Do Insecularizável Cristianismo: Uma leitura radical

PEDRO VISTAS
CEFi (UCP)

“καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον”.

Rm 12, 2.

Ao Sr. P. Silvestre Ourives Marques.

1. Em busca de uma definição de *secularização*

Prescindir da devida definição conceptual na arte filosófica condena a imaginação especulativa a derivas nocionais que facilmente resvalam no regime opinativo e no relativismo quanto aos critérios de verdade, pervertendo a filosofia em filodoxia, fenómeno que nos tempos hodiernos grassa sem resistências maiores¹. É característica definida dos tempos tardo-modernos

¹ Esquece-se assim a exigência da definição universal de que Sócrates foi o notável precursor (Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, M, 1078b, 22-33). Um exemplo do carácter basilar da definição uni-

(dir-se-ia, a sua *weltanschauung*) a pervasiva indefinição de todas as dimensões públicas e privadas, e até a rejeição de tudo o que seja definido, formal, sistemático, tético. Trata-se, afinal, da expressão do relativismo atual, resultado do racionalismo ignorante das demais faculdades gnosiológicas do homem, da desreferenciação ética, do individualismo narcísico, da psicologização do espiritual, da crença nos processos mas escusando quaisquer conclusões, ou das dessubstancialização e desontologização da vida em todas as suas dimensões, trazidos pelo processo de secularização².

versal na economia dialética, é dado em *Ménon*, quando este interlocutor de Sócrates elenca várias virtudes e o mestre responde que haveriam antes de identificar somente uma que subsumisse todas as demais (διὰ πάντων). Cf. PLATÃO, *Men.*, 74 a. Para uma leitura desenvolvida acerca do processo de perversão da filosofia em filodoxia, vejam-se os nossos estudos: VISTAS, Pedro, “Da Psicologia à Ontologia: Para uma Restauração da Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 68, Fasc. 1-2., 2012, pp. 171-188, e, especialmente (onde se trata do fenómeno filodóxico sobretudo), *Idem*, “Da Didáctica à Pedagogia – Para uma Restauração da Filosofia”, in *Nova Águia*, N.º 15, 1.º Semestre 2015, Sintra, Zéfiro, pp. 213-225.

² Não devemos porém desatender que o relativismo é já uma consequência deste processo num avançado estágio que pode já dizer-se pós-moderno, pois que trouxe novos paradigmas, distantes já da referenciação ideológica do iluminismo moderno: “A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica; instituiu-se em rutura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão, da revolução. Esse tempo desfaz-se diante dos nossos olhos; é em parte contra tais princípios futuristas que as nossas sociedades se estabelecem, nessa medida pós-modernas, ávidas de identidade, de diferença, de conservação, de descontração, de realização pessoal imediata; a confiança e a fé no futuro dissolvem-se, nos amanhã radiosos da revolução e do progresso já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo”. Cf. LIPOVETSKY, Gilles, *A Era do Vazio – Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d’Água, s.d., p. 11. A par de Lipovetsky, Lyotard entende que a mudança de paradigma entre o moderno e o pós-moderno é clara: “O meu argumento é o de que o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, ‘liquidado’”. LYOTARD, Jean-François, *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*, Publicações Dom Quixote, 1993, Lisboa, p. 32. Esta perspetiva sobre a temporalidade pós-moderna como distinta da moderna está presente em inúmeros autores, como é o caso de Baudrillard que na pós-modernidade observa uma predominância retrospectiva abdicando de quaisquer futuras: “A história só se libertou do tempo cíclico para cair na ordem do reciclável”. Ou ainda: “Por isso, é inútil aspirar ao universal, é inútil aspirar aos cumes, visto que já não há cumes. A erosão encarregou-se deles”. Cf. BAUDRILLARD, Jean, *A Ilusão do Fim ou a greve dos acontecimentos*, Lisboa, Terramar, p. 46 e 154, respetivamente. Eliade, por sua vez, entende que o homem contemporâneo mima o *homo religiosus* procurando no profano o sagrado, tendo embora esquecido o acesso: “(...) o homem profano, queira-o ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados das significações religiosas”. Cf. ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 158. Já Vattimo assume uma posição que entendemos por excessivamente otimista e sem sustentação, ao afirmar que a “cultura secularizada não é uma cultura que tenha simplesmente atirado para trás das costas os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como vestígios, modelos ocultos e deturpados, mas profundamente presentes”. Cf. VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, Relógio D’Água, Lisboa, 1992, p. 47. O autor italiano sustenta ainda a desnecessidade de um programa filosófico de recuperação,

Eis porque o conceito de secularização se vê indefinido pela consequência do fenómeno a que se refere. Conquanto paradoxal, poder-se-ia dizer que esta indefinição contribui para identificar o dito processo, embora continuemos a precisar de uma definição conceptual para uma abordagem genuinamente filosófica do que esteja em causa.

O conceito guarda-se, inicialmente, num âmbito jurídico-administrativo, designando a transferência de bens e instituições clericais para a posse e administração estatais, numa progressiva autonomização da esfera civil face à unidade político-religiosa teocrática, processo que terá começado ainda no século XI, com a questão das investidas, mas que conquista maturidade no iluminismo, corrente emancipatória de uma alegada menoridade humana em sujeição tutorial da *Ecclesia*, propondo o mote do *sapere aude* que antropologiza o saber em sede de lei natural, conduzindo a ordem social e mesmo a dimensão pística a serem discernidas pelo tribunal da razão crítica. É a perspectiva de adultização do homem ultrapassando uma infância de fé dependente que concorre para o que se supõe como um humanismo liberto³. O iluminismo lança uma série de postulados constituintes,

em virtude da cultura secularizada ter mantido formas deturpadas mas com conteúdos incorruptos. Consideramos, ao contrário, que a cultura secularizada manteve as formas deturpadas mas sem os conteúdos, num processo de indubitável esvaziamento de Ser.

³A genealogia rigorosa da secularização torna-se porventura indeterminável, pois a identificação do laicismo traduzido na remodelação do Direito Romano e da constituição do Estado moderno (mais visível pelas formulações de Maquiavel ou Hobbes), não dispensa considerar uma pluralidade de movimentos históricos de que é exemplo o dos *physicoi* gregos que terão exercido uma ação secularizante face às concepções mitológicas então vigentes. O Papa Gelásio I lavra a doutrina dos dois gládios, distinguindo as duas esferas presentes no mundo: a *auctoritas* pontificia e a *potestas* real. É aqui que as esferas começam a dissociar-se, distanciando-se a Igreja da tutela do poder político e este das responsabilidades adstritas ao domínio religioso. Segue-se a luta das investidas, o poder temporal ganha consciência da sua autonomia intramundana, da sua soberania estatal. Todavia, cumpre apurar se, em vez de uma dissociação pura, não se dá uma miscigenação entre as esferas, estatizando-se a Igreja e eclesiando-se o Estado, assumindo um e outro poder, o gládio oposto. Não obstante, é na modernidade, e depois, flagrantemente, na Filosofia das Luzes, com os progressos científicos entre resistências eclesiásticas, com filosofias políticas dessacralizadas e ainda com a crítica histórica impulsionada por Richard Simon, que se promete uma emancipação no domínio político, económico, privado e de autonomia de consciência quanto à anterior autoridade suprema da Igreja. O optimismo metafísico leibniziano de *Essays de Théodicée* (1710) e de *Monadologia* (1720), dotam a metafísica de independência face à teologia, recuperando-a como ciência fundamental. Não pode ser desprezado, ainda, o impacto da reforma e da rejeição luterana da mediação institucional. Porém, o iluminismo tem uma faceta trevoza (aquela que, porventura, chegou até nós com força de instauração), pois a par do optimismo racionalista do enciclopedismo, há a dubitação sobre se tal progresso artístico-científico contribuía para o desenvolvimento da humanidade ou se provocava a dissolução da sua natureza e da sua inocência: “A dúvida instalada no Racionalismo é

tais como: pensamento progressista, desmitologização, emancipação de jugos de antanho, autodeterminação face a uma presumida ignorância subjugada por superstições e credos, por erros e menoridade mental, donde o falar-se de *aufklärung*, de *age of reason*, ainda de *siècle philosophique* ou de *siècle des lumières*, como um novo período, sinónimo de cultura, educação, civilização, ciência, filosofia, progresso. O direito natural é instanciado como instrumento crítico, apostando na *recta praxis* da filosofia prática, na esteira de Thomasius, e dá-se uma crescente matematização das ciências, bem como a hegemonia do método analítico na compreensão do mundo. Emerge o jurinaturalismo, religando a razão natural à dimensão política e desviando a fundamentação legisladora da natureza para a razão, parecendo cumprir até ao limite a legenda *fides quaerens intellectum*, de modo que a fé ou o que presuntivamente fosse o seu móbil incôncio, esclarece-se em sede racional⁴.

Portanto, a partir da referência jurídico-administrativa, o termo passa a servir de tropo para indicar esta mais vasta e profunda realidade cultural, já não só institucional mas de natureza psicológica e intelectual nos sujeitos particulares, da emancipação generalizada da sociedade moderna face à tutela da Igreja mas também ainda quanto à dimensão do sagrado. Pela primeira vez a sociedade e o homem projetam-se racionalmente no futuro sem o influxo de regras religiosas, pelo que a secularização parece significar o afastamento evidente da matriz cultural face aos fundamentos da Igreja, num movimento de dessacralização. Fenómeno de causas múltiplas,

sorvida por J.J. Rosseau no clima mental de uma época, que já não se refugiava na tradição cristã e europeia, procurava com inquietação o extra-europeu e o exótico, sem a segurança do são entendimento humano nem a confiança na razão e no progresso, que distinguiram o Iluminismo de Locke, Montesquieu e Voltaire. Daí, o carácter bifronte da *Aufklärung* com a face de Voltaire e a face de Rosseau ou o mundo do Racionalismo triunfante e a sua crise". Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Almedina, 1990, p. 19. Importará ainda recordar que a *Aufklärung*, com o seu mote de derrube dos despotismos e iniquidades civilizacionais, é uma das causas maiores da Revolução Francesa, momento em que a emancipação do Estado face à Religião atinge numa escala macroscópica o que o iluminismo propunha a cada homem particularmente.

⁴ Disto se torna exemplo maior a filosofia crítica de Kant. A rutura entre fé e razão recebe correspondência filosófica na ideia transcendental de Deus, cuja realidade objetiva a razão pura não pode demonstrar ou refutar. Da crítica à onto-teologia natural resulta que o Ser de Deus fica restringido a objeto de fé, impossibilitado de ser objeto apodítico da razão; verifica-se, destarte, a passagem intentada da metafísica para o que se pretendia ser a autonomia e a maioridade racionais, devendo hoje reservar-se a questão sobre se é Deus que desaparece e depois morre (ou é morto por filosofias teocidas), ou se é apenas a sua projeção metafísica que sucumbe.

a secularização nesta segunda aceção trouxe consigo definições que se permitiram contaminar de causas e consequências, trazendo uma polissemia ao conceito que reúne noções como racionalismo, naturalismo, laicismo ou descristianização⁵.

Assim, a secularização mostra-se como dessacralização em duas dimensões relativas, acontecendo num estrato social e cultural, público, mas também na esfera das consciências particulares, privadas, sendo difícil aferir qual o antecedente e qual o conseqüente do processo. Trata-se, porém, indubitavelmente, do fenómeno de perda de influência do sagrado, de dessacralização verificável em todas as dimensões da vida humana, na esfera objetiva e pública mas também na subjetiva-privada, quer nas mundividências civilizacionais, quer nos filosofemas que as sustentam, nas produções culturais, mas também nos comportamentos de massas e dos particulares que as constituem, etc. No Ocidente, a dessacralização traduz-se especialmente na diminuição ou eliminação da influência cultural e social da Igreja mas, afastando-se o mundo deste mediador privilegiado, alastra-se o fenómeno ao afastamento do sagrado conscientemente tido como tal⁶. Excisado o sagrado da vida, resta o mundo enquanto natureza objetivável, inteiramente explicável e justificável, cientificamente compreensível, e o homem como ser natural e feitor de ciência inclui-se, autónomo, nesse âmbito de transparência pós-mistério, depois de todos os crepúsculos⁷. *Grosso modo* e objetivamente, a secularização comporta dois

⁵ Marramao recorda o previsível carácter polissémico do conceito secularização: “Por su carácter ‘ubiquitario’ ha asumido cada vez más una variedad de acepciones y de atributos semánticos (...)” Cf. MARRAMAIO, Giacomo, *Cielo y Tierra – Genealogía de la Secularización* –, Barcelona, Paidós, 1994, p. 12. Marramao entende que este é um conceito que sofreu uma metamorfose para uma polissemia que é bastas vezes confusa e indeterminada. De umas vezes tem a aceção de descristianização, doutras a aceção de dessacralização *lato sensu*, servindo tanto à crítica Cristã como à crítica anti-Cristã sobre a civilização, podendo ser lida como categoria laica ou religiosa e prestando-se ainda como chave hermenêutica para uma interpretação otimista ou pessimista do presente. Cf. *Ibidem*, p. 18.

⁶ A experiência do sagrado tida como inconsciente perde a valência religiosa unitária que não dispensa a razão e a intenção volitiva e ciente dos atos, amputando-se assim a dimensão em experiências psicológicas ou emocionais. Consequência típica desta degeneração é a tendência atual (entre as consciências dessacralizadas) para identificar o sagrado (ou a sua substituição possível...) em experiências de sublimidade, designadamente no âmbito estético, entre outras amputações quejandas.

⁷ O *homo homini deus est*, avançou para o *télos* futuro um *ens perfectissimum* que seria o próprio homem já divinizado por si mesmo através da tecnociência, livre de doenças, de angústias, de trabalhos, da sombra da morte, livre da condição de ser homem. É assim uma ultratranscendência

aspectos constitutivos. Um, positivo, que assinala a autonomia do mundo e das suas realidades cultural, científica, política, económica, entre outras, e, portanto, declarando assim a autonomia do homem, e outro, negativo, que se observa pela denegação e/ou afastamento da religião, denunciando-lhe o jugo limitador, ilusor, desumanizante. É evidente que a secularização em todos os seus graus possíveis, desde o desatendimento do religioso ou do sagrado até à sua eliminação sistemática, tem com a esfera que denega uma relação genésica pelo que, mesmo negando-a, a frisa⁸; portanto, não se trata tanto de irradiá-la mas de desvalorizá-la, esquecê-la na sua constituição essencial, ou pervertê-la, restando apurar se a alegada lucidez, se o despertar do homem, não resultam afinal de uma perturbação e de um sono maiores⁹. Todavia, o dito aspeto positivo, quando apreciado sem o seu correlativo contra-polar (que o mesmo é dizer, quando focalizado um aspeto de uma realidade desprezando a sua inteireza) permite distorções conceptuais importantes das quais nos devemos apartar por mais que constituam o espírito da época, o seu *saeculum*¹⁰. A todo o transe, neste sentido, devemos resistir a uma secularização do conceito secularização, preservando-lhe o sentido originário, afinal mais fecundo porque menos difuso pelo relativismo e mais afirmativo, mais capaz de fazer mais mundo, de fazer do

metafísica que pretende substituir O Deus da experiência espiritual efetiva. Passa-se do teológico para o antropológico, e, finalmente, para o antropolátrico que, paradoxalmente, expulsou o homem, substituindo-o por uma sua representação idealizada e assim desumanizada.

⁸ Neste sentido de relação direta com o que nega, pode até ver-se, mais profundamente, na secularização uma Saudade da experiência direta de Deus que, não sendo imediatamente possível, é negada em todas as outras possibilidades e latitudes. Trata-se, afinal, da ressaca do vazio do Sagrado na vida do homem pós-moderno, pois que, escreve Eliade, como atrás citámos, “o homem profano, queira-o ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados das significações religiosas”. Cf. ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p. 158. Sobretudo nos períodos de festas religiosas, nos dias Santos, nesses ápices temporais, essas aproximações e mesmo movimentos coincidentes ressentem-se da falta de sentido. O homem moderno fere-se, vê-se ferido, descobre-se ferida. E melhor fora que o homem secularizado, em vez de pensos palavrosos, abrisse as chagas a ver se se encontrava a si mesmo *dentro*.

⁹ A propósito, escreve ainda Eliade: “O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial; reconhece-se unicamente sujeito agente da História, e recusa todo o apelo à transcendência. Dito por outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal qual ela se deixa decifrar nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e não consegue fazer-se completamente senão na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência diante da sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio no momento em que estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado o último Deus”. Cf. ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p. 157.

¹⁰ Uma das aceções do termo, assim próximo de *zeitgeist*.

mundo mais, valência fundamental da filosofia, hoje caída a mera hermenêutica comentarista. Com efeito, verifica-se uma tendência para hegemonizar este aspeto positivo a partir da herança do hegelianismo que, porém, se vê pelos herdeiros desbaratada, degenerada, e assim falseada.

2. Hegel e a secularização da sua secularização

A filosofia da História estuda a substância, matéria e forma de tudo quanto há e modela a História universal, sendo que esta revela a marcha racional e necessária do Espírito Universal. Porque a filosofia não se compece com pressuposições, Hegel empreende um esforço de afastamento do Deus da fé para uma aproximação ao princípio de razão e, mais ainda, à agência do Espírito¹¹. Assim, quando os ditos hegelianos subtraem o Espírito ou o pretendem transformado em algo que o anula, estão também a dissipar a História hegeliana enquanto tal¹². Expressão evidente de uma interpretação que mais do que desrespeitosa é errada e mesmo antípoda da do génio alemão é o carácter revolucionário e voluntarista dos ditos hegelianos, presos à mecânica secundária dos fenómenos, sem lhes aperceberem a causa já ignorada¹³. Aliás, para Hegel, excisar o Espírito da filosofia equivale a excisar a filosofia de si mesma¹⁴, defendendo a suma radicalidade

¹¹ Todavia, não é senão Deus o seu *Geist*, o seu *Absolut*.

¹² Com efeito, afirma Hegel que “a razão é imanente à existência histórica e nela se realiza”. Cf. HEGEL, G.W.F., *Filosofia da História*, Editora UnB, Brasília, 1995, p. 30. A História universal “é o progresso na consciência da liberdade”; para Hegel a liberdade é a verdade única do Espírito que enquanto liberdade tende a tornar-se consciente, sendo essa a sua finalidade última. Cf. *Ibidem*, p. 25. Subtrair Deus da História hegeliana é, pois, uma impossibilidade formal.

¹³ Esta vertente de otimização da História está, deste modo, ausente em Hegel. Feliz é o que consegue adaptar a sua existência ao seu carácter particular mas a História universal não é “o palco de felicidade”, nela os “períodos felizes são as páginas em branco”. Cf. *Ibidem*. Isto porque o Espírito avança por oposições. “A atividade é o intermediário que traduz o geral, o interior, para a objetividade”. Cf. p. 31. O princípio abstrato do Espírito, quando em si, requer a realização através da atividade, que se dá pela vontade e atividade do homem, mobilizando-lhe “o instinto, a tendência e a paixão”. Cf. *Ibidem*, p. 27. As paixões servem a realização da ideia. Assim, o interesse geral vale-se dos interesses particulares dos agentes, asserção jamais aceitável pelos pressupostos equívocos e materialistas dos ditos hegelianos.

¹⁴ É, a propósito, eloquente a seguinte declaração: “A filosofia quer conhecer o conteúdo e a realidade da ideia divina e justificar a realidade desprezada, pois a razão é a compreensão da obra divina”. Cf. *Ibidem*, p. 38.

do processo e do objeto filosóficos¹⁵. Tal requer uma avaliação metafísica depurada, sob risco de contaminar o pretensamente avaliado por pressupostos espúrios¹⁶, exercício que os hegelianos manifestamente não cumpriram.

Hegel refaz toda a metafísica suspensa por Kant, na medida em que o Absoluto passa a ser reconhecível como um processo em devenida, percebido pela sua manifestação fenomênica espaço-temporal (anulando-se, destarte, a distinção fenómeno-númeno)¹⁷. Assistimos, assim, a uma

¹⁵ Hegel critica claramente a perda de radicalidade da filosofia: “Aconteceu assim que, enquanto naturezas sólidas se viraram para o prático, a banalidade e a superficialidade elevaram a voz e se difundiram na filosofia”. Cf. HEGEL, G.W.F., *Introdução à História da Filosofia*, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 12. Traduz-se tal direcionamento para a rejeição da tradição compendiária, hermenêutica, e a necessidade de uma metafísica radical: “(...) não tomámos como base compêndio algum; os que temos são demasiado pobres; predomina neles um conceito demasiado superficial da filosofia”. Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁶ Escreve o filósofo: “De facto, a história de um objeto está intimamente conexa com a concepção que dele se faz”. Cf. *Ibidem*, p. 14. E depois: “Mas a ciência da filosofia, perante as outras ciências, tem o elemento distintivo ou, se se quiser, a desvantagem, logo além do seu conceito, do que ela deve e pode proporcionar, de admitir as mais variadas concepções. E se este primeiro pressuposto, a concepção relativa ao objeto da História, não ficar bem assente, então a própria História em geral se tornará necessariamente algo de oscilante e só alcançará consistência se pressupuser uma representação determinada; mas, então, em confronto com as concepções alheias ao seu objeto, facilmente incorre na censura de unilateralidade (...) Se há diferentes conceitos da ciência da filosofia, então só o verdadeiro conceito nos capacita para compreender a obra dos filósofos que trabalharam no sentido do mesmo. Com efeito, no pensamento, sobretudo no especulativo, compreender significa algo de muito diferente de captar apenas o sentido gramatical das palavras e de as acolher em si apenas até ao âmbito da representação. Pode, pois, possuir-se um conhecimento das asserções, proposições ou, se se quiser, das opiniões dos filósofos; pode até lidar-se excessivamente com os fundamentos e exposições de tais opiniões – sem, no entanto, captar o essencial em todos esses esforços, a saber, a compreensão das proposições. Não faltam, pois, volumosas e eruditas histórias da filosofia, a que falta o conhecimento da própria matéria pela qual tanto se afadigaram. É possível comparar os autores de tais histórias com animais que ouviram todos os sons de uma música, mas a cujo sentido não chegou o mais importante, a harmonia desses sons”. Cf. *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ O filósofo pretende libertar o conhecimento humano de todas as limitações diagnosticadas por Kant, já que a verdade, o conhecimento absoluto, deixa de ser visto como coisa em si fora da subjetividade para ser vista como autoconhecida pelo sujeito humano, pois só neste se faz consciente de si em absoluto subjetivo, deixando de ser em-si e passando a ser para-si. A liberdade deixa de ser a negação kantiana para passar a ser o assentimento do mundo, onde a razão passa a verificar a sua autodeterminação. A oposição entre a vontade incondicionada e o mundo condicionado é interior ao Absoluto, sendo a dinâmica diferencial pela qual se realiza. Assim, a liberdade não é propriedade humana oposta ao mundo heteronómico mas é a própria existência realizando-se. O em-si vaza-se no devir do sujeito-absoluto, torna-se realidade histórica diferenciando mas conciliando, também, liberdade e natureza. O Absoluto perde a categoria de transcendentalidade para passar a ser entendido como totalidade dinâmica; nada é fora do Absoluto, o infinito e o finito deixam de se opor.

mundialização de Deus (*verweltlichung*) requerida por uma falência: o ser em si é incompleto; já o ser em plenitude é manifestação, presença, relação¹⁸. Deus é, portanto, uma realidade dinâmica realizada pelo homem, entendendo-se que a totalidade, para se concretizar, deve imanentizar-se no finito¹⁹. É neste sentido que se pode sustentar uma secularização em Hegel, pois o Absoluto afirma-se como realidade histórica, como realidade imanente, como realidade que depende do espaço-tempo para se

¹⁸ O Absoluto é temporalizado pelo processo de realização, negando o carácter definitivo de cada um dos seus momentos finitos, fenomenalizações da Razão infinita ou divina; é, assim, essencialmente um resultado, pois só no fim se torna verdadeiramente o que é. Trata-se de uma teodiceia, em viagem, sem que o resultado esteja dado *a priori*. O pensamento torna-se falso quando pretendendo expor a essência da realidade a reduz a um momento da viagem do Absoluto, não percebendo o carácter precário de cada momento em si mesmo considerado.

¹⁹ Num primeiro momento, o Absoluto é existência em-si, indeterminada, sem consciência de ser Absoluto. Se o infinito fosse exterior ao mundo finito, se não o incluisse dialeticamente, o finito não se poderia ver senão como limitação do infinito; verifica-se, portanto, nesta mundialização, a passagem do Absoluto-substância ao Absoluto-sujeito. O Absoluto conhece-se progressivamente como identidade na diferença, até se tornar autoconsciente. As etapas finitas são mantidas no Absoluto como etapas do seu percurso de autoconhecimento mas ele ultrapassa-as, e é essa ultrapassagem do devir histórico que afirma a sua identidade. O Absoluto só ganha existência concreta pelas formas finitas que assume através da História, é vazando-se na história que o infinito conquista a consciência da sua infinitude. Os momentos da manifestação do Absoluto não são imediatos mas mediatos, mediados por momentos anteriores da sua manifestação, e esta mundialização histórica subtrai Deus à inamovibilidade da perfeição eterna pela identidade apercebida na diferença. O Absoluto manifesta-se dialeticamente (de um modo ao qual a contradição é intrínseca); o não contraditório é o fechado em si mesmo. Deste modo, o Absoluto é finito enquanto só se pode manifestar sob a forma finita ou espaço-temporal, mas é infinito porquanto se não permite reter em qualquer das suas figuras finitas, ultrapassando-as inevitavelmente. Com efeito, o Absoluto é ainda potencial, não inteiramente atualizado, e está ausente pois a totalidade que apresenta é provisória, embora se faça presente na manifestação, resultado sempre das manifestações anteriores. Pode assim dizer-se que o Absoluto é a unidade do ser e do não-ser, pelo que se requer uma lógica além do princípio de identidade. O primeiro momento do método lógico é o do entendimento, momento abstrato de fixação concetual, que torna estáticos os opostos, incapaz de ultrapassar as oposições que estabelece. O segundo momento é o dialético, da negação racional, admitindo o contraditório. O terceiro momento é o aspeto positivo, positivamente racional, na unidade dos contrários. A identidade tradicionalmente corresponde à negação absoluta da diferença, o Absoluto reúne os opostos superando-os mas não os anulando. A nova lógica é da razão e não do entendimento. Pelo dito, a unidade não é nesta perspectiva algo abstrato mas concreto. Assim, falar da verdade de algo é encarar esse algo na sua totalidade sistemática e dinâmica. A verdade passa a ser entendida como processo, como movimento, e não como algo imediato, sendo o processo pelo qual o Absoluto se vai conhecendo e tornando-se evidente que Hegel apresenta uma perspectiva relacional da realidade que não pode, como pretenderam os hegelianos, dispensar Deus dito no seu sistema de formas múltiplas mas, parafraseando Aristóteles (mudando o âmbito de *Metaph.*, Γ, 1002 a, 33-34) referindo-se a uma única e determinada instância originária.

manifestar, portanto de forma mediada e nunca imediata²⁰. Carece do outro de si mesmo para se realizar, através de formas finitas que constantemente são ultrapassadas, jamais definitivas. É deste modo negada a absoluta transcendência do Absoluto que depende do palco da História Universal na qual se atualiza a liberdade²¹. O Absoluto é assim a totalidade do real em devir, e tornando-se imanente ao mundo, torna o mundo imanente a si mesmo, estreitando-se deste modo a relação do homem com o Espírito²². Hegel seculariza o Catolicismo pelo modelo protestante mas jamais escusando a religião²³, e menos ainda Deus, objeto fundamental

²⁰ Em contraponto, a visão Cristã Católica de Deus seria para Hegel transcendente, inacessível, impedindo a consciência de se libertar da sua particularidade, anulada que fica ante o Absoluto, resultando na consciência infeliz. A reconciliação da consciência com a realidade do mundo é a razão enquanto certeza que a consciência tem de ser a totalidade da realidade.

²¹ Quanto mais explícita a liberdade, mais realizado se verifica o Espírito, mais se volve de em-si (substância) a para-si (sujeito).

²² O homem desaliena-se e reencontra-se consigo mesmo, com o próximo, com o mundo, com Deus. É o Reino de Deus constituído na História, pelo homem que quanto mais se liberta e se reconhece como homem, mais concede realidade efetiva ao Espírito. É o povo e não os indivíduos histórico-mundiais que é o verdadeiro ator histórico. O povo não se confunde com a massa, é uma realidade espiritual expressa na religião, ciência, arte, costumes, símbolos, mitos. Tudo o que é próprio de um povo é resultado do “seu espírito”, por exemplo a sua constituição política. O Absoluto concretiza-se em determinados povos que o manifestam de uma forma específica; trata-se do *Volksgeist*. Assim, em cada época, determinado povo apresenta a expressão mais adequada à realidade do Absoluto realizando o mais elevado grau de liberdade, pelo que a elevação de determinado povo não é matéria de justiça mas de necessidade. Cada povo só pode fazer época, ocupar o centro da História, uma única vez, depois declinará para dar lugar a outro. Por outro lado, é a “astúcia da Razão” que procede à instrumentalização do particular pelo universal, quando o Absoluto usa os indivíduos histórico-mundiais, que ao tentarem cumprir os seus fins particulares realizam uma finalidade universal, cumprindo o destino do Absoluto. A importância histórica dos atos destes homens transcende a sua compreensão. A História, palco de revelação do Absoluto, está assim para além do Bem e do Mal. Hegel elogia a paixão não por si mesma mas pelo que a move, entendendo que o conflito só é prejudicial na existência particular ou privada, na História Universal é necessário. Considere-se ainda que a dependência que o Espírito Absoluto tem do homem, por sua vez, verifica-se no privilégio que a estética concede à beleza artística, esquecendo a beleza natural do *liber naturae*. Para Hegel é na arte que o sensível é espiritualizado ou que o Espírito melhor se torna sensível. A beleza da natureza é imediata e assim inferior porque só a artística revela o Espírito a si mesmo mediante as belas produções do espírito humano. A arte é assim entendida como a espiritualização da matéria e da natureza.

²³ A religião é, para o filósofo, a relação vivida com Deus, não isolada ou abstratamente, mas na experiência da comunidade. É a consciência ou sentimento de Deus, que revela a imanência do infinito no espírito finito. A primeira fase religiosa é a religião natural em que o Absoluto é representado como unidade indiferenciada e universal, na qual os seres particulares e as diferenças se diluem. Exemplos deste panteísmo, para Hegel, são o budismo e o hinduísmo. A segunda fase é aquela em que Deus é entendido como transcendente e separado, como objeto que me é oposto (trata-se do que se passaria na religião judaica). A terceira fase é a da religião absoluta, a da religião Cristã em

da filosofia²⁴. Ora, grande parte dos hegelianos conserva o sistema de Hegel escusando-lhe Deus, a arquitrave sem a qual o sistema rui até à mais sumária descaracterização. Onde tal melhor se observa é na referência ao fim da História; para o filósofo idealista, a realização do Absoluto só se efetivaria com o fim da História pois se esta é uma sucessão de momentos incompletos e imperfeitos, a revelação consumada do Absoluto como totalidade reclama o termo de tal sucessão e, assim, o referido fim de tal processo²⁵. Totalmente realizado o Absoluto, cumprir-se-ia o desígnio da História²⁶. Todavia, os comentadores da secularização de Hegel, secularizaram o seu fim da História, aceitando-a como marco desespiritualizado. Esta secularização da secularização redundou na ambiência tardo-moderna relativista onde medra a “filosofia” do estilhaço que não permite construções sistémicas, do consolo na dificuldade, das complexidades em relação, da documentação fenomenológica de um mundo que vai aparecendo mas sem se permitir perscrutar causas primeiras nem princípios metafísicos. Trata-se da filodoxia²⁷, para a qual as noções essencialistas estão condenadas *a priori*, valorizando-se os processos, a aprendizagem, a micronarrativa, a procura, obrigando o exercício filosófico a uma pesquisa interior

que, sobretudo no protestantismo, a separação Deus-Homem e as formas espúrias de espiritualidade se veem superadas. Deus é aqui espiritualidade pura, transcendência e imanência pelo símbolo de Cristo que, pela Sua Encarnação, reconcilia o humano e o divino. Deus como unitrino supera destarte a unidade indiferenciada da religião natural. O Cristianismo é assim religião absoluta porque manifesta o Absoluto como é, unidade espiritual não indiferenciada.

²⁴ A filosofia dispensa a figuração (requerida pela religião) para expor o Absoluto na sua pureza máxima, concetual (sendo o conceito a forma de conhecimento que mais plenamente se identifica com a realidade). A filosofia demonstra o Absoluto, não considera Deus como mera representação mas declara que Deus é. Tem o mesmo conteúdo que a religião mas é o modo mais elevado de captar a ideia porque usa a modalidade mais elevada, a concetual. Interessante é considerar, a propósito, a reflexão de Marcel: “Ainda seria necessário acautelar-se da terrível armadilha que o hegelianismo levantou à consciência Cristã: estou-me a referir à ideia segundo a qual a religião encontraria a sua mais alta e autêntica expressão no pensamento filosófico. Todo o verdadeiro cristão concordará em ver nisto uma simplificação, direi mesmo, uma perversão terrível da relação a estabelecer entre a fé e a reflexão. E aliás a história do hegelianismo, depois de Hegel, parece mostrar bem que esse caminho, como muitos outros, conduz ao ateísmo”. Cf. MARCEL, Gabriel, *Para uma Sabedoria Trágica*, Lisboa, União Gráfica, s.d., p. 326.

²⁵ Seria, ademais, no fim da História, no seu crepúsculo, que a filosofia levantaria voo, qual ave de Minerva.

²⁶ Por outro lado, a cada momento, a História está inteiramente culminada, devendo ainda ser considerada, nesta teodiceia, a possibilidade de uma perpétua justificação do estado atual da História (o que, por si só, já contrariaria as perspetivas de pós-História tidas por alguns “hegelianos” que já pensam o sistema sem Deus...).

²⁷ *Vide, supra*, n. 1.

ao tempo e abolindo quaisquer formas e teses que não sejam provisórias e microscópicas, seguindo um rumo indefinido. É a “filosofia” do enigma, da charada, da indecidibilidade proveitosa ao regime político democrático em que vivemos. O mundo é entendido como uma cifra e ai de quem o decifre, porque esse sai do subjetivismo solipsista que só dispõe de instrumentos racionais por gnosiologia, e pretende entrar na metafísica, na intuição intelectual, no que se tem por feérico e desusado, servindo apenas ao museu historiográfico das ideias²⁸.

Pelo exposto, no séc. XIX o conceito de secularização identifica-se já com o de *Verweltlichung*²⁹; porém, se em Hegel não podemos encontrar uma secularização num sentido estrito do termo³⁰, não deixamos de a encontrar mais reconhecível na adulteração do sistema hegeliano através do materialismo histórico de Marx. Toda a dita esquerda hegeliana é, aliás, uma secularização explícita da visão de Hegel, um ateísmo do teísmo hegeliano³¹. E, subtraído Deus da Visão hegeliana, resta a identificação da sabedoria com o movimento histórico do mundo, e da verdade com a atualidade, passando a primazia do Espírito para a humanidade. Estamos, pois, diante do humanismo e da secularização mais exaltados, levando à consideração de uma plenitude do *Zeitgeist* como acúmen de liberdade e de justiça sociais. Marx entende que o espírito religioso só pode realizar-se na forma mundana (*Weltliche form*), consubstanciada no Estado democrático, que tem por fundamento não o Cristianismo mas o fundamento humano (*menschliche Grund*) do Cristianismo³². É este o impulso decisivo

²⁸ No que é uma inversão espantosamente paradoxal, já que objeto museológico é, afinal, a filodoxia!

²⁹ Atendendo ao defendido por Hegel nas Lições sobre a Filosofia da História, sobre o modo como na Reforma o princípio cristão (*das christliche Prinzip*) se torna princípio do mundo (*Weltprinzip*), supera-se deste modo a discórdia medieval entre Espírito e mundo. Para Hegel, o Espírito serviu-se da Igreja até certo ponto mas na idade moderna exclui-a, mundializando-se, largando-se no mundo. A contradição aparente entre o saber absoluto do Absoluto e o seu devir histórico supera-se pela transferência do absoluto do Espírito para a história do mundo.

³⁰ E o termo obriga, por mais de uma razão a que as suas aceções sejam de âmbito estrito.

³¹ O ateísmo filosófico pretende ter ganho uma lucidez sobre a ilusão teísta; porém, o que imputa ao teísta é, paradoxalmente, o que sustenta o seu argumento: “Exprimiréi isto bastante simplesmente, ao dizer que o filósofo ateu será levado a reconhecer, ele próprio, que a sua negação não pode, de forma nenhuma, reduzir-se a uma constatação ou a nada que se pareça com isso, mas que é sim em última análise, baseada em paixão”. Cf. MARCEL, Gabriel, *op. cit.*, p. 311.

³² Marx mantém a dinâmica, as estruturas e a tensão escatológica que conhecemos em Hegel mas renunciando à substância de Deus, o que, como vimos, equivale a ter de inferir que Marx nada mantém de Hegel, e este, certamente, não reconheceria aquele como “hegeliano”.

para o fenómeno de secularização cabal, ao mesmo tempo que, pelo esgotamento de todas as metafísicas e princípios metafísicos, possibilita o estilhaçamento do conceito de secularização. É quando o fenómeno mais se começa a definir que o conceito progressivamente se indefine, acontecimento justificável pelo equívoco nocional que preside ao materialismo histórico e a todas as filosofias filiais desta apostasia filosófica, que toda a filosofia é, senão metafísica, decerto ontologia³³.

Na sequência desta perspetiva, uma facção da teologia protestante tende a ver a secularização como um movimento lícito, coerente e elogiável, e não como uma ameaça³⁴. Todavia, o que poderia entender-se como um

³³ As consequências desta secularização da secularização, seguindo de algum modo a sistematização pós-histórica de Arnold Gehlen, dispõem-se, depois de todas as narrativas, numa pura serialidade de um infinito sem fim, de teor funcional, onde se verifica a variação mas não, propriamente, o progresso. Para Carl Schmitt, os principais conceitos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados, havendo uma continuidade já não hegeliana, orgânica, mas formal, e não ascendente como a de Hegel mas descendente, correspondendo a uma perda de substância. Já Hans Blumenberg rejeita quer a continuidade categorial de Schmitt, quer a continuidade substancial da mundialização de Hegel, dizendo-se antes iluminista e admitindo uma descontinuidade entre épocas, sem a justificar pelo fenómeno de secularização que avalia como decorrente do Cristianismo. Karl Löwith, por seu turno, advoga existir não uma mundialização mas uma desmundialização em Hegel, pela subtração do que no mundo grego se relacionava com a *physis* e com o *kosmos*. Entende o Estado, que Hegel admite como *τέλος* histórico, como manifestação da decadência, e considera a secularização como consequência última da dita desmundialização. Propõe não um retorno à tradição contra a modernidade, mas um aprofundamento do processo cultural do Ocidente numa relação imediata com a Natureza, aprofundamento que encontra a sua base não numa substância metafísica nem num arquétipo, mas antes numa experiência da temporalidade clássica: tanto a teologia da história como a sua versão secularizada da fé no progresso partilham uma perspetiva futurocêntrica do tempo que tem um fundamento judeo-Cristão; o tempo corre irreversível e cumulativo até uma meta futura. A moderna filosofia da história teria assim origem na escatologia bíblica entretanto secularizada, diagnosticando Löwith a tensão entre a temporalidade clássica, cíclica, e a temporalidade judeo-cristã que gera a fratura responsável pela emergência de uma conceção adulterada da história, orientada para o futuro que, em rigor, não pode ser encontrada no mundo clássico.

³⁴ A ascese intramundana (*innerweltliche Askese*) típica do protestantismo calvinista, que se combina com a doutrina da graça e da confirmação manifestada nas obras e no seu sucesso (como bem analisa Max Weber), conduz a um rigorismo aderente ao mundo e que se investe do espírito do capitalismo e das estruturas sociais no que parece dar conta de uma clara dessacralização secularizante, apartada das bem-aventuranças do Sermão da Montanha. Harvey Cox, autor de *The Secular City*, entende a secularização como promissora para o Cristianismo, fundamentando que aquela conclui um movimento de dessacralização e desdivinização iniciado com a Bíblia desde o *Génesis*. Teólogos outros como Weber, K. Barth, Peter Berger, René Girard ou Marcel Gauchet, pretendem ver na matriz bíblica um motor de desencantamento do mundo, desconstruído do divino de todos os deuses imanentes e, assim, precursor da secularização, tendo estas interpretações desembocaduras fatalmente pervertidas, tais como as hermenêuticas ateias do cristianismo que tentam ter uma legitimidade atualizada, como é exemplo a de Ernst Bloch em *L'Athéisme dans le christianisme* (crí-

desvio nocional secundário, generaliza-se hoje como uma das interpretações prevalentes, considerando-se que a mundanidade do mundo (quando não o laicismo) surge através do Cristianismo³⁵, porquanto é este que mais claramente lhe concede autonomia e dignidade próprias³⁶. Assim, relegando o que apontámos como o aspeto negativo do fenómeno para uma corruptela denominada secularismo, depurou-se o conceito como algo hiperpositivo, vendo o legado bíblico como precursor da modernidade. Neste sentido, ler-se-ia o Criacionismo monoteísta como iniciador da secularização, desdivinizando o mundo e abrindo um abismo entre O Criador incriado e a Criação, ficando o criado como uma alteridade desencantada mas autónoma. O homem deixa de ser parte de Deus para ser entendido

ticos destas visões sociológicas e pretensamente atualizadoras do que é a singularidade revelada do Cristianismo são J. Moltmann ou M. Xhaufflaire, entre muitos outros). E contudo, estes alcances últimos da semente iluminista, de jaez positivista, otimista, e progressista pela pretensa liberdade que os processos secularizantes ofereceriam, parecem ter consequências inconsistentes com estes postulados, como demonstra Paul Valadier em “La Sécularisation en question”, in *Études*, Nov. 1983, p. 515 e segs.

³⁵ Sustentando-se que mesmo a filosofia Cristã medieval já assim o admite. Johann Baptist Metz entende que a secularização, legítima, teria tido início com S. Tomás, mas que sem responsabilidade dos cristãos deveu secularismo, apartando Cristo conquanto desconhecendo-O. Cf. METZ, J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz/Muenchen, Matth, Grünewald 1969.

³⁶ Miguel Baptista Pereira, por exemplo, defende que as causas da secularização procedem do Cristianismo que assegura a autonomia do homem e do mundo: “Já a doutrina bíblica da criação significara o reconhecimento da diferença radical entre mundo e Deus através de uma dessacralização das coisas, despidas daquela confusão com o numinoso e o divino, que nos transmitiu o mundo antigo. Numa natureza restituída à diferença própria pela desmitologização desenvolve-se a razão científica e técnica, capaz de um saber e de um domínio autónomos por força e poder próprios da mesma razão. O reconhecimento do humano na sua diferença própria foi uma exigência constante da Cristologia a crescer ao conceito de criação como produção radical do diferente finito. A assunção do humano na sua diferença inconfundível, sem confusão nem mistura, é confessada no dogma da Encarnação e, por isso, a tentação monofisita, como fascínio da unidade *in-diferente*, trouxe sempre consigo a adulteração do Cristianismo”. Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, *op. cit.*, p. 49. Ainda do mesmo autor: “Nesta trajetória da secularização não há apenas a vertente secularista e atea mas também a incidência de motivos cristãos, como v.g., a Criação, que dessacralizou o universo, a Encarnação, que exigiu a diferença plena da natureza humana, a aliança do Deus bíblico com o seu povo, que inaugurou o ‘reino da liberdade’. Neste sentido, não assistem ao cristão razões para ser antimoderno, mas torna-se imperioso reconhecer a positividade do mundo moderno sobretudo no que toca a liberdade, a dignidade e os direitos do homem (...)”. Cf. *Idem*, *Modernidade e Tempo – para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, 1990, pp. 46-47. Segundo este modelo teórico, mesmo o iluminismo seria uma consequência direta do Cristianismo fundamental. Fritz Valjavec, a título de exemplo, sustenta que o iluminismo não constitui um corte radical com o passado mas que se torna possível a partir da tradição Cristã, mormente no que diz respeito à noção de progresso e de tendência para a felicidade. Cf. VALJAVEC, F., *Geschichte der abendlaedischen Aufklärung*, Wien-München, Herold, 1961.

como sua *imago*, responsabilizando-se face ao mundo como seu cuidador e trabalhador³⁷. Alega-se ainda que a Encarnação ultrapassa a clivagem criacionista entre Deus e o mundo, mas sem dissipar Aquele neste, concluindo-se o Mistério pela dignificação do mundo e do homem, permitindo leituras de aceitação do plano mundanal em si mesmo; a distorção vai ao ponto de entender em palavras de Cristo um alento à mundanização³⁸ pela dissipação da transcendência³⁹. A sociedade irreligiosa seria uma consequência lógica do Cristianismo, vertido o Céu em História⁴⁰ e o fim futuro em progresso contínuo, na linearização do tempo em horizontalidade sucessiva⁴¹. A secularização substitui a Providência pelo progresso e Deus pelo homem como sujeito absoluto da história que é, por sua vez, sacralizada e absolutizada; os atributos teológicos veem-se mundanizados, imanentizados na neo-sofística de ser o homem a medida de todas as coisas e ainda de restar, como horizonte práxico último, a comunicação eficiente⁴². Chega a ver-se a modernidade, deste modo, como o fim último do Cristianismo. É assim que se torna justificável a compreensão do trânsito do tempo escatológico para a ideia de progresso, ou a subsistência formal do sagrado em modalidades profanas. A secularização sacraliza e absolutiza o mundo e o tempo em si mesmos, o mundo como espaço de atualização do tempo é legitimado pela noção de progresso histórico-cultural-civilizacional e, esta,

³⁷ Veja-se o homem como *imago Dei* em *Gn* 1, 26. Quanto à dimensão do trabalho, o homem é criado para ser o cuidador e o cultivador do Éden (*Gn* 2, 15), trabalhando à imagem de Deus (*Ex* 20 8-11), mas sofrendo o trabalho também como punição (*Gn* 3, 17-19). O trabalho à imagem do Pai é depois redignificado pelo Filho que, como carpinteiro, dá forma útil à matéria (veja-se o nexo etimológico entre “madeira”, “matéria” e “mãe”) e continua depois o trabalho de aperfeiçoamento da Criação do Pai (*Jo* 5, 17). Neste sentido, S. José, aquele que ensinou O Senhor a esculpir a matéria de modo a servir a vida vivida, reflexo do Pai Celeste, tem na sua oficina a tradução da Criação.

³⁸ Veja-se a exploração do passo de *Mt* 22, 21, em MARRAMAO, Giacomo, *op. cit.*, p. 10. A secularização seria assim uma recuperação da visão Cristã primitiva. Todavia, pensando no versículo citado, é fácil de ver que Jesus hierarquiza, não divide apenas, e ironiza portanto, nessa aparente distinção equipolente.

³⁹ Veremos na terceira parte deste estudo como tal perspectiva é inteiramente falha de sustentação.

⁴⁰ Lembrem-se, neste âmbito, as tramas genealógicas e sagas familiares/populares do Antigo Testamento como histórias que compõem a História. Há, de facto, uma vocação historiográfica nas escrituras vetero mas ainda neotestamentárias, muitas vezes requerida para consolidar tal argumento.

⁴¹ A vertigem do futuro trazido ao presente como nova *aetas* no iluminismo, esse sonho de um *novum saeculum*, é um dos mais hipnóticos motes da modernidade secularizante.

⁴² Pensamos sobretudo em Jürgen Habermas e na sua teoria da ação comunicativa.

pela admissão da possibilidade evolutiva do homem como facto histórico-antropológico irrefutável.

Se os herdeiros de Hegel nos surgem como leitores frustres da sua matriz, e se não conseguem elucidar-nos quanto ao que seja a secularização, permiti-lo-á um recuo a Hegel? Isenta-se Hegel dos vícios posteriores? Primeiramente, há que considerar que a noção de mundialização em Hegel que oferece uma leitura secularizante, é incomparável com o que depois vem a ser equacionado como secularização pelos que pensam através ou depois de Hegel, mas já sem Deus na equação⁴³. Mas não devem a teodiceia descrita, pelo ganho de consciência que o Absoluto tem de si no homem, num antropocentrismo fundamentado na dependência de Deus em relação ao homem⁴⁴? O Espírito procura atingir a consciência total através da História universal e, nesta, através do Estado, subtraindo-se deste modo qualquer onipotência e transcendência a Deus⁴⁵. Com efeito, se a liberdade se vai determinando no processo histórico, se o Absoluto realizando-se como vida, tem como finalidade tornar-se consciente de si enquanto liberdade, de que fraco Deus falamos? De uma noção de Deus? Pode uma noção desta ordem ser secularizável? Não pertence ela, *a priori*, ao mundo?

⁴³ Como se afirmou, se Hegel tem no fundamento da sua Visão filosófica a mundialização de Deus, só se pode dialogar com Hegel conservando este fundamento como fundamental. Doutro modo, de pouco serve conservar estilhaços de pensamento que jamais reencontrarão organicidade por falta de coerência central.

⁴⁴ Recorde-se que a união da vontade subjetiva e da Razão se encontra no Estado. É no Estado que vigora o substancial da atividade real do homem, é no Estado que se verifica a totalidade ética. “Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado”. Cf. HEGEL, G.W.F., *Filosofia da História*, ed. cit., p. 39. Isto embora haja uma dependência do homem face ao Espírito feito lei: “A lei é a objetividade do Espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente”. Cf. *Ibidem*, p. 40. “O racional como substancial é necessário; somos livres quando o reconhecemos como lei e quando seguimos essa lei como substância de nossa própria essência. A vontade objetiva e a subjetiva são, então, conciliadas, formando uma unidade serena”. Cf. *Ibidem*. Sendo fim em si mesmo pelo divino nele (a Razão), o homem é meio indispensável para a evolução histórica.

⁴⁵ Estas noções suscitam inevitável perplexidade pois o *Deus Sanctus* parece ser, por definição, metafenomenal. Nunca o *mysterium tremendum* pode reduzir-se ao mundanal sem se perder e restar uma irrealidade só-nominal. Dir-se-ia que quando O Santo se hierofaniza não perde assim o seu carácter transcendente, porém, o historicismo hegeliano assume a importância da História mas hiperboliza-a enquanto teofania única, coartando o carácter soteriológico da Encarnação e, portanto, a sua moção trans-histórica, aprisionando o eterno no tempo.

3. Do insecularizável Cristianismo

O fenómeno da secularização trouxe consigo um generalizado movimento antieclesial que serve de inamovível ambiente cultural no contexto presente e que frequentemente entende que o dito fenómeno começa, afinal, pela instituição da Igreja, quando não supõe tal secularização como justificação de todos os secularismos, desde logo da secularização que impele esta mesma interpretação. É tentador pensar-se a Igreja como a secularizadora por excelência⁴⁶, tornando do mundo e institucional o que é de além-mundo, tornando do mundo a Jerusalém Celeste por incapacidade da terra se subjugar ao Céu, e pela declarada incapacidade de viver o em-si sumamente transcendente de Deus e mesmo a sua mensagem⁴⁷. Em primeiro lugar cumpre esclarecer que sem mediação, sem representação, sem a devida tradução, algo que seja absolutamente fora do mundo resulta, porventura, inapelavelmente inapreensível porque fora de veiculações categoriais reconhecíveis⁴⁸. É ainda a esta luz, mediadora, que deve ser atendido o Mistério da Encarnação que, conjuntamente com o da Criação, legitima o mundo na visão Católica, entendendo-o como fundamentalmente bom, sem concurso de quiasmas de desconfiança, divisores, ainda maniqueus⁴⁹. Mais ainda, podendo discutir-se os graus de mundanização e/ou de institucionalização da mesma, convém não olvidar que a base litúrgica da Igreja

⁴⁶ Falamos de Igreja, subentendendo a Igreja Católica; poderíamos adotar o plural mas é certo que esta expressão anti-eclesial afeta tipicamente a Igreja Católica e não as demais Igrejas (não se reconhecem grupos ou tendências anti-Igreja Ortodoxa, ou antiprottestantismo, etc.), e com particular expressão em Portugal, dada a herança da fundação templária e da tradição de Ourique, herança que é claramente Cristã, porém resulta anti-romana e anti-pontificia.

⁴⁷ Note-se que esta é em parte a visão da Reforma; a Igreja seria assim vista como uma mundanização do espírito Cristão original, secularizando os princípios postulados por Cristo.

⁴⁸ Veja-se como exemplo maior do que aqui se indica a invisibilidade de Deus, que se dá a ver apenas através de mediações naturais para a sua condição sobrenatural (por exemplo em *Ex* 19, 16-19, ou *Ex* 40, 34-38), mas que se torna irmão com a Encarnação de Cristo. Está ainda em causa a indeligiável relação entre o esotérico e o exotérico. Veja-se o modo como a pretexto de um texto de Pessoa tratámos o problema em VISTAS, Pedro, “Fernando Pessoa e o Cristianismo – Leitura de O Caminho da Serpente” in *Nova Águia*, N.º 16, 2.º Semestre, 2015, pp. 71-79.

⁴⁹ A Igreja é ciente da distinção entre os planos: “Quicumque enim Dei verbi ministerio se devovent, utantur oportet viis et subsidiis Evangelio propriis, quae in pluribus a terrenae civitatis subsidiis differunt”. Mas não deixa de procurar o concílio necessário à sua ação: “Res quidem terrenae et ea, quae in hominum condicione hunc mundum exsuperant, arcte inter se iunguntur, et ipsa Ecclesia rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulat. Spem vero suam in privilegiis ab auctoritate civili oblati non reponit”. Cf. *Gaudium et Spes*, 74, 76.

tem por fundamentação os Sacramentos instituídos por Cristo nos Evangelhos e não uma qualquer deliberação institucional de natureza mundanal⁵⁰. Assim, pode afirmar-se que as fundações da Igreja terrestre são, como o seu zimbório, celestes, conquanto o corpo médio, afinal a massa mais volumosa e visível, fique sujeita aos erros do mundo⁵¹. Entendida a secularização como mundanização, poder-se-ia observá-la no Cristianismo enquanto nexos relacionais de Deus consigo mesmo, enquanto Pai Criador que mundifica, enquanto Filho que redime o mundo, e enquanto Espírito que o anima e mantém em relação com esta unitrina consubstancialidade. Todavia, jamais poderíamos, pelo que vimos e sob risco de desautorizar o próprio conceito, subtrair-lhe a aceção de dessacralização e essa aceção não é possível no contexto Cristão pelo que não pode entender-se jamais a teologia Cristã como fundamento de uma secularização. Mas se não pode haver uma dicotomização absoluta entre Deus e o mundo em si mesmo considerado, pois este, não tendo sido criado a partir de Deus foi-o *ex-nihilo* e,

⁵⁰ Veja-se, à laia de exemplo, o Batismo (*Jó 3, 5; Mt 28, 19*), a Eucaristia (*Jó 6, 48-58; Lc 22, 19*), ou a Confissão (*Jó 20, 23*).

⁵¹ E no entanto, se nos socorrermos de uma paráfrase de Karl Rahner, advogando que para se ser Cristão há de ser-se místico, vemos que a história da Igreja se faz de admonições para o homem se desmundanizar. Para tal não temos de recorrer a exemplos eremíticos ou cenobíticos, nem tampouco a tempos idos, em que a austeridade pudesse ser vincada, como os do cristianismo primitivo. Leia-se Chiara Lubich a este respeito: “Não penses que, por estares no mundo, podes viver nele como o peixe na água. (...) Tu estás no mundo. E quem o não vê? Mas, tu não és do mundo”. Cf. LUBICH, Chiara *et alii*, *Palavras para Viver*, Braga, Cidade Nova, 1980, p. 59. Ainda: “O mundo investe contra ti como um rio na época da cheia, e tu deves caminhar contra a corrente. O mundo para o cristão é um matagal cerrado em que é preciso ver onde se põem os pés. E onde se devem pôr? Naquelas pegadas que o próprio Cristo ao passar sobre esta terra te deixou assinaladas: são as suas palavras”. Cf. *Ibidem*, p. 60. E, por fim: “(...) a vida da tua alma começará a crescer; o reino de Deus em ti adquirirá consistência; fora, o mundo, pouco a pouco, desaparecerá aos teus olhos e parecer-te-á de cartão”. Cf. *Ibidem*, p. 61. Isto, sem se produzir uma catequese dicotômica maniqueia ou julgamento do mundo como símbolo do mal; se o mundo como construção cultural que veda a percepção espiritual é desprezado, pelo contrário se enaltece o mundo enquanto Criação luminosa de Deus: “On comprend mieux maintenant pourquoi le temporel comprend nécessairement du matériel et du spirituel: partout et toujours ils sont unis comme l’âme et le corps. L’univers matériel est l’expression de la pensée divine et le reflet lointain de la beauté de Dieu, il est tout ruisselant de lumière et d’amour. La civilisation est le résultat d’un travail spirituel, elle naît du besoin que l’homme possède de s’achever en achevant l’univers. (...) Le monde tout entier est un immense appel; et l’effort humain n’est qu’une réponse, tâtonnante et magnifique, à cet appel. (...) Et si ce n’est pas toute la vocation humaine, c’est assurément un des aspects essentiels de cette vocation”. Cf. MOUROUX, Jean, *Sens Chrétienne, de L’Homme*, Paris, Aubier - Éditions Montaigne, 1953, pp. 12-13. É neste sentido que se verifica um amor do Cristão pelo temporal: “Le premier trait de cet amour est d’être réel et positif. Le Chrétien aime le temporel, d’abord, parce qu’il vient de Dieu”. Cf. *Ibidem*, p. 14.

não sendo parte de Deus é da Sua lavra, e, portanto, sagrado, como pode justificar-se a defesa de um Cristianismo insecularizável?

Embora tendamos a conceder uma tradução espacial ao conceito de secularização, por exemplo opondo o mundo espacialmente finito ao Céu infinito, a verdade é que o conceito indica uma realidade sobretudo temporal. A tendência para espacializar o tempo deve-se à dificuldade em tratar o tempo sem o contaminar com predicados espaciais, como se observa pela aceção espacial que *saeculum* vem a receber a partir de αἰών⁵². Poder-se-ia entender que é pela aceção de “espírito da época” que *saeculum* vem a permitir a leitura de mundo, apontando um sentido de organização que *mundus* declara mas que em grego mais pertenceria a κόσμος⁵³. Contudo, este erro aparente revelará muito claramente de que modo equívoco o conceito de secularização acerta neste paradoxo da espacialização do tempo e ainda de que modo é o Cristianismo, na sua mensagem radical, insecularizável. O “espírito da época”, os costumes do tempo, as suas convenções e tendências, são pertença de determinado período na linearidade sucessiva cronológica, e, deste modo, remissivos para uma referência externa ao indivíduo, para mais acidental ou fruto de uma qualquer normalização que busque o essencial mas sem o ser absolutamente⁵⁴. Parece tal dinâmica opor-se à verticalidade extática da revelação e ao sem-figura da eternidade,

⁵² O termo αἰών, com inúmeras ocorrências em toda a literatura neotestamentária, refere-se ao tempo, a um período, ao tempo de vida. Muitas vezes surge equivocadamente traduzido como mundo (entre muitos exemplos, veja-se: *Mt* 12, 32; *Lc* 1, 70; *Jo* 9, 32; *Act* 3, 21, *Rom* 12, 2), e até, já como αἰώνιος, como “sempre” ou “eternidade” (*Mc* 11, 14; *Ef* 3, 11; *1 Tim* 1, 17; *Ap* 11, 15), negação do seu vínculo temporal, já que a eternidade é o sem tempo, e o perpétuo, ou eviterno, o que não tem tempo adiante. A tradução latina de αἰών é geralmente *saeculum*, e, embora também este termo indique duração de tempo, época, duração de uma vida (e ligando-se ao verbo *sero*, dando ainda conta de um sentido generativo assim coligado com o tempo da geração/gestação), resiste, como αἰών, às traduções de eternidade ou de mundo (veja-se ainda como o εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων devém *in saecula saeculorum* e com que aceção é esta tradução geralmente tida, pervertendo o quantitativo pelo qualitativo, ou o muito tempo pelo sem tempo – qualidade outra –). Menos problemático de verter para mundo é o termo κόσμος, igualmente recorrente, que designa ordem, organização ou constituição, podendo assim designar um Estado, império, reino ou mundo. Já οἰκουμένη, diz explicitamente o universo habitável (podendo, por exemplo nas cartas paulinas remeter sobretudo para o que então era tido por habitável, *i.e.* o império romano).

⁵³ Até pela aceção de objeto de toucador, decorativo, cosmético, que ambos os termos, *mundus* e κόσμος, partilham.

⁵⁴ Mesmo que se quisesse impor um hegelianismo na equação, teríamos de entender determinado “espírito de época” pelo menos como ínsito na História e decerto ultrapassável, no grau de elevação e de consciencialização, por uma disposição futura.

convidando a inferir que a secularização como adulteração da dignidade do tempo, do mundo e do homem, se prende mormente com a linearização do tempo numa horizontalidade sucessiva, pois que se o tempo vertical-extático não permite espacializações, o diacrónico linear miscigena-se com o espaço até uma única entidade⁵⁵. Contudo, a temporalidade Cristã convoca, na sua raiz, ao apartamento do sucessivo, do serial, do histórico, do cronológico, como se torna inequívoco na mensagem kairológica de Cristo, que despreza a horizontalização da consciência na linearidade temporal sucessiva⁵⁶. A longa tradição Cristã de cultivar o tempo presente⁵⁷ pretende promover o desautomatismo de consciência tantas vezes espreguiçada na linearidade associacionista, jogo de sombras na Caverna onde urge despertar, em con-Versão, para a saída do recinto ilusório e entrada na realidade realíssima. Esse conversivo movimento de *metánoia*, de literalmente deixar de fitar as sombras e, girando a cabeça, numa revolução integral, passar a encarar A Luz, faz-se do despojamento do inessencial, da exortação à singeleza que sinaliza a infância evangélica. A criança não se governa nem pelo passado nem pelo futuro mas funde-se com o presente⁵⁸, com a sobre-excedência do instante em que verticalmente é mais do que

⁵⁵ Assim se compreende que a partir do final do séc. XVIII o conceito comece a identificar-se com a noção de tempo histórico, e, assim, com a emancipação e o progresso, com a revolução, ultrapassando os âmbitos de direito canónico e público. Importa ainda, neste momento, relevar a distinção entre a natureza qualitativa do tempo vertical e a natureza quantitativa do tempo horizontal descrito. A ciência pretende que o tempo seja de natureza quantitativa, não qualitativa. A filosofia, que não é nem deverá pretender ser uma ciência, tendeu (e deverá tender sempre) a considerar o tempo como uma realidade eminentemente qualitativa.

⁵⁶ Como fica explícito no passo: “μη οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἢ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς: ἄρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς”. Cf. *Mt* 6, 34.

⁵⁷ Chiara Lubich, por exemplo, enfatiza que a vontade de Deus só pode cumprir-se no presente: “Dir-te-ei antes de mais, *quando* deves fazer a vontade de Deus. Pensa um pouco: o passado já não existe e não podes reavê-lo. Nada mais te resta que colocá-lo na misericórdia de Deus. O futuro ainda não existe. Vivê-lo-ás quando se tornar atual. Tens na mão apenas o momento presente. É nele que deves viver a palavra: ‘*Não se faça a minha vontade, mas a Tua*’”. Cf. LUBICH, Chiara *et alii*, *op. cit.*, p. 73. Ou: “(...) o tempo caminha por si. É preciso estarmos fixos no presente e chegaremos ao termo da nossa vida cá em baixo”. Cf. *Ibidem*, p. 74. E ainda: “No presente não é difícil saber qual é a vontade de Deus”. Cf. *Ibidem*.

⁵⁸ Só assim, aliás, se pode brincar verdadeiramente, processo que se vê interrompido com as dinâmicas pensantes reflexivas, já dependentes da causalidade e das relações antecedente/consequente, que requerem o tempo sucessivo. Trata-se da aperceção que permite o divisionismo na consciência e que separa o que brinca do brinquedo ou do brincar, como nota, magistral, Pessoa no poema: “Brincava a criança (...)” Cf. Fernando PESSOA, *Obra Poética e em Prosa*, (Organização de António Quadros) Porto, Lello & Irmão, 1986, Vol I, p. 242.

horizontalmente está, e apresenta a suma disponibilidade para o sempre novo, para o que alenta mas é irretentível, para a Verdade só vivida mas sempre inapreensível e intransmissível⁵⁹ do Espírito. Livre dos grilhões do escravagismo associacionista mental e emocional, capaz de receber o incategorizável sem o corromper com classificações do passado para esclarecer o futuro, símbolo do *nunc* instantâneo⁶⁰, a criança é ainda o mais lídimo habitante do *hic*, do Reino de Deus. Porém, o *hic* do Reino, encontrando-se no imo do indivíduo, no âmago mais infantil do seu coração⁶¹, aduna-se ao eixo vertical do presente irretentível, porquanto só no agora é possível tal endoscopia noética e pneumática. É este o *hic et nunc* de uma temporalidade presente que demanda uma consciência orante, vigilante, não divagante, comungante, não com pretensões dominadoras, em relação com um Deus vivo e instante e não com um encadeamento nocional que vem de aquém e segue para além, sem se deter no agora que é o único tempo em que a vida vivida acontece, o único tempo contemporâneo da realidade e da verdade e, assim também, o único tempo coincidente com a filo-sofia genuína, liberta dos liames comentaristas habituais. Porque é neste instante, neste núcleo indivisível e incorruptível da duração, apreendido como um todo, que, encontrando a porta do Reino dentro, se entra na eternidade⁶². O *καιρός* intemporal é deste modo descoberto como o tempo do Ser e de Deus, como a temporalidade em que me torno contemporâneo de Deus habitando o Reino além da exterioridade horizontal da vida psíquica e da duração cronológica em que se constituem os costumes, as modas, as referências morais que não éticas⁶³, ou o “espírito do

⁵⁹ Processos negados que pertencem ao tempo sucessivo.

⁶⁰ Além de, naturalmente, se apresentar ainda como símbolo de pureza.

⁶¹ Quanto à indicação do Reino, embora se verifique em muitas traduções “está entre vós”, o que está escrito é: “ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν”; veja-se o passo completo: “οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἰδοὺ ὧδε: ἢ, Ἐκεῖ: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν”. Cf. *Lc* 17, 21.

⁶² Interessa revisitar a noção de instante em Platão. Cf. PLATÃO, *Prm.*, 156 d e segs. Veja-se ainda de S. AGOSTINHO, *In Iohannis Evangelium*, 38, 10.

⁶³ Quanto à imperativa destrição entre a ética ontológica que se esteia na atualidade do ato e a moral deontológica que replica atitudes e comportamentos de referência extrínseca, veja-se o nosso estudo: VISTAS, Pedro “De Kant a Salomão”, in: Silvestre Ourives Marques, Miguel Oliveira Panão e Pedro Vistas (coord.), *Transformar os Limites em Possibilidades*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2011, pp. 123-126 (investigação que terá num nosso estudo ainda inédito, titulado *Da Ética Radical de Cristo*, o derradeiro desenvolvimento). Importa, neste ponto, fazer justiça a Hegel, que contrapõe a moral kantiana e judaica (por exemplo em *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*), morais de mandamentos positivos, com a ética de amor de Jesus que não se refugia

tempo”, que estruturam o *saeculum*. A experiência da *metánoia* que centra ontologicamente, sabe que os amanhãs e os ontens são jogos de sombras nas paredes da Caverna, distratores quanto ao que inadiavelmente cumpre realizar e ser⁶⁴, até porque *no hic et nunc* se avista mais além do que os amanhãs, através do enraizamento num mais-fundo-que-todos-os-ontens⁶⁵. A temporalidade Cristã mantém um eixo horizontal na crucifixão do tempo que é assim conduzido à sua perfeição essencial e ressurreição redimida⁶⁶ mas tal eixo horizontal remete para a tensão interpelante de um porvir adventício no fim-dos-tempos⁶⁷ e que é já um dia fora dos dias, um tempo fora do tempo, o dia eterno não intrometido no *saeculum*, que o fim dos tempos será para o homem, nesta experiência, a entrada no tempo sem fim da eternidade⁶⁸. A consciência deve dispor-se crucificada nesse *hodie*

no reino das ideias, mas aposta na espontaneidade e no sentimento, não propondo que se observem mandamentos porque sejam externos ou demandados pelos ancestrais, mas porque é o próprio Espírito que a isso concita. Para Hegel esta é a moral do indivíduo com Deus (a qual definimos no estudo citado como ética oposta à moral, muito embora, ultimamente – numa instância trans-pedagógica que não cumpre aqui explorar –, as diferenças se esbatam).

⁶⁴ A dessubstantivação dos amanhãs e a totalização do agora fica notavelmente ilustrada pela interpelação clássica da *devotio moderna*: “Si hodie non es paratus, quomodo cras eris? Cras est dies incerta, et quid scis, si crastinum habebis?” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, XXIII, 1. Não estamos aqui largados ao ceticismo clássico que argumenta que o futuro ainda não é, que o passado já não é e que o presente não permanece, nem na linguagem coloquial que atribui ser ao tempo, admitindo que as coisas futuras serão, que as passadas foram e que as presentes são, mas sempre numa consciência presente desta tripartição esquemática, como verifica Agostinho em *magna lectio*: “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus conuitus, praesens de futuris expectatio”. Cf. S. AGOSTINHO, *Conf.*, 11, 20.

⁶⁵ As visões proféticas, tidas no agora, geralmente indicam um espaço-tempo soteriológico não secularizável, no fim dos tempos, apontando que é o homem que se diviniza, não Deus quem é secularizado. Veja-se, a título de exemplo, *Is*, 2, 1-5.

⁶⁶ É esta tensão entre um *já* e um *ainda não* que instaura a categoria da historicidade, pois a natureza, por si só, não tem tempo com sentido.

⁶⁷ Jesus fala várias vezes do fim dos tempos. Por exemplo, *Mt* 13, 37-43, ou *Jo* 12, 48. São Paulo trata do fim como ressurreição dos mortos e plenitude final do Reino de Deus. Cf. *1 Cor* 15, 20-24. Jesus conduzirá os tempos à sua plenitude, redimindo-os da sua condição contingente. Cf. *Ef* 1, 9-10. Por outro lado, Paulo admite que Jesus chega pelo facto da plenitude do tempo (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) estar cumprida. Cf. *Gl* 4, 4. Veja-se ainda, quanto ao cumprimento do tempo, *Mc* 1, 14-15.

⁶⁸ Mesmo o calendário litúrgico encadeia os passos extáticos e cruciais que resgatam o tempo do tempo, em circularidade florida, qual central botão de rosa místico entre a Encarnação e a *Parousia*. A eternidade enquanto atemporalidade acinética é um dos acessos à compreensão da omni-ciência não serial, não transitiva da consciência divina. Persistem posições contrárias a esta, como a

infinito que se distende para o advento instante e demanda vigilância sobre-cônsua, despertando, porquanto o dia advirá inopinado⁶⁹. Pelo dito se pode já concluir de que modo não é o Cristianismo, se radicalmente atendido, secularizável, por que forma resiste esta crucifixaõ do tempo à hiperbolizaõ do eixo horizontal diminuído a tempo cronológico-cosmológico⁷⁰. A aceõ de *saeculum* como mundo, como tempo cosmicizado é, pelo dito, fragilíssima, não sustentando sequer uma secularizaõ hegeliana e, menos ainda, uma secularizaõ de tal secularizaõ.

O mundo enquanto fundamentado no espírito da época, como costumes, como estado de coisas inscritos na temporalidade linear sucessiva, é inapelavelmente escusado por Cristo porquanto se opõe à realidade realíssima do Reino de Deus⁷¹. A perfeiõ a que Cristo vem conduzir a tradiõ

de Cullmann, defendendo que a noõ de eternidade no Cristianismo primitivo seria, de facto, de eviternidade: “Eternity is understood in Primitive Christianity only as endlessly extended time”. Cf. CULLMANN, Oscar, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, New York: Gordon Press, 1977, pp. 65-66. Por outro lado, um dos problemas que a eternidade ergue é a dificuldade de ver Deus como dinâmico (interventivo, judicativo, fundamentalmente relacional) a partir da sua consideraõ numa realidade atemporal e não sucessiva-sequencial. A este propósito, Paulo diz que as coisas vistas são temporais e as invisíveis eternas. Cf. *2 Cor.* 4, 18. Um dos salmistas diz que Deus é aquele que sempre existiu e que sempre existirá. Cf. *Sl* 90, 2 (veja-se ainda *Sl* 102, 27-29). No mesmo salmo, nos versículos 9-10, a vida humana é vista como insignificante e maximamente contingente, “os nossos anos dissipam-se como um suspiro”.

⁶⁹ Veja-se *Rm* 13, 11-14 e ainda *Mt* 24, 37-44.

⁷⁰ Deus não É, aliás, secularizável pois É fora do tempo e do espaço (suas Criações, afinal; Cf. *Gen* 1, 1), e, precisamente por isso, É tantas vezes dito de incognoscível. Cf. *Jb* 36, 26.

⁷¹ Insistimos que o mundo que se escusa não é o da Criaõ, devolvendo para tal a palavra a Jean Mouroux: “Faut-il redire combien le Christ a aimé le temporel? Combien il a été fraternel devant les créatures de son Père?”. Cf. MOURoux, Jean, *op. cit.*, p. 15. E ainda: “Le Seigneur Jésus a donc aimé et sanctifié toutes les réalités temporelles”. Cf. *Ibidem*, p. 16. Para depois concluir: “Mais l’homme, en sa condition actuelle, ne sait plus ce que c’est que l’équilibre. Il ne se contente plus d’aimer le temporel: il préfère, il y met sa raison de vivre, et cet amour, devenu une idolâtrie, finit par exclure de sa vie le divin et l’éternel. Cette attitude consciente, délibérée, salvagement appliquée et défendue, est sans doute l’erreur la plus typique et la plus terrible de notre monde actuel. Il nous faut tâcher de la comprendre et de la redresser. Au principe de cette corruption, on trouve ceci, qu’on a coupé les valeurs temporelles de leur attachés avec Dieu. Toutes nous viennent de Dieu, toutes sont un don de son amour; toutes doivent mener à Dieu, aider l’homme a s’achever en s’unissant à Dieu”. Cf. *Ibidem*. Todavia, a secularizaõ é também o processo de absolutizaõ do aspeto material do mundo, levando a cabo a cisão da união material/espiritual e temporal/eterno. É, deste modo, uma dominação perversa, um cercamento, uma mentira, um pecado que faz mau uso do que é, em si mesmo, Bom. A fruição do mundo como sagrado não é o que está em causa na secularizaõ, mas a sua unidimensionalizaõ e a atitude de domínio que sobre ele está em causa: “Or, au principe de tous ces maux, on trouva cette rupture: le temporel séparé de Dieu; et cette perversion: l’amour humain enrôlé dans le temporel. Ici encore, l’attitude chrétienne consista, non pas à formuler simplement une condamnation, mais à opérer un redressement total et à faire

é já de natureza revelada⁷² e não procedente de costumes⁷³, morais e legalismos construídos⁷⁴, tendências de manutenção do estado mundanal⁷⁵, ou, mais claramente ainda, de qualquer tendência do espírito epocal⁷⁶. O mundo enquanto ordem, organização, ou constituição, enquanto κόσμος, sofre uma suspensão quando não mesmo uma prometida purga pela destruição incendiária⁷⁷. A *Pax Christi* não se compadece com qualquer doutrina social secularizável mas com a indefetível exigência ontológica, ética e espiritual, que permite acesso ao Reino dos Céus e é por isso que, no doloroso incómodo metanóico que promove, alvoroça, separa (o que não é uno)⁷⁸, discerne, e corta o inessencial, o só aparente⁷⁹. Esta espada de uma *Pax* discernente é erguida sem ira, com amor, por amor, mas sem transigir com o inautêntico, distinguindo o que no mundo é mundanal enquanto estado de coisas invertido e o que é do Reino de Deus⁸⁰. A inversão do invertido convoca uma expectável sedição, qual momento de libertação dos prisioneiros na Caverna⁸¹, por isso se diz aos discípulos

d'un amour dévié, un amour orienté". Cf. *Ibidem*, p. 17. Se inteiro na sua indesligável relação com O Criador, o temporal é, para o cristão, um caminho: "Si le temporel vient de Dieu, il y va et il y mène: le chrétien l'aimera aussi comme un *chemin*". Cf. *Ibidem*, p. 18. Condena-se, portanto, a idolatria do temporal apenas porquanto o Cristão é inserido no mundo: "Le chrétien n'est donc jamais un évadé. Il est, au contraire, engagé comme personne dans la croissance, la réussite et le salut du monde". Cf. *Ibidem*, p. 22.

⁷² Cf. *Mt* 5 17-20.

⁷³ Cf. *Jo* 4, 1-42.

⁷⁴ Cf. *Jo* 8, 1.

⁷⁵ Consentindo com elas por vezes, mas sem adesão de consciência (*Mt* 17, 24-27), sempre hierarquizando (e esta palavra, pela etimologia, é suficientemente explicativa), sem jamais confundir os planos. Cf. *Mc* 12, 13-17.

⁷⁶ Bastará recordar que os judeus esperavam um Messias guerreiro, libertador do povo eleito e que Jesus se impõe como O Redentor Universal.

⁷⁷ Cf. *Lc* 12, 49. Note-se, contudo, que aqui se fala de terra (Γῆ): "Τὸν ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθῃ".

⁷⁸ Cf. *Lc* 12, 51-53.

⁷⁹ Cf. *Mt* 10, 34-36.

⁸⁰ Observe-se, desde logo o célebre passo: "Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ". Cf. *Mt* 22, 21. Veja-se, outrossim *Mt* 6 24. Não deve ainda ser esquecido o eloquente momento da expulsão dos vendilhões do templo que comerciam (atividade típica do κόσμος) no Templo. Cf. *Mt* 21, 12-13. O Templo deve ver-se não apenas como *imago mundi* mas como *imago Dei*, como espaço cosmológico onde se santifica o mundo pela transcendentalização do imanente e pela imanentização do transcendente. Em analogia, é assim que também a Igreja é "concebida como imitação de Jerusalém celeste (...), reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste". Cf. ELIADE, Mírcea Eliade, *op. cit.*, p. 57.

⁸¹ Cf. PLATÃO, *R.*, 514a-517b.

que deverão esperar o ódio do κόσμος⁸². Mas a mensagem de Cristo é a de ter já vencido o mundo⁸³, desde logo pela sua condição, mas ainda pela ressurreição que vence a morte física, por esse sinal derradeiro e indelével, a morte de todas as resistências à necessária con-versão a uma Versão maior e mais autêntica⁸⁴.

A experiência Cristã é, pois, incorruptível, radicalmente insecularizável⁸⁵, sempre transcendente a qualquer tentamen de mundanização, sequer de apropriação ou categorização, precisamente porque exige fazer-se experiência viva e encarnacional, e não mera visão ou coleção de argumentos de sabedoria⁸⁶. Ergue-se, paradoxal, ora destruindo as aparências, ora lançando o repto a uma metamorfose de consciência que se mostra em Santa indiferença ante o tempo do mundo como organização social⁸⁷ que não comunitária-fraternal⁸⁸. Esta experiência só permanece na sua radicalidade

⁸² Diz Cristo: “Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν”. Cf. *Jo* 15, 18. Veja-se ainda, em similitude, *Jo* 16, 20.

⁸³ Lê-se: “ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον”. Cf. *Jo* 16, 33.

⁸⁴ Veja-se, como ilustrativo do que é dito, o eloquente passo da dita Oração Sacerdotal de Jesus. Cf. *Jo* 17, 1-26.

⁸⁵ Compreende-se melhor agora porque se sustenta que a secularização torna o homem exterior, mesmo ao mundo e ao tempo (pensamos no solipsismo, que aparta o homem do tempo e do espaço, insulando-o numa representação de si mesmo). A sua ação dessacralizadora deverá antropolátrica, assim diminuindo o que no homem é maior, a potência de divinização e de transcensão de si mesmo que confina com o transfim. Acaba assim desalojando o indivíduo da sua interioridade espiritual, apartando-o do Reino dos Céus no qual se encontra a eternidade, o atemporal tempo vertical. O mundo fica deste modo reduzido a um acidental jogo de forças físico-químicas, a uma perspectiva reduzida da realidade sempre inesgotável e inapreensível mas, não confundindo a causa com a consequência, a secularização é menos uma redução cosmológica do que uma redução antropológica. O homem deixa de ser fronteiro entre o mundo e Deus (mediação que assume a plenitude em Cristo) para passar a ser o mundo e Deus, num subjetivismo absolutista; deixa de ser um microcosmos para descobrir em si todas as construções cosmificadoras, superadas entretanto pela depuração racional. A subjetividade absoluta deixa de descobrir em si o infinito objetivo divino à maneira de Agostinho, para passar a transportar-se para uma estrutura transcendental, e hoje, na arena tardo-moderna, transporta-se para o caótico desarcaizado-relativista sem mais, onde só o desespero e a nulidade de sentido servem de horizonte.

⁸⁶ Considere-se a este respeito a seguinte meditação: “O pensamento dos filósofos anda ele também à procura de Deus, mas não o encontra. O filósofo pensa na terceira pessoa, mas Deus deve ser encontrado na segunda pessoa. Os pensamentos que desejam encontrar Deus devem tornar-se oração – oração não simplesmente ideal ou formal, mas bem real. E, antes de se tornarem oração, se eram filosóficos, deixaram agora de o ser”. EBNER, Ferdinand, “Journal II”, p. 48, cit., in MARCEL, Gabriel, *op. cit.*, p. 351.

⁸⁷ Como se torna evidente lendo o Sermão da Montanha, a palavra viva proferida no alto topográfico já acima da planície mundana. Cf. *Mt* 6, 19- 21; 25-34.

⁸⁸ Partindo das oposições esquemáticas de pedagógico alcance como definidas por F. Tönnies, podemos asserir que a comunidade como fraternidade em ontológica unidade comum (mas com

mais pura; a sua quiddidade é, justamente, esta suma radicalidade ontológica e espiritual, sendo destarte irregatável por quaisquer adequações ao mundo. Face à ordem sociométrica e ao espírito do tempo, demanda-se a desmundanização, a rendição incondicional aos metafísicos e espirituais princípios teocráticos, descobrindo então que, mais do que cosmicizar, trata-se de ser cosmicizado pelo Reino que já nos habita em divina potência.

regência teocrática), é o modelo natural de organização humana tendo em conta os princípios que estruturam a experiência Cristã, e que, a sociedade, onde os membros são entendidos como sócios em relações de interesse pragmático e funcionalista, sob uma regulamentação convencional de referência extrínseca e ao abrigo de uma temporalidade linear, é o modelo civilizacional anti-Cristão mas que facilmente se reconhece como sendo aquele em que vivemos. Isto mesmo desenvolvemos no texto ainda inédito, mas a publicar brevemente, *Da Ética Radical de Cristo*.