

Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade

JOÃO MANUEL DUQUE *

Para que fique, desde já, claro o enquadramento hermenêutico da minha proposta, defino-o como explicitamente teológico (cristão) e não sociológico. Nesse sentido, não pretendo apresentar uma descrição mais ou menos neutra do fenómeno da secularização entre modernidade e pós-modernidade, mas uma interpretação das suas ambiguidades, na perspectiva da antropologia bíblica, que serve de critério a variadíssimas leituras do real, por parte das tradições judaica e cristã. Nesse sentido, não apresento aqui qualquer demonstração da validade desta perspectiva, colocando-a simplesmente em debate, no leque das possíveis leituras deste complexo fenómeno (e, até, no interior de possíveis perspectivas teológicas diversas). Para isso, parto de uma dialéctica inicial, inerente ao contexto cultural do Ocidente dos séculos mais recentes, para a aprofundar nos diversos significados da secularização e terminar com uma síntese dos elementos que considero fundamentais para uma possível reflexão sobre a significação humana e deste processo.

* Professor associado com agregação da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga).

1. Dialéctica da (pós)modernidade

1. Han Adriaanse, numa leitura simultaneamente lúcida e sintomática, define a *devotio postmoderna* como

uma forma da piedade, frente à bela aparência da arquitectura do universo, que sem dúvida não se priva de beber em todas as fontes, que se compraz nas alusões, que se autoriza citações e que efectua, com uma grande liberalidade e um sentido certo da ironia, a montagem de muitas coisas que outrora se consideravam irreconciliáveis; fazendo isso, manifesta, para além de uma inteligência que a distingue de toda a espécie de irracionalismo, igualmente o prazer da experimentação com efeitos novos, prazer de experimentar e a disponibilidade para novas vias, o que faz dela a digna herdeira desse movimento laico da Idade Média tardia e do início dos tempos modernos, que recebeu o nome de *devotio moderna* [...]. Seria um erro pensar que para esta piedade pós-moderna não há sagrado. Mas o sagrado não é o Outro, o dramaticamente Outro; ela convida-nos a uma atitude piedosamente lúdica, à representação criadora, à *mimesis* inventiva. (Adriaanse, 1991: 277-295, 287)¹

Antes de tudo, a definição leva-nos à percepção de uma relação de identidade e diferença entre modernidade e pós-modernidade, o que já revela a complexidade desses conceitos e, sobretudo, das épocas a que vão sendo habitualmente aplicados. De facto, a denominada pós-modernidade não passará de uma transformação – por sinal, já suficientemente plurissémica em si mesma – da modernidade – a qual, assumidamente, não pode ser reduzida a um único denominador comum. Dada a complexidade da questão, deixo-a repousar em si mesma, porque não é possível explorá-la aqui e porque, sobretudo, é importante que se mantenha a consciência de que o que é complexo não pode nem deve ser reduzido². De qualquer modo, é na relação complexa dessas duas *nuances* dos últimos séculos do Ocidente que pretendo aqui situar a questão da secularização – ou, por outro lado, a questão do sagrado, entendido de modo genérico, também na sua significação explicitamente religiosa.

2. Ora, a definição apresentada deixa-nos perceber que um dos pontos nevrálgicos da relação entre modernidade e pós-modernidade – na continuidade e na ruptura – é precisamente a questão do sagrado e, por extensão, da secularização. Ao mesmo tempo, assim como a própria modernidade, esta questão vive de uma dialéctica interna, da qual não consegue libertar-se e que origina inúmeras ambiguidades.

Mark Taylor, numa das suas mais recentes obras – sintomaticamente intitulada *After God* (Taylor, 2007) – considera, precisamente, que a «morte de Deus

não é simples negação, mas um complexo processo no qual o divino se encarna quando o profano é apreendido como sagrado»³. Tendo sido a modernidade identificada, genericamente, com o multifacetado processo de «morte de Deus», pelo menos no Ocidente cristão, fica claro que não é linear identificá-la, por seu turno, com o processo de secularização, simplesmente. De facto, se por secularização considerássemos a construção social e cultural de um espaço e um tempo meramente seculares ou profanos – nesse sentido, já sem referência a qualquer tipo de sagrado⁴ –, a morte de Deus no Ocidente cristão significou tudo menos secularização. Apenas implicou, sem dúvida, uma deslocação do sagrado para âmbitos até então considerados profanos. Aliás, para âmbitos que tinham passado a ser considerados profanos precisamente por influência da noção bíblica de sagrado: a indomável força da natureza; o inquestionável poder político de alguns ou de certas instituições; o misterioso poder da ciência, como nova magia; a força determinante e sobre-humana das ideologias, etc.

3. Nesse sentido, a modernidade e a sequente pós-modernidade apenas vieram demonstrar a permanente referência humana ao sagrado, assim como manifestar novas formas da sua encarnação, com todas as ambiguidades naturalmente inerentes. Assim, a *devotio moderna*, mantendo embora elementos fundamentais da referência bíblica ao outro transcendente, concentrou o seu sagrado no próprio sujeito humano, considerado enquanto indivíduo, na sua relação directa com Deus, através da leitura individual e silenciosa dos textos escriturísticos e de outras práticas de devoção pessoal. Esta subjectividade acentuada, aliada a certa sacralização da razão subjectiva e da ciência interpretativa, foi a manifestação mais premente de certo sagrado moderno. Enquanto tais, perduram no sagrado pós-moderno ou na *devotio post-moderna*, embora com significativas transformações.

A principal dessas transformações pode situar-se na radicalização da individualização, por um lado, e, paradoxalmente, na diluição dessa individualização, por outro. Ou seja, a ruptura da referência a uma alteridade absoluta, acolhida como exterior fundamento do sujeito, foi-se acentuando, até à concentração da experiência do sagrado no perpétuo e circular movimento da vida, lúdica e criativamente vivida, mas sem finalidade ou sentido que a transcenda⁵. Ao mesmo tempo, precisamente por imersão do sujeito nesse movimento lúdico indefinido, dilui-se a própria noção de sujeito, agora pretensamente regressado ao universo em que se insere, ao cosmos em que é vivido. Nesse sentido, podemos dizer que a pós-modernidade radicaliza e supera a subjectivação moderna. O sujeito individual é aquele que experimenta, precisamente, não possuir uma identidade

peçoal única, mas ser apenas um nó, no infindo e inabarcável – diríamos que «sagrado» – processo de relação ou fluxo permanente; é apenas um ponto de confluência na rede que o supera, sem o transcender⁶.

2. Secularização como sacralização do secular

«O Deus que tudo via, *mesmo o Homem*: esse Deus devia morrer! O Homem não *suporta* que viva uma tal testemunha!» Assim falou o mais feio de todos os Homens [...]. Por toda a parte por onde passo, o caminho é mau. Arruíno e desonro todos os caminhos [...]. (Nietzsche, 1990: 731)⁷

Assim descreveu Nietzsche, em traços de génio, o acontecimento da «morte de Deus» na cultura ocidental.

Ora, a morte cultural de Deus, comparável ao crepuscular desaparecimento do sol, ao desmoronar de uma antiga confiança, tem, por seu turno, consequências culturais inevitáveis. A principal dessas consequências é a derrocada da moral europeia – com tudo o que isso significa para a tradição humanista. Mas essa será apenas uma das maiores – e finais – manifestações do nihilismo instaurado por este processo. Na realidade, nessa posição extrema, nenhum deus sucederá ao sol que se pôs, e o que restará serão as sombras, ou mesmo as trevas, que alastrarão sobre a Europa. Porque nenhuma nova confiança despontará.

Essa consequência drástica não foi compreendida nem assumida pela maioria dos homens modernos – simbolizados no «mais feio dos Homens» – que continuam a procurar um «deus», seja ele qual for, que venha substituir a antiga confiança. Essa foi a primeira consequência, a mais imediata, mais vulgar e com mais efeitos, da moderna morte cultural de Deus. Na sua excepcional capacidade de análise cultural, Nietzsche percebeu que a modernidade não passou de um conjunto de tentativas de substituir Deus por outros horizontes de divindade: sobretudo a ciência e a política, a quem sucedeu a economia e, na actualidade, o mundo mediático ou sistémico. Em certo sentido, tudo isso são modalidades de o ser humano se autodivinar, divinizando uma razão que, progressivamente, se vai tornando um órgão abstracto que escraviza cada ser humano concreto – e arruína todos os seus caminhos, para utilizar a imagem nietzschiana.

Nesse sentido, podemos dizer que a pretensa secularização moderna acabou por sacralizar os elementos mais diversificados: a razão, enquanto capacidade humana; o estado, enquanto última fundamentação do poder; a nação, como soberana sobre os indivíduos; a ideologia utópica como motor absoluto, o próprio indivíduo como autodivindade absoluta, etc. Todas estas modalidades acabaram

por se manifestar como formas de religião «não religiosa», ou seja, que não assumiam explicitamente o seu estatuto religioso.

No dizer clarividente de um historiador e analista nosso contemporâneo e conterrâneo, Fernando Catroga, «a sacralidade ressurgiu, com alguma eficácia – ainda que, muitas vezes, invisível e inominada para os seus actores –, no próprio interior da imanência secular» (Catroga, 2006: 97). Assim sendo, não podemos dizer que a denominada secularização – naturalmente esperada, como consequência da «morte de Deus» – tenha mesmo secularizado o espaço cultural europeu. E isso não só porque se tenha mantido a referência em muitos europeus ao Deus cristão – o que também é verdade –, mas sobretudo porque o abandono dessa referência significou, na realidade, uma mais vasta sacralização do mundo, transformando tudo em potencial divindade. Nesse sentido, uma outra perspectiva da secularização – esta de raiz teológica – poderá ser assumida, ao mesmo tempo, como consequência da morte cultural de Deus e como crítica à inconsequente não-secularização da cultura, que apenas substituiu divindades, umas após outras.

3. Secularização como relativização do secular

O escritor/teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer é, sem dúvida, um dos mais salientes representantes da aplicação do movimento da «morte de Deus» e da correspondente secularização ao interior da teologia e da fé cristãs. A sua posição pode resumir-se na seguinte observação: «O Deus que nos faz viver no mundo, sem a hipótese de trabalho “deus”, é o Deus perante o qual estamos permanentemente. Perante Deus e com Deus, vivemos sem Deus» (Bonhoeffer, 1970: 394)⁸. *Etsi Deus non daretur* (como se Deus não existisse), portanto⁹.

Diferentemente de Nietzsche, não interpreta a morte de Deus em termos de final de um horizonte de sentido, resultante da perda de credibilidade da fé cristã. Esta mantém, pelo contrário, a sua credibilidade própria. Mas é uma credibilidade – e uma correspondente forma de vida e de pensamento – conciliável com certo modo de morte cultural de Deus. Esse modo é o da secularização, no sentido completo do termo.

Neste contexto, poderíamos definir a secularização como o processo que atribui à dimensão secular – ou profana, correspondente ao espaço e ao tempo do *saeculum* – características estritamente seculares, evitando toda a sacralização do que não pertence à esfera do sagrado¹⁰. Ora, segundo a tradição bíblica, só Deus é santo. Por isso, só a Deus podemos considerar, rigorosamente, sagrado.

Tudo o resto, enquanto criação sua, é fundamentalmente secular. É claro que, por relação a Deus, tudo pode ser santificado – e, nesse sentido, assumir dimensão sagrada. Mas essa santificação é analógica, já que se dá por correspondência ao originariamente santo. Nesse sentido, nada é santo como Deus é santo. Ou seja, tudo é rigorosamente secular, excepto Deus.

A consequência deste ponto de partida é vasta. Mede-se, antes de tudo, pela permanente proibição de divinizar seja o que for que não seja Deus. Assim, a vida quotidiana de cada ser humano está marcada pelo seu carácter secular, sem falsas divinizações – nem sequer de desejos pessoais – e sem ilusórias intromissões de Deus directamente nos processos dos acontecimentos seculares. É por isso que, por um lado, a vida de fé, sendo perante Deus, decorre como se ele não existisse. Mas, por outro lado, esse decorrer dá-se permanentemente perante Deus – precisamente perante aquela testemunha que Nietzsche considerava insuportável.

Nesse sentido, trata-se aqui de uma secularização crente e não de uma secularização por abolição da fé. A secularização crente parte do pressuposto de que há Deus e que só ele é santo. Desse pressuposto deriva o facto de tudo o resto não ser Deus, mas criatura sua. Juntando a isto a noção de que Deus, como criador, respeita absolutamente a autonomia de tudo o que é criado, esta secularização abre verdadeiramente espaço para a mundanidade do mundo, sem falsas confusões de divindades.

Se a «morte de Deus», na cultura ocidental, implica o reconhecimento claro desta relação entre mundo e Deus, entre humanidade e divindade, então ela é simbolicamente condição positiva de vivência correcta da fé cristã. Mas só na medida em que assim for. Acontece que, por outro lado, se assim for, a secularização passa a assentar na existência de Deus e na sua relação ao mundo como Criador, que dá o mundo em liberdade e para a liberdade ou autonomia. Invertendo, portanto, a perspectiva do título, segundo a perspectiva bíblica, viver em correcta secularização, *etsi Deus non daretur*, só é possível vivendo *etsi Deus daretur*, pois só o Deus transcendente garante a secularidade de tudo o que é diferente dele.

Mas este processo, por assim dizer, dialéctico, não atinge o seu final – a afirmação de Deus como condição para compreender e viver correctamente a sua «morte» – senão através de uma espécie de desvio histórico e cultural: precisamente através daquela fase que sucede à moderna «morte de Deus», que é constituída por uma espécie de «morte pós-moderna de Deus».

4. Secularização como desteologização do religioso

A fase moderna da «morte de Deus» pretendia coincidir com a eliminação da religião. Vimos que, na realidade, essa eliminação foi fictícia não só, nem sobretudo, porque se mantiveram muitas formas de religiosidade, mas antes de mais porque os substitutos modernos para o Deus morto acabaram por se transformar em formas implícitas de religiosidade, como no caso das diversas modalidades de «religião civil» (Catroga, 2006: 95 e ss).

Na pós-modernidade, diferentemente, os substitutos «religiosos» de Deus deixaram de ser simplesmente implícitos e assumem o seu posto de divindades explicitamente religiosas. O fracasso da secularização, que já se manifestava encobertamente nas divinizações da ciência, do estado, da nação, da economia, da natureza, dos sistemas, etc., assume agora a dimensão clara de uma desenfreada procura e prática do religioso. Nesse sentido, a pós-modernidade apenas traz descaradamente à luz do dia algo que já se encontrava secretamente mergulhado nas entranhas da modernidade: que a «morte de Deus» abria caminho a uma desenfreada divinização de realidades imanentes. Nesse sentido, podemos ler a modernidade e a pós-modernidade como regressos claros do mítico politeísmo pagão. A única diferença é que a primeira agiu sem a chamar por esse nome – pretendendo até o contrário – enquanto a segunda coloca as cartas claramente sobre a mesa¹¹.

É neste contexto que devemos interpretar o diagnóstico de Johann Baptist Metz (1995: 83):

Vivemos numa espécie de crise de Deus devota do religioso, de certo modo numa época de religião sem Deus [...]. Religião como nome para o sonho de uma felicidade sem sofrimento, como encantamento mítico das almas, como jogo pós-moderno de marionetes: sim. Mas Deus, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, o Deus de Jesus?¹²

Ora, para o problema que nos ocupa, interessa sobretudo a focalização de Metz. Segundo ele, o problema não reside na presença ou ausência do religioso (cujo dinamismo histórico nunca atinge fases de completa ausência nem de completa presença)¹³. O problema está na construção do religioso *sem Deus* – isto é, com base na completa «morte de Deus». E quando se fala aqui em Deus, fala-se no Deus bíblico. Mas qual é o problema da morte – real-simbólica – desse Deus, no meio do selvagem proliferar das formas religiosas?

Mais uma vez, pode ser elucidativo escutar as palavras irónicas de Nietzsche:

«Vós, Homens superiores», assim fala a populaça, piscando o olho, «não há Homens superiores, somos todos iguais; um Homem é um Homem, diante de Deus – somos todos iguais!» Diante de Deus! Mas eis que este Deus morreu. Mas nós não queremos ser iguais diante da populaça. Vós, Homens superiores, afastai-vos da praça pública!... Este Deus era o vosso maior perigo. (Nietzsche, 1990: 746)¹⁴

De facto, este Deus é um perigo! O maior perigo, se contemplarmos o mundo na perspectiva dos «Homens superiores». E quem é que não pretende, nesta fase crepuscular da cultura europeia, ser Homem superior? Por isso, Deus é um perigo para todos; um perigo para a felicidade – para a «saúde» – pública. Porque compromete a pretensão de superioridade de todos sobre todos; porque nos conduz à nossa condição simplesmente humana – à nossa condição fraterna de iguais uns aos outros.

As palavras de Metz são, a este propósito, provocantes, mas, actualmente, muito significativas:

Será que Deus nos faz felizes? Faz-nos felizes no sentido de uma felicidade livre de anseios e sofrimentos? No sentido de uma felicidade que se basta a si mesma, uma felicidade referida a si mesma? Proporciona a fé de inspiração bíblica uma serena reconciliação de cada um consigo mesmo? Um saber sobre nós mesmos, não perturbado por qualquer tipo de nostalgia? Duvido. (Metz, 2006: 108)

É ainda Metz quem fala, a respeito da relação do cristão (e do crente bíblico, em geral) com o seu Deus (ou o inverso), de «memória perigosa» (Metz, 1992: 93-102, 177-196). O seu recurso a uma «razão anamnética» (Metz, 2006: 211-238) pretende colocar no centro do sentido não propriamente o (antigo e pós-moderno) eterno retorno do momento, que não permite distanciamento crítico nem qualquer tipo de critério para avaliar as situações, mas o recurso à história e àquilo que ela nos ensina, como base de uma identidade que permita enfrentar criticamente todas as ilusões narcotizantes. É com base na memória – em sentido forte de reactualização constante da história – que a história concreta de Deus com a Humanidade se torna denúncia permanente de todas as falsas divinizações, que nos iludem com felicidades à medida dos nossos desejos subjectivos ou colectivos. É essa memória que possibilita o permanente combate de todas as ideologias, religiosas ou pseudo-religiosas. No contexto cultural actual, predomina sobretudo o fascínio psico-religioso das ofertas de felicidade autoconstruída, como alienação a partir de dentro, mesmo que com base em inúmeras manipulações exteriores, mais ou menos sectárias.

Nesse sentido, é também o próprio Metz que diagnostica o nosso tempo como o tempo da amnésia. O modelo científico de racionalidade, que se desen-

volveu no modelo tecnológico e sistémico hoje predominante, corresponde a uma abordagem do real que não leva em conta a história real, a temporalidade do acontecer, a qual constrói a identidade a partir de uma relação temporal entre passado, presente e futuro. Ora, esse modelo intemporal converte o conhecimento humano – e toda a modalidade de experiência – em algo abstracto, de tal modo «objectivo» (ou objectivado pelo sujeito) que não permite qualquer dinâmica pessoal e humana. A verdadeira identidade humana, assente no processo temporal da memória, é assim superada, rumo a um mundo de tal modo pós-humano que já nem vestígios do sujeito permanecem.

A mais tremenda «morte de Deus», no meio da feira do religioso, coincide com a «morte do humano», no mundo de hoje. E a «morte do Homem» resulta, essencialmente, da morte da sua memória. Mais especificamente, resulta da morte da memória de Deus ou do Deus da memória. Porque, ausente esse Deus, desaparece o perigo para a ideologia do Homem superior, que fica com o caminho aberto para todas as suas manifestações. E a consequência fundamental dessa ideologia é a eliminação da igualdade, da fraternidade humana, da «simpatia», sobretudo para com as vítimas inocentes (que passam a ser, simplesmente, inferiores, fracas). Ou seja, a consequência do fim do perigo que significava Deus para a humanidade é o fim da própria humanidade, que origina algo simplesmente «trans-humano» (segundo o modelo do *Übermensch* de Nietzsche), coincidente com o infra-humano.

Devido a todos estes factores e precisamente à tomada de consciência – mesmo no contexto dos movimentos sociais – de todas estas ambiguidades da secularização, levanta-se a hipótese de nos encontrarmos, já, numa sociedade «pós-secular» – termo cada vez mais utilizado, mesmo por insuspeitos pensadores e analistas, como é o caso de J. Habermas¹⁵. A noção é, contudo, carregada de ambiguidades, tal como o foi a de «secularização». Por um lado, a percepção de todas estas dialécticas inerentes ao processo moderno de secularização, assim como a percepção de que o fenómeno religioso, considerado genericamente, não desapareceu das nossas sociedades ocidentais, conduziram à convicção de que uma sociedade secular, se alguma vez existiu, já não constitui o modelo da nossa sociedade actual. E se, além disso, temos a suficiente lucidez para compreender que não é possível, nem desejável, reeditar uma cultura de cristandade pré-secular, então só poderemos imaginar os contornos de uma sociedade que vai superando os traumas e os preconceitos da secularização sem contudo a pôr de lado – uma sociedade pós-secular, portanto.

Por outro lado, todavia, a confusão do actual «regresso do religioso» ou do «sagrado» não elimina a ambiguidade e mesmo o perigo que constitui, para o ser humano, essa referência fundamental. Assim, a actual sociedade pós-secular

lança desafios a uma análise teológica que não pode perder o horizonte da correcta secularização bíblica, para conseguir acessos mediatizados ao sagrado, sem nunca o identificar com realidades intramundanas, sacralizando-as. O que não significa que o sagrado originário – Deus, enquanto origem primeira e última de tudo – não possa manifestar-se no mundo. Mas as manifestações suas são sagradas apenas por adjectivação derivada da sua referência à origem primeira, e não por divinização de si mesmas – e correspondente escravização dos humanos.

5. Ambivalências da secularização

Tendo em conta a dialéctica entre modernidade e pós-modernidade – que está atravessada pela dialéctica entre secularização e sacralização –, proponho uma reflexão sintética sobre as ambiguidades que lhe são inerentes, sempre numa perspectiva assumidamente teológica, mais propriamente na tradição da teologia judaico-cristã.

1. Um primeiro sentido do conceito de secularização pode ser retirado do próprio contexto escriturístico e do mundo bíblico que lhe serve de base. Segundo a famosa «tese da secularização», explorada pela chamada «teologia da secularização» (F. Gogarten, D. Bonnhöffer, J. B. Metz, H. Cox, etc.), terá sido essa visão do real que introduziu, na história da humanidade, a experiência de um mundo ou de uma realidade especificamente «secular», isto é, não sagrada ou divina, por distinção e com autonomia em relação à origem divina de tudo. A noção bíblica de criação implica a fundamental distinção entre Criador e criatura, denominada como transcendência, o que proíbe a qualificação divinizante da criatura, seja ela qual for. Além disso, a noção de um Criador pessoal conduz à compreensão de uma criatura autónoma e, no caso do ser humano, de uma criatura livre e responsável, precisamente perante o seu Criador.

Nesse sentido, a própria criação é permanente instauração e salvaguarda da legítima autonomia da criatura relativamente ao seu Criador – autonomia que, contudo, lhe é concedida, de forma gratuita, precisamente pelo Criador. Semelhante autonomia revela-se, também, em relação ao decurso da história ou do acontecer, o qual se dá segundo processos naturais ou livres, sem intervenção directa ou imediata de Deus (*Deus ex machina*), mas sempre na articulação da própria acção humana livre ou no decurso dos trajectos cósmicos, segundo «leis» naturais – o que em nada contradiz a sua relação originária a um Criador livre, que assim «quer» que seja.

O cristianismo reforça esta ideia com a afirmação da centralidade da Encarnação. Deus torna-se humano, em Jesus Cristo, não para que o humano seja divinizado, em sentido estrito, mas como manifestação do «respeito» que o Criador mantém relativamente à criatura, fazendo-se em tudo igual a ela, mesmo na sua finitude mortal. Assim, a humanidade e a mundanidade do ser humano são assumidas na sua positividade própria, que assenta na iniciativa de pessoas verdadeiramente livres e responsáveis. A valorização (sagrada, no seu sentido mais forte) do mundo e do humano apenas encontra o seu fundamento na sua relação com o sagrado fundamental, constituindo por isso sua mediação. Ou seja, a «sacralização» de tudo (como mediação do único sagrado verdadeiro e transcendente) é que constitui o fundamento da verdadeira secularização de tudo, que assim é colocado no seu lugar relativo, imanente, temporal, passageiro, finito.

2. Ora, o que pretendeu o processo moderno de secularização foi precisamente anular o carácter mediador de tudo em relação ao sagrado fundamental, declarando que essa relação não existe; nos casos mais radicais, não existe precisamente porque não existe mesmo esse «sagrado» fundamental, que denominamos Deus. Mas, se o fundamento da correcta compreensão secular de toda a realidade era a referência ao Deus transcendente como único «sagrado», seria de esperar que a anulação moderna dessa referência acabasse por liquidar o fundamento da própria secularização. O que aconteceu, no trajecto da história dos últimos séculos, foi que a cultura ocidental, talvez por inspiração nela mas desviando-se da noção bíblica de secularização, acabou por seguir os caminhos de uma secularização tendencialmente idólatra – isto é, uma secularização que, como vimos acima, mais deve ser denominada «sacralização» do mundo do que outra coisa.

De facto, eliminada a referência ao sagrado transcendente ou diferente – experimentado apenas indirectamente, através de mediações suas no mundo, entre as quais sobressai a própria pessoa humana – estabelece-se uma relação imediata, directa, com o «sagrado» imanente. Isso dá-se através de modos diversos de tentativa de apropriação ou mesmo de produção do sagrado, segundo os arcaicos modelos míticos, embora com outras formas, ditas modernas – e, por isso, com aparência de secularização. Dos modos modernos de sacralização, já apontados acima, permito-me salientar os seguintes:

a) Em primeiro lugar, a pretensa eliminação do religioso, enquanto referência a uma origem transcendente divina, provoca, como se viu, a absolutização do mundo na sua facticidade, seja enquanto absolutização da natureza (*Deus sive*

natura), seja enquanto absolutização da lógica racional ou de sistemas científicos (como o verificacionista). Contudo, por esse caminho, denominado genericamente positivista, não se elimina propriamente a referência, de certo modo religiosa, a uma dimensão sagrada, agora ocupada pelo próprio dado natural. Primeiro a natureza, em sentido físico; depois a sociedade, em sentido estrutural; depois a própria linguagem, em sentido processual; em todos os casos, uma ideia, em sentido ideológico – todos esses elementos se transformam em absolutos, sacralizados como substitutos do «Deus morto» no processo de emancipação do cristianismo tradicional. Mas o trono da divindade não fica propriamente vazio, senão que é ocupado por inúmeros elementos que passam a povoar o imaginário «religioso» do moderno cidadão secularizado.

b) As transformações sociais – no intuito legítimo de superação do domínio temporal da Igreja, que até aí parecia pretender manter o exclusivo da dimensão religiosa – se não chegaram, em alguns casos, a pretender eliminar por completo a dimensão religiosa, enquanto tal – eliminação ambígua, como se viu –, pelo menos pretenderam reduzir o religioso ao «eclesiástico», enquanto reduto particular ou sector restrito da vida social. Partindo de uma (problemática) noção sociológica de distinção das esferas sociais (política, económica, ética, estética, religiosa, etc.), estabeleceu-se que o reduto da religião, para aqueles que pretendessem continuar a praticá-la, mais não seria que uma dessas esferas, nem sequer considerada essencial para a sociedade. Esta seria simplesmente secular ou laica, no seu todo. Apenas recantos específicos poderiam ser ainda tolerados como manifestação prática dos ânimos religiosos de alguns.

Pelo mesmo efeito, a questão religiosa passou a ser progressivamente relegada para o âmbito privado, pessoal, referente às opções espirituais e interiores de cada um. O princípio de tolerância passou a impedir a proibição dessas opções; mas, no mesmo movimento, passou a impedir as manifestações públicas – que afectam outras «esferas» – dessas opções, assim como a intervenção pragmática na realização das convicções que lhes correspondem. Assim, a fé – sobretudo cristã – passou a ser tolerada, mas não aceite – intolerada? – como factor social público.

Paradoxalmente, muitos movimentos crentes aceitaram esse estado de coisas, passando progressivamente a teorizar mesmo a fé, independentemente da sua relação pragmática com o mundo, como algo simplesmente privado – ou pertencente a uma comunidade restrita – e de ordem espiritual. Uma fé – ou espiritualidade – sem mundo, absolutamente despolitizada, parece ter sido uma das consequências mais espalhadas – nas mentalidades dos nossos contemporâneos – do processo de secularização introduzido pela modernidade.

c) Por seu turno, o mundo «civil» moderno apropriou-se claramente de elementos transmitidos da herança judaico-cristã, anteriormente inseridos numa perspectiva crente. Quer os grandes princípios da própria Revolução Francesa – e de outras revoluções –, quer a progressiva afirmação dos direitos humanos, assentes no conceito de pessoa, quer mesmo certas utopias históricas que ocuparam a cena político-social do século xx – tudo isso resultou claramente da herança judaico-cristã e da sua noção de pessoa e de história.

Só que agora todos esses valores foram transformados em dogmas ou doutrina daquilo a que alguns estudiosos chamaram, sintomaticamente, «religião civil», isto é, orientação religiosa sem referência a um Deus transcendente, ou seja, sem fé, em sentido estrito. Se, por um lado, a fé que parecia ainda restar e era tolerada pela sociedade secularizada se foi transformando em fé sem mundo, pela mesma razão o mundo, ainda que com valores herdados da tradição crente, tornou-se um mundo, à partida e nas suas realizações visíveis, sem fé, praticante de uma «religião» sem Deus, porque habitada por uma pluralidade de deuses menores.

3. Esta situação cedo provocou efeitos de vária ordem. Os efeitos modernos mais conhecidos foram, sem dúvida, resultado da permanente sacralização ou absolutização das mais diversas realidades que foram ocupando o Olimpo da nossa cultura. A razão moderna, pretensamente universal, atemporal e absoluta, garantia da evidência lógico-racional dos princípios fundamentais do ser humano, foi o primeiro «deus» a ocupar o trono. Perante o seu tribunal rigoroso e mesmo arrogante, sucumbiram, uma após a outra, todas as outras dimensões do ser humano – até acabar por sucumbir a própria razão, que se desfez em razões parciais, fragmentárias e relativistas.

Esta odisseia da razão, na sua passagem pelo Olimpo sagrado, foi apoiada fortemente pela ciência moderna, na sua pretensão de redução de todo o real ao processo verificacionista e experimental, enquadrando tudo numa leitura lógico-matemática universal e abstracta. O «deus» ciência foi também um dos mais elevados que a modernidade conheceu, acabando contudo por se arruinar com as suas próprias realizações e a sua própria dialéctica interna.

Ao mesmo tempo, outras grandezas se iam afirmando, mais ou menos aliadas a estas duas maiores. O estado moderno, tendencialmente absolutista e iluminista, transformou-se em senhor absoluto dos seus cidadãos, mesmo se com a capa da referência a uma razão democrática, comum a todos. Os efeitos burocráticos desta forma de razão instrumental, sobretudo quando transformada no absolutismo do estado, ainda hoje são mais que visíveis. O preço pessoal a

pagar por esta sacralização sem mediações e sem relativizações é hoje ainda alto. O mesmo aconteceu, não há muito tempo e com restos que perduram, com a sacralização da nação como horizonte último e absoluto de sentido para cada pessoa humana, mesmo quanto à sua própria vida, sacrificada no altar de mitos exaltados ao extremo.

Por trás de todos estes endeusamentos encontra-se, sobretudo na versão liberal da modernidade, o endeusamento do indivíduo, enquanto vontade particular. Esta passou a ser senhora da própria razão, orientadora da ciência e, em última instância, razão de ser do estado, que apenas se limitaria a salvaguardar a liberdade de realização dessa vontade. Todas as anteriores potestades e dominações cederam lugar à vontade de poder, que, como poder da vontade, se foi transformando no único «deus» absoluto de uma modernidade que começou a ter dificuldades em encontrar-se a si mesma. Assim, os efeitos da modernidade secular encaminham esta para aquilo a que se foi chamando «pós-modernidade».

Os efeitos mais propriamente pós-modernos do processo de secularização – ou, paradoxalmente, de «sacralização» – começaram também a manifestar-se já há algumas décadas. Alguns assumem clara fisionomia religiosa, embora sob formas de uma religiosidade muito ambígua – precisamente muito semelhante à arcaica religiosidade mítica, que a secularização bíblica pretendia superar. Cortadas as relações com as grandes tradições religiosas – no Ocidente cultural –, abriram-se de par em par as portas a todas as manifestações de religiosidade, desde as mais animistas e cósmicas, às mais instrumentalistas e consumistas, até às mais sectárias. Com ou sem o nome de «religião», pululam hoje, num mercado infundo, as ofertas e as práticas deste género, que dificilmente permitem qualificar a nossa actual sociedade como sociedade simplesmente secularizada. Mas os problemas e os desafios levantados por uma sociedade «sacralizada» não são menores do que os que foram levantados anteriormente. Trata-se, simplesmente, de um outro registo, em que a questão da idolatria se torna sobretudo mais visível e, por isso, talvez mais premente.

No leque destas práticas «pseudo-religiosas», e alargando-se a incursões sociais e políticas, têm aumentado as opções fundamentalistas primárias de toda a ordem. Também isso pode ser lido como efeito tardio da secularização moderna. Na progressiva corrosão das referências últimas, a modernidade foi deixando um buraco aberto, com sabor a vazio de sentido. Outra coisa não seria de esperar senão que as populações, no seu horror ao vazio, preenchessem esse buraco com o acolhimento entusiasta de ofertas fundamentalistas e mesmo fanáticas.

Mas a maioria dos contemporâneos habitantes do Ocidente ainda «secularizado» vive, sobretudo, em profunda indiferença relativamente a estas «sacra-

lizações» do mercado. Na realidade parecem concentrar-se numa sacralização única, com duas faces: por um lado, o endeusamento do *self*, enquanto processo de auto-realização permanente do indivíduo, na sua felicidade particular; por outro, a paradoxal relação desse percurso individual com a denominada cultura de massas, hoje sobretudo de consumo e mediática.

Nesse percurso, atinge o extremo a tendência individualística da cultura moderna e pós-moderna, manifestando-se, simultaneamente, a vulnerabilidade do indivíduo entregue a si mesmo, perante sistemas tão potentes como o do mercado e o do mediatismo globalizante. As identidades individuais transformam-se em ficções ilusórias, que um sistema global massificado teima em vender como particulares e pessoais – como no caso mais evidente da publicidade –, mas que, no fim de contas, não passam de modelos uniformes, construídos e subtilmente inseridos no desejo profundo de cada indivíduo. A sacralização contemporânea do indivíduo é, desse modo, directamente proporcional à sacralização dos modelos sistémicos da moda.

Que desse processo resultem atitudes com aparência de fundamentalismo absolutista ou atitudes claramente nihilistas ou debilitistas, a estrutura de base é a mesma, colocando a felicidade individual – ao estilo estóico ou ao estilo epicurista – no centro do universo. E quando o «eu» se torna o centro do universo, é inevitável que os «eus» absolutos se tornem ou indiferentes ou antagónicos. A cultura nihilista da indiferença ou a cultura fundamentalista da violência serão as consequências imediatas dessa manifestação extrema de um percurso «secularizador» que se tornou, equivocadamente, um percurso alta e perigosamente «sacralizador».

NOTAS

- ¹ Cf. Timm, 1988.
- ² Sobre a relação entre modernidade e pós-modernidade, permito-me remeter para J. Duque (2003), *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa: Alcala.
- ³ «The death of God is not a simple negation but is a complex process in which the divine becomes incarnate when the profane is grasped as sacred» (Taylor, 2007: 211).
- ⁴ Embora se inaugure, aqui, uma outra dialéctica e ambiguidade: de facto, como é possível pensar o secular ou o profano sem a sua relação com o sagrado? Não será a ideia do «puro secular» uma contradição em si mesma? (Cf. Milbank, 1990)
- ⁵ Numa outra nomenclatura, poderíamos aplicar aqui a já famosa leitura de Jean Baudrillard, *L'économie symbolique et la mort*: «A dimensão estrutural autonomiza-se, com exclusão da dimensão referencial; institui-se sobre a morte desta.»
- ⁶ Ver, a propósito, Mourão, 2001: 63-86.
- ⁷ Cap. «Der hässlichste Mensch».
- ⁸ Ver também Jünger, 1977: 74-82.
- ⁹ A formulação deve-se a H. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres, Prolegomena*.
- ¹⁰ Seria importante, neste contexto, recordar (como foi evocado mais acima) que a noção (pré-moderna) de «secular» (adjectivação do que é relativo ao *saeculum*) só era possível por relação ao *eschaton* ou ao *aeternum*. Trata-se, pois, de um conceito relativo. A sua absolutização, na modernidade, originando o «secular» (substantivo) como um espaço ou domínio próprio, retirando essa relativização, origina precisamente, por mais paradoxal que pareça, a sua «sacralização» (cf. Milbank, 1990, esp. cap. 1).
- ¹¹ Sobre o explícito regresso do politeísmo pagão, mesmo no contexto do pensamento filosófico, ver Duque, 2004: 301-312; Bueno de la Fuente, 2002 e 2005: 35-60.
- ¹² Ver também Metz, 2006, esp. §3.
- ¹³ Cf. Derrida, Vattimo *et al.* 1997.
- ¹⁴ Cap. «Vom höheren Menschen».
- ¹⁵ Ver, sobretudo, Habermas (2003), «Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001», *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, pp. 249-262.

BIBLIOGRAFIA

- ADRIAANSE, Han (1991), «Devotio postmoderna», in J. Greisch (ed.), *Penser la religion*, Paris: Cerf.
- BAUDRILLARD, Jean (1976), *L'économie symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- BONHOEFFER, Dietrich (1970), *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Munique: Christian Kaiser Verlag.
- CATROGA, Fernando (2006), *Entre Deuses e Césares*, Coimbra: Almedina.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni et al. (1997), *A Religião*, Lisboa: Relógio D'Água.
- DUQUE, João Manuel (2003), *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa: Alcala.
- DUQUE, João Manuel (2004), «O Nihilismo Europeu», *Theologica* 39.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy (2002), *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid: San Pablo.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy (2005), *La dignidad de creer*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- HABERMAS, Jürgen (2003), «Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001», *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt.
- JÜNGEL, Eberhard (1977), *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: J. B. Mohr.
- METZ, Johann B. (1992), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 5.ª ed., Mainz: Mathias Grünewald.
- METZ, Johann B. (1995) (ed.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz: Mathias Grünewald.
- METZ, Johann B. (2006), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder.
- MILBANK, John A. (1990), *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.
- MOURÃO, José Augusto (2001), «Cibercultura e Religião. O vento da tecnognose», *CADERNOS Ista*, 4.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990), *Also sprach Zarathustra*, ed. Ivo Frenzel, 6.ª ed., vol. 1, Munique: Hanser Verlag, 2. vols.
- TAYLOR, Mark C. (2007), *After God*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- TIMM, Hermann (1988), *Diesseits des Himmels*, Gütersloh: Kaiser.