

FERNANDO CATROGA

ENTRE DEUSES E CÉSARES
SECLARIZAÇÃO, LAICIDADE
E RELIGIÃO CIVIL
Uma perspectiva histórica

Prefácio de Anselmo Borges

2.ª Edição


Comida: ALMEDINA, 2010.

CAPÍTULO I

As Teorias da Secularização

Depois da década de 1960 – momento em que as incidências da secularização ganharam uma maior visibilidade nos países mais industrializados –, surgiram várias teorias que visavam explicar o fenómeno. Elas foram formuladas (a partir de premissas lançadas por pensadores como Durkheim, Troeltsch e Weber) não só por teólogos e filósofos, mas também por sociólogos e historiadores. Dai nasceu um conjunto de teses – umas distintas, outras convergentes – hoje designadas por teorias clássicas da secularização. E se se quiser ser sintético, poder-se-á sustentar que quase todas relacionavam este conceito com a afirmação da Modernidade nos países ocidentais cristianizados, e que, entre os múltiplos condicionantes invocados para o justificarem, se destacavam – com ênfases diferentes, é certo – o peso da influência da religião judaico-cristã, o desenvolvimento da racionalidade capitalista, assim como o crescimento de uma civilização urbana com efeitos desestruturadores nas formas tradicionais de sociabili-

dade e respectivos modos de entender o mundo e a vida.

Bem vistas as coisas, tais interpretações podem ser resumidas a duas *posições-tipo* (na acepção weberiana), embora ambas consistam misturas e compatibilizações¹. Uma definiu a secularização como a saída de sectores da sociedade e da cultura do domínio do religioso (Peter Berger)², ou melhor, como o processo "by which religious institutions, actions and consciousness lose their social significance"³, em consequência da irradiação de princípios enformadores da mundividência moderna, nomeadamente o crescimento da consciência do eu, correlato de uma nova experiência do tempo e da certeza de que os homens seriam capazes, cada vez mais, de "fazer" a história. É este horizonte que levou Danièle Hervieu-Léger a caracterizá-la como "l'im-pact de la modernité – à ces différents niveaux: économique, politique, intellectuel, symbolique, etc. – sur la religion, ou, plus exactement, sur la configuration traditionnelle des rapports entre la religion et la société"⁴.

¹ Cf. Jean-Claude Monod, *La Question de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, J. Vrin, 2009, pp. 29 e 46, nota 4.

² Cf. Peter Berger, *The Social reality of religion*, Middlesex, Penguin Books, 1973, p. 113.

³ Brian R. Wilson, *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 119.

⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 216.

É é nesta aceção que alguns autores falam de "secularização qualitativa" (ou dessacralização), para a distinguir da "secularização quantitativa", perspectiva que tende a privilegiar as tendências de decréscimo das percentagens de pertença ou participação dos indivíduos na vida religiosa. Ambas, porém, podem não ter uma relação mecânica e proporcional entre si.

A outra tipificação equaciona-a como uma *transferência* do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de auto-fundação.

Na sua radicalidade, estas caracterizações são excessivamente dicotómicas, pois os condicionantes assinalados reciprocamente se exigem⁵. Com efeito, a análise de algumas das principais concepções (filosóficas, históricas, sociológicas, teológicas) que, nas últimas décadas do século XX, foram avançadas para compreender e explicar o processo, e o confronto e a comparação com os seus presumíveis antecedentes, sugerem esta hipótese de trabalho: se parece claro que, situando-o na longa duração, se lhe pode atribuir uma matriz greco-romana e, sobretudo, judaico-cristã, esta filiação não pode significar, porém, a existência de uma mera con-

⁵ Sobre a problemática em apreço, veja-se David Martin, *A General theory of secularization*, Oxford, Blackwell Oxford, 1978.

tinuidade, ou de uma simples inversão de planos em relação a tais matrizes, pois algo invertido mantém-se idêntico a si mesmo. Por sua vez, sabe-se que, nas transformações desencadeadas pelo aparecimento de novas realidades, o novo integra e transforma o antigo. E, embora este o potencie, não o pode prever, porque aquele será sempre obra do futuro.

A inversão da ideia judaico-cristã

A reivindicação da origem judaico-cristã da secularização encontra-se bem representada na hermenêutica de pensadores como M. Buber e Karl Löwith, na chamada teologia liberal protestante (Dietrich Bonhoeffer, E. Troeltsch⁶, Gogarten⁷, Harvey Cox⁸), na teologia da secularização de origem católica (ex.: J. B. Metz)⁹, nas teologias da esperança e da libertação, em histórias de mitos como Mircea Eliade¹⁰, e, à sua maneira,

⁶ Cf. Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 92, 136.

⁷ Cf. F. Gogarten, *Destin et espoir au monde moderne*, Paris, Casterman, 1970.

⁸ Cf. Harvey Cox, *La Cité séculière*, Paris, Casterman, 1968, p. 47 ss.

⁹ Cf. J. B. Metz, *Théologie du monde*, Paris, Le Cerf, 1971.

¹⁰ Cf. Mircea Eliade, *O Mito do eterno retorno*, Lisboa, Ed. 70, 1981, p. 117 ss.

em sociólogos da religião como o primeiro Peter Berger¹¹. Mas também não se pode esquecer que, no interior das Igrejas, existem posições resistentes a este tipo de interpretações. Mais especificamente, alguns teólogos ligados ao Vaticano (o cardeal Ratzinger – hoje Bento XVI – e a Congregação para a Doutrina da Fé) têm qualificado a secularização como um “fenómeno patológico do cristianismo”¹².

Aqui, não se irá pommenorizar todo este debate¹³, pois, para o propósito de agora, basta mencionar o núcleo forte dos argumentos que a entendem como uma apropriação legítima do legado judaico-cristão. Nesta corrente, enfatiza-se o facto de a criação *ex nihilo*, distinta das cosmogonias míticas e filosóficas clássicas (geração, processamento), ter provocado uma diferença essencial entre Deus e o mundo, mudança que, ironicamente, irá potenciar a dessacralização do cosmos. Este, criado por um acto único e irreversível, e não se confundindo com o Criador, passou a ter – ao contrário do que acontecia nas cosmogonias greco-romanas –

¹¹ Cf. Peter Berger, *op. cit.*, p. 186 ss.

¹² Uma crítica a esta leitura encontra-se em Juan José Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 38 ss.

¹³ Para um resumo das teses que valorizam a secularização no renascimento da vivência cristã e no seu apelo ao compromisso com o mundo, leia-se Miguel Baptista Pereira, “Iluminismo e secularização”, *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t.º II, 1982, p. 492 ss.

uma onticidade espaço-temporal autónoma e não eterna¹⁴. Por sua vez, a encarnação em Cristo humanizou a revelação divina, acto que situou o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, perante a sua liberdade responsável, doando à história um sentido diacrónico que aponta, não para o regresso paradigmático a uma eternidade originária, mas para a consunção e julgamento do destino humano no final dos tempos¹⁵.

A historicização hierofânica e teofânica, num tempo sem regresso, convidava, assim, à aceitação de uma expectativa messiânica e escatológica, tendência que, por razões sócio-culturais várias (que o conceito de secularização exprime), se foi plasmando em sonhos de liberdade, gradualmente situados num horizonte terreno. É esta última característica que leva a que se pergunte – como o fez Jean-Paul Resweber a Marcel Gauchet – se, “plutôt que du dispositif christique, n’est-ce pas d’abord du dispositif escatologique de l’Esprit (en tant qu’il institue une conception de l’altérité transcendante des catégories d’alternance, d’altérité et d’extériorité) que dérive la fonction d’interprétation d’une

histoire politique de la religion et d’un mouvement vers une société hors religion?”¹⁶.

O protestantismo, com o relevo dado à predestinação e à graça, deprecou ainda mais o mundo secular, reforçando os pressupostos para se imanenticizar os imperativos da economia da salvação. E, como se sabe, não foi por acaso que Max Weber elegu esta atitude – em particular na sua tendência calvinista – como um factor forte no condicionamento da génese da racionalidade capitalista.

Neste horizonte, a secularização deve ser entendida como uma paulatina distinção entre o século e as objectivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja. Esta hermenêutica releva a circunstância de os textos sagrados conterem asserções que a sugerem e potenciam, em particular no que respeita à “historicidade” da revelação do sagrado, à desdivinização do universo (que possibilitou a ciência moderna), e à “dessacralização da política”, com a cesura entre o Império e o reino espiritual, sintetizada no preceito: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Como prova suplementar, mobiliza-se, ainda, o facto de ter sido nas regiões cristianizadas (e não nas do Islão, nem nas de influência hindu ou budista) que ocorreram as experiências históricas que tornarão as

¹⁴ Cf. Anselmo Borges, “Secularização e tolerância”, *Revista de História das Ideias*, vol. 25, 2004, p. 135 ss.

¹⁵ Sobre os fundamentos filosóficos do cristianismo, consulte-se, entre outros, Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne...*, Paris, Seuil, 1961.

¹⁶ In Marcel Gauchet, *Un Monde désenchanté?*, Paris, Les Éditions P/Arthéor/Éditions Ouvrières, 2004, p. 28.

sociedades ocidentais mais seculares. Todavia, esta verificação não impede que se indague por que é que ela não aconteceu aquando da hegemonia do pensamento greco-romano (onde predominava uma concepção cíclica do tempo e o poder político – fosse o da *polis*, ou o do Império – estava sacralizado), ou em outras civilizações, em particular nas de análogo cariz monoteísta.

Sublinhe-se que o judaísmo não só assenta na ideia de “povo eleito”, como continua a encarar o futuro em termos de um messianismo que ainda espera a sua interrupção na história (por isso, na ausência do acontecimento central, a sua datação é de tipo cosmogónico). É certo que, tal como no cristianismo, para o Islão o profeta já chegou. Contudo, ao invés do que aconteceu com Cristo, Maomé não pretendeu fundar somente uma religião, pois o islamismo, desde os seus primórdios, teve sempre uma dimensão social, política e até militar, característica em parte explicável pelo contexto em que nasceu: a existência de um certo vazio político devido à fraqueza dos impérios seus contemporâneos (o bizantino e o persa). O Profeta encarregou-se da organização social e política da comunidade dos fiéis, assegurando a sua vida, a sua defesa e a sua expansão. Este elo entre o político e o religioso manter-se-á no mundo muçulmano, levando a que, pelo menos a partir dos meados do século VII, o primeiro dominasse e utilizasse o segundo. Por isso, “la forme classique selon laquelle l’Islam est à la fois, ‘religion et gouvernement’

(*din wa dawla*, em árabe), exprime sa nature réelle: elle rappelle qu’il ne sépare pas le religieux et le politique, même s’il sait les distinguer”¹⁷. E, como é lógico, tal herança será tanto maior quanto mais a leitura do Alcorão for feita em sentido literal. Diferentes seriam as coisas se existissem condições para o desenvolvimento da perspectiva hermenéutica, até agora secular, que aplica um princípio de permanente interpretação (*ijtihad*) do Alcorão e da Suna¹⁸.

O cristianismo prometia a salvação num outro mundo, rejeitando, portanto, a confusão, típica da sociedade greco-romana, do religioso com o político – por isso, os romanos chamavam “ateus” aos novos cristãos –, e pregava, nos seus primórdios, a *indiferença* em relação aos governos. Como o seu reino nunca será deste mundo, e perante a força do Império, importava devolver a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, pelo que, como lembrou Santo Agostinho (século V), o cristão não podia confundir as duas Cidades, devendo obedecer – de acordo com Pedro e Paulo – às autoridades estabelecidas. Porém, o Império Romano, ao tornar-se oficialmente cristão no século IV (com Constantino e, sobretudo, com o édito de Teodósio, em 380), deu origem a uma longa promiscuidade entre o reli-

¹⁷ Maurice Barbier, “Laïcité: questions à propos d’une loi contenante”, *Le Débat*, n.º 127, novembro-dezembro, 2003, p. 166.

¹⁸ Cf. Anselmo Borges, *art. cit.*, pp. 142-143.

gioso e o temporal, quer sob a forma cesaropapista, quer hierocrática. Situação que o período bizantino acentuará, mas que nunca conduziu a qualquer fusão de planos – regra geral a Igreja manter-se-á, mesmo quando a subordinou, ou a ela se aliou, distinta e independente da organização política – e, por conseguinte, à diluição do dualismo entre o espiritual e o século.

Consequentemente, a autonomização do político, para se desenvolver e existir por si mesma, teve de se subtrair à influência da Igreja, considerando-a, na esmagadora maioria das experiências históricas, intrusa e incoerente em relação aos seus próprios princípios, e obrigando-a a cingir-se à sua vocação espiritual primitiva. Se esta, na essência da sua promessa, cultivava a distinção com o poder temporal, os construtores da Modernidade relembrá-lo-ão, lutando, numa significativa inversão de planos, para que “César” fosse *indefe-rente, neutro*, ou *separado* do poder religioso.

As razões apresentadas para situar uma das causas da secularização na herança judaico-cristã podem ser resumidas a três: em primeiro lugar, a afirmação da transcendência de Deus implicou a autonomia do mundo natural e político; em segundo lugar, Javé foi definido como um “Deus móvel”, que intervém na história através de acções específicas, e a sua aliança com o povo eleito também é histórica, ficando assim rompidada a lógica circular do cosmos e insinuada a *historicização* – que a Encarnação reforçou – das relações do

homem com Deus, bem como a abertura de um campo de possibilidades para a assunção do indivíduo como ser livre e responsável no tempo; em terceiro lugar, a normatividade mosaica e a esperança escatológica no Juízo Final definiram o novo Deus como um Deus ético, fonte que incitou as consciências cristianizadas a racionalizarem os ditames da moral e a desenharem horizontes de expectativas que serão projectados no immanentismo histórico. Daí que, cristianizada, a Europa tenha sido palco de uma prematura e relativa separação das ordens cósmica, cultural e social, processo atravessado, porém, por uma permanente tensão entre a transcendência e o mundo.¹⁹

As sementes bíblicas e evangélicas de tudo isto só a pouco e pouco foram explicitadas na riqueza das suas potencialidades. O peso da mentalidade mítica – sobretudo ao nível dos comportamentos populares – e a mediação neoplatónica e aristotélica na interpretação do Livro bloquearam a apreensão filosófica e teológica da novidade judaica e cristológica. Mas, ao contrário do que defendeu Blumenberg²⁰, a mundanização precoce da Igreja como instituição (após Constantino) não impediu que a escatologia cristã tivesse favorecido a

¹⁹ Cf. Samuel Eisenstadt, *Approche comparative de la civilisation européenne. Étude de la relation entre culture et structure sociale*, Paris, PUF, 1994, p. 95.

²⁰ Cf. H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Galimard, 1999, pp. 11-136.

abertura de brechas, por onde foi entrando uma ideia imanente de futuro, em particular através da sua vertente apocalíptica e messiânica (embora Roma sempre a tenha condenado como heresia). Pelo que tais interpretações se desenvolveram, em boa parte, em conflito com as leituras dogmáticas e eclesiais do Novo e do Velho Testamento.

Por outro lado, as confissões protestantes objectivaram, ainda mais, as sementes secularizadoras do núcleo cristão, ao fazerem refluir a presença do sagrado na realidade, e ao instalarem uma distância intransponível entre Deus, transcendente absoluto, e o homem, ente predestinado e entregue a si mesmo num mundo des-sacralizado. Com tudo isso, empolou-se a vivência mais subjectiva do religioso e provocou-se o despovoamento do céu, espaço infinito cada vez mais descrito na linguagem matemática e fria de astrónomos e cientistas.

Para alguns, este posicionamento do homem como ser racional entronca na dimensão horizontal da razão teórica e prática (intrínseca à natureza humana) já esboçado pela doutrina do intelecto agente de S. Tomás e de Alberto Magno – fundamento da separação entre a filosofia e a teologia –, via que, passando por Descartes, abriu o caminho para o transcendentalismo de Kant²¹ e para o sonho da emancipação humana, promessa maior do Iluminismo. Reconhece-se, em síntese, que,

²¹ Miguel Baptista Pereira, *art. cit.*, p. 488 ss.

com o filósofo alemão, se deram passos decisivos para se dessacralizar a natureza – indo-se mais longe do que no panteísmo de Giordano Bruno e de Espinosa –, se secularizar a razão teórica e prática, e para se entender Deus como um postulado racionalmente inverificável. No fundo, “salvar os fenómenos do conhecimento vulgar e científico, privilegiar o mundo da práxis e da esperança humana, declarar a impossibilidade do universo metafísico tradicional”, foi o contributo da filosofia kantiana para a secularização²². Ganha assim sentido a sua definição de *Aufklärung* como a passagem de uma atitude de heteronomia e de menoridade (*Unmündigkeit*), para a maioridade autónoma do homem, assumida como liberdade de pensamento e exercida como razão pública.

Na verdade, com a suposição do homem como ser racional e livre, apto para inteligir, através da razão (filosófica e científica), a legalidade imanente do cosmos, ter-se-ão secularizado os fundamentos da sociabilidade e as condições epistemológicas e tecnológicas que servirão de impulso ao avanço científico-industrial do século XIX²³. Este novo optimismo – logo aplicado aos fenómenos sociais – veio também a materializar-se

²² *Ibidem*, p. 490.

²³ Cf. O. Chadwick, *The Secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; Steve Bruce (ed.), *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

num ideal terreno e irreversível de história, centrado na nova crença segundo a qual o *feri* do devir era ditado pela capacidade demingica da humanidade. As apolo- gias acerca da natureza perfectível do ser humano (Rousseau, Turgot), as teses contratualistas sobre a ori- gem da sociedade e do poder político, as fundamenta- ções filosófico-progressivas do tempo histórico (Condor- cet, Hegel) e, mais tarde, os esforços, mesmo ilusórios, para se cientificar a sociedade (Comte, Proudhon, Spen- cer, Marx), foram projectos que emanaram do mesmo centro secular, perspectiva que fez da apoteose da razão, da ciência e do ideal emancipatório uma das caracte- rísticas mais fortes da Modernidade.

Efeito não menor destas mudanças foi, de facto, o crescimento da soberania do Estado e da consequente tendência para este subordinar, aos imperativos da sua “razão”, todos os negócios dos súbditos (ou dos cida- dãos), incluindo os religiosos. E se, principalmente nos países católicos, esta vocação teve, num primeiro re- gisto, uma aura explicitamente transcendente (“direito divino”), o certo é que outras ideias, de cariz mais ima- nente, lançarão as bases para que o poder político venha a submeter e/ou a diferenciar-se do religioso própria- mente dito, arrogando-se o direito de executar tarefas de pastoreio de almas e de governabilidade, em nome de um secularizado ideal de bem comum. Assim sendo, nas experiências históricas em que o novo interesse geral, reivindicado pelo Estado, entrou em arítrio com a

vocação totalizadora das Igrejas (e, em particular, da Igreja católica), o choque entre ambas as instituições foi igualmente global.

Este modo de ver também arrastou consigo a histo- ricização (e a relativização) da análise do fenómeno religioso, pois convidava a equacioná-lo como uma representação sujeita a mediações sociais e cujo papel seria apreensível pela razão, conforme o teriam demons- trado as filosofias do devir; a antropologia filosófica e a leitura dos textos sagrados feita de acordo com as regras do método histórico-filológico.

Simultaneamente, o legado judaico-cristão também se repercutiu na consolidação de uma ideia de tempo histórico crítica das visões cíclicas e providencialistas. E quando estas últimas entraram em crise, foi ganhando maior crédito o antropocentrismo, com o seu incentivo à conquista, na terra, da felicidade plena, atitude que teve como consequência maior o anúncio da “morte de Deus” (Nietzsche). Sabe-se como este desejo se incor- porou nas filosofias do progresso e da perfectibilidade humana, como o demonstrou Karl Löwith, principal- mente em *Meaning in history* (1940)²⁴. E foi devido à influência desta obra que, segundo Blumenberg, o equa- cionamento das filosofias modernas da história como

²⁴ Cf. Jeffrey Andrew Barash, “Karl Löwith et la politique de la sécularisation”, *Politique de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004, pp. 167-186.

formas secularizadas da história da salvação quase se transformou num dogma. Para ele, o próprio conceito de "secularização" seria desadequado, propondo, como alternativa, o de "Legimitar", porque aquele exprimiria, tão-só, uma "derivação" e uma "heterodeterminação" da Modernidade. No entanto, convém lembrar que Löwith, ao salientar aquela herança, não escamoteou o facto de o efeito — o historicismo — ter dado origem a uma realidade (ideológica) nova em relação à sua fonte. Isto é, não se tratou de uma simples "transformação" ou transposição de "teleologemas", mas de uma autêntica e revolucionária "dissolução", acompanhada por uma paradigmática auto-afirmação da absoluta liberdade e autonomia do homem como sujeito. Quer isto dizer que a herança não só foi deslocada e absorvida, como desencadeou uma realidade nova.

Em suma: após propostas acerca do sentido do tempo como as de Karl Löwith, Oscar Cullmann (*Christus und die Zeit*, 1946) e Rudolph Bultmann (*Offenbarung und Heiligeschichten*, 1941), vários foram os autores que viram nas novas filosofias da história, principalmente a partir de Voltaire e de Turgot, uma nem sempre assumida racionalização e imanentização do velho providencialismo (Bossuet), agora posto ao serviço de uma ideia de esperança (alicerçada na perfectibilidade e no progresso indefinido), na qual o futuro, distinto do passado, passou a ser experienciado como um ideal optimista de concretização terrenal da escatologia bíblica.

Nesta mesma linha se situam os que filiam as ideias utópicas nos sonhos milenaristas inferidos das leituras (heterodoxas) da Bíblia. Como se verá, este horizonte não deixou de pautar a maneira como os refugiados protestantes, que fugiram às guerras religiosas europeias, irão qualificar a América e o destino do seu povo. Num outro registo, também em algumas revoltas sociais — como as dos joaquinitas, ou as dos camponeses alemães dos séculos XVI e XVII²⁵, ou as dos operários da fase inicial da industrialização que ainda não teriam ascendido à ideologização da sua visão de mundo ("primitivos rebeldes")²⁶ — irromperam, com "efervescência" (Durkheim), esperanças messiânicas e milenaristas de raiz judaico-cristã, logo apropriadas como armas de combate contra a ordem social estabelecida. Ernst Bloch estudou o significado social da revolta de Thomas Münzer²⁷, depois das sugestões de Max Weber; e as análises de Henri Desroche²⁸ assina-

²⁵ Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, theologie der revolution*, Paris, UGE, 1975. A 1ª edição alemã data de 1921.

²⁶ Para o estudo das manifestações messiânicas e milenaristas no operariado, na fase de arranque da industrialização, veja-se, sobretudo, a obra de E. J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 64 ss.

²⁷ Cf. Laennec Husson, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Paris, Le Cerf, 1974, pp. 41-51.

²⁸ Cf. Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

laram os parentescos existentes entre a cosmogonia, a escatologia judaico-cristã e as representações imanentistas e prospectivas da história. E é a esta relação que Marcel Gauchet recorre para ilustrar o aparente paradoxo que deriva do facto de a secularização arrastar consigo uma certa “reinvenção do religioso”²⁹, metamorfose que não pode ser escamoteada.

Perante o que ficou escrito, pode afirmar-se que as novas doutrinas sociais de cariz utópico não são estranhas às ideias de finalidade e de inelutabilidade do devir – o providencialismo secularizado transformou-se num teleologismo imanente –, esperança germinada pela visão bíblica do tempo. Aliás, os reformadores sociais dos meados do século XIX, apesar de anticlericais, explicitaram essa filiação (Saint-Simon, Fourier, etc.) ao procurarem instaurar “novos cristanismos”³⁰; e mesmo alguns dos que prolongaram, em sentido materialista, a crítica antropológica à essência das religiões, inaugurada por Feuerbach, não lhe foram inteiramente estranhos, como o mostrou, em relação ao marxismo, Ernst Bloch³⁰. Nesta perspectiva, o humanismo e o historicismo evolucionista, valores que se tornaram dominantes na Modernidade, são um dos pontos de

chegada do longo percurso da secularização, e o desejo utópico – enquanto aspiração à cidade de Deus na terra – funcionou como um apelo praxístico activado pelo compromisso demitúrgico da divindade do homem com a sua historicidade³¹. Foi à luz desta “antropologização do céu” que Bloch pôde concluir, na sua obra *Atheismus im Christentum* (1968), que “só um ateu [pode] ser um bom cristão”.

A postulação do homem como ser autónomo (e não heterónomo, como na concepção religiosa) foi conconitante com a progressão de uma ideia de mundo em que o universo (e a ordem histórica e política) se distancia tanto de Deus (deísmo, agnosticismo), como do próprio homem, hiato que o dualismo cartesiano (*res extensa* e *res cogitans*) prenunciou. Este vazio ontológico entre o sujeito e a realidade, assim como a consequente coisificação da natureza, devem ser compreendidos como requisitos necessários para a produção de um saber científico que, como escrevia Francis Bacon, almejava matematicizar as explicações dos fenómenos, a fim de se *saber para prever*, e se *prever para prover*. No século XIX, A. Comte repetirá esta divisa, mas alargando-a aos fenómenos históricos e sociais. O que mostra que, se a secularização é incompreensível sem a racionalização, ela também é tributária do crescimento da *histori-*

²⁹ Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 20.

³⁰ Cf. Ernst Bloch, *La Principale Espérance*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1976-1982.

³¹ Cf. Pierre Fustier, “Utopie et marxisme selon E. Bloch”, *Annales de Sociologie des Religions*, n.º 21, janvier-juin, 1966, pp. 13-21.

cização e sociologização das explicações do mundo e da vida, perspectivas que ganharam força no século XIX. Esta extensão saldou-se na entificação da sociedade, vista como uma realidade auto-regulada por uma dicromia teleológica e irreversível, embora passível de ser acelerada mediante o pensamento e a acção do próprio homem.

O entendimento do fenómeno religioso como uma manifestação histórica — tenha ele sido feito sob o pacto (de “direita” ou de “esquerda”) da filosofia hegeliana do Espírito (Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer), ou a partir das novas sociologias da religião, ou da aplicação do método histórico-filológico à análise dos próprios textos evangélicos — propulsou a secularização. Com efeito, ao transformarem os fenómenos religiosos em objecto de conhecimento, tais leituras relativizaram-os e reforçaram o convencimento de que o devir social estaria a entrar na sua última fase. Aqui, a deflcação da humanidade traria a necessária “morte de Deus”, ou a insolúvel coexistência da Sua incognoscibilidade com os resultados da ciência (Herbert Spencer). Por conseguinte, elas apareceram a justificar não só a substancialidade da natureza e da história, mas também a prometer o definitivo controlo do futuro, anelo impossível de realizar enquanto o homem fosse um ser tutelado e ontologicamente diminuído.

Dir-se-ia que, com tais teses, o *fin da história* seria sinónimo de dessacralização do mundo e da vida. Na

verdade, pensadores tão diferentes, e até antagónicos entre si, como A. Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber e, posteriormente, Sigmund Freud, acreditavam que a religião iria definhando em importância com o advento da sociedade industrial. Esta previsão passará a ser um lugar comum nas ciências sociais de boa parte do século XX, conjuntura em que, a partir da lição de Weber, apareceram algumas teorizações empenhadas em demonstrar que a burocratização, racionalização e urbanização das sociedades contemporâneas também constituíam motores de secularização³².

O “desencantamento do mundo”

O núcleo forte dos contributos de Weber para a problemática da secularização encontra-se nas suas conhecidas obras *A Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904) e *Economia e sociedade* (1922). Para ele, a sociedade moderna tinha provocado várias formas de racionalização (*teórica, substantiva, prática e formal*), mas deu particular atenção a esta última, que caracterizou como a intenção de se alcançar certos fins pragmáticos, embora, ao contrário da razão prática, mediante o recurso a

³² Cf. Pippa Norris e Ronald Inglehart, *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 3 ss.

regras abstractas. Este modo de pensar desenvolveu-se, com mais ênfase, nas sociedades científico-industriais, vindo a manifestar-se nas esferas da economia, do direito e da organização burocrática das relações sociais.³³

Explicitando esta tese, pode sustentar-se que as forças secularizantes, potencialmente inscritas no cristianismo, se expandiram mais acenuadamente com a ascensão capitalista. O enlace entre secularização e industrialização resultou do facto de esta necessitar de saberes-fazeres científicos e técnicos, isto é, de um elevado grau de racionalização, não somente no campo das “infraestruturas”, mas também ao nível das ciências. E o novo espírito racional, inerente à nova ordem económico-social, alastrou a outras instituições, particularmente, ao Estado. Obrigado a preocupar-se, cada vez mais, com as implicações políticas e jurídicas da produção económica, este teve de adaptar a sua própria estrutura àquela finalidade, o que conduziu ao estabelecimento de burocracias altamente racionalizadas e, em termos ideológicos, ditou a entrada em acção de novas formas de legitimação extra-religiosas.

Connumente, o conceito weberiano de secularização (e de racionalização) aparece articulado com outros, a saber: o *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*), ou a *desmagnificação do mundo*. A sua génese estaria na

³³ Cf. Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, UGE, 1963, pp. 69-76.

própria profecia veterotestamentária e no abandono da salvação sacramental-eclésiástica trazido pelo protestantismo e pela predestinação calvinista. Mas, como se assinalou, a depreciação sacral do mundo, a científicação do universo e a historicização do devir ajudaram a cortar o cordão umbilical do homem com o cosmo, a interiorizar as obrigações éticas fomentadas pela religião judaico-cristã (a emergência de um *Deus ético*), assim como a autonomizar os efeitos terrenos da sua acção (que a ética protestante impulsionou) e, por conseguinte, a acelerar uma desmagnificada cosmovisão, realidade que a crescente civilização urbana patentou ainda mais. E desta mudança foi resultando não só a alteração da imagem sacral do universo, mas também o aumento da relação tensional entre a experiência religiosa e o mundo moderno, ou melhor, entre a religião e os sistemas sócio-culturais que deram corpo à Modernidade.³⁴

Tais propostas tiveram uma forte influência nas teorias sobre a secularização, nomeadamente nas que, nas décadas de 1960 e 1970, foram formuladas por sociólogos como, entre outros, Peter Berger e David Martin³⁵ (nas suas primeiras obras), ou Brian R. Wilson³⁶. Sob

³⁴ F. A. Isambert, *De la Religion à l'Éthique*, Paris, Le Cerf, 1992, pp. 253-277.

³⁵ Cf. David Martin, *A General theory of secularization*, cit.

³⁶ Cf. Brian R. Wilson, *Religion in secular society*, Harmondsworth, Middlesex, UK., Penguin Books, 1966.

uma influência mais directa de Durkheim – com relevo para *As Formas elementares da vida religiosa* (1912) –, outros estudos apareceram a prever a perda de influência das religiões enquanto instâncias de produção do elo social (Steve Bruce, Thomas Luckman, S.S. Acquaviva), corrente cuja tese nuclear pode ser sintetizada por estas palavras de Jagodzinski e Dobbelaere: “*all the empirical evidence in this chapter is compatible with the assumption that functional rationalization related to functional differentiation, detraditionalization, and ensuing individualization have a cumulative impact on the decline of church involvement, especially among the post-war generation*”³⁷.

Outros enfatizaram os efeitos civilizacionais da cidade e da técnica, como foi o caso do teólogo americano Harvey Cox (tanto em *A Cidade secular*, como em *Regresso de Deus*). Inspirando-se em Max Weber, Gogarten e Bonhoeffer, ele explicou o consabido laço existente entre *secularização* e *urbanização*. Mais concretamente, por urbanização pretendeu designar o aprofundamento da religião tradicional, a debilitação do império das concepções religiosas sobre o mundo e a ruína dos mitos sobrenaturais e de todos os símbolos tradicionais. Para precisar estes efeitos, recorreu aos conceitos que Tön-

³⁷ Wolfgang Jagodzinski e Karel Dobbelaere, “Secularization and church religiosity”, Gan W. von Delh e Elinor Scarborough (ed.), *The Impact of values*, Oxford, Oxford University Press, p. 115; Pipa Norris e Ronald Inglehart, *ob. cit.*, pp. 9-10.

nies tematizou no seu livro *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), para sublinhar que a secularização facilitou o trânsito da forma de organização em *comunidade* para a de *sociedade*, onde os membros já não se vinculam em termos de parentesco e de obrigação, mas de vontade e de contrato. Esta base conceptual serviu-lhe para qualificar a urbanização como uma estrutura de vida, na qual se accentuou a diversidade, se desintegrou a vida tradicional e se operou uma maior despersonalização devido à multiplicação dos papéis sociais. No entanto, este percurso também deu origem a uma espécie de anonimato, forma de vida potencialmente mais tolerante, porque a vontade e o contrato vieram substituir as sanções morais costumeiras, reproduzidas e impostas por vínculos de longa duração, típicos do viver em *comunidade*.

Pensando bem, poder-se-á concluir que o cerne de muitas das teses clássicas acerca da secularização visava explicar o religioso a partir de uma epistemologia crente na *cientificação*, *socialização* e *historicização* do fenómeno sacral, tendo igualmente como certo que as sociedades industriais acelerariam a racionalização e, sobretudo, a mundanização e a fragmentação das mundividências³⁸, e conduziriam à perda de controlo, por parte das organizações religiosas, das relações sociais e, no terreno

³⁸ Cf. Olivier Tschannen, *Les Théories de la secularisation*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1992.

cultural, ao decréscimo da atracção exercida pelos seus ritos e símbolos, pelo menos nas suas manifestações mais institucionais³⁹. Porém, muito deste optimismo prognóstico tem sido posto em causa, nomeadamente por aqueles que o vêem contraditado por este acontecimento actual: o “regresso do religioso”.

Ora, este tipo de análise também não está isento de controvérsia, sobretudo quando ela é apresentada de um modo análogo ao fenómeno que contesta, isto é, como se tratasse de uma manifestação uniforme que, só por si, chega para desmentir o avanço da secularização em certas sociedades. Foi para evitar as interpretações excessivamente dualistas (e, não raro, maniqueias) que os sociólogos americanos Pippa Norris e Ronald Inglehart, num estudo importante (*Sacred and secular*, 2004), revisitaram as teorias sobre a secularização, a fim de, em diálogo com os dados empíricos, realçarem a importância de não se cair em leituras de índole teleológica e homogenizadora (progressivas, ou regressivas) e de se relevar o entrecruzamento das múltiplas *variações* que condicionam e diversificam a geografia das religiões (e, consequentemente, da secularização). Em concreto, as várias propostas são por eles resumidas em duas perspectivas essenciais: a que releva a “*demand-side theory*”, partindo do estudo dos compor-

tanentos colectivos, tendo em vista demonstrar que, nas sociedades mais industrializadas, os hábitos religiosos sofreram uma erosão, patente no aumento da indiferença perante os apelos espirituais; e a que, no plano oposto, valoriza o lado da oferta (“*supply-side theory*”), centrando-se a análise no estudo das atitudes das organizações e supondo-se que, embora a procura do religioso, nas sociedades, seja relativamente constante, a acção das instituições e dos seus líderes pode desempenhar um papel estratégico na agressiva construção e manutenção das congregações, pondo em prática esta máxima: “se tu constróis uma Igreja, o povo ocorre”⁴⁰.

Não se especificarão as tipologias que aqueles dois autores apresentam. Somente se salientará que, no essencial, elas não invalidam as teses clássicas dos sociólogos da secularização, não obstante reconhecerem que estas necessitam de ser reactualizadas, devido às mudanças que, entretanto, ocorreram à escala planetária. No fundo, com outros propósitos, elas vão ao encontro de posições como as que Stark e Finke, nas suas perspectivas específicas, defenderam, ao escreverem: “what is needed is not a simpleminded theory of inevitable religious decline, but a theory to explain variation”⁴¹.

³⁹ Cf. Pippa Norris e Ronald Inglehart, *ob. cit.*, p. 7.

⁴¹ Rodney Stark e Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the human side of religion*, Berkeley, Ca., University of California Press, 2000, p. 33.

³⁹ Cf. Marcel Gauchet, *Le Dérachement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 292 ss.

De facto, Norris e Inglehart concordam que a secularização não implica o declínio da religião *per se*, mas accitam que ela arrasta, sobretudo, a decadência das suas práticas e expectativas, bem como o debilitamento do lugar que a autoridade religiosa ocupava na configuração das estratégias de vida individual, organizacional e societal⁴². Mas este diagnóstico só será válido para certas sociedades (industriais e, sobretudo, pós-industriais).

Em suma: ter-se-á de conjugar os factores assinalados com outras *ideias-tipo*, em ordem a conseguir-se demarcar as diferenças de “segurança existencial” que se encontraram quando se compara as “sociedades agrárias” com as “sociedades industriais” e as “sociedades pós-industriais”, assim caracterizadas: as primeiras são aquelas em que predomina a produção agrícola e a extracção de produtos naturais, com um índice de desenvolvimento humano (HDI)⁴³ à volta dos .739, ou menos, o que significa \$ 1 098 do PIB *per capita*; as “sociedades industriais” são as que possuem um HDI moderado (entre .740 e .899) e um contributo *per capita* no PIB situado nos \$ 6 314, enquanto que as de cariz

“pós-industrial” gozam de um HDI da ordem dos .900, o que corresponde a \$ 29 585 *per capita* no PIB.

Conjugando as premissas enumeradas com os dados estatísticos extraídos dos grandes inquéritos realizados, entre outros, pelo *World Values Survey* e pelo *European Values Survey* nas últimas décadas, aqueles autores defendem que o relacionamento entre sacralidade e secularização não desmente o progresso desta em certas sociedades, embora também verifiquem o crescimento do religioso em outras. Mais especificamente, concluem que, se, “due to rising levels of human security, the public of virtually all advanced industrial societies have been moving toward more secular orientations”, devido ao crescimento demográfico, “in poorer societies, the world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before”. Ilação que os leva a prever o seguinte: “the expanding gap between the sacred and the secular societies around the globe will have important consequences for world politics, raising the role of religion on the international agenda”⁴⁴.

É neste contexto que também insinuam, ainda que implicitamente, a não pertinência dos prognósticos finalistas sobre a evolução do fenómeno e da sua homogenização global, como se a secularização fosse a inevitável confirmação do *fin da história*, ao mesmo tempo que põem em causa a tese inversa (mas não contrária) do “regresso”. É que ambas as visões acabam por neg-

⁴² Cf. Pippa Norris e Ronald Inglehart, *op. cit.*, p. 258, nota 32.

⁴³ O HDI baseia-se em cerca de 100 indicadores, seleccionados pelo United Nation Development Index (UNDI), e que cruzam pontos como a modernização, os níveis de conhecimentos (literacia adulta e educação), a saúde (esperança de vida), a qualidade de vida (rendimentos domésticos efectivos). Cf. Pippa Norris e Ronald Inglehart, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, pp. 24, 25, 26.

ligenciar o modo variado como o sempre instável comércio entre o secular e o sagrado se manifesta nas sociedades concretas, com as suas transformações e heranças específicas.

A sua análise mobiliza todos os factores indicados e interpreta-os a partir de dois axiomas: o “*security axiom*”, que confronta os comportamentos religiosos das sociedades (industriais e, sobretudo, pós-industriais) ricas com os das pobres, a que chamam “agrárias”, privilegiando as condições de segurança existencial, incluindo incidências como guerras, tremores de terra, tornados, fomes, epidemias, secas, etc; e o “*cultural tradition axiom*”, que valoriza as diferenças existentes ao nível dos capitais simbólicos, heranças que condicionam a emergência de variações nas atitudes, comportamentos e expectativas. Daqui, eles inferem várias hipóteses, que compararam e cruzaram, a saber: a “*religious values hypothesis*”, que supõe haver, nas sociedades, uma procura religiosa, premissa que é correlacionada com o papel que outros condicionantes, como a maior ou menor segurança existencial, desempenham na determinação dos graus de religiosidade praticada nas diversas sociedades; a “*religious culture hypothesis*”, que destaca o peso das tradições religioso-culturais e respectiva influência na modulação das crenças morais e das atitudes sociais das populações, confrontando-as com os dados empíricos das sociedades pós-industriais, onde se deu uma mais acentuada e rápida quebra dessas tradições; a “*religious*

participation hypothesis”, que visa surpreender o declínio, ou não, das práticas religiosas; a “*civic engagement hypothesis*”, que indicia este fenómeno: uma regular prática religiosa encoraja os indivíduos ao comprometimento social e político, bem como à sustentação eleitoral de partidos religiosos; a “*demographic hypothesis*”, que explora este campo: se, por um lado, o desenvolvimento humano e o crescimento das condições de segurança existencial conduzem à diminuição dos valores religiosos nas sociedades pós-industriais, por outro lado, eles também geram, como efeito concomitante, uma diminuição das respectivas taxas de natalidade, ao contrário do que acontece nas sociedades mais agrárias e religiosas; e, por fim, a “*religious market hypothesis*”, que testa a tese dos que sustentam o “*supply-side*”, segundo a qual o mundo das crenças é passível de ser influenciado pelo lado da oferta, realidade que explicará esta quase lei sociológica: quanto mais pleno for o pluralismo das crenças e mais ampla a liberdade religiosa, maior poderá ser o incremento da participação cultural.

Não iremos equacionar todas as implicações do que ficou escrito, mas privilegiar a matriz e o desenvolvimento dos caminhos que conduziram ao aparecimento das experiências que têm sido elevadas – em diversas perspectivas, é certo – a objecto teórico das sociologias da secularização (ou das que as contraditam). E, para que se consiga uma maior aproximação ao fenómeno, ir-se-á relevar a análise diacrónica do conceito. Depois,

procurar-se-á seguir um percurso análogo em relação ao de laicidade, em ordem a captar-se, mais cabalmente, as afinidades e as diferenças existentes entre ambos e entre eles e o sagrado, e a provar-se duas coisas: se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização se realizou como laicidade. Mas se ambas se distinguem do campo religioso, também não se poderá olvidar que, não raro, o seu uso (e abuso) social e político as revestiu de alguma sacralidade (fetichizada e idolátrica, porém, aos olhos das religiões).

CAPÍTULO II

A semântica da secularização

Segundo Giacomo Marramao, a secularização é “uma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo”⁴⁵. E uma análise, mesmo que sintética, acerca da historicidade da sua semântica pode ajudar a compreender melhor as suas epocais significações e a demarcá-las de outras que, comunmente – sobretudo nos países de línguas neolatinas –, são usadas como sendo sinónimas. É o caso de vocábulos como laicidade e seus derivados. Para isso, começaremos por responder a esta questão primordial: qual é a origem etimológica do termo “secularização”⁴⁶?

⁴⁵ Giacomo Marramao, *Cielo e terra. Genealogia de la secularizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 7. Sobre a pertinência do conceito, numa óptica de renovação do pensamento teológico católico, veja-se Juan José Tamayo, *ob. cit.*, 2004, p. 26 ss.

⁴⁶ Os estudos clássicos sobre o tema são os de Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, Alber, 1965, e de H.-W. Strätz, “Säkularisation, Säkularisierung II. Der kanonische und staatskirchenrechtliche Begriff”,

De “século” a “secularização”

De acordo com alguns estudiosos, a gênese da palavra *saeculum* (de *seculus* ou *seculus*) ainda requer novas exegeses histórico-antropológicas, em ordem a poder-se explorar as possíveis ligações linguísticas nela implicadas, em particular as existentes entre *sexu*, *geração*, *idade do homem*, *tempo de governo*, *duração da vida*, *período máximo de um ano*, etc. Por outro lado, quanto a esta última acepção, não se pode confundir o seu uso, no Império Romano, como “lapso de tempo”, com a sua posterior cristianização, que a entendeu como tempo “mundano” (*weltlich*), e ter-se-á igualmente de relevar o trânsito de *saeculum* no sentido de “cem anos” (*Jahrhundert*)⁴⁷, relembrando que, não obstante se lhe poder reivindicar uma origem etrusco-romana, as necessidades de periodização da história socialmente impuseram esse critério nos séculos XVI e XVII.

Tudo isto contribuiu para que o conceito de secularização tenha aparecido na confluência de várias tradições, as quais, segundo Reinhart Koselleck, podem ser assim resumidas: a que resultou do diálogo entre a

O Brunner, W. Conze e R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t.º V, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 792-809. Veja-se, também, Karel Dobelaere, “Secularization: a multi-dimensional concept”, *Critical Sociology*, vol. 29, n.º 2, 1981, pp. 3-14.

⁴⁷ Cf. Reinhart Koselleck, *Achtzehnten, prognostis 3. secularization*, Valencia, Pre-Texto, 2003, p. 41, nota 5.

herança greco-romana e o cristianismo, legado que o direito canónico virá a recolher, para denotar a separação do clero do mundo dos fiéis seculares ou leigos; a que resultou da relativa diferenciação entre o domínio político e o espiritual, justificada através de argumentos de cariz jurídico-político; e a que foi fruto da experiência moderna de tempo, cujo primeiro grande momento forte se deu com a Revolução Francesa, e que, em termos teóricos, se esboçará em argumentos de cunho historicista. Como é lógico, o que será aqui distinguido e separado frequentemente se miscegenou nas suas histórias específicas.

Relembre-se que, no cristianismo, a palavra *saeculum* foi aplicada na *Vulgata* (São Jerónimo) para traduzir *kósmos* numa acepção negativa: o “momento presente”, este “século”, em oposição a eternidade, ao futuro – o “reino” prometido por Deus. Por isso, ela virá a ser utilizada para caracterizar o mundo dos pagãos e para exprimir o gradual desfasamento, no interior do cristianismo, de duas categorias: a dos clérigos e a dos crentes. Segundo alguns outros estudos, a primeira tentativa para clarificar a destrinça entre os “iniciados” e os “profanos” terá sido feita por Lactâncio (século IV), e sabe-se que São Víto, na linha de Estácio Alfio, apelidou os autores pagãos de *saeculari*⁴⁸. Por sua vez, a dou-

⁴⁸ Cf. Ferrnando Ferrarotti, *Una Fé sin dogmas*, Barcelona, Ediciones Península, 1993, pp. 110, 114.

trinação de Santo Agostinho justificou, de uma maneira mais profunda e convincente, a dicotomia entre as duas Cidades, ou melhor, entre o espiritual (*geritlich*) e o secular (*weltlich*), translando histórico que, “através de numerosas transformações e metamorfoses, estruturou, como mostrou Gilson, a história ocidental”⁴⁹. Quer tudo isto dizer que o curso do termo *saeculum*, no sentido de “mundo” oposto ao do “clero”, foi contemporâneo – como salientou, entre outros, Jean Gaudenne⁵⁰ – do trabalho que cindiu os dois gêneros de vida, assim como da definição do estatuto de clérigo (que data dos séculos IV e V).

Clérigos e leigos

Longa é a história da palavra “clérigo”. A sua origem remete para o radical *kel*, que teve seqüências em várias línguas europeias, com a significação de “cortar”, “golpear”, “bater”, “par”, “vara”, “pedaço de madeira”. Em grego, deu *Klêros*, que referenciava “o objecto que se lançava para decidir o sorteio, o dado, e, por metonímia, o tirar à sorte”⁵¹. Assim, o vocábulo *Klêro* (divi-

dir) era utilizado, desde Homero, para designar o fragmento de pedra ou o troço de madeira que se usava para tirar as sortes, a fim de se auscultar a vontade dos deuses. E porque a terra e o solo, provavelmente no marco de uma exploração agrícola colectiva, se dividiam tirando sortes, *Klêros* também adquiriu o significado de “parte”, “pedaço de terra”, “quinta” e, finalmente, de “herdade”. Ainda por extensão metonímica, o verbo correspondente é *klêroō*, “sortear”, *Klêronomia* – de *Klêros* e *nómō* (“distribuir”) – é o “sorteio”, a “distribuição por sorte” enquanto actividade, e, daí, o “jore” atribuído, a “herança”; *Klêronómōs* é aquele a quem corresponde um *Klêros*; o “herdeiro”; *synklêronómōs*, por sua vez, é o “co-herdeiro”, e *Klêronomēō* remete para “ser herdeiro”, “herdar”.

Estes termos serão aplicados nas traduções gregas do Antigo Testamento. Também aqui há referências à prática de se tirar sortes (*gōrāh*) para se conhecer a vontade de Deus. O sumo sacerdote levava os “urim e tumim” (“luz e direito”) na investidura sacerdotal (*Ex.* 28, 20; *Lv.* 8, 8), usando-os para averiguar a vontade divina. E, nas bênçãos de Moisés (*Dt.* 33), esta auscultação por meio de sortes e a administração da lei de Deus (*gōrāh*) estão estritamente ligadas.

⁴⁹ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 44. Koselleck refere-se à obra de Étienne Gilson, *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, 1952.

⁵⁰ Cf. Jean Gaudenne, *L'Église dans l'empire romain (I^{er}me-IV^{me} siècles)*, 2^{me} éd., Paris, Sirey, 1958, p. 99 ss.

⁵¹ Telmo Verdelho, “Clérigo/Leigo: nota filológica”, Luis

Machado Abreu (coord.), *Varições sobre o tema antitético*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2004, p. 22.

Ainda na perspectiva que agora particularmente interessa, sabe-se que, nos textos de Qumran, o conceito de sorte (*gōrāl*) adquiria uma importância capital, denominando, igualmente, o destino que foi fixado de antemão por Deus e, portanto, e *partença* a Deus (os filhos da luz, os espíritos do conhecimento, etc.), ou a Belial (os filhos das trevas e de seus espíritos). Mas, frequentemente, também referenciava “classe”, “posição”, “hierarquia”.

Surge igualmente a ideia (que o Novo Testamento incorporará) de que a comunidade participa da sorte dos anjos. Acreditava-se que estes estão neia presentes e aceitava-se que os eleitos podiam ser chamados santos na terra, sugerindo-se, assim, que a comunidade recebeu bens salvíficos próprios dos anjos. A escolha dos novíços decidia-se de acordo com o resultado das sortes (no sentido estrito) que se tiravam no conselho da assembleia, embora não se saiba se se tratava, realmente, de um sorteo, ou de um exame feito com a finalidade de estabelecer a sorte que Deus atribuiu a cada um deles, qualidade somente atestável pela análise do seu comportamento terreno.

Por sua vez, no Novo Testamento, encontra-se *Klāras*, na acepção de “sorte”, onze vezes e, em sete delas, ele tem essa semântica específica; nas restantes, remete para “parte”, “herança”, “herdar”.

Se se quiser sintetizar todos estes sentidos, poder-se-á concluir que os textos sagrados da religião judaico-

-cristã usam um grupo de vocábulos relacionados com *Klāras* (“sorte”, “herança”) para expressarem o facto de o homem não se situar perante a Divindade com uma liberdade e independência totais. É que, por um lado, a sua vida tem um lugar determinado e participa, em grande medida, na história de Deus e da humanidade; por outro lado, d’Ele recebe, em sorte, certos dons e tarefas. Simultaneamente, a semântica de tais palavras tanto se refere a algo que tocou em sorte a alguém, como à solidez de uma promessa com efeitos jurídicos, o que lhe confere afinidades com o conceito de aliança. Dado que elas são sempre utilizadas para nomear os dons que, essencial e originariamente, pertencem a Deus – sejam materiais (a doação da terra, ou de uma parte dela), ou espirituais (o reino, a vida eterna) –, também servem para indicar os elos entre o homem e Deus, isto é, para revelar a vontade de Deus dar ao seu povo, ou aos homens, uma base de existência graças à qual estes não estão dependentes da benevolência de outros homens.

Ora se, em alguns casos, as definições de “sorte” e de “herança” são indissociáveis da comunidade de crenças, ganharam corpo outros significados, principalmente os associados aos de “classe”, “posição” e “hierarquia”, conotação que a gradual institucionalização do cristianismo como Igreja irá acentuar⁵².

⁵² Nesta digressão sobre o vocábulo *Klāras*, seguimos a síntese

A partir do século III, a forma latina *clericus* passou a ganhar uma conotação distintiva e hierarquizadora dentro da comunidade cristã. Mais especificamente: por Tertuliano (c. 160-240) em *De idolatria* (C. VIII); nas versões latinas das *Homilies in Jeremias* (XI, 31) de Orígenes (185-232); por Clemente de Alexandria (†215), no seu tratado sobre o bom uso da riqueza (*Quis dicitur sabbatus*, C. XLII)⁵³. E São Jerônimo (c. 340-420) foi um dos primeiros pensadores cristãos a justificar a existência de *duos genera christianorum*: os clérigos e os leigos. Os primeiros viviam longe da agitação das regiões profanas, devotados ao serviço divino e despidos de quaisquer bens temporais, distanciamento simbolizado pela tonsura⁵⁴, atitude *de fuga saeculi* glorificada, entre outros, por Santo Ambrósio.

Tais transformações testemunham a “passagem da ‘pusilla grex’ cristã para uma organização eclesialística mais fortemente hierarquizada”⁵⁵, isto é, indicam que a existência terrena foi sendo recoberta por apreciações negativas, porque qualificada como o lugar do pecado

feita por E. Eicher em “Herancia, suerte, parte”, in Lothar Coenen, Erich Beyreuther e Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 2, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, pp. 264-269 (agradecemos a indicação desta obra ao nosso colega e amigo Anselmo Borges).

⁵³ Cf. Telmo Verdelho, *art. cit.*, p. 22.

⁵⁴ Cf. Jean-Claude Monod, *ob. cit.*, p. 18.

⁵⁵ Telmo Verdelho, *art. cit.*, p. 22.

no tempo lapso e diminuído – o século. E, de um modo mais neutral, este termo também começou a ser usado para designar as actividades sociais não orientadas para a salvação. Porém, qualquer que fosse o seu significado, é um facto que “la distinction des ‘clercs’ et du ‘peuple’ (*laïcs*) ou des ‘laïcs’ marque la coupure interne à l’Église, entre ceux qui peuvent délivrer les sacrements et sont eux-mêmes sacrés à cette fin, à travers le sacerdoce, et la masse des baptisés qui font partie intégrante du corps de l’Église, mais n’ont pas le pouvoir sacré ou le ‘charisme de l’Esprit saint’ reçu au moyen du sacrement de l’ordre (pas plus qu’ils n’ont part à la vie selon la règle). La dualité clercs/laïcs introduit un balancement constant dans la définition même de l’Église, conque comme communauté des fidèles et comme ‘corps du Christ’ selon le terme de Saint Paul (1 Cor 12, 12) et ultérieurement comme ‘corps mystique dont le Christ est la tête’ (selon la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII), mais aussi comme institution temporelle hiérarchiquement constituée, dont la tête est le Pape”⁵⁶.

A dualidade virá a receber várias subdivisões⁵⁷. No entanto, é indiscutível que, mesmo nestes casos, ganhou mais força a lógica hierarquizadora: o clero surge separado (pela ordenação) da massa dos crentes e supe-

⁵⁶ Jean-Claude Monod, *ob. cit.*, pp. 18-19.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, *ibidem*, p. 19.

rior a eles, porque dotado da *potestas sacra*, ou melhor, ele, enquanto “eleito” a quem coube a “sorte”, afirmasse como o pastor do rebanho, a “luz” e o exemplo para o povo cristão. E, sublinhe-se, muitas das dissidências que o cristianismo irá sofrer – como foi a da Reforma e a do anticlericalismo moderno, ou mesmo as críticas contemporâneas lançadas pelas teologias da secularização e da libertação – tiveram (e têm) como origem a contestação feita a este estatuto de superioridade.

Por sua vez, a gênese de vocábulos como “secularizar” e “secularização” ter-se-á dado na segunda metade do século XVI: o primeiro, em 1586, num contexto pejorativo – “il ne faut point secularizer” –; e o segundo, em 1559, aplicado ao arresto de bens da Igreja por parte da coroa. De facto, e como salientou H.-W. Strätz, o termo “secularizar” surgiu num ensaio teológico-literário de Pierre Crespel e, sobretudo, em escritos de Jean Papon e Pierre Grégoire, para qualificar a mudança do estado de clérigo regular para o de secular, enquanto que o de secularização teve mais eco depois de, no rescaldo da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), o duque de Longueville (representante francês nas conversações ligadas ao Tratado de Vestefália) o ter utilizado, em 8 de Maio de 1646, para dar nome à acordada transferência de terras episcopais para mãos régias (tese enfatizada por H. Liibbe). Todavia, se esta origem tem sido frequentemente assinalada, nem sempre se lembra que, naquela situação concreta, ela continha um claro acento

antiprotestante. Desejava-se impedir que os senhores territoriais antipapistas dessem continuidade à prática que eles mesmos apelidavam de “reforma”, a saber: a confiscação de bens da Igreja católica. A fim de o evitar, a paz de Vestefália decretou, para o solo do Império alemão, uma “situação global de tábuas que fixava rigidamente as quotas de propriedade eclesiástica e secular”⁵⁸.

Este sentido proprietista consolidar-se-á na sequência dos processos revolucionários modernos impulsionados pelo exemplo da Revolução Francesa⁵⁹. Com efeito, um pouco por toda a Europa, os novos poderes políticos procederão a amplas expropriações de propriedades, fundações e bens eclesiásticos, onda de choque em que participavam os próprios soberanos dos Estados católicos. Por isso, o termo também passou a qualificar um acto jurídico, politicamente fundado, e que consistiu em reduzir ou em expropriar o domínio ou a posse de bens temporais da Igreja, para os destinar a fins exclusivamente profanos, em ordem a libertar-se a propriedade, subtraindo-a ao estatuto de “bem de mão morta” e ao poder eclesiástico. E tudo isto dentro de uma lógica na qual o Estado moderno – ou melhor,

⁵⁸ Reinhart Koselleck, *ob. cit.*, p. 42.

⁵⁹ A consigna “tous les biens de la nation doivent être sécularisés” anunciou a secularização revolucionária dos bens da Igreja (Novembro de 1789) e a Constituição Civil do Clero.

o novo Estado-Nação – tenderá a impor (de modos diversos) um conceito unicitário de soberania.

Seja como for, quer no âmbito do direito canônico, quer como acto jurídico ditado por razões políticas, é indiscutível que o processo secularizador foi acelerado pela acentuação da dicotomia entre o espiritual e o secular (*geistlich/weltlich*), dualismo que teve na doutrina agostiniana (século V) e, depois, no agostinianismo medieval, a sua teorização modelar⁶⁰.

Ligada à significação canónica e, sobretudo, jurídico-política, consolidou-se uma outra, decorrente do desenvolvimento de uma maneira de pensar a que, desde os meados de Setecentos (Voltaire), se chamará “filosofia da história”⁶¹. E, por diferentes ou antitéticas que venham a ser as consequências político-ideológicas que ela fundamentará, será possível encontrar, em todas, esta crença comum: o convencimento de que as tarefas e desafios humanos “devem ser resolvidos no tempo histórico, com e através do próprio tempo histórico”. Porém, agora, este já não se opõe à eternidade; antes a reclama para si. Pelo que todos os dualismos e pares de opostos, de origem cristã, se irão dissolver “debaixo deste pressuposto, apresentado como universalmente válido, segundo o qual o tempo mundano da história

coloca problemas, mas também traz soluções”. Por outras palavras: em vez da antítese imanência *versus* transcendência, a oposição entre passado e futuro passou “a ocupar o posto central”⁶². Mudança que deu lugar a uma outra, expressa no aparecimento de uma mais forte tensão entre a ideia de passado e a de futuro, de onde promanou uma nova experiência de tempo, concomitantemente afirmada com os ideais de emancipação, progresso e capacidade autonómica que a razão teria para dar transparência aos imperativos da ética e às leis da natureza, assim como para aumentar o poder transformador do homem sobre o mundo. A isto se tem chamado “mundanização” (*Verweltlichung*), ou, talvez melhor, “temporalização”.

Em síntese: o postulado moderno da inteligibilidade do universo desaguou, naturalmente, neste outro convencimento: “*Die Vernunft fordert die Säkularisierung*” (“a razão fomenta a secularização”)⁶³. Este é o título de uma obra que, em 1798, surgiu na Alemanha e que provocou polémica. Como a própria razão se historicizou, a secularização foi sendo apresentada como uma das condições necessárias para o cumprimento do sentido emancipatório do itinerário da humanidade, aca-salamento que terá reflexos no campo semântico em análise.

⁶⁰ Cf. Reinhart Koselleck, *ob. cit.*, p. 44.

⁶¹ Cf. Fernando Catroga, *Caminhos do fim da história*, Coimbra, Quarteto Editora, 2003, *passim*.

⁶² Reinhart Koselleck, *ob. cit.*, p. 46.

⁶³ Cf. H. Blumenberg, *ob. cit.*, p. 28.

Na verdade, com a entrada no século XIX, o termo, de acordo com o dicionário inglês de Oxford (1851), já referenciava uma moral que se devia basear no bem-estar da vida presente, excluindo todo o critério tirado da crença⁶⁴. Sinal de que a dicotomia entre, por um lado, o religioso (aceite, à luz do relativismo histórico que as filosofas da história justificavam, como tendo sido necessário numa dada fase da diacronia humana) e, por outro lado, o secular, começava a coexistir, num tom não pacífico, com a dialética *passado futuro*, processo teleologicamente sobredeterminado pela crença na indole perfectibilista da natureza humana. Esta nova perspectiva teve os seus primeiros efeitos fortes na obra desecularizadora da Revolução Francesa e nas experiências dos bens e domínios religiosos (renovadas por um decreto napoleónico de 1803). Mas o seu específico significado filosófico-histórico e cultural foi imediatamente tematizado pela doutrinação dos Ideólogos e dos filósofos ecléticos, pois, na linha do seu líder, Victor Cousin (discípulo, nesta matéria, de Condorcet), começou-se a falar na “secularização da educação”. Por sua vez, em Inglaterra, um seguidor do socialista utópico Owen — o futuro positivista e livre-pensador Jacob Holyoake — criou, em 1846, a *London Secular Society*, com o objectivo de lutar contra os poderes tem-

porais da Igreja e da religião e em prol da secularização da sociedade. Daí que tenha criado o termo “secularismo”, para resumir este intento: “interpretar e regular a vida prescindindo tanto de Deus como da religião”⁶⁵.

Análoga demarcação norteava a *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur* e, mais tarde, a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*⁶⁶, grémio que contou com Tönnies, pensador cujos conceitos de “comunidade” (*Gemeinschaft*) orgânica e de “sociedade” (*Gesellschaft*) pós-tradicional, criada por laços contratuais, parecem remeter para a oposição entre a sociedade religiosa e a sociedade secularizada⁶⁷.

A partir de todas estas novidades, ganha sentido que, em Dezembro de 1880, o principal paladino da laicização do ensino em França — Jules Ferry (influenciado, entre outros, por Condorcet, Cousin, Guizot, Comte e Littré) — alicerçasse a secularização nesta herança histórica: “Il y a cent ans, on a sécularisé le pouvoir civil. Il y a deux-cents ans, les plus grands esprits du monde, Descartes, Bacon, ont sécularisé le savoir humain, la philosophie. Nous, aujourd'hui, nous venons suivre cette tradition: nous ne faisons qu'ôber à la logique de

⁶⁴ In Anselmo Borges, *art. cit.*, p. 136.

⁶⁵ Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Ediciones Península, 1989, p. 23.

⁶⁷ Sobre tudo isto, veja-se Hermann Lübbe, *ob. cit.*, pp. 44-49; Jean-Claude Monod, *ob. cit.*, p. 25; Fernando Ferrarotti, *ob. cit.*, p. 115.

⁶⁴ Cf. Jean-Pierre Stronceanu, *Secularisation et religions politiques*, La Haye-Paris-New York, Mouton, 1982, pp. 77-78.

ce grand mouvement commencé il'y a plusieurs centaines d'années"⁶⁸. Tal retrospectiva revela a consciência de que se estava perante um fenómeno que Spennha Weiland caracterizou como "le passage — qui s'étend sur de nombreux siècles — d'une interprétation métaphysique de la réalité à une expérience et une interprétation de la réalité où le monde historique, social, humain, fini, constitue l'horizon de la responsabilité et de la destinée humaines"⁶⁹.

Não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido. O que, se não implicou o desaparecimento do sagrado, provocou uma maior enfimização das fronteiras entre o religioso e o não-religioso, alteração que James Beckford resumiu nesta fórmula lapidária: "le religieux n'est plus une institution sociale, il est devenu une ressource culturelle"⁷⁰. Porém, esta tese tem de ser problematizada na longa duração⁷¹ e de relevar as especificidades

⁶⁸ In Jean-Claude Monod, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁹ Spennha Weiland, "Qu'est-ce que la sécularisation?", *Herminologie de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, p. 96.

⁷⁰ Citado por Jean Baubéro, *La Laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universals, 2004, p. 153.

⁷¹ Sobre as origens mais remotas do fenómeno da secularização, veja-se G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, 3 vols., Louvain, Éd. Nauwaelaerts, 1970.

concretas que condicionaram o fenómeno, bem como as suas incidências no interior da Igreja e nos demais níveis (culturais, económicos, políticos) da sociedade.

Durante séculos, a par da diferença entre clérigo e secular, foi crescendo a rivalidade entre o poder espiritual e o poder temporal. Esta antinomia virá a saldar-se na vitória do princípio *Salus extra ecclesiam non est*?⁷² (ou: *Extra ecclesiam nulla salus*), preceito objectivado, como doutrina, no agostinianismo e, como aliança, no constantinismo político-religioso, isto é, no chamado cesaropapismo, ou, no seu inverso — o hierocratismo. Ora, tal resultado, se cimentava o poder da Igreja, também contraditava alguns ensinamentos evangélicos — "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus", ou "o meu reino não é deste mundo" —, instaurando uma controvérsia que secundarizou, isolou ou aniquilou os que criticavam a promiscuidade entre os dois poderes e que pugnavam por uma atitude de abertura em relação a cismáticos, heréticos e demais crenças. Dai que a problemática da tolerância civil tenha sido a filha sofrida das guerras religiosas.

⁷² Esta fórmula encontra-se numa carta de Cipriano, bispo de Cartago, decapitado em 258 por se opor ao culto imperial.

CAPÍTULO III

A secularização do ideal de tolerância

As análises sobre o conceito de tolerância sublinham a sua ambiguidade. Recorda-se a raiz indo-européia – *tol, tal, tla* – e os derivados latinos *tolere* e *tolerare*, onde *tolere* significa “levantar”, “deixar” e, às vezes, “destruir”, e *tolerare* remete para “levantar”, “suportar” e “combater”. Em síntese, pode afirmar-se que o seu campo semântico recobre vários sentidos: o de “sofrer”, “levar com paciência”; o de “permitir algo que não se tem por lícito, sem o aprovar explicitamente”; o de “resistir”, “suportar” (sobretudo remédios ou alimentos)⁷³, mas também o de ter capacidade para levar conosco o outro com quem nos encontramos⁷⁴. Como se vê, se uns significados apontam para uma aceção passiva, outros implicam uma atitude activa⁷⁵.

⁷³ Cf. Antonio Vázquez Fernández, *Tolerancia: debilidad o fortaleza?*, Salamanca, Tempora Ediciones, 2003, p. 11 ss.

⁷⁴ Cf. João Maria André, *Pensamento e afectividade. Da paixão da razão às razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 128-130.

⁷⁵ Cf. Claude Sahel (ed.), *La Tolerancia*, Madrid, Cátedra, 1993,

O uso do conceito não foi indiferente a esta polissêmica. Tanto Kant, no seu ensaio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), como Mirabeau e Goethe (1809), sublinharam que o vocábulo, no sentido de suportar e aceitar quem pensa de modo diferente, falava a partir de um *locus* arrogante e continha algo de insultuoso⁷⁶. Pensamento coincidente teve Rabaut Saint-Étienne, ao propor, na Assembleia Nacional francesa (22 de Agosto de 1789, quatro anos antes de ser guilhotinado), que ele fosse retirado da Declaração dos Direitos do Homem, porque considerava os cidadãos com ideias diferentes, tão-só, como “dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne”⁷⁷. Hoje, continua a perguntar-se se “tolerância” pode ex-

p. 16 ss.; José Maria Vinuesa, *La Tolerancia. Contribución crítica para su definición*, Madrid, Laberinto, 2000, p. 62 ss.; Diogo Pires Aurélio, “Tolerância/intolerância”, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 22, Lisboa, INCM, 1996, p. 179 ss.

⁷⁶ Cf. Anselmo Borges, *art. cit.*, p. 145.

⁷⁷ Mais concretamente, Rabaut Saint-Étienne afirmou: “Messieurs, ce n'est pas même la Tolérance que je réclame; c'est la liberté. La Tolérance! le support! le pardon! la clemence! idées souverainement injustes envers les Dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de Religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La Tolérance! Je demande qu'il soit prescrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des Citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous” (in Julie Saada-Gendron, *La Tolérance*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 163-164).

primir e reconhecer a existência de relações de alteridade situadas no plano da reciprocidade igualitária⁷⁸, dúvida que será ultrapassada desde que se aceite que palavras velhas podem conotar ideias novas, enquanto termos novos podem não passar de uma mera retórica.

Aqui interessa, sobretudo, este ponto de partida, reconhecido por um grande número de estudiosos: o conceito, na sua faceta crítico-reflexiva, é um produto da Modernidade⁷⁹. Mais em concreto, ele terá surgido para responder aos novos desafios levantados pela situação religiosa que a Europa conheceu a partir do Renascimento e da Reforma. É verdade que não se ignora que houve atitudes tolerantes em períodos anteriores – Voltaire, no seu *Tratado sobre a tolerância* (1763)⁸⁰, considerou tolerantes gregos e romanos –, nem se desconhecem as possibilidades de se lhe encontrar fundamentos nos textos sagrados das três religiões do Livro. Por outro lado, também não se descarta o contributo daqueles que podem ser apresentados como precursores do diá-

⁷⁸ Sobre a tolerância como “hospedagem” transfiguradora do eu e do outro, veja-se João Maria André, *Diálogo intercultural, utópia e mistérgens em tempos de globalização*, Coimbra, Avianca Editora, 2005, p. 51 ss.

⁷⁹ Cf. Julie Saada-Gendron, *op. cit.*, p. 117. Sobre a génese do tema no discurso do século XVI, consulte-se o clássico estudo de J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994 (a 1.ª ed. é de 1955).

⁸⁰ Cf. Voltaire, *Tratado sobre a tolerância*. Tradução e introdução de José M. Justo, Lisboa, Antígona, 1999, pp. 53-61.

logo inter-religioso, desde Tertuliano, Lactânio, Santo Atanásio, passando por Nicolau de Cusa (*De pace fidei*, 1453)⁸¹, momentos de abertura de um caminho que, alguns séculos depois, encontrará na peça de Lessing, *Nathan, o Sábio* (1779), a sua expressão filosófico-literária mais marcante.

Today, tais propostas limitavam-se, quase exclusivamente, à definição teológica da ideia de Verdade, tendo por destinatários os inféis e os chamados hereges e cismáticos. Realidade que se agudizou com a Reforma e com as consequentes guerras religiosas que eclodiram no seio da própria cristandade (conceito que havia ganho corpo a partir do século IX). A prática do velho princípio *Extra ecclesiam nulla salus* foi impondo este outro: a unidade civil exigia a homogeneidade da fé. E, com a relativa assunção de poderes autónomos por parte do Soberano (ou do Magistrado, de acordo com a linguagem do século XVII), cresceu a convicção de que as divisões religiosas implicavam, simultaneamente, divisões civis e, portanto, rebeliões contra o Estado, perspectiva que irá encontrar na expressão *cujus regio, ejus religio*, ou na fórmula regalista francesa *une foi, une loi, un roi*, as suas melhores sínteses.

⁸¹ Cf. Nicolau de Cusa, *A Paz da Fé seguida de carta a João de Segóvia*, Tradução e introdução de João Maria André, Coimbra, Minerva Editora, 2002.

Estes princípios exprimiam a *territorialização* das crenças religiosas que veio a desenhar a geografia confessional da Europa, mosaico que estará na base das versões regionais (e, posteriormente, nacionais) do cristianismo e em que se impunha a homogeneidade política e religiosa. Por consequência, o pluralismo confessional, num mesmo espaço, constituía um problema simultaneamente religioso e político, ganhando corpo a ideia segundo a qual o poder do Magistrado exigia a uniformidade confessional no seu território, pelo que a heresia e a dissidência deviam ser castigadas não só por motivos dogmáticos, mas também por atentarem contra a soberania política⁸². Logo – e como a teologia oficial se esforçava por demonstrar –, as diferenças religiosas tinham de ser criminalizadas e atacadas, tanto por razões sociais como salvíficas, pois representavam um perigo para a sociabilidade e para a consumação colectiva da escatologia. Para o evitar, o Soberano devia agir como o braço armado da Igreja – tese das duas espadas, teorizada por Bonifácio VIII em 1302 –, casigando os heréticos, quer para os salvar por caridade, quer para garantir o bem-estar dos membros da sociedade. Modo de pensar que se tornou sinónimo de teologia de guerra e de intolerância.

⁸² Cf. Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 17.

Sabe-se que as religiões cristãs reformadas também desenvolveram doutrinas análogas, embora, nos inícios da sua rebelião, Lutero ainda fosse favorável à liberdade de pensar, recusando-se a confundir as Igrejas com o Estado. Situação que se alterou na Alemanha, com os seus principados a dividirem-se segundo o citado preceito *cujus regio, eius religio*, já posto em prática na paz de Augsburg (1555), mas só formulado em 1579. A partir daqui, cada autoridade soberana detinha o poder de decidir acerca da religião praticada no seu território de acordo com as razões apontadas, pelo que os seguidores das confissões não oficiais somente tinham o direito de se exilar depois de venderem todos os seus bens, regra que foi estendida aos calvinistas nos tratados de Vestefália⁸³.

Neste clima, os propósitos dos que, como alguns humanistas (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Tomás More, Erasmo), pugnavam pela coexistência pacífica entre as religiões ficaram submersos na pregação de uma intolerância teológica que recorria à espada da intolerância civil para atacar a coabitação de indivíduos e Estados com confissões diferentes, ainda que crentes no mesmo Deus⁸⁴. E foi para responder a este caos que alguns intelectuais procuraram um *credo*

mínimo que fosse capaz de possibilitar a tolerância (religiosa e civil). No entanto, uma pergunta tem de ser feita: quais as novidades trazidas pela nova problematização deste ideal, quando comparadas com a dos seus precursores? Ora, uma das diferenças reside no facto de, mesmo no século XVI, muitos dos apologistas da tolerância não serem anticlericais, como o serão, por exemplo, no tempo das Luzes. Os debates ocorreram sempre entre homens da Igreja, embora desavindos, e o seu objecto incidia, sobretudo, na interpretação da Bíblia. Só depois é que a discussão saiu do terreno predominantemente teológico, com o movimento que apontava para a secularização dos alicerces da ética, do conhecimento, da sociedade e da função do Estado, bem como para uma nova hermenêutica bíblica.

A representação que a Igreja fazia de si mesma como instituição e os seus principais pensadores – Santo Agostinho, ou mesmo Tomás de Aquino – não fragueavam o caminho da tolerância civil. Quanto ao primeiro aspecto, sublinhe-se que aquela se foi afirmando, perante o poder político, como uma *societas iurifice profecta* de direito divino, independente e soberana. Pro-mando todo o poder de Deus, a sua sede localizava-se nos descendentes de Cristo, organizados como Igreja, cabendo ao Magistrado “apenas uma tarefa subsidiária de guarda da verdade objectiva e defensor da fé, funcionando como *brago secular* para a perseguição e punição dos hereges, apóstatas e cismáticos”. Daí

⁸³ Cf. Guy Saupin (éd.), *Naissance de la tolérance en Europe aux temps modernes*, Rennes, PUR, 1998, p. 189.

⁸⁴ Cf. Julie Saada-Gendron, *op. cit.*, pp. 19-20.

que se reivindicasse, com particular ênfase, a "libertas ecclesiae"⁸⁵.

Este estatuto foi preparado por posições como as do bispo de Hipona, nomeadamente quando, na sua correspondência (carta a Bonifácio, por exemplo) e na sua polémica contra os donatistas, ele justificou o dever de o Soberano perseguir os heréticos, à luz da concepção paulina *non est potestas nisi a Deo*. Se a intolerância tinha sido má quando afectou os cristãos (como aconteceu nos primórdios do cristianismo), ela seria justa e acto de caridade, desde que posta ao serviço da ortodoxia. Pelo que não devia ser sofrida como uma coacção, mas como um instrumento escatológico, porque acção libertadora das más influências do mundo sensível, ou melhor, dos hábitos, costumes e educação que impediam o acesso à luz da Verdade⁸⁶.

Tomás de Aquino não foi tão longe e, na sua *Summa Theologica* (1266-1272), considerava a heresia como um erro, uma errância e um crime contra o direito. Por conseguinte, seria legítimo aplicar-lhe uma sanção tanto espiritual (a excomunhão), como temporal (a morte). Mas também reconhecia que, se Deus, bom e omnipotente, permitia a existência de males no universo, a

supressão destes últimos também aniquilaria uma parte do bem. Logo, e em termos semelhantes, o Príncipe devia tolerar certas infidelidades. É que, se, em si mesmas, estas são um mal, a sua relativa tolerância evitaria males maiores (como as *desordens civis*) e garantiria certos bens.

É indiscutível que esta concepção pragmática se inseria num horizonte predominantemente teológico. Bem vistas as coisas, a tolerância era proposta como uma paciente outorga por parte de quem se considerava instalado na posse da Verdade. E, perante esta – definida como uma norma objectiva e universal, enunciada por uma instância eclesialística –, ela só podia ter o valor de uma necessidade prática e temporária, sendo uma espécie de concessão que a Verdade fazia ao erro culpável, ou melhor, uma mera concessão benévola e útil para organização da Cidade. Política que, porém, somente se justificava até que o erro fosse extinto.

De qualquer maneira, não se pode menosprezar o facto de, em muitos casos, o convívio e a relação quotidiana entre indivíduos com credos diferentes ter dado vida a uma "tolerância informal" que permitiu mesclas culturais e étnicas ricas de significado humano. Mas isto ocorreu, quase sempre, para além da vontade dos Deuses e dos Césares.

⁸⁵ Jonas Eduardo Mendes Machado, *O Regime concordatário entre a "libertas ecclesiae" e a liberdade religiosa. Liberdade de religião ou liberdade da Igreja?*, Coimbra, Coimbra Editora, 1993, p. 11.

⁸⁶ Cf. Julie Saada-Gendron, *ob. cit.*, pp. 87-88.

A "tolerância civil"

Quais os fundamentos essenciais da nova "tolerância civil"? É indiscutível que as cisões no seio da cristandade e o alargamento dos contactos do Ocidente com outras civilizações obrigaram ao reequacionamento da questão. E esta maior abertura à alteridade será feita a partir de três ângulos essenciais (amplitude inter-relacionados): a hermenêutica bíblica, a natureza humana e as exigências da sociabilidade.

Como é característico das religiões do Livro, o texto que pode condenar também pode ser utilizado em sentido diferente. Deste modo, entende-se que se detecte, neste debate, uma atitude que os séculos posteriores (até hoje) continuarão a manifestar e que é esta: enquanto as leituras de cariz literal são, comunmente, postas ao serviço de posições integristas ou fundamentalistas — já Pierre Bayle, na conjuntura da revogação do Édito de Nantes, afirmou: "tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux" —, as de teor mais *simbólico*, ou as que relevam a *mediação humana e histórico-social* (a língua dos profetas, as traduções, o público alvo, a polissemia das palavras), denotam uma maior disponibilidade para a acção de uma análise de índole hermenêutica, mesmo que feita em nome de um ideal de reconciliação, concórdia ou unificação futura.

Esse já tinha sido o anelo da doutrinação dos que, sob um fundo irenista, haviam defendido a instrução

dos heréticos, e não a sua repressão, a partir de um recentramento inspirado numa fé simples, viva e depurada de subtilidades teológicas. Tal foi o caso de Marsilio Ficino e de Pico della Mirandola, humanistas que pretendiam restaurar a paz religiosa, as humanidades e a livre discussão. Por sua vez, Nicolau de Cusa sonhou com o estabelecimento de um credo universal, a fixar por um areópago de sábios, numa antevisão do diálogo inter-religioso. E todos estes ideais oscilaram entre um desejo inclusivista e de assimilação (estribado na crença de que a unanimidade da fé viria a perdurar, em paz, na unicidade de uma religião querida por Deus⁸⁷) e, como é o caso nos passos mais explícitos do seu pensamento, o "reconhecimento da dinâmica inscrição e promoção da paz dentro da própria fé e das diversificadas crenças que são as suas múltiplas manifestações"⁸⁸.

Descendo ao que, nesta querela, melhor pode mostrar os itinerários do processo secularizador, frise-se que, com o Humanismo, medrou, como arma argumentativa, o método histórico-filológico. E, apesar de a sua aplicação privilegiar os textos greco-latinos, este caminho também se estenderá às escrituras sagradas, ou aos documentos ligados à história da Igreja. Escolha que trará consequências secularizadoras, como a que de-

⁸⁷ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 23.

⁸⁸ João Maria André, "Introdução", Nicolau de Cusa, *ob. cit.*, p. 15.

correu da demonstração da falsidade – efectuada por Lourenço Valla, em 1440, no seu *De falso credita et ementita Constantini donatione* – da célebre doação de Constantino (280-337), o escudo último da aliança entre a Igreja e o poder temporal.

Factor ainda mais importante foi o desenvolvimento de uma análise não literal da Bíblia, precursoramente feita por Isaac La Peyrère, Uriel da Costa e Hobbes, mas que encontrará em Espinosa o seu mais influente cultor. Foi propósito do autor do *Tratado teológico-político* (1670) mostrar que o Livro não ensina qualquer dogma especulativo, pois somente contém lições morais – praticar a justiça e a caridade – acessíveis a todos. Interpretar o texto por ele mesmo (*scriptura sola*) e buscar o seu sentido permitiria desfazer as “invenções”, os “jugamentos arbitrários”, as “superstições”, e desconstruir as leituras dogmáticas das Escrituras que fomentam uma *fastuatio animi* no povo, relevando, ao invés, os condicionantes históricos da sua redacção. Assim sendo, Espinosa somente reservava à razão o cuidado com a procura da verdade⁸⁹, limiar que permitiria perceber que, liberta dos dogmas teológicos que encobriam a sua interpretação, a Bíblia nada continha de oposto à liberdade de pensar⁹⁰. E, como se sabe, para ele, impe-

⁸⁹ Cf. Espinosa, *Tratado teológico-político*, Paris, Flammarion, 1965, p. 138 ss.

⁹⁰ Cf. Julie Saada-Gendron, *ob. cit.*, p. 20.

dir a liberdade de pensar significava demolir a piedade e a paz do Estado e esquecer que “a fé consiste menos em actos exteriores do que na simplicidade e sinceridade da alma, e que esta provém, não do soberano, mas de si mesma”⁹¹.

Moderna é, igualmente, a defesa da tolerância radcada em imperativos de índole moral. Esta centração secundarizou o debate acerca da Verdade, colocando-o na sinceridade das convicções (mesmo que erradas), ou melhor, no cerne da consciência. Foi o passo dado por Bayle, numa espécie de secularização da doutrina protestante do livre-arbítrio. Para o perseguido francês, a consciência constituía o único critério, pelo que a concretização da universalidade da luz natural teria de passar pelo particularismo ligado à vida interior. Sem aceitar que todas as opiniões fossem equivalentes, ou que a verdade não existisse, ele pôs a ênfase na necessidade de se valorizar a consciência; o que dava direito de cidade ao erro sincero, posicionamento que fazia assentar a práxis em ditames que ultrapassavam a via intelectualista das ideias claras e distintas. Assim sendo, a religião – porque constituía uma persuasão interior da alma perante Deus, que somente podia ser julgada e apreciada à luz da qualidade moral da crença⁹² –

⁹¹ Raymond Polin, “Introdução”, John Locke, *Carta sobre a tolerância*. Trad. de João da Silva Gama, revista por Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 81.

⁹² Cf. Julie Saada-Gendron, *ob. cit.*, p. 97.

recebia uma definição que, contra os dogmatismos teológicos, valorizava a subjectividade e obrigava a reconhecer que um erro, sinceramente acreditado como verdade, seria mais útil do que as práticas imorais, embora realizadas em nome do divino.

Este papel da consciência, elevada a juiz ou a tribunal interior, contribuiu para a crescente eticização (Kant) da liberdade de pensamento e da própria vivência religiosa, e irá conduzir a um dos momentos mais relevantes do combate pela ideia moderna de tolerância – a citada peça de Lessing, *Nathan, o Sábio* (1779). Pondo em diálogo três representantes da religião do Livro, em vez do desejo de todos alcançarem a (sua) Verdade absoluta, o pensador alemão sublinhou a existência de um fundo comum: a circunstância de todos eles pertilharem religiões do amor filialmente transmitidas. Com isso, deu voz aos sonhos iluministas (e maçónicos) de fraternidade universal (inclusive das diversidades religiosas, nacionais ou sociais), sem ter do universalismo uma ideia excessivamente holística e abstracta.

Na mesma conjuntura, e sob o impacto da discussão apostada em ultrapassar as guerras de religião que minavam a Europa continental e as Ilhas Britânicas, Locke meditou sobre o tema durante algumas décadas. Pelo que a *Carta sobre a tolerância* (1689) é não só o ponto de chegada do seu percurso intelectual, como indicia as grandes preocupações políticas, religiosas e filosóficas da época, cuja outra face histórica, com consequências

marcantes, será a fuga de alguns puritanos para a América. Com efeito, são conhecidas as confluências de teses⁹³ e acontecimentos que, repercutindo-se ou não no seu escrito, lhe dão um valor de testemunho, tornando-o inseparável quer da ocorrência de factos como a revogação do Édito de Nantes, quer do passo positivo, mas insuficiente, que foi dado, em Inglaterra, com a aprovação do *Tolerance Act* (1688).

Por outro lado, para além das dividas de Locke ao texto bíblico e aos inúmeros autores que, antes dele, haviam escrito sobre a tolerância, deve ser sublinhada a influência directa das posições, liberais em religião, de movimentos como os latitudinários de Oxford – que se opunham à tese calvinista acerca da predestinação e à sua tirania –, os platónicos de Cambridge e os remonstrantes holandeses, com os quais Locke conviveu durante o seu exílio, conjuntura em que formou o seu pensamento definitivo sobre a matéria.

Sem deixar de enfatizar a liberdade de consciência – que considera iluminada pela vontade divina –, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* valorizará, sobre-

⁹³ Inúmeros textos surgiram no século XVII sobre a tolerância (e intolerância). Sintomaticamente, os picos das suas edições ocorreram em 1646-1647, 1670-1671, 1685-1689. Cf. Bernard Cottret, “1598-1688. De L'Édite de Nantes à la Glorieuse Révolution. Concorde, liberté de conscience, tolérance”, Antoine Capet e Jean-Paul Pichardie (coord.), *La Mémoire de l'Édite de tolérance (1660-1689)*, Rouen, PUR, 1999, p. 10.

tudo, as demonstrações de cariz racional, ainda que a partir dos ensinamentos do mundo dos sentidos. Compreende-se. Ele pretendeu colocar o conceito de tolerância, não como um problema religioso (ou inter-religioso), ou mesmo exclusivamente político, mas como uma exigência para melhorar a organização da Cidade, tendo em vista o respeito das opções subjectivas dos indivíduos, em harmonia com a prossecução do “bem comum civil”, função última do Magistrado. Em suma: a sua argumentação baseia-se em concepções distintas acerca da origem, do fim e dos objectivos da associação religiosa e da sociedade política.

Locke deu uma origem contratualista a esta última e fixou-lhe, como finalidade, a paz civil, ou melhor, a realização do bem comum. Pelo que cabia ao Magistrado, com o seu poder delegado, fazer a lei e impô-la, em caso de necessidade, através da “coacção”. Por palavras suas: a sociedade política dizia respeito a uma “sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis”⁹⁴, isto é, a protecção da vida, a liberdade e a propriedade privada. Nestes limites, ter-se-ia de perceber que não cabia ao Estado abrir as portas do céu e entender-se que tudo o que é imposição externa agride a consciência, pelo que nunca poderá conduzir à bem-aventurança, tarefa exclusiva do foro íntimo de cada indivíduo.

⁹⁴ John Locke, *ob. cit.*, p. 92.

A Igreja não podia considerar-se sociedade perfeita ou sociedade eterna, mas *societas spontanea*, ou melhor, “uma sociedade livre e espontânea”, dentro da qual, porém, ao contrário da sociedade política, ninguém perderia a sua liberdade de escolha de um modo irreversível. É que a sua razão de ser é posterior aos direitos inalienáveis, imprescritíveis e irrenunciáveis dos indivíduos. Nela, estes associam-se, tão-só, como crentes numa mesma religião, a fim de promoverem o culto público ao seu Deus e garantirem a sua salvação. Por conseguinte, as religiões e o Estado são instituições absolutamente diferentes e separadas, pelo que tanto a fusão da primeira com a segunda, como o inverso, produziam intolerância e impediam a paz civil. Nestes limites, o Magistrado, para seu próprio benefício, devia ser tolerante, situando-se a fronteira do seu agir nos efeitos exteriores da opção religiosa que pudessem colidir com os princípios que norteavam a prossecução do bem comum. Com esta proposta, Locke fixou a matriz do conceito liberal de tolerância. Mas, pergunta-se: esta não teria limites?

William Poppe, tradutor da *Carta* para inglês, escreveu, nessa versão, a célebre frase, durante muitos anos atribuída ao próprio Locke: “é da liberdade absoluta, da justa e verdadeira liberdade, da liberdade igual e imparcial, que temos necessidade”⁹⁵. Todavia, várias

⁹⁵ William Poppe, “Ao leitor”, John Locke, *ob. cit.*, p. 129.

são as obras em que o pensador inglês se demarcou da *absolute liberty* com a eleição de intoleráveis escolhidos pelas ameaças que representavam para o contrato social. São eles: os que professam dogmas opostos ou contrários à sociedade humana e aos bons costumes, pondo em causa “a conservação da sociedade civil”; os que “atribuem aos fiéis, aos religiosos, isto é, a si próprios, nos assuntos civis, algum privilégio e poder de que não goza o resto dos mortais”, e que, consequentemente, são intolerantes para todos os que não partilham a sua fé; os que pertencem “à igreja em que cada um passa, *ipso facto*, ao serviço e à obediência de um soberano estrangeiro”.

Esta última posição visava – na linha do que tinham pensado outros tolerantes, como Milton e Marvel – os católicos, ou melhor, os “papistas”. Contudo, a restrição não era de ordem teológica, mas exclusivamente política. Admitir os que não estavam dispostos a respeitar o contrato social levaria o Soberano a consentir a existência, no interior do seu território e cidades, de “uma jurisdição estrangeira”, possibilitando que “entre os seus cidadãos se alistassem soldados para combater o Estado. Para este facto, a distinção inútil e capciosa entre a Corte e a Igreja não traz remédio algum, porque tanto uma como outra estão igualmente sujeitas à soberania do mesmo homem, que pode aconselhar aos membros da sua igreja tudo o que lhe agrada; tudo o que é espiritual ou se ordene ao

espiritual, e, mais ainda, o pode impor sob a pena do fogo eterno”⁹⁶.

Tais cautelas receberão desenvolvimentos não só na política de países influenciados pelo protestantismo, mas também nas correntes anticlericais que, no século XIX, crescerão nas regiões predominantemente católicas da Europa, em particular quando denunciavam o ultramontanismo, o poder temporal do Papa e o internacionalismo das ordens religiosas como inimigos do princípio da soberania popular, ou nacional. Em qualquer dos casos, tudo isto mostra que o pecado original dos “papistas” estava no facto de não conseguirem respeitar a distinção entre o político e o espiritual, afinal, o fundamento último da tolerância civil.

Uma outra limitação que Locke impôs diz respeito aos ateus⁹⁷. Sublinhe-se que, para o filósofo inglês, o convencimento da existência de Deus – mesmo que os seus atributos estivessem reduzidos, quase desiticamente, a um credo mínimo – e a crença na imortalidade da alma eram premissas de sociabilidade. Logo, “os que negam a existência de uma divindade não devem de maneira alguma tolerar-se. A palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são os vínculos da

⁹⁶ John Locke, *op. cit.*, p. 117.

⁹⁷ Cf. Anselmo Borges, *art. cit.*, p. 143.

sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona”⁹⁸.

Estes dois intoleráveis — o catolicismo romano e o ateísmo — bastam para provar que, para ele, a pedra-de-toque do ideal de tolerância não é tanto a liberdade de consciência, mas mais a sustentabilidade do contrato social, isto é, dos laços morais necessários à vida colectiva. Assim, se o núcleo forte do problema da organização da Cidade consistia na garantia da liberdade do homem e na salvaguarda da paz do Estado, a crítica ao “papismo” e, sobretudo, ao ateísmo deixava a porta entreaberta para a entrada de fundamentos teológicos na solidificação da nova sociabilidade política. Perspectiva que também se encontrará em autores como Voltaire e, como se verá, na concepção rousseauiana de religião civil.

Posição diferente foi teorizada por Pierre Bayle. Em 1682, em *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète que parut au mois de décembre de 1680* (título de 2.ª edição, de 1683)⁹⁹, afirmou que o critério de julgamento não residia no entendimento, nem em quaisquer motivações de ordem pragmática. Separando o problema da Verdade do da sinceridade das adesões, o exilado francês deu primazia à consciência —

“a luz primitiva e universal que Deus difunde na alma de todos os homens” — e defendeu a existência de uma solução de continuidade entre a moral e a religião. Para escândalo de muitos, procurou mostrar que, tal como as sociedades com religiões minadas pelo vício e pelo crime podiam ser imorais, também “[a]théisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs”, pois o descrente “peut avoir une idée d'honnêteté, sans croire qu'il y ait un Dieu”¹⁰⁰. Com esta valorização do ateísmo sincero, ele pretendia dizer que a religião era inútil para a concórdia civil e que, ao nível dos princípios, a sociedade podia subsistir sem religião, dado que a raiz de toda a moralidade se situava no âmago da consciência¹⁰¹.

A consequência maior do pensamento de Bayle saldou-se na apologia de uma moral racional, segundo a qual toda a criatura, incluindo a sem fé, está submetida a uma ordem de verdade independente da religião. É certo que ele invocava a presença da luz divina no interior do homem, pois a liberdade de consciência residia, não nos direitos do indivíduo, mas em Deus, isto é, num domínio em que a política terá de se calar¹⁰². Todavia, essa mesma fonte também autonomizava a responsabilidade, pressuposição que acabava por secularizar a referência religiosa, em nome da convicção

⁹⁸ John Locke, *ob. cit.*, p. 118.

⁹⁹ Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, Paris, Éditions Desjonquères, 2004, pp. 41-118.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, pp. 78, 93, 104.

¹⁰¹ Cf. Julie Boch, “Présentation”, Pierre Bayle, *ob. cit.*, p. 20.

¹⁰² Cf. Olivier Abel, “Tolérance et laïcité”, *Archives de Philosophie du Droit*, t.º XLVIII, 2004, p. 24.

de que o espírito humano tem uma natureza não determinada pelos preceitos da fé e pelas obrigações sociais. Como Bayle afirmou: porque a experiência mostra que os crentes no paraíso ou no inferno “sont capables de commettre toute sorte de crimes, il est évident que l'inclination à mal faire ne vient pas de ce qu'on ignore l'existence de Dieu, et qu'elle n'est point corrigée par la connaissance que l'on acquiert d'un Dieu qui puni et qui récompense [...] Il résulte encore de là que l'inclination à mal faire vient du fond de la nature humaine”¹⁰³. Em conclusão: para ele, o mal, ou, ao invés, a prática virtuosa (a piedade, a sobriedade, etc.) não promanam da crença ou descrença na existência de um Deus, mas antes de uma certa disposição do temperamento fortificada pela educação, pelo interesse pessoal, pelo desejo de ser louvado, pelo instinto da razão, ou por motivos semelhantes “qui se rencontrent dans un athée aussi bien que dans les autres hommes”¹⁰⁴.

Transversal a estes momentos fortes do debate sobre o ideal de tolerância, foi o paulatino deslocamento de uma problemática predominantemente teológica para uma outra de cariz mais civil e secular. E esta, se não era contrária à religião, não deixava de reivindicar a liberdade de consciência e de pensamento. O que caminhou a par com a autonomização das fontes da

moral e com a exigência – tida como premissa essencial de tolerância – da separação entre os Deuses e os Césares, em ordem a garantir-se a liberdade religiosa. Passos nesse sentido serão dados, não por acaso, pelos netos dos que, na Europa, foram perseguidos por motivos religiosos: os colonizadores britânicos da América e construtores da sua independência.

Num outro registo, a herança da hermenêutica bíblica, com a aplicação do método histórico-filológico (em desenvolvimento desde o Humanismo), também foi uma arma importante para o debate, não só porque colocou as revelações do sagrado como objecto de conhecimento, mas também porque fomentou a crítica e a comparação, cultivando a livre razão (como se nota em Espinosa) e o enquadramento histórico das questões. E quando pensadores como Bayle desligaram a justificação da tolerância e da sociabilidade dos argumentos teológicos, situando-a no interior da consciência – incluindo a consciência errônea, mas virtuosa –, ficou potenciada a existência de um corte entre a esfera religiosa e a legitimação da ordem social, e postulada uma moral de cariz racional e autónoma de qualquer fundo transcendente.

Na Europa (e em alguns intelectuais americanos), começou a pugnar-se por algo que o livre-pensamento (termo criado por discípulos de Locke) não deixará de reivindicar: a liberdade de consciência e de pensamento (Espinosa), alicerces fortes da assunção do sujeito. *Movi-*

¹⁰³ Pierre Bayle, *ob. cit.*, pp. 87-88.

¹⁰⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 88.

mento que terá no eu puro transcendental (de Kant), actuando como razão teórica e razão prática — emancipada de qualquer tutela heterónoma e livremente afirmada na esfera pública —, a sua expressão mais profunda. Por conseguinte, compreende-se que todas estas propostas tivessem confluído num imperativo de cariz emancipatório e paldético (*Bildung*).

Base deste processo imanentista (possibilitado pelos vários deísmos e panteísmos) foi a inversão antropocêntrica dos fundamentos da moral, da sociedade e da política, tendo em vista encontrar um consenso que, ao contrário da concepção tradicional de Deus, pudesse refazer o sonho da paz civil entre os indivíduos e os povos. Como se sabe, a natureza humana passará a ser o novo paradigma das teses contratualistas (Jean Bodin, Hobbes, Locke), depois integrado no juracionalismo (Pufendorf, Thomasius e Heineccius) e concretizado, como projecto político democrático, em Jean-Jacques Rousseau. É assim lógico que os direitos naturais também fossem meios de luta contra o dogmatismo e que o conceito de tolerância tivesse ganho um significado mais activo. Por exemplo, em Voltaire (*Tratado sobre a tolerância*), a sua definição perdeu a índole passiva, sofredora e condescendente perante o mal, que se queria evitar, afirmando-se como uma virtude simultaneamente moral e social, cujos efeitos seriam pacificadores.¹⁰⁵ E a mesma

¹⁰⁵ Cf. Julie Saada-Gendron, *ob. cit.*, p. 113.

justificação não deixará de ser chamada a terreiro no que respeita a tudo o que era apresentado como opressão, tendência que, nas suas consequências políticas mais directas, irá desaguar nas Declarações dos Direitos do Homem americanas e francesas¹⁰⁶, fontes inspiradoras das respectivas Revoluções. Esta perspectiva já se encontra plasmada na Declaração da Virgínia (1776) e, depois, na primeira Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa (1789), ao proclamar (art. 10.º e 11.º), “nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi”, e ao destacar que “la libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi”. Ora, a invocação fundadora destes paradigmas é sinal de que se estava no fim de uma batalha e no meio de uma “guerra” a favor da tolerância activa, a qual, pelo menos na Europa (e mesmo nos EUA), continua longe do seu desfecho.

As possibilidades de concretização dos direitos naturais exigiam um clima de tolerância e este, como salientaram o americano Roger Williams e o inglês Locke — na linha de outros (Tomás More, Milton, John Good-

¹⁰⁶ Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, *passim*.

win) –, só podia ser criado quando as Igrejas e o Estado se posicionassem como sociedades exteriores e diferentes. Tais condições requeriam a separabilidade – que irá ser objectivada de modos diversos – e, consequentemente, a secularização do funcionamento e dos objectivos perseguidos pelos homens organizados em sociedade política, remetendo o associativismo religioso para a esfera do direito privado e para a sua finalidade própria: as expectativas soteriológicas e escatológicas dos indivíduos. E estas propostas não deixarão de ter efeitos logo nos finais do século XVIII, tanto mais que elas apareciam ligadas à secularização da origem e da função da soberania (popular ou nacional).

No entanto, não se forçará a nota se se defender que os vários itinerários que irão conduzir, nos países ocidentais, ao reconhecimento e à prática da tolerância activa não serão indiferentes às heranças religiosas e respectivas territorializações, bem como à maneira como se processará a modernização. O que ajudará a perceber melhor por que é que, nesta matéria, os percursos das sociedades bi-confessionais, ou mesmo pluri-confessionais, serão distintos dos trilhos daquelas em que existia uma intolerante situação de monopólio religioso, como era o caso de França – depois da revogação do Édito de Nantes –, ou o dos países católicos, sujeitos à sobrevivência do princípio *cujus regna, ejus religio*. Sintetizando, poder-se-ão destacar duas vias-tipo nesta árdua e inconclusa luta pela paz civil: a que dará

corpo a uma concepção mais liberal de tolerância, e cujo melhor exemplo se encontra nos países protestantes (Inglaterra, Holanda) e, em particular, nos EUA; e a que, como em França (e em muitas sociedades de domínio católico), para se realizar, provocou um longo conflito entre duas instâncias totalizadoras e rivais: por um lado, o novo Estado-Nação – que reivindicava para si um papel universalizador e homogenizador das consciências –, e, por outro lado, a Igreja, com finalidades análogas, há séculos consolidadas e, porque consagradas, tidas por definitivamente adquiridas. Perante esta resistência monolítica, a conquista da tolerância passou, nestes casos, pela “production politique du pluralisme religieux”¹⁰⁷.

Ora, se tudo isto carregava a necessidade de se desaccralizar a instituição política, não se pode esquecer a postulação de intoleráveis de cariz teológico como premissa de sociabilidade (Locke, Rousseau). Dir-se-ia que não bastavam as justificações racionais, ou que estas, para serem interiorizadas como “contratos afectivos”, careciam de reinventar a convocação do sagrado¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Jean Baubérot, “Sécularisation et laïcisation. Mode d’emploi ‘à la française’”, http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/02/19/secularisation_et_laicisation.html, 09-10-2005.

¹⁰⁸ Sobre o que se segue nos próximos três capítulos, veja-se o que escrevemos em Fernando Catroga, “A religião civil do Estado-Nação”, *Revista de História das Ideias*, n.º 26, 2005, pp. 503-531.