes em vários fenómenos de massa como o futebol) – e dinâmicas de diálogo, de encontro e de partilha. Os exemplos das guerras fratricidas do Ruanda (católico), do discurso espantosamente xenófobo e etnocêntrico de alguns Franciscanos da Croácia, e por outro lado o chamado “espírito de Assis”, são apenas exemplos notáveis desta sobreposição.

Continuando mais um pouco a nossa reflexão em torno de como é que a religião pode ser uma instância de valorização do humano, devemos dizer que um dos aspectos mais sublinhados pelas Ciências da Religião é o de que as religiões são uma fonte de criatividade humana. Esta é a tese precisamente de Gerardus van der Leeuw, na sua obra sobre fenomenologia religiosa¹⁶. Com efeito, respondendo indirectamente à crítica de Nietzsche e de outros (Bertrand Russell) que viam na religião, designadamente a cristã, a forma mais subtil do ressentimento dos fracos e de vida doente para dominar os fortes, que afirmavam que ela é expressão do medo e atesta uma infantilidade que impede o exercício de cidadania livre e responsável, etc., Van der Leeuw sublinha que a religião catalisa as energias vitais, cria sentido e assim é fatora de civilização e cultura, tendo tido um papel pedagógico insubstituível na história da humanidade. Em seu entender, basta percorrer a História da Arte, a Literatura, o Direito, a Moral, etc., para verificar o quanto as religiões foram decisivas na realização do que entendemos por humanidade do homem. No mesmo sentido, vão as actuais investigações de Michel Meslin no âmbito da *antropologia religiosa*¹⁷.

Enfim, neste esforço de encontrar um espaço próprio para o humano, que as religiões facultariam, devemos lembrar talvez que uma das interpretações mais consensuais do délfico «conhece-te a ti mesmo», que Sócrates terá tomado como divisa da sua vida, e que era uma saudação/revelação do deus Apolo, é precisamente «encontra o teu lugar», «fica a

¹⁶ Gerardus VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie religieuse*, trad. fr. Jacques Marty, Paris, Payot, 1955.

¹⁷ Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988.

saber quem és: nem deus, nem besta». É para nós um repto sempre renovado à reflexão, a dialéctica socrática, jamais cristalizada, entre a crítica e a convicção. Assim, o *gnôthi séauton* seria uma admonição, antes de mais religiosa, de demarcação do que é próprio da divindade (contra o perigo da *hybris*) e do que é a condição infra-humana. E o que seria esta condição desumana? Viver uma vida não examinada, sem exame (*zêtesis*): uma vida não examinada não merece ser vivida. Ora, Sócrates (*Apologia*, *Críton*) referia-se amiúde à vida examinada como a vida humana por excelência, uma vida de verdadeira religião e piedade (*eusebeia*).

Mutatis mutandis, é ainda este sentido 'humanista' que está presente, v.g., no polémico *De Vera religione*, de Agostinho de Hipona, já numa outra matriz, estabelecendo o lugar intermediário do homem, entre o mundo e Deus, ou, mais tarde, no de *De Pace fidei*, de Nicolau de Cusa, ou até mesmo ainda, restritivamente, no projecto moderno de feição ética de uma 'religião nos limites da simples razão'.

A título meramente exemplificativo, vejamos um trecho do *De Pace fidei*, de Nicolau de Cusa, onde *religião* e *humanismo* não poderiam estar mais conexos:

«Na verdade, todos os homens, na sua natureza humana, não desejam nem esperam senão a vida eterna e para isso instituíram rituais de purificação das almas e sacrifícios para melhor adequarem a sua natureza à vida eterna. Os homens não têm apetência pela beatitude, que é a própria vida eterna, noutra natureza diferente da sua própria; o homem não quer ser senão homem e não anjo ou outra natureza; mas quer ser um homem feliz, que chegue à felicidade última. Ora esta felicidade não é senão a fruição ou a união da vida humana com a sua fonte, aquela de que emana a própria vida e que é a vida divina imortal.¹⁸»

Rapidamente, porém, a modernidade verá estilhaçar-se esta convicção renascentista (encontramo-la também em João Pico della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do Homem*) de uma conexão positiva entre religião e humanismo. Espinosa no *Tratado Teológico-Político* é pioneiro, sem dúvida, de uma crítica que subirá cada vez mais de tom, e que vai desde a remissão para o foro íntimo e da apologia da tolerância, até à apologética ateia da sua liquidação, precisamente em nome do homem em *A Essência do Cristianismo* de Ludwig Feuerbach. «*Homo homini Deus*» / «o homem é o deus do homem»: eis a divisa de um messianismo que promete inaugurar

uma nova era. No seu termo, a religião canta assim o seu mais belo canto: tudo o que ela disse dos deuses, de Deus, etc., está correcto. O sujeito é que está errado: tudo isso pertence ao homem, à sua essência, não a Deus ou aos deuses. A essência da religião é pois um humanismo radical: *vejam o seu segredo, escondido desde o princípio do mundo*¹⁹. Nada mais há a saber. O mundo está interpretado, a essência irreligiosa está desvendada; resta transformar tudo isto: eis como a soteriologia se transforma em política.

Todos sabemos que este percurso, aqui apenas delineado, de crítica à religião, desde as tentativas de John Locke de instaurar a tolerância como princípio de convivência social²⁰, as de Kant por transformar a religião numa gnose ética – «A religião é o conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos» –, as de Feuerbach de transformar a religião em Antropologia, ou de, finalmente, a liquidar, foi radical e negativamente marcado pela barbárie das *Guerras de Religião*, que assolou a Europa dos sécs. XVI e XVII. Com efeito, a violência religiosa atingiu nesse contexto raias de uma loucura sem par, onde não bastava só matar o outro, mas literalmente desfazê-lo, tirar-lhe todo e qualquer indício de forma humana. Estas guerras religiosas entre confissões cristãs não só são uma nódoa terrível na consciência de quem ainda se pretende afirmar cristão, mas são também uma pedra de tropeço para todo aquele que ainda hoje pretende recuperar positivamente uma dimensão religiosa e crente para a sua existência humana.

Apesar disso, à luz de todos os projectos de *religião da humanidade* dos sécs. XIX e XX e dos terríveis eventos com que se iniciou o séc. XXI, podemos e devemos perguntar, como o faz Henri de Lubac em *O drama do humanismo ateu*: que nos prometeram os humanistas ateus do séc. XIX? E o que é que nos deram?

É que a crítica radical e impiedosa (amiúde maniqueia) ao religioso confessional e eclesial como que deixou a interioridade desamparada e ainda mais vulnerável. Como diz Peter Stilwell, «combatida a influência das Igrejas, o sentimento religioso transferiu-se, tão irracional, intolerante e desumano como nunca, para ideologias que erigiram em Absoluto os mecanismos económicos, a classe, a raça ou a nação»²¹. É este ainda o

¹⁹ Cf. M. Barbosa da Costa FREITAS, «O ateísmo hermenêutico de Feuerbach», In *Pensar Feuerbach*, Colóquio da Faculdade de Letras, Lisboa, Colibri, 1994.

²⁰ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Um fio de nada: Ensaio sobre a tolerância*, Lisboa, Cosmos, 1997; cf. *Magazine Littéraire* n.º 363, Março 1998 (Dossier "La tolérance"), pp. 16-68.

²¹ Peter STILWELL, «A religião, factor de conflito e potencial de paz. Um projecto de investigação», in *Communio* 11 (1994/6), pp. 486-493 (n.º dedicado à problemática da Religião e Violência).

¹⁸ Nicolau de CUSA, *A paz da fé*, Coimbra, Minerva, 2002, p. 59.

drama e a armadilha a que muitos dos chamados humanismos não conseguiram escapar.

Que pensar por exemplo dos monges ortodoxos sérvios e da Bósnia-Herzegovina, que, sempre em nome da Grande Nação Sérvia e amiúde com invocações religiosas e passagens bíblicas, estabeleceram nos seus mosteiros uma sofisticada rede logística de apoio e um autêntico pacto de silêncio para garantir que Rodovan Karadzic não fosse capturado? Que religião cristã é esta? Será a mesma que diz que o «homem é grande quando está de joelhos»? Mas perante quem se ajoelham estes monges?

III. Religião e violência: do sentido de uma conexão

Se começámos o nosso texto afirmando que a religião não é nem humanista nem violenta, mas essencialmente ambivalente²², e que, portanto, em nosso entender, não existe nenhuma relação de necessidade ou de fatalidade entre uma e outra, e se, no ponto anterior, sublinhámos, nela, aspectos configuradores do humano, importa agora tentar, não uma impossível teoria explicativa dessa ambivalência, mas reflectir sobre o sentido da conexão, historicamente irrefutável, entre religião e violência – o que significa detectar factores que numa dada situação podem desencadear a utilização da religião para legitimar a violência, ou a utilização da violência para impor uma religião.

Em primeiro lugar temos um facto a que não podemos fugir: grande parte dos textos fundadores das grandes religiões são textos onde a guerra e violência estão presentes ou onde ela é mesmo defendida como via para inaugurar uma nova ordem, um novo estado cósmico ou uma metamorfose do homem²³. É claro que o sentido que «guerra» e «violência» têm a cada momento e em cada contexto varia muito, e essa polissemia que abre o texto gera simultaneamente muitas tensões. Homero, na *Ilíada*, canta «a cólera de Aquiles»; a *Teogonia* de Hesíodo é uma infinda sucessão de combates desde o Caos primevo até ao reinado de Zeus; Jesus, nos Evangelhos, diz que «o reino de Deus é dos violentos», mas sem com isso pregar qualquer insurreição civil; Maomé, ao regressar de uma expedição contra os idólatras, terá dito: «Regressámos da pequena guerra santa para

a grande guerra santa»²⁴, i.e., do combate menor contra os politeístas para o combate maior contra si mesmo: o próprio egoísmo e a cegueira. E os exemplos poderiam continuar. O problema que se colocou às segundas gerações, em todas as tradições religiosas, foi justamente o da interpretação e tradução prática desses textos (v.g., a questão do serviço militar entre os primeiros cristãos).

Mas antes, ou ao mesmo tempo, da interpretação dos textos, devemos reflectir sobre o próprio acto de passar a escrito uma mensagem religiosa. Não deixa de ser uma pista possível para o estudioso a possível relação entre a fixação escrita da mensagem religiosa e a emergência da violência²⁵. Dá que pensar que tenham sido sobretudo as chamadas *religiões do livro* monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo; e até certo ponto o hinduísmo) directa ou indirectamente, ao longo dos tempos, as mais responsáveis por tantas formas de violência.

Paradoxalmente, Cristo nunca fixou nada por escrito: a única vez que o fez foi em areia levada pelo vento. Por isso, na experiência cristã, particularmente na tradição católica, o centro da vida não é uma mensagem religiosa, mas uma Pessoa: Jesus Cristo, que serve como instância crítica do texto. Buda também nada escreveu; Maomé nada escreveu, porque era iletrado; Sócrates, que se considerava a si mesmo um homem de piedade, nada escreveu; enfim, talvez a mensagem religiosa essencial não possa ser escrita. E assim, relativamente aos modelos orais anteriores, a passagem para as *religiões do livro* configuraria uma alteração decisiva; na escrita é a própria transcendência que é fixa e talvez crucificada; nela o sagrado vem à palavra domesticado, colhido e traduzido para a humana condição. A tradição mosaica pusera o próprio Deus a escrever a *Torah* com o dedo e a fogo, nas tábuas de pedra. Pelo acto de fixar em texto é como se Deus e a transcendência falassem e transmitissem *a verdade* de uma vez por todas (“*para mil gerações*”), e assim o texto sagrado torna-se por definição uma escrita inerrante, inalterável e amiúde intraduzível. Esta estabilidade da mensagem religiosa passada a escrito permite seguidamente uma ordem ética, jurídica, política, social, civil, geográfica, militar, etc., e os seus mediadores e intérpretes, os sacerdotes, têm agora nas mãos um instrumento absoluto: «Está escrito: *Sh'ma Israel...*». E por isso se

²² R. Scott APPLEBY, *The ambivalence of the sacred*, New York/Oxford et als., Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

²³ Cf. Ap 12, 7.

²⁴ Muhammad Abdur Rashid BARAHONA, «Guerra santa no Islame», in *Communio* 11 (1994/6), p. 520.

²⁵ Léo STRAUSS, «La persécution et l'art d'écrire», (trad. E. Pattard), in E. Cattin, B. Frydman, L. Jaffro, A. Petit, eds., *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001.

conquista Canaan, a Idumeia, a Filisteia, etc., e se passa ao fio da espada 400 sacerdotes de Baal; e depois, ao longo da história e de acordo com o mesmo desejo de verdade, se perseguem as heresias, as heterodoxias, se ateiam as fogueiras dos autos-de-fé, se inquire, se proscvem teorias científicas e assim por diante. Curiosamente, Jesus opôs a oralidade ao modelo escrito: «*Está escrito...', mas 'eu digo-vos'.*»

A este propósito, cumpre não esquecer que as religiões do livro tenderam a encarar e a explicar a própria ordem natural do mundo e as suas leis como expressões (ou livro: *Liber Naturae*; no hinduísmo, *Dharma*) dessa mesma transcendência criadora: no caso do judaísmo o Deus da Lei e da Aliança torna-se também Deus Criador com a tardia redacção do *Gênesis*²⁶. É inútil insistir aqui no facto de que algumas das violências religiosas mais requintadas advieram justamente desta visão do texto religioso como revelador de verdades naturais ou científicas, cuja alteração parecia pôr em causa a verdade religiosa (heliocentrismo, darwinismo, etc.).

O texto religioso, e sobretudo as tradições interpretativas que gera, responde objectivamente àquele desejo de verdade, denunciado com outro propósito por M. Foucault em *A ordem do discurso*, estabelecendo assim uma lógica identitária de verdade absoluta. São os chamados 'textos de segunda geração' que tendem a tornar-se dogmáticos. Por essa razão, no cristianismo ficou claro desde o princípio que nenhuma interpretação é de origem particular²⁷. Daí também todas as polémicas e todos os cuidados na fixação do cânone. Até porque como refere a *Primeira Carta de Pedro*, 1, vv. 24-25: «Assim diz a Escritura: Todo o homem é como a erva e toda a sua grandeza como a flor da erva. A erva seca e a flor cai, mas a Palavra do Senhor permanece para sempre.» É certo que a grande tradição exegetica patrística e medieval sempre pugnou por manter o texto aberto aos diferentes sentidos de que a Tradição era a guardiã. Mas a moderni-

dade viu desmoronar-se esse equilíbrio: a ideia moderna de que o texto sagrado era um texto como outro qualquer, gerou, por reacção, os fundamentalismos dos séculos XIX e XX, os quais recuperando uma leitura do texto religioso praticamente literal, tenderam a amplificá-la na dedução, produção ou legitimação de outras verdades com alcance político, social, cultural, científico²⁸. Uma curiosa e invertida versão de fundamentalismo vem do campo tradicionalista católico, atribuindo à palavra do papa a inerrância que o fundamentalismo protestante atribui ao texto bíblico.

Mas deixemos de lado a fixação do *ordo* textual, já de si reveladora, e voltemos à questão de conteúdo, i.e., ao facto de por vezes os próprios textos elogiarem a guerra, ou de fazerem dos deuses ou de Deus guerreiros aliados, comprometidos nas lutas humanas, tomando partido ou liderando muitas vezes a guerra como se ela fosse sua: o grande quebracabeças foi sempre o de saber qual ou quais os sentidos dessas referências: literal, alegórico, moral, anagógico, político? Todos estes sentidos? Alguns? Apenas um? Nenhum? Jesus dizia: «*Pensais que eu vim trazer a paz? Eu não vim trazer a paz, mas a guerra.*»²⁹ Esta passagem sempre foi interpretada pela tradição cristã no sentido do grande combate espiritual, da violência necessária para romper com os apegos profanos e as solidariedades familiares, da tribo e do sangue, em ordem à dedicação exclusiva ao Reino de Deus. Falar-se-ia desta forma simbólica de uma violência de outra ordem, de uma luta que cada um deveria travar consigo mesmo. Mas nem sempre as coisas foram ou são assim tão claras, como a história do cristianismo ou certas apologias da *jihad* islâmica patenteiam. O problema da interpretação e diferenciação dos textos religiosos é de si mesmo um problema espinhoso, e dá que pensar que, conforme o nível de sentido e o grau de consciência, ou os interesses em jogo, os mesmos textos possam ser invocados para justificar a guerra ou para fazer a paz.

Interpretar e reconhecer a carga antropomórfica presente nos textos foi sempre a forma mais praticada quer, negativamente, de evitar atribuir a Deus as paixões humanas, de recusar literalismos estéreis e fundamentalistas, de superar a oclusão e o anquilosamento do texto, quer, positivamente, de abrir os textos em todas as suas possibilidades não ditas, i.e., revelar os seus recessos e silêncios. Mas nem sempre a crença suporta ser confrontada pela crítica filosófica e teológica ou pela exegese textual.

²⁶ Max SCHELER, *O eterno no homem*, apud G. REALE, *História da Filosofia Contemporânea*, São Paulo, Paulus, p. 572: «O monoteísmo criacionista judaico-cristão e sua vitória sobre a religião e a metafísica do mundo antigo foi, sem dúvida, a primeira possibilidade fundamental para libertar a pesquisa sistemática da natureza. Significou libertar a natureza para a ciência de uma ordem de grandeza que talvez ultrapasse tudo o que, até hoje, já aconteceu no Ocidente. O Deus espiritual de vontade e de trabalho, o Criador, que não foi conhecido por nenhum grego e nenhum romano, por nenhum Platão e nenhum Aristóteles, foi (...) a maior santificação da ideia do trabalho e do domínio sobre as coisas infra-humanas; e, ao mesmo tempo, operou a maior desanimação, mortificação, distanciamento e racionalização da natureza que jamais ocorreu em relação às culturas asiáticas e à Antiguidade.»

²⁷ 2 Pe 1, 20.

²⁸ Cf. Enzo PACE e Piero STEFANI, *Fundamentalismo religioso contemporâneo*, Sacavém, Paulus, 2002

²⁹ Mt 10, 34.

Na antiga Grécia, já Xenófanes de Cólofon, com pouco sucesso, aliás, chamava a atenção dos seus conferrâneos para esse perigo. São conhecidos os célebres fragmentos contra o antropomorfismo e a idolatria: «...Os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus.» Frg. 16: «Os Etíopes dizem que os seus deuses são de nariz achatado e negros, os Trácios, que os seus têm os olhos claros e o cabelo ruivo.» (frg. 14) «Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem.» (frg. 15) Xenófanes propõe assim uma renovação religiosa e uma interpretação depuradora de toda a religião olímpica tradicional. Falta saber se com isso não se substituem apenas os ídolos visíveis, por outros ídolos muito mais requintados e perigosos, que são os do pensamento.

Mutatis mutandis, o profetismo veterotestamentário e as escolas rabínicas intertestamentárias também já tinham avançado nessa denúncia do antropomorfismo, face a passagens mais duras das Escrituras. O próprio Jesus nas suas querelas com os fariseus chamava continuamente a atenção para o espírito das Escrituras (a apanha de espigas ao sábado; a história do publicano e do fariseu; o exemplo do burro caído num poço, num sábado, etc.). No Islão, como se sabe, a tarefa de diferenciação e interpretação do texto corânico teve alguns momentos altos na Idade Média, com Averróis (*Tratado do Discurso Decisivo*³⁰), mas uma compreensão histórica e evolutiva do Corão é hoje um dos problemas mais delicados no Islão³¹. O medo da história é o medo da relatividade, ou mesmo relativização, que o tempo introduz nas coisas humanas.

Para a arqueologia desta conexão religião-violência, importará talvez ainda recordar que a nossa ocidental noção de *religião/religio*, termo já controverso para os romanos, remontaria segundo Cícero a *relegere*, cujo sentido primeiro viria de *recolligere, curam agere*, que, por oposição a *negligere*, significa revolver no espírito, cuidar, tomar a sério, ler uma segunda vez, ler não apenas com os lábios, mas com cuidado. *Religio* significaria então o pudor e o recolhimento, o escrúpulo de consciência ou mesmo o medo, o cumprimento do dever para com coisas e pessoas, em suma: culto

dos deuses³². Ora este cuidado meticoloso e observante para com os deuses ganha toda a sua dimensão no horizonte da oposição indo-europeia entre os deuses imortais e o humanos mortais. Com efeito, como acima referimos, se muitas vezes a forma de atribuir miticamente ao homem um estatuto superior passava por dizer que ele tinha uma porção divina, esta é uma consideração que tem um reverso. Efectivamente, se a *religião* atesta uma relação com os deuses (daí a importância da *prece* para um ser *precário*), esta acontece no âmbito de uma arqui-rivalidade inultrapassável e mais fundamental entre os deuses e os homens, rivalidade manifesta sobretudo na condição mortal/imortal. Os homens foram feitos para o serviço dos deuses, para fazer as tarefas de que os deuses não gostavam. Só que depois, como o desmesurado Gilgamesh, tiveram a veleidade de querer ser imortais.

Esta visão do homem aparece num dos primeiros textos conhecidos da humanidade, com cerca de 4500 anos, na VI Tabuinha, 1-8, do *Enuma Elish*: «Quando [Marduk] ouviu as palavras dos deuses o seu coração impeliu-o a criar maravilhas, e abrindo a sua boca dirige a sua palavra a Ea para comunicar-lhe o que havia concebido em seu coração: “Vou coagular sangue e formar ossos; farei surgir um modelo humano que se chamará ‘homem’! Vou criar este modelo, este homem, para que lhe sejam impostos os serviços dos deuses e que estes fiquem descansados.”» E Marduk perguntou: «Quem foi que tramou o combate, impeliu a rebelião de Tiamat e organizou a batalha? Que me seja entregue (...), eu impor-lhe-ei o seu castigo para que vós, deuses, possais viver em paz.» Os deuses responderam ao soberano dos deuses [Marduk]: «“Foi Kingu quem tramou o combate e impeliu a rebelião de Tiamat e organizou a batalha”. Ataram então [Kingu] a mantiveram-no preso diante de Ea. Infligiu-se-lhe o castigo: cortaram-lhe as veias e com o seu sangue Ea formou a humanidade, e impôs sobre ela o serviço dos deuses...»³³.

Eis aqui fadado, desde o princípio, o destino religioso que o homem leva às costas como um fardo. Oferecer sacrifícios, holocaustos, oblações... para que o fumo da gordura das vítimas, misturado com os odores das resinas, suba à morada dos imortais e delicie as suas narinas. A *religio* surgiria assim como técnica de apaziguamento, de propiciação e de comércio entre o homem e os deuses (*do ut des*). Mediações, afinal, que interessariam mais aos deuses do que aos homens (um deus sem servi-

³⁰ Cf. AVERRÓIS, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia* (trad. port. Catarina Belo), Lisboa, IN-CM, 2007.

³¹ Cf. Mohamed Abed AL-JABRI, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte/Institut du Monde Arabe, 1994.

³² *De Natura deorum*, II, 28, 72.

³³ *Enuma Elish*, ed. e trad. espanhola de Pedro LARA PEINADO, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pp. 77-78.

dores é um absurdo; por isso tão ciosos eles são dos seus fiéis), visto que a religião atesta a diferença ontológica entre eles e é incapaz de fazer os mortais mudar de condição. Eis aqui de novo a ambiguidade originária da religião.

Esta ambiguidade na experiência do numinoso é mantida e até acentuada nas religiões institucionalizadas, por parte dos sacerdócios, porque enquanto peritos nas técnicas de relação e administração do sagrado, na sua relação com os fiéis, como instância de pedagógica iniciação e aproximação, previnem o potencial destruidor e aniquilador que a religião transporta consigo. O sagrado (de *sacer, sancire*: separado, separar, reservar) não é originariamente benéfico nem maléfico, mas numinoso: «*mysterium tremendum et fascinans, totaliter aliter*»³⁴. Por isso são tão importantes os rituais neste acesso.

Se por causa disso as instituições muitas vezes são acusadas de 'matar' e cristalizar a experiência religiosa que deveriam acalantar, e de domesticar as consciências crentes (pela confissão, a direcção espiritual, a pregação, etc.), o que muitas vezes é verdade³⁵, a justeza da crítica não deve fazer esquecer-nos a importância das instituições religiosas (curandeiros, xamãs, sacerdotes; irmandades, ordens, *sanghas*, assembleias, templo, sinagogas, igrejas, seitas, etc.) como mediadoras do sagrado e respaldos face a sua violência latente. A instituição e comunidade garantem que a experiência do sagrado não seja mortífera, psiquicamente desordenadora, ou socialmente perigosa. Assumem assim o papel de organizadores da experiência religiosa, para que o indivíduo não fique sujeito às suas forças avassaladora e ambíguas. Em nosso entender, é muito perigoso, e até mesmo insensato, dizer que as questões religiosas são exclusivamente do foro íntimo. Nem sempre pelas piores e inconfessáveis razões de que a acusam, e pelo puro desejo de poder, a Igreja Católica diferentemente do *sola Scriptura* das confissões protestantes, sempre sublinhou a importância da *auctoritas*, já interpondo-se como magistério entre a consciência crente e os textos sagrados, já na positiva *cura d'almas*, para não deixar o crente sozinho entregue a uma experiência no mínimo ambígua. Claro que sempre se pode suspeitar dos inconfessáveis desígnios do *confessor do rei e da rainha*. Mas aquém do jansenismo e do jesuitismo, creio que essa é ainda uma atitude muito positiva. Iria mesmo ao ponto de dizer que, um

³⁴ Cf. Rudolf OTTO, *Das Heilige*, München, Beck, 1936 (trad. port. *O Sagrado*, Lisboa, Ed. 70, [s.d.]).

³⁵ Cf., por ex., Jean DELUMEAU, *L'Aveu et le Pardon*, Paris, Fayard, 1990 (entre nós também José Mattoso tem alguns trabalhos dedicados ao tema).

dos grandes problemas religiosos do nosso tempo é a ausência de autênticos mestres espirituais.

Por outro lado, é evidente que uma visão religiosa que acentue em demasia a dimensão do medo, e não introduza uma pedagogia de gratuidade e caridade, não só patenteia uma ruptura antropológica violenta, como acaba por legitimar formas de relação assentes na oposição, na dissimetria e na violência sacrificial e expiatória, e assim sacralizar as mediações e as funções pontificais.

É verdade que certas concepções arcaicas da divindade, presentes ainda no Antigo Testamento, v.g., no *Livro de Job*, caucionam esta visão algo sádica da relação entre os deuses e os homens. Assim, os humanos têm de ter sempre muito cuidado, não podem descurar o serviço, enganar-se no ritual, porque poderiam atrair a ira da divindade. Noutras expressões, que acentuam o medo, são os deuses que fartos do seu ócio pura e simplesmente querem divertir-se com os seus servidores humanos. Como se a divindade pudesse ser bifrontica, uma espécie de Janus com face diurna e bondosa e outra nocturna e terrível. O reverso desta teologia da retribuição, que com Job entra em colapso, é a lei de talião: Deus premeia, Deus vingá-se. Esta ideia surge ainda em alguma teologia protestante do séc. XX: Barth e a 'mão esquerda de Deus'.

Mudando um pouco o contexto, foi talvez por saber que o verdadeiro rosto de Zeus é uma dupla (ou tripla...) face, que Prometeu (*o que sabe por antecipação*) roubou o fogo do céu e o entregou aos humanos. Aqui, como em outros contextos, a civilização começa com um crime e com a violência que logo se lhe segue (Caim e Abel; Rómulo e Remo, etc., como se a violência fosse a fundadora da condição humana). E amarrado ao rochedo, no Cáucaso, onde todos os dias a águia lhe vem comer os fígados, Prometeu, o amigo dos homens, dá o grito inaudito e blasfemo, *leit-motiv* de todos os ateísmos humanistas. «Numa palavra: odeio todos os deuses!»³⁶.

É esse esquema e essa imagem de um Deus que exige sofrimento vicariante que, segundo R. Girard, Cristo vem abolir, ficando a pergunta de se, nesse caso, faz sentido falar da experiência cristã como uma *religião*. Sobretudo quando, historicamente, se insistiu tanto na ideia do cristianismo como religião de redenção e sacrifício, querendo com isso ter um saber prévio e antecipado sobre as razões e as finalidades do sofrimento. Com efeito, numa certa ordem de fundamentação, a defesa de que o sofrimento é vicariante é uma ideia que o nosso tempo dificilmente pode aceitar. E isto não é o mesmo que recolher, *ex post facto*, a lição trágica

³⁶ Cf. Ésquilo, *Prometeu Agrilhado*, vv. 975-976 (trad. port., Lisboa, Edições 70, 2008).

do *pathei mathos*, de que “se aprende pelo sofrimento”, sem querer com isso legitimá-lo antecipadamente ou ter um saber claro sobre as suas causas (*teologia do martírio, espiritualidade das almas vítimas*, etc.). Aliás, certa tradição franciscana e escotista, centrada na Encarnação, prefere ver na religião cristã uma potenciação da humanidade, em vez de sublinhar a sua dimensão redentora e sacrificial. Para quem suspeitasse da ortodoxia desta posição, que defendia que Jesus teria encarnado mesmo que não houvesse pecado e que a morte na cruz não era indispensável ao desígnio divino, veja-se o que afirma um Cardeal da Santa Igreja, Nicolau de Cusa, de novo no *De Pace fidei*: «Esta foi a perfeítíssima evangelização que Cristo manifestou em si próprio, não podendo ser mais perfeita, podendo no entanto, *sem morte e sem ressurreição, ser sempre mais perfeita.*»³⁷

IV. Da Legitimação da Violência

Começamos com um texto conhecido de H. Bergson, onde este autor apresenta uma tese bastante corrente e aceite por aqueles que pretendem reconduzir etiologicamente a violência e a guerra aos domínios biológico e etológico. O texto de *As Duas Fontes...* reza assim:

«Quis a natureza a guerra? Repitamos mais uma vez que a natureza nada quis, se se entende por vontade uma faculdade de tomar decisões particulares. Mas (...) a natureza dotou o homem de uma inteligência inventiva. Em lugar de lhe fornecer instrumentos, como fez com grande número de espécies animais, preferiu que o homem os construísse por si próprio. Ora, o homem tem necessariamente o domínio dos seus instrumentos, pelo menos enquanto se serve deles. Mas, uma vez que estão separados dele podem ser-lhe roubados; apoderar-se deles já completamente feitos é mais fácil do que fazê-los. Sobretudo, os instrumentos devem agir sobre uma terra, servir como armas de caça ou de pesca, por exemplo; o grupo do qual o instrumento é membro melhorou com ele uma floresta, um lago, um ribeiro; outro grupo, por seu turno, pode julgar mais cómodo instalar-se também neste lugar do que procurar em outro lado. E desde logo será preciso lutar. (...) Mas pouco importa a coisa que se rouba e o motivo que se invoca: a origem da guerra é a propriedade, individual ou colectiva, e como a huma-

nidade está predestinada à propriedade pela sua própria estrutura, a guerra é natural.»³⁸

Nesta tese, que Bergson traz à colação para depois a analisar criticamente, vemos retomada a posição dos que defendem a continuidade entre os atavismos biológicos de apropriação e de luta pela sobrevivência, da agressividade e do conflito próprios do mundo animal quando disputam um território ou parceiro sexual, e a cobiça e inveja humanas que desencadeiam a violência. Há alguma sedução nesta correlação, sobretudo porque é simples e inscreve a violência na própria natureza humana. A sua inteligibilidade estaria assim demonstrada. Ela seria como que um destino para o homem, determinando ou condicionando todas as suas actividades e formas de relação. Assim, entre agressividade e violência impor-se-iam os operadores «desejo de posse» e «propriedade», estabelecendo-se como mecanismos automáticos entre uma e outra.

Apesar da sedução da associação entre agressividade e violência, creio que é uma falsa solução, que cruza equivocadamente categorias de diferentes domínios³⁹. Ora a agressividade e o conflito podem perfeitamente inscrever-se no domínio biológico, da emulação, da competitividade, sem gerar violência. Esta, em nosso entender, é sempre do domínio da vontade e da consciência e, portanto, releva do *desumano no humano*.

³⁸ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1948, pp. 302-303: «La nature a-t-elle voulu la guerre ? Répétons, une fois de plus, que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières. Mais (...) elle a doté l'homme d'une intelligence fabricante. Au lieu de lui fournir des instruments, comme elle l'a fait pour bon nombre d'espèces animales, elle a préféré qu'il les construisît lui-même. Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. Nous parlons d'une forêt où l'on chasse, d'un lac où l'on pêche: il pourra aussi bien être question de terres à cultiver, de femmes à enlever, d'esclaves à emmener. Comme aussi c'est par des raisons variées qu'on justifiera ce qu'on aura fait. Mais peu important la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne: l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle.»

³⁹ A tese da Sociobiologia de Edward Osborne Wilson (*Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard, Harvard University Press, 1975; retomada depois em vários textos do autor), baseada na Etologia, foi prosseguida por Richard Dawkins, a partir de uma base genética, com a conhecida obra *The Selfish Gene*, publicada em 1976.

³⁷ Nicolau de CUSA, *A paz da fé*, p. 64.

É portanto manifestação de uma natureza espiritual mais ou menos desordenada. Contudo, a ideia de que a guerra, a violência, a competição, o domínio, a rivalidade são a primeira forma de relação entre grupos humanos, e de que a luta pode ser, ou é mesmo, o motor da história, veio a procurar ao longo dos tempos uma progressiva legitimidade racional, *de jure*, tendo tido pretensões, ao longo da modernidade, a tornar-se numa lei científica da dialéctica histórica⁴⁰.

E em continuidade com esta visão determinista do conflito, desenvolveram-se interpretações que se transformaram em tese metafísica, erigindo a dialéctica dos opostos em estrutura fundamental da realidade, a tal ponto que a noção de “luta” foi assumida como categoria quase-transcendental de relação e a guerra foi mesmo encarada como factor de desenvolvimento das sociedades e, no caso de ser uma guerra externa, funcionar como uma fonte da saúde cívica dos povos e um factor de coesão interna do Estado: *evitam perturbações internas e consolidam o poder interior do Estado*. Já dizia o florentino Nicolau Maquiavel, que o Príncipe para ter poder e prestígio deve ter boas armas; e as boas leis somente poderão existir se houver boas armas. Deste modo foram relegadas para um plano de inferior racionalidade⁴¹, quando não de pura irracionalidade, as categorias de aliança, comunhão, cooperação, pacto, simbiose, comensalidade.

Contra esta visão, quero trazer aqui um trecho de um amigo e mestre, o Prof. Cerqueira Gonçalves, que muito tem lutado contra esta racionalidade de Procusto em favor de uma cultura da paz, no seu magnífico ensaio *Em Louvor da vida e da morte*: «A transformação cultural é, todavia, (...) radical e abrangente (...), devendo tocar todos os entranhados filamentos do tecido da cultura, substituindo, sobretudo, a categoria de

luta e de ódio, incrustada nos hábitos e estruturas do mundo ocidental, pela relação afectuosa de apreço e de amor. Encarar, porém, a questão por este ângulo parece obrigar ao abandono da grande gesta da racionalidade, substituindo-a por nebulosos comportamentos sentimentais. Mas, além de não ser possível dissociar racionalidade e afectividade, como também a epistemologia vai confirmando com determinação, seria ainda pertinente indagar, satisfazendo almas atormentadas pela exigência de uma racionalidade transparente, quais foram as motivações que levaram a hipostasiar o esquema de luta, perante o qual a instância do amor adquire, certamente, pelo menos, direitos iguais. Não se vê como o amor pode representar um horizonte psicologista, enquanto o ódio se pretende impor como categoria transcendental.»⁴² A hipostasiação da luta, a que alude Cerqueira Gonçalves, só foi possível porque o ocidente nunca se livrou da sua mais perene tentação: a gnose maniqueísta e o simplismo com que pretende responder às consciências atormentadas com o sofrimento, a violência, a guerra, a fome e todas as formas de mal no mundo.

Por isso, em nosso entender, todas as violências, de modo particular a violência com justificações religiosas ou a religião que recorre à violência, são casos particulares de um enigma mais profundo para o qual talvez não haja inteligibilidade nem justificação possível, que é a presença do mal no coração do homem. E talvez o *mysterium iniquitatis* não convoque tanto o pensamento para a sua compreensão, mas antes a acção que persistentemente o contrarie com gestos concretos de bondade, de justiça e de partilha. Ultimamente só o perdão, que nenhuma lógica ou justiça humana pode exigir, rompe o ciclo da violência, seja ela de que índole for. Mas como é que o perdão entra nas nossas vidas?⁴³

V. Para além do humanismo e da violência

Pode parecer estranha uma tentativa de conclusão como esta: «a experiência religiosa está para além do *humanismo*, da *violência* e da própria *religião*: é transfiguração espiritual da existência que nos torna nem humanistas nem violentos mas *nos faz nascer de novo*.» Ora, não será isto

⁴⁰ I. KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, IN-CM, (1992), p. 160: «Mesmo a guerra, se é conduzida com ordem e com sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que ele estava exposto e sob os quais tenha podido afirmar-se valentemente. Contrariamente uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer o mero espírito empreendedor [de lucro], porém com ele o baixo interesse pessoal, a covardia e moleza, e *ainda* de humilhar a maneira de pensar de um povo.» Prevalecerá aqui a diagnose realista contra a adiada utopia da paz da perpétua? F. HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, 1976, p. 293: «Uma significação superior, que já uma vez eu formulei (no estudo científico do direito natural), tem pois a guerra: a de que é ela que assegura a “saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia uma indefinida tranquilidade assim uma paz eterna faria estagnar os povos”.»

⁴¹ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Razão e Violência*, Lisboa, Prefácio/Edição de Livros, 2007.

⁴² J. Cerqueira GONÇALVES, *Em Louvor da vida e da morte*, Lisboa, Colibri, 1998, p.25.

⁴³ Cf. Olivier ABEL, (dir.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991, (trad. port. V. Anastácio, *O perdão. Quebrar a dívida e o esquecimento*, Lisboa, Difel, 1993); Id., «Ce que le pardon vient faire dans l'histoire», in *Esprit*, n.º 193 (1993/07), pp. 62-66 (trad. port., «O que o Perdão vem fazer à História?», in *Viragem* 16 (1994), pp. 4-9).

deitar fora toda a crítica a que atrás recorreremos e, de novo, abrir todas as portas ao discricionário religioso? O que é isto de 'nascer de novo'? Não é precisamente esta ideia de 'born-again', de 'awakening', etc., a trave-mestra de grande parte dos fundamentalismos e fideísmos actuais, ou no pólo oposto, da *New Age*, das neognoses, das 'religiões sem Deus', etc.? Não será isso renunciar a toda a imprescindível crítica face à eventual volubilidade ou intolerância das convicções?

"Renascimentos há muitos" poderia dizer-se com alguma ligeireza. E quem passa por essa experiência tem sempre a íntima pretensão à verdade da sua experiência, e à bondade da sua nova condição. Eis pois que o ciclo da violência está preparado para começar de novo. O que é que queremos dizer então, ao dizermos que a experiência religiosa que nos faz nascer de novo leva além do *humanismo*, da *violência* e da própria *religião*?

Há um critério evangélico – mas que bebe em todas as grandes religiões e tradições sapienciais – de aferição da experiência religiosa que, em meu entender, coloca a questão religiosa para além da verdade e da pretensão à verdade, do humanismo ou da violência: *pelos frutos os conhecereis*. Os frutos, isto é, os gestos de bondade, de caridade, de paz, de partilha, de não-violência radical que aquele que pretende ter tido uma experiência religiosa espalha à sua volta, é precisamente o critério único de aferição dessa experiência. Não há outro. A racionalidade sempre pode tentar averiguar, aferir e eventualmente ordenar, em geral, as religiões em superiores ou inferiores conforme imanentizam mais ou menos a transcendência, se desenvolvem uma teologia, uma consciência crítica, etc.. Mas ficar-se-á sempre em apreciações gerais. Em concreto, só os frutos permitem resolver a ambiguidade latente numa experiência religiosa.

Neste sentido, não se pode calar a força de transformação em bondade, em mansidão, em justiça operativa e concreta que a conversão religiosa operou em crentes de todas as religiões. A filosofia da religião dá aqui lugar a uma fenomenologia da conversão e a argumentação à linguagem do testemunho. É verdade que amiúde a fenomenologia e a psicologia da conversão mostram que este fenómeno traz consigo uma certeza subjectiva e um zelo pela verdade que facilmente conduzem à intolerância e à violência que aqui denunciámos. Mas não devemos deixar-nos derrotar por esses frutos amargos. Já para lá desse zelo religioso, emerge muitas vezes uma mansidão ontológica, um sentimento não beligerante de alguém que já não luta nem peleja nem sequer para mostrar a verdade da sua crença, porque nele a verdade não é um problema teórico, uma adequação doutrinal, mas antes o sentido de uma presença, uma caridade em acto. Apenas recordo aqui, entre outros possíveis, o acto de Maximiliano Kolbe que *in extremis* decide dar a vida pelo outro realizando assim a

suprema presença da *caritas*; ou Teresa de Calcutá num trabalho aturado, de muitos anos a tocar diariamente os intocáveis e párias deste mundo, dando ultimamente razões crísticas (mesmo na *noite escura*) para essa presença activa. Estes exemplos, e outros presentes em todas as religiões, colocam o problema de se a aventura da consciência humana não é uma iniciação a algo mais que humano onde, misteriosamente, a morte também participa. Talvez seja a realização de um destino livremente aceite.

Por isso, não podemos identificar sem mais o esforço silencioso de muitas pessoas, de todos os credos e religiões, e muitas sem credo nem religião confessada, em prol da paz, da justiça, da *não-violência*, com um qualquer humanismo, porque esta expressão carrega uma história também ela feita de muita violência⁴⁴. Os humanismos, designadamente o chamado humanismo clássico – «o homem é a medida de todas as coisas» –, ciclicamente retomado e extremado, foi historicamente o caucionador de muitas reduções ou mesmo aviltamentos do humano. Se em nome de Deus se fizeram e continuam a fazer barbáries inenarráveis, depois que se matou Deus elas continuaram a ser feitas, muitas vezes em nome do homem. Termina, por isso, com um paradoxal testemunho⁴⁵:

«Permita-se-nos neste contexto aduzir um texto de Martin Buber, no seu livro *Gottesfinsternis*. Conta ele a visita que fez a um professor, na Alemanha, precisamente a Karl Jaspers. Durante a manhã, Buber leu passagens de um seu livro e, em voz alta, recitou o texto ao seu anfitrião. Buber continua assim o seu relato: "Ele escutava complacente, mas muito surpreendido e com uma estranheza crescente. Quando terminei, ele, primeiro com voz vacilante e depois cada vez mais apaixonado, impulsionado pelo carácter grave do propósito, disse: 'Mas como é que o senhor pode pronunciar uma e outra vez a palavra Deus? Como é que pode esperar que os seus leitores tomem a palavra no sentido que lhe quis dar? O senhor pensa justamente nessa realidade excelsa, mas ao pronunciar-la está a atirá-la à compreensão humana. Qual a palavra humana foi objecto de mais abusos, contaminações e deformações do que essa? Todo o sangue inocente que foi derramado por essa palavra roubou-lhe todo o seu esplendor. Toda a injustiça que se quis encobrir com ela sujou-lhe a fisionomia. Quando ouço nomear o Deus altíssimo, às vezes soa-me como a uma blasfémia.' Os seus olhos claros de criança flameja-

⁴⁴ Cf. Georg W. F. HEGEL, *A Razão na História – Introdução à Filosofia da História Universal*, (trad. port. de Artur Morão), Lisboa, Edições 70, 1995.

⁴⁵ Hermann FRIES, *Teologia fundamental*, Barcelona, Herder, 1987, pp.71-73.

vam. E a sua voz flamejava igualmente. Depois sentámo-nos frente a frente e permanecemos um pouco em silêncio. O quarto permanecia banhado na claridade fugidia da manhã. Tive a sensação de que a luz me enchia de forças. Hoje não posso explicar nem sequer sugerir o que então experimentei. *'Sim, disse eu, ela é a mais contaminada de todas as palavras humanas. Nenhuma foi tão manchada, nenhuma tão estilhaçada. Precisamente por isso não posso renunciar a ela. As gerações dos homens atiraram a carga da sua vida angustiada para cima desta palavra, e atiraram-na contra o solo; ela jaz no pó e sustenta a carga deles todos. As gerações dos homens com os seus partidários religiosos estilhaçaram a palavra; mataram e morreram por ela; ela tem as impressões digitais e o sangue de todos eles. Onde encontrarei uma palavra que se lhe assemelhe para designar o mais excelso? Se tomo o conceito mais puro e faiscante do tesouro mais oculto dos filósofos, com isso só poderei apanhar uma imagem mental indiferente, mas não a presença daquele em que penso, daquele a quem as gerações dos homens adoraram e humilharam com as suas vidas e mortes inauditas... Certamente que garatujam caricaturas grotescas e por baixo escrevem 'Deus'; matam-se uns aos outros e dizem que o fazem em nome de Deus. Mas quando desaparece o erro e a mentira de todos, quando se enfrentam com ele na obscuridade mais solitária, já não falam dele e sobre ele, mas suspiram 'tu', 'tu', e gritam 'tu' todos igualmente; e quando depois juntam Deus, não é ao Deus real que todos invocam, o único Deus vivo, o Deus dos filhos dos homens? Não é ele que os escuta? Quem os escuta? E com isso não se consagra precisamente a palavra Deus, a palavra da invocação, a palavra que, em todas as línguas humanas e em todos os tempos, se converteu em nome próprio? Devemos respeitar aqueles que a proibem, porque se levantam contra a injustiça e o abuso que tão gostosamente recorrem à justificação por parte de Deus. Mas não devemos abandoná-la. Entendemos muito bem que alguns se queiram calar, durante algum tempo, acerca das coisas últimas e assim redimir as palavras que foram objecto de abuso. Mas assim elas não se redimem! Nós não podemos purificar a palavra Deus nem podemos dar-lhe o seu pleno valor; mas podemos, isso sim, manchada e destroçada como está, levantá-la do solo e pô-la de pé, nesta hora de grande angústia.'* O quarto tinha-se iluminado por completo. A luz já não fluía: estava ali. O ancião levantou-se, veio até mim, pôs-me a mão no ombro e disse-me. *"Vamos tratar-nos por tu."* A conversa tinha terminado, porque quando as pessoas estão realmente juntas, estão-no em nome de Deus.»

ERASTIANISMO, INDEPENDENTISMO E TOLERÂNCIA EM HOBBS

J. Carlos Viana Ferreira

(Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Sixtly, it is annexed to the Sovereignty, to be Judge of what Opinions and Doctrines are averse, and what conducing to Peace; and consequently, on what occasions, how farre, and what, men are to be trusted withal, in speaking to Multitudes of people; and who shall examine the Doctrines of all bookes before they be published. For the Actions of men proceed from their Opinions; and in the wel governing of Opinions, consisteth the well governing of mens Actions, in order to their Peace, and Concord. And though in matter of Doctrine, nothing ought to be regarded but the Truth; yet this is not repugnant to regulating of the same by Peace. For Doctrine repugnant to Peace, can no more be True, than Peace and Concord can be against the Law of Nature.

THOMAS HOBBS (1968), p. 233.

A publicação de *Leviathan* em 1651 desencadeou uma abundância de críticas e de ataques pessoais entre os contemporâneos de Thomas Hobbes, que podemos dividir *grosso modo* em dois grupos: os clérigos e os realistas, partidários da causa monárquica dos Stuart. Independentemente da existência de sobreposição dos membros de tais grupos, importa antes sublinhar que ambos concordaram em criticar severamente as interpretações específicas sobre a história e estrutura da Igreja cristã, além do teor geral da obra, cujo autor não podia deixar de ser uma reencarnação de Maquiavel ou mesmo de Satanás, tão melíflua e convincente se revelava a eloquência hobbesiana. Os apoiantes da causa Stuart, em particular, falaram em traição e em oportunismo de Hobbes, que teria tentado granjear as simpatias de Cromwell para assegurar o regresso do exílio em França, não obstante Hobbes ter já defendido em *Elements of Law* (1969a: 110, 125-6) de 1640 que o dever de obediência cessa a partir do momento em que o Soberano se revela incapaz de garantir a segurança dos súbditos.

Os contemporâneos lançaram múltiplas e variadas acusações contra Hobbes, mas nenhum apontou a sua hipotética faceta tolerantista. Porém,