

## SAGRADO E SANTO \*

(The Sacred and the Holy)

*Paul Gilbert s.j.* \*\*

Université Grégorienne, Rome

**Resumo:** As categorias da filosofia da religião são de diferentes origens. Algumas delas provêm da sociologia e da fenomenologia e tocam o fenômeno religioso mais de perto do que outras, muito particularmente, o 'sagrado' e o 'santo'. Estas duas categorias, cujo significado é explicitado recorrendo a alguns dos principais autores que o ilustraram, instituem uma dialética entre a expressão exterior do sentimento religioso (o sagrado) e sua intenção interior (o santo). O sagrado sem santidade pode evidentemente provocar desastres ou autodestruir-se, ao passo que a santidade irradia-se em sacralidade, que promove a glória de Deus.

**Palavras-chave:** Sagrado, santo, exterior, interior, sentimento religioso, dependência.

**Abstract:** The categories of philosophy and religion are of different origins, some of which stem from sociology and phenomenology and envisage the religious phenomenon more accurately than other ones, particularly the « sacred » and the « holy ». These two categories, whose meaning will be conveyed resorting to the main authors who illustrate them, set up a dialectic between the outer expression of the religious feeling (the sacred) and its inner intention (the holy). Sacredness without holiness can become disastrous and lead to its own destruction, whereas holiness radiates sacrality in God's honour.

**Keywords:** Sacred, holy, outer expression, inner intention, religious feeling, dependence.

---

\* Tradução do original francês inédito, feita pelo editor. As obras de referência foram mantidas na edição francesa.

\*\* Professor e Decano da Faculdade de Filosofia da Università Gregoriana, Roma.

Falar de religião é falar de um sentimento de dependência. É, pelo menos, como Schleiermacher pensava descrever<sup>1</sup> seu traço principal. A dependência não terá, contudo, a aparência de alienação? Marx, seguindo de Feuerbach, acreditava não só que ela podia ser, mas também que era efetivamente dependência, pois faz com frequência o jogo dos poderosos, dos que decidem. Mas a dependência será alienante em qualquer circunstância? A filosofia contemporânea da intersubjetividade protestará contra tal redução. O sentimento amoroso atua-se plenamente na dependência. O estudo da espiritualidade no sentido mais amplo também não ignora que a vida do espírito se exerce em diálogo, ou pelo menos em certa relação. O termo latino *spiritus* significa aliás o que nos constitui como seres relacionais, já que o espírito, palavra cuja origem é simbolizada pela respiração, é ao mesmo tempo passivo e ativo, inspiração e expiração. Para respirar nós dependemos do ar ambiente. Não ser independente em tudo não significa ser alienado em tudo. As relações que nos humanizam são de atividade e de passividade. O termo 'espírito' exprime assim o que nos constitui no nosso ser, ao mesmo tempo, mais próprio e mais em relação.

Humanos, nós crescemos na medida daquilo que recebemos e somos, daquilo que cresce em nós e conosco. Que seríamos sem relações? O termo *persona* sublinha a forma relacional do homem. Na origem, este termo significa uma máscara. Ora, a máscara é o que leva a voz para longe, que permite ser escutado, «relacionar-se» no palco do mundo. O próprio do homem é estar em relação com outrem, sem, entretanto, separar-se de si, sem alienar-se, pelo contrário. Eis por que nossa existência implica uma dívida de ser: somos ontologicamente dependentes.

A categoria 'espiritual' retoma tudo isto. O homem é 'espiritual', ativo e passivo. Por que, no entanto, insistir de partida na dependência como traço principal da vida religiosa? O homem não é primeiramente empreendedor, ativo, 'capaz', como dizia Paul Ricoeur? Emmanuel Kant nota, contudo, que a razão teórica é limitada. Com efeito, ela não é capaz de defrontar o real na sua totalidade. No fim da vida, Ricoeur observava também que o homem 'capaz' é com frequência 'incapaz'. Como é sabido, a ideia de 'totalidade' anima a prática de nossas operações intelectuais sucessivas. Ora, esta prática é medida por nossos limites corporais, por nossas capacidades efetivas de agir em um mundo que tem suas próprias leis. Em sua tese sobre *L'Action* (1893), em particular na 4ª etapa da 3ª parte, Maurice

<sup>1</sup> Fr. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, Paris, Aubier, 1944. Por exemplo: «Em sua essência, [a religião] não é nem pensar nem ação, mas contemplação intuitiva e sentimento. Ele quer contemplar intuitivamente o Universo; ela quer enxergá-lo piedosamente nas manifestações e nos atos que lhe são próprios; ela quer, com uma passividade de criança, deixar-se capturar e invadir por suas influências diretas» (151).

Blondel sublinhava que nós recebemos do mundo a possibilidade de agir nele. Nossa ação no mundo é determinada pela acolhida prévia do mundo, portanto, por uma passividade originária. No limiar de nossa ação, há uma passividade. Demos outro exemplo, o de um debate de ideias ou de uma discussão. Que seria de um diálogo que não começasse pela escuta do interlocutor? Como construir uma compreensão daquilo que é dito para respondê-lo, sem ter antes escutado atentamente? Uma disposição à passividade precede a atividade humana. Isto não significa que sejamos apenas passivos. Uma passividade precede a ação, mas não a substitui. Ela libera todavia nossas possibilidades de vida. Retirar toda a passividade na experiência humana equivaleria a abandonar o homem a seus fantasmas, a suas representações de conquistas irrealistas. A primeira ação do homem, do recém-nascido, é aspirar o ar e receber de que viver. A passividade é fundamental para compreender nosso ser, e sua forma espiritual essencial.

É interrogando-nos sobre as energias liberadas no coração desta passividade que enfretaremos agora algumas categorias essenciais da religião: a sacralidade e a santidade. Com isso, entraremos no âmago das problemáticas religiosas contemporâneas.

## **1. O sagrado**

A fim de explicitar o significado da palavra 'sagrado' e da realidade que é por ela visada, nossa exposição começará por considerar alguns estudos de ciências humanas. Deter-nos-emos em seguida em trabalhos de ordem filosófica ou mais exatamente fenomenológica.

### **A. Abordagens sociológicas**

#### **1. Émile Durkheim**

Em sua obra sobre *Les formes élémentaires de la vie religieuse* na Austrália<sup>2</sup>, Émile Durkheim considera essencial a distinção radical entre o sagrado e o profano<sup>3</sup>. Esta distinção perpassa a prática humana e pertence à estrutura de nossa humanidade. As coisas sagradas ou religiosas são aque-

<sup>2</sup> É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan (Travaux de l'Année sociologique), 1912.

<sup>3</sup> «Não resta nada mais para definir o sagrado em relação ao profano do que sua heterogeneidade. Apenas, o que faz que esta heterogeneidade baste para caracterizar esta classificação dessas coisas e para distingui-la de qualquer outra, é que ela é muito particular: ela é absoluta» (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, 53).

las que isolamos e protegemos por interditos<sup>4</sup>, ao passo que permitimos livre acesso às coisas profanas. Esta distinção, se bem que implique oposição, é articulada. Cada termo evoca o outro dialeticamente, sobre o fundo comum de uma ideia de força. Durkheim fornece assim uma abordagem ampla da religião, que integra, de fato, mesmo se o autor não o sabia, antigas classificações provenientes de Varrão. Varrão, erudito romano do último século antes de Cristo, não hesitava em falar da religião do Estado, i.e. da religião daqueles que têm o poder e que nela simbolizam ou exercem e nela manifestam a sua força. A religião apresenta-se como uma relação de forças. As forças sagradas devem de fato impor-se às forças profanas, lisonjeando-as e seduzindo-as, para atraí-las, ou para proteger-se delas violentamente se não o logram. O sagrado exige também um aparato, uma liturgia brilhante e uma aparência sedutora. Sua realidade é, porém, impessoal, mais esplêndida sob este aspecto que os esplendores do Estado. O sagrado é uma força pura, na realidade inabitada e mesmo não habitável – os templos e igrejas são de fato, em princípio, não habitados. O sagrado representaria assim o projeto perfeito mas abstrato do poder político.

A tese de Durkheim, assim resumida, parecerá demasiado rígida. Diríamos que há algo de mistério na religião, o que Durkheim nega, já que, para ele, a religião tem um papel preciso na dinâmica social. Em sua obra *Persistence et métamorphose du sacré*, na qual ele comenta a tese de Durkheim, José Prades escreve justamente que «a noção de mistério desempenhou seu papel em certas religiões, especialmente no cristianismo – concede Durkheim – mas esta idéia está longe de ser universalmente explicitada em todas as religiões. Para mostrá-lo, ele examina com atenção a experiência vivida dos crentes, referindo-se a povos ‘primitivos’ e ‘contemporâneos’»<sup>5</sup>. Para Durkheim, a sociologia reconhece que há cesuras entre os estratos que compõem as sociedades humanas. Ora, estas cesuras existem por toda parte e, numa interpretação científica, suas formas mais ‘elementares’ poderiam bastar para explicar as mais elaboradas. Interpreta-se assim o corte entre as coisas sagradas e as coisas profanas, eliminando o caráter misterioso das primeiras, como se se pudesse reduzi-lo e revertê-lo a práticas mais universais, e, em todo caso, adaptadas aos critérios da ciência sociológica. O sagrado seria uma categoria política, uma vez que caracterizaria as relações humanas vividas em grande escala<sup>6</sup>. O profano, ao invés, pertenceria à

<sup>4</sup> «A coisa sagrada é, por excelência, aquilo que o profano não deve, não pode impunemente tocar» (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, 55).

<sup>5</sup> J. PRADES, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Sociologie d’aujourd’hui»), 1987, 46.

<sup>6</sup> «Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, i.e. separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a elas aderem» (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, 65 – as itálicas são do autor).

esfera do privado. Veremos, ao contrário, com os fenomenólogos, que a categoria do sagrado pode ser enriquecida pela do 'mistério'.

## 2. Roger Caillois

Em seu estudo *L'homme et le sacré*<sup>7</sup>, Roger Caillois sustenta, como o tinha feito também Durkheim, que as categorias do puro e do impuro pertencem ao sagrado, e, portanto, à vida religiosa. O parágrafo intitulado «*Sainteté et souillure*» sublinha que esta oposição vale para muitos domínios da atividade humana, não só para a religião. Caillois define então a forma geral do puro desta maneira: «é puro aquilo cuja essência não se mistura com nada que a altere e a avilte»<sup>8</sup>. O impuro, que se opõe por definição ao puro, é, portanto, o 'misturado', o que não é idêntico à sua essência. Fala-se, por exemplo, de um metal puro, de ouro puro. No que nos concerne, o 'puro' vale também, em primeiro lugar, ainda que não exclusivamente, no domínio religioso. Mas veremos que, se o impuro é uma mistura, ele vale sobretudo para o mundo profano.

Quem se coloca numa perspectiva maniqueísta poderia atribuir a pureza ao bem e a impureza ao mal. As práticas humanas reais são, contudo, mais complicadas. O bem e o mal parecem facilmente determináveis de maneira nítida, contrariamente ao puro e ao impuro, malgrado a definição que acabamos de dar. Segundo Caillois, o puro e o impuro são forças religiosas mais do que conteúdos profanos, orientações mais do que substâncias. O bem e o mal, ao invés, são substâncias que pertencem ao mundo profano mais do que as forças religiosas. Mesmo se o sagrado e o profano definem mundos diferentes, não se pode negar certa permeabilidade entre um e outro. As dinâmicas das forças transformam as substâncias e impedem que sejam petrificadas em realidades definitivamente fixadas. Eis por que, segundo o autor, a oposição virtual entre o bem e o mal «é ambígua; mas, ao passar ao ato, torna-se unívoca»<sup>9</sup>. O bem não é bem senão ao tornar-se assim na ação. Mas na ação, inevitavelmente, fazemos nossos certos aspectos impuros. De início, puro e impuro não são verdadeiramente contraditórios<sup>10</sup>. Eles se tornam tais progressivamente e idealmente, ao erigir-se em categorias da razão, em horizontes axiológicos, em substâncias a conquistar. É na filosofia grega, e, antes de tudo, na teoria pitagórica dos contrários matemáticos, mais tarde também nas cosmologias maniqueias, que a oposição puro/impuro torna-se consistente. Mas esta oposição não

<sup>7</sup> R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard (*Idées*), 1950.

<sup>8</sup> R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, 38.

<sup>9</sup> R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, 39.

<sup>10</sup> Eles também não o são para Durkheim: «O puro e o impuro não são pois dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreende todas as coisas sagradas» (*Les formes élémentaires*, 588) em um conjunto de forças.

se apoia verdadeiramente nas realidades. Constata-se, com efeito, o aparecimento na tradição pitagórica de classes nas quais se matiza aquilo que correria o perigo de ser introduzido em formas puras e duras.

Não se poderia então construir uma história das religiões, seguindo passo a passo estas evoluções da idéia de puro e de impuro, de bem e de mal, em vista de uma idealização útil para gerenciar as complicações da existência? A idéia de um horizonte totalizante, de um bem ou de uma pureza unívoca, parecerá então consolidar-se. Mas, ao mesmo tempo, esta idéia passará dia após dia a níveis cada vez mais abstratos. A história das religiões corresponde à história da idealização de suas identidades, mas, ao mesmo tempo, também do seu enriquecimento, não obstante a resistência de situações cada vez mais complexas. Tem-se defendido a idéia de que no quinto século antes de Cristo ocorreu a criação dos grandes ideais e das grandes religiões do mundo, tanto no Extremo Oriente como no Oriente-Médio, mas que ele foi também o século das grandes oposições originárias. O primeiro capítulo do Gênese, por exemplo, é um texto que proviria, segundo uma exegese histórico-crítica clássica, de uma tradição tardia, preocupada com pôr ordem no mundo. A religião aparece aí como capaz de classificar as coisas, que, demasiado dispersas, parecem escapar à razão. É mister então reencontrar uma ordem originária, mesmo que apenas idealmente. Mas esta idealidade não é capaz de enganar: o relato do pecado original segue imediatamente a sua afirmação.

Quando uma língua opõe um termo a outro, eles se implicam inevitavelmente. O puro implica o impuro e vice-versa. Nenhum dos dois termos pode ser isolado do outro. Isto se verifica na tradição grega. A palavra grega *αγιος*, santo, significa também *sujo*<sup>11</sup>. O mesmo vale para o latim *sacer*. Certas línguas contemporâneas conhecem o mesmo fenômeno. Em espanhol, por exemplo, a palavra *sucio*, que vem do latim *sacer*, significa 'sujo'. O 'sagrado', o 'puro', é também 'impuro'. Com efeito, o que é sagrado e o que é sujo ou manchado participam da mesma situação existencial, que impõe a necessidade de distanciar-se deles para proteger-se. O que é sagrado, como o que é sujo, deve ser afastado. O sujo e o sagrado são perigosos para o homem. No Antigo Testamento, tocar um objeto sagrado ou uma mulher 'impura' exige uma purificação, a fim de se poder voltar ao mundo 'normal', prosseguir as suas atividades. A palavra 'sagrado' diz um corte, uma oposição, uma divisão, uma separação, etc. O sagrado é, ao mesmo tempo, repulsivo e fascinante. Ele divide nosso espaço em dois domínios, um no qual podemos viver de maneira normal, humana e distraída, e outro no qual nos é interdito viver daquela maneira, um domínio diferente, reservado, mas exigente, que reivindica para si tudo que é puro, ou que exclui tudo que é impuro.

<sup>11</sup> Cf. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, 40.

Os dois sociólogos que retiveram nossa atenção até agora, põem em evidência, portanto, representações do mundo articuladas por cortes, para serem mais bem ordenadas. A distinção mais essencial, o corte primeiro, que permite pôr ordem na vida social, deveria ser traçado entre o sagrado (o puro, o bem) e o profano (o impuro, a mistura, o mal). Mas os sociólogos não fornecem o sentido destas categorias. Aliás, se este corte é primeiro, isto não acontece sem que a categoria do impuro circule entre os polos opostos, o sagrado e o profano.

## **B. Abordagens fenomenológicas**

A fenomenologia mais elementar busca pôr em evidência as essências de seus 'objetos', por exemplo daquilo que se entende por 'sagrado'. Ela pode servir-se da ajuda das ciências humanas, mas segue também seus próprios caminhos – ou antes leva ao seu sentido o que as ciências humanas deixam aparecer. Conseguimos até agora identificar uma tensão imanente ao sagrado, na qual se entrecruzam o puro e o sujo, o desejável e o repugnante, i.e. duas atitudes subjetivas contrárias. É precisamente o que a fenomenologia tentará precisar. Começaremos a exposição remetendo ao livro fundador de Rudolf Otto sobre o sagrado, e a terminaremos evocando os estudos, igualmente famosos, de Mircea Eliade, que nos levará de volta ao profano.

### **1. Rudolf Otto**

A obra famosa de Rudol Otto sobre o sagrado<sup>12</sup> pretende situar-se na linha da fenomenologia, em sua época ainda nascente. A intenção de Otto é de fato propor uma «eidética do sagrado», explicitar a essência do sagrado. Focalizaremos os aspectos mais importantes desta obra capítulo por capítulo.

O primeiro capítulo nota que não é necessário falar de deus ou dos deuses para falar do sagrado. As religiões do Extremo Oriente são, com efeito, religiões sem deus, sem por isso deixar de ser religiões da salvação. As purificações que nelas se multiplicam manifestam que se trata para as consciências de passar de uma esfera a outra, o que chamaríamos do profano ao sagrado, sem que haja neste processo a mínima personalização de um deus. O movimento espiritual impele com efeito para além de todo ser, em direção ao 'nada' ou à integração do si-mesmo no todo, um além do ser no qual o si-mesmo desaparece. Daí o sentimento de um mistério: a

---

<sup>12</sup> R. OTTO, *Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot (Bibliothèque scientifique), 1949 (o original é de 1917).

salvação consiste em absorver o si-mesmo no todo, lá onde a razão determinante já não tem qualquer competência.

No polo oposto da soteriologia oriental, o cristianismo assume plenamente a construção de um saber dogmático. Otto pensa poder sustentar, com outros autores, aliás, que «a própria ortodoxia, dizem alguns, foi a mãe do racionalismo. Esta afirmação encerra uma parte de verdade»<sup>13</sup>, que, porém, é preciso matizar e completar. O que há de verdadeiro nesta tese, é que a ortodoxia se tenha proposto como tarefa construir uma doutrina não contraditória e ensiná-la como se se tratasse de uma representação adequada do mundo. Mesmo «os místicos mais ardentes»<sup>14</sup> se empenharam em elaborar uma doutrina coerente de suas experiências religiosas. O que a tese referida por Otto supõe erroneamente é que a ortodoxia não teria encontrado «em seu ensinamento, o meio de salvaguardar o elemento não-racional»<sup>15</sup> e original, que anima o âmago de sua mensagem. Ela não teria sabido manter o que é vivo e misterioso na sua espécie de experiência religiosa.

Para Otto, é importante manter uma oposição entre o mistério e o racional. Estamos no início do século XX. A partir de 1917, textos sobre a mística se multiplicam nos ambientes religiosos, graças, entre outras coisas, aos progressos da psicologia no âmbito das ciências humanas e à inquietação que desperta o positivismo das ciências naturais. Poderíamos citar numerosos autores desta época, por exemplo os *Études sur la psychologie des mystiques* de Joseph Maréchal ou Jacques Maritain em *Les degrés du savoir*, além de Réginald Garrigou-Lagrange em *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*<sup>16</sup>.

O capítulo 2 da obra de Otto introduz a categoria de *numinoso*, que o autor define como sendo ao mesmo tempo *fascinans* e *tremendum*. A palavra *numen* indica literalmente o gesto da cabeça pelo qual a divindade exprime sua vontade aos homens. Evoca, portanto, uma mensagem divina, a indicação de coisas a fazer em dependência da vontade divina. Já que a primeira característica do sagrado é ser numinoso, a essência do sagrado consiste antes de tudo em entrar em contato com o homem e impeli-lo a cumprir certas ações, sem que o homem possa decidir sobre a maneira de realizá-las. O sagrado comporta de fato um ritual, identifica-se com frequência com uma liturgia intangível. Os atos sagrados são impostos aos

<sup>13</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Bruges, Beyaert (Museum Lessianum), 1924-1937; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 19323, chap. VI: «Expérience mystique et philosophie»; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus: étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix*, Juvisy, Cerf, 1929.

fiéis, que encontram sua felicidade em cumpri-los com repetições escrupulosas. O sagrado «não é senão o resultado final da esquematização gradual e da saturação ética de um sentimento original e específico»<sup>17</sup>. Este sentimento é o que Schleiermacher considerava como dependência.

O capítulo 3 remete de fato a Schleiermacher. O numinoso nasce na dependência. Mas esta dependência é absoluta, ao passo que qualquer outra dependência é relativa. Trata-se de um sentimento radical, fundamental, que leva a tomar consciência do estado de criatura. Por si mesmo, o religioso não se reconhece senão como nada e desaparece diante daquilo que o ultrapassa. O sentimento que lhe pertence como próprio e que se distingue de qualquer outra atitude é de não ser «nada». Daí também a convicção secreta de que o existente, não sendo por si 'nada', surge de uma força que provém de outro lugar, de uma transcendência que o faz ser, que o mantém no ser, na existência. O sentido da existência ilumina-se então como gratidão. O numinoso é sob este aspecto *fascinans*. Mas o sentimento de gratidão se duplica com um sentimento de terror. O numinoso é também *tremendum*. Citemos o Salmo 8,4: «Que é o homem para que te lembres dele?» O religioso se aterroriza de não provir de nada, i.e. de uma origem que não permite qualquer identidade, na qual o si-mesmo se abisma, embora esta origem dê o ser e o ser em pessoa. A criatura fora de si de gratidão se aterroriza de ser. Seu louvor se dirige a um existente originário, criador, mas que ela não pode identificar. O sentimento de ser criatura faz assim eco à percepção interior de estar perdido.

Eu não sou senão a partir de uma realidade misteriosa que não sou eu e da qual eu dependo inteiramente. Eu sou 'eu' a partir de um 'si-mesmo' indiscernível. O sentimento de ser criatura exprime assim, no coração do religioso, a reação do 'eu' diante de um 'si-mesmo' que exige uma espécie de depreciação do 'eu'. E como esta dependência é absoluta, porque existencial, a depreciação é absoluta. 'Eu', eu não sou 'nada'.

Pode-se sem dúvida reconhecer nesta proposição de Otto um eco da tradição luterana. Otto era luterano, como Kierkegaard. Kierkegaard era angustiado, mergulhado em uma dúvida existencial, a dúvida de não estar numa posição 'justa' diante de Deus. Porque Abraão pôs sua confiança inteiramente na palavra de Deus, «Deus o teve por justo», diz Gênesis 15,15. Mas desta justiça, a da fé absoluta, não podemos jamais estar certos de sermos verdadeiros sujeitos. Não temos nenhum apoio para dar conta da retidão de nossa disposição de fé, muito pelo contrário.

Otto aprofunda no capítulo 4 alguns aspectos deste temor, que nos revela o ser divino. O «mistério faz estremecer». Este arrepio, este tremor,

---

<sup>17</sup> R. OTTO, *Le sacré*, 21. A palavra 'ético' deve ser entendida aqui em relação a 'ethos', ao lugar habitual de habitação.

*tremendum*, tem três características: ele é, em primeiro lugar, místico, em seguida, dá testemunho de se estar na presença da majestade de Deus e, emfim, implica a revelação de sua energia. O terror nasce da consciência de estar sem qualquer certeza, nem positiva nem negativa, sob a cólera da justiça de Deus. Deus é justo, e sua cólera é certamente justa. Mas eu não posso saber nada a seu respeito, porque Deus é também misericordioso. O mistério da cólera e da condenação divina é totalmente inacessível para mim. O sagrado não é pois somente 'não-razional'. Ele é constituído por um sentimento no qual se misturam aspectos racionais e não racionais. Ele me revela a liberdade de Deus antes que a minha. Poderíamos falar aqui, numa linguagem talvez mais clássica, do peso, da riqueza, do poder de Deus (*kabod yhwh*). O homem religioso vive este poder sob o registro da humildade – da dependência, dizia Schleiermacher. Não sou nada, a não ser pó, a menos que, inspirando-se em Mestre Eckhart, se diga que «este sentimento numinoso forma por assim dizer a matéria bruta da «humildade» religiosa»<sup>18</sup>.

A majestade divina, se acarreta o temor, se o sujeito a percebe como *tremendum*, acarreta também a atração. O *tremendum* é *fascinans*. É sem dúvida aquilo que, segundo Kierkegaard, Abraão viveu: não se trata somente de se saber dependente, mas também de ter consciência de não ser 'senão' criatura, i.e. 'já' criatura. Otto continua, evocando de novo Mestre Eckhart: «quando o homem se torna pobre e humilde, Deus torna-se tudo em tudo»<sup>19</sup>. A relação de dependência completa-se então no reconhecimento pelo dom da vida a cada um. O crente neste momento rende homenagem a Deus que é energia, o que Otto explica ao tentar um paralelo aventureiro entre os termos *οργη* e 'energia'. A vida transborda sem razão de ser.

Esta experiência pode exprimir-se de outra maneira, considerando o sentimento de espanto (cap. 5). A palavra 'espanto' remete ao termo 'trovão'. A experiência do espanto pode ser vivida de duas maneiras, como maravilhamento ou como estupor. O espantoso estupefica. O estupor bloqueia o elan psicológico, para o movimento espiritual. O estrondo do trovão pode nos aturdir, e procuramos proteger-nos. Pomo-nos assim à distância, querendo tornar-nos inacessíveis, longe de sua ameaça. Afastamo-nos daquilo que estupefica. O espanto «paralisa»<sup>20</sup>. Ele suscita de nossa parte a vontade de criar um espaço protetor, uma distância, uma diferença essencial em relação ao «totalmente outro». Otto escreve ainda, pouco adiante: «O objeto realmente misterioso é inapreensível e inconcebível não

<sup>18</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>20</sup> A relação entre os dois termos vale apenas no francês, onde 'étonnement' (espanto) e 'tonnere' (trovão) têm a mesma raiz (nota do tradutor).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 47.

somente porque meu conhecimento relativo a este objeto tem limites determinados e insuperáveis, mas porque aqui eu me choco com algo de «totalmente outro», com uma realidade que, por sua natureza e sua essência, é incomensurável, e ante a qual eu recuo tomado de estupor»<sup>21</sup>, de terror, de medo.

A imensidão de Deus maravilha também. Santo Agostinho era sensível a esta dimensão propriamente religiosa do espanto. Qual é esta luz que me ilumina algumas vezes com seus raios? «Que é então, aquilo que estende seu resplendor até a mim e golpeia meu coração sem o ferir? Ao mesmo tempo, horrorizo-me e me inflamo, cheio de horror enquanto não lhe sou semelhante, inflamado enquanto a ele me assemelho»<sup>22</sup>. Esta luz me faz tremer na confusão, pois vejo quanto lhe sou dessemelhante. Para mim, este «Totalmente Outro» é ´nada`, nada de mim, de minha experiência, inconcebível. Diante dele todos os meus discursos se extinguem. Mantenho-me, contudo, ante este nada, este *nihil mystici* conhecido dos orientais e que é um ideograma do «Totalmente Outro». Este inconcebível, este não captável, sinto, no entanto, que é necessário louvá-lo. No capítulo seguinte, o sexto, Otto analisa vários hinos da liturgia judaica, que ilustram o louvor no qual o sentimento religioso encontra seu lugar próprio.

Segundo o capítulo 7, quanto mais o sentimento de estupor coloca o espantoso à distância, tanto mais o sentimento de admiração aproxima o admirável ou o *fascinans* e favorece sua união com o admirador. O espantoso agora já não é perigoso. O admirável gera no religioso o desejo de unir-se a ele, de empreender um caminho de purificação e de unificação, até mesmo um movimento que poderia perverter-se na tentação de apropriar-se do divino. Otto sublinha as ambiguidades deste sentimento. Fala a este propósito do «elemento dionisíaco da ação do numen»<sup>23</sup>. O *fascinans* tem algo de dionisíaco, quando desperta no homem o desejo de unir-se ao todopoderoso para salvar-se, retirando do divino as energias que lhe faltam. O divino é assim instrumentalizado. Otto sublinha certos aspectos positivos do amor, da piedade, da compaixão, da benevolência, de todas as atitudes nas quais expressamos nossa união àquele que nos maravilha. Mas com muitas ambiguidades: «o homem religioso busca tornar-se dono da realidade misteriosa»<sup>24</sup>. O fascínio do religioso será então vivido com solenidade no profundo recolhimento, mas remetendo realmente o eu a ele mesmo, a seus desejos, que ele sacia em sonho. O divino estará aí mesmo assim? A solenidade da elevação da alma até aquilo que há de mais sagrado deverá, pois, ser verificada.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>22</sup> AGOSTINHO, *Les Confessions*, XI, ix, 11, t. II, em *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne), 1962, 285 s.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 59.

## 2. Mircea Eliade

Em uma carta de setembro de 1918 a Heidegger, Husserl escreve que a obra do Otto era «audaciosa e promissora mas decepcionante», pois o metafísico tomou o lugar do fenomenólogo. Faltava-lhe uma abordagem intencional, o que será corrigido por Mircea Eliade em *Le sacré et le profane*<sup>25</sup>, que desenvolve de fato a ideia do sagrado a partir da vida da consciência. O sagrado constitui uma maneira de ser no mundo. Temos diante dos olhos, por toda parte no mundo, lugares sagrados, e sabemos muito bem que se trata de elementos do mundo entre outros. Mas nosso olhar sobre a ‘coisa’ sagrada não é o mesmo que lançamos sobre os outros elementos do mundo<sup>26</sup>. O sagrado é visto, com efeito, como se ele não fosse mais do mundo. Ele é retirado de certo modo do mundo. Se permanece aí, visível, no mundo, faz medo, aterroriza. Por isso ele é encerrado por trás de altos muros. Mas, ele permanece, não obstante, no mundo. O sagrado permite assim dividir os elementos do mundo, mas também organizá-los: o mundo que era caótico torna-se um *cosmos* ordenado e ganha sentido. Alguma coisa do sagrado mostra-se assim no mundo a fim de organizá-lo, sem deixar de negar que ele seja do mundo. Reconhecer a ordem do mundo, equivale assim a fazer a experiência de uma hierofania, de um acontecimento do outro divino no mundo. O «totalmente outro» desce ao mundo para lhe dar uma estrutura que o mundo não poderia ter por si mesmo.

## 3. A Santidade

A santidade parece contrabalançar o sagrado, corrigir o que este poderia comportar de ‘alienante’. A experiência do sagrado é a de uma realidade diferente que a gente mantém ou que se mantém à distância. A experiência da santidade é também a de uma realidade diferente, mas atraente e, sobretudo, essencialmente próxima e personalizada. Mesmo pessoas podem evidentemente ser consideradas ‘sagradas’ (os ‘consagrados’, por exemplo), mas elas são então separadas do mundo, do povo, habilitadas a percorrer os espaços que lhes são reservados em nossas igrejas para officiar por ocasião do culto – e, como se sabe, não há identidade imediata entre as pessoas ‘consagradas’ ao serviço do culto e as pessoas ‘santas’. Esta tensão é clássica, mas reconhecida sobretudo a partir da modernidade. O cristianismo reivindica uma identidade de santidade mais do que de sacralidade. «Pode-se [...] a partir de uma posição cristocêntrica, particularmente, endurecer a oposição entre um sagrado pagão e uma santidade cristã. É assim que alguns opõem, a exemplo da distinção feita por O. Nygren entre um amor grego (*Éros*) e um amor cristão (*Ágape*), um sagrado antropoló-

<sup>25</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard (*Idées*), 1965.

<sup>26</sup> «O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história» (*Ibid.*, 18).

gico e um sagrado teológico (D. Dubarle), ou um sagrado pré-cristão e um sagrado religioso (A. Vergote)»<sup>27</sup>, de modo que a palavra 'sagrado', que vem em segundo lugar nestes binômios, deve ser compreendida em chave de santidade. Foi isso que levou sem dúvida autores como Marcel Gauchet a sustentar que o cristianismo veio trazer «a religião do adeus à religião»<sup>28</sup>. A distinção entre as categorias do sagrado (religião) e da santidade (fé) toca assim pontos vividos dificilmente em nossas sociedades. Insistiremos agora neste aspecto personalizado do santo, focalizando primeiramente o conceito que algumas religiões fazem dele, para depois examinar como os filósofos o concebem. Voltaremos na conclusão sobre as questões essenciais que acabamos de esboçar.

## A. A santidade segundo as religiões

A santidade é um bem que caracteriza todas as religiões, mas de maneiras muito variadas de uma a outra, e também no interior de cada uma delas. O que diremos sobre isso agora deverá ser tomado com prudência, sem considerar univocamente o que não pode sê-lo.

### 1. No hinduísmo

A santidade consiste no hinduísmo em engajar-se em uma via severa de conversão, em um caminho ascético, que renovará o si-memso pela pobreza e pela castidade. Vivendo desta maneira, o santo dá sem dúvida testemunho de um outro mundo, e seu testemunho convida por sua vez à conversão, a uma mudança de vida, mas para se pôr a caminho em direção a mais de verdade e de bondade humana. O santo não é afastado de seu povo. Mesmo se evita misturar-se ao ruído do mundo, mesmo se aprecia a vida na solidão, ele deixa-se aproximar. Não corta as pontes com o mundo, mas se deixa contatar por aqueles que querem entrar neste mundo que ele julga mais humano e que faz amar, porque que, de fato, é mais humano. Gandhi é um exemplo típico desta santidade. Casto e pobre, reservado, ele queria permanecer acessível. Líder carismático, criou um povo novo. Os verdadeiros santos, quaisquer que sejam, são feitos de um estofo criativo. Não têm nada a proteger, a guardar para si mesmos. Não possuem armas para defender seus bens, aos quais, aliás, renunciaram. Os santos não possuem senão um bem espiritual, do qual eles dão testemunho.

<sup>27</sup> J.-J. WUNENBURGER, *Le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France (*Que sais-je*), 20096, 94-95.

<sup>28</sup> «religion de la sortie de la religion», M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (*Bibliothèque des sciences humaines*), 1985, 133.

## 2. No budismo

O budismo, diferentemente do hinduísmo, propõe um caminho de libertação do mundo finito. No mundo das coisas finitas, os diferentes elementos se distinguem ao reivindicar sua identidade. Entram assim em luta uns contra os outros. O budismo procura a paz. Parece assim fiel ao maior desejo da razão: elevar-se acima dos particulares, subir até o 'uno'. A razão é feita para o todo, a alma é feita para o todo, para a reconciliação universal, mas acedendo à indistinção. *Nirvana* significa 'extinção', ultrapassagem da vontade própria, resolução das diferenças. Ele é 'tudo' ou 'nada, indiferentemente, extinção do indivíduo. Visto segundo nossos modos ocidentais de pensar, o budismo parece renunciar a toda diferença, inclusive ao divino, sendo mesmo assim uma sabedoria de salvação. Sua prática mais rigorosa reconhece que tudo é a priori em tudo, que todos os elementos do mundo se mantêm juntos, que, portanto, a ética mais profunda é de solidariedade, de misericórdia, de compaixão. Não há aí lugar para um deus, mas sim para um cuidado constante e ascético do outro, daquele que sofre, para acompanhá-lo na superação da ilusão de si, liberá-lo de seu sofrimento. A liberação do mal provém do abandono das reações individuais, das angústias do eu ante a dureza da existência, ante a morte. O verdadeiro compassivo, que não pode estar apegado a seu próprio eu – sobre este ponto o budismo mostra um rigor muito grande – é o único capaz de acompanhar de verdade quem sofre.

No budismo, a santidade é um caminho de compaixão. O santo budista põe em relação, ou melhor, em comunhão. Aliás, como o santo do hinduísmo, ele faz escola. Por seu testemunho, comunica um modo de vida sedutor, que convida uns e outros a sair da dispersão no múltiplo e a aceder ao mistério da vida, uma vida que se prolonga além da morte do indivíduo. A capacidade de unir por sínteses harmônicas qualifica a santidade no budismo, cuja prática honra assim a razão humana.

## 3. No islã

O fiador da comunidade muçulmana é o imã. Ele não é nomeado por uma autoridade superior, mas reconhecido (mesmo sem eleição) pela comunidade, em razão de sua qualidade espiritual. Graças a seu carisma espontâneo, o imã, que pode ser muito jovem, convida a ler o Alcorão. O mundo muçulmano desenvolve a arte jurídica no mais alto grau, mas também a mística da misericórdia, sobretudo nas diferentes escolas do sufismo – mas o mundo muçulmano se divide também em função destas mesmas opções de base, sociais ou místicas. Convém ler a este propósito as obras nas quais Louis Massillon deu testemunho a Al Hallaj, um místico do Misericordioso. O nome mesmo de Deus, no islã, indica em Deus aquele que tem misericórdia. O santo é aquele que cuida de outrem, da comunidade, da humanidade, aquele que, por sua misericórdia, desperta o desejo de ser

misericordioso, de construir assim uma sociedade, que viva tal atitude. O santo muçulmano, como no hinduísmo e no budismo, cria pontes, estabelece relação entre os homens. O sufismo insiste na união da alma com Deus. Esta união é uma condição primordial para qualquer vida ética ou religiosa. As duas figuras do imã, chefe da comunidade, e do santo, misericordioso, não vivem sempre de maneira harmoniosa na comunidade muçulmana, na qual não faltam as tensões: a lei pode levar a melhor sobre a misericórdia.

#### 4. No judaísmo

No mundo judaico, a mesma palavra significa 'santo' e 'sagrado', o 'qdsh' (qâdish). O que tem primazia assim na concepção do santo, é a separação. O santo é o separado. A raiz 'qdsh' quer dizer, aliás, literalmente, 'talhado', 'cortado'. O santo é de outro mundo. A vida do santo é pois constrangida a uma passagem ao sagrado. Ela responde a um apelo, uma vocação, até mesmo a uma imposição. Os relatos de vocação dos profetas são as manifestações mais claras deste fato. «Tu me seduziste e eu fui cativado» (Jr 20,7). Eis por que há um corte entre o santo e o povo. O santo é chamado por Deus e deverá viver a seu modo, separado. «A quem me assemelharíeis? A quem seria eu idêntico? diz o Santo» (Is 40,25). A separação é, entretanto, ética, não espacial nem política, salvo nos casos de desvio da humanidade. A proximidade de Deus é tão forte quanto sua diferença. «No meio de ti [literalmente, em tuas entranhas] eu sou o santo» (Os 11,9). Tu 'só' és Santo! A santidade de Deus manifesta-se em seu agir, e, particularmente, na sua fidelidade absoluta à sua aliança, à sua pessoa, ao passo que os homens, ao contrário, vivem de covardia e de traições contínuas. Deus não é verdadeiramente comparável ao homem. O agir de Deus é original e também originário. O homem pode pois sempre voltar-se para Deus, implorá-lo já que ele é lento para a cólera e rico em misericórdia. «Não me deixarei levar pelo calor de minha ira. Não, não destruirei Efraim, porque sou Deus e não um homem, sou o santo no meio de ti » (Os 11,9).

O tema da cólera de Deus provocou inúmeros escritos. Poder-se-ia pensar, contudo, considerando o que dissemos sobre o sagrado, que a cólera de Deus pertence ao sagrado. É próprio da santidade de Deus entrar em aliança. Ora, a aliança não é, primariamente, condicional. As alianças condicionais expressas em certos textos da lei são secundárias, fundadas não nelas mesmas, mas em uma aliança incondicional: Deus criador é fiel, e santo por isso. Sua aliança incondicional é devida à santidade indefectível. A aliança primeira leva Deus assim a dar seu espírito em partilha (Jr 31,31). A santidade de Deus vai até o ponto de renunciar às formas do sagrado – a encarnação do Filho 'consagra' esta santa vontade.

## 5. No cristianismo

A tradição do primeiro Testamento repercute nos Evangelhos, por exemplo, em São João: «Recebestes a unção que vem do santo» (1Jo 2,27), versículo que remete ao Levítico (Lv 19,2): «Sede santos como eu sou santo». A mesma expressão do Levítico é com frequência retomada sob formas similares no Novo Testamento: «sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso» (Lc 6,36). A perfeição e a misericórdia são expressões da santidade. O Novo Testamento retoma assim as perspectivas do primeiro Testamento, mas o santo é cada vez menos separado, sagrado. Ao contrário, ele se compromete profundamente no coração de seu povo. Irradia-se por sua compaixão e sua misericórdia. Tais são os traços evangélicos da santidade, um testemunho do desejo universal de santidade e de uma vida religiosa à medida de Deus.

A santidade, no conjunto do mundo religioso, apresenta, portanto, dois aspectos. O santo empreende um caminho interior que o torna próximo de cada um – veremos mais adiante a importância deste traço com Louis Lavelle. Ele é também um exemplo que, a seu modo, atrai e ensina – o que reencontraremos em Kant.

## B. A santidade segundo alguns filósofos

Focalizaremos quatro autores que, embora de épocas diferentes, convergem no essencial.

### 1. Tomás de Aquino

Tomaremos aqui como referência a *Suma Teológica*, IIa-IIae, q.81, a.8, que trata desta questão: «A religião se identifica com a virtude da santidade?». A santidade é posta aqui em relação explícita com a religião. Para o Aquinate – não esqueçamos que estamos nas circunstâncias históricas particulares do século XIII ocidental –, a religião é constituída por atos que nos levam a servir a Deus. Pertence-lhe pois um ‘culto’ exterior. A santidade constitui, ao invés, um ‘culto’ interior, que nos prepara ao culto exterior, do qual ela condiciona a prática, e no qual ela encontra sua ‘consagração’: o artigo da *Suma Teológica* evocado aqui sobrepõe, com efeito, a santidade e o sagrado. Tomás explica esta superposição com a ideia de uma etimologia – sem dúvida arriscada: a palavra grega *agios* seria composta do  $\alpha$  privativo e de  $\gamma\eta$ , que significa terra. O santo seria então sem terra, ou vindo de outro lugar – o que o Aquinate precisa, retomando de fato os termos da pureza que, como vimos, remetem de fato às categoriais do sagrado mais do que à santidade. A santidade é de qualquer modo feita das virtudes que nos ligam a Deus, que nos levam a agir segundo seu agrado, que encontram seu ponto culminante em uma ação efetiva, portanto, em uma obra

exterior, e, finalmente, no culto. O culto não é exercido, porém, por gesticações sem preparação da alma, mas por aqueles gestos que nascem do interior, os gestos da santidade que exprimem um agir compassivo.

Pode-se reencontrar uma relação semelhante entre a interioridade e a exterioridade na articulação entre lei e graça. A religião é a arte de cumprir o rito (a lei), mas é do interior (da graça), vivida no dia a dia, que ela recebe seu sentido e se justifica. Tomás, do mesmo modo que Isaías (Is 66) ou Amós (Am 5,21-24), criticou severamente o culto 'antigo', tentado pelo que é lantejoula e exterior. A ideia de fundo é que a santidade nos faz sair de nós mesmos. O santo não tem necessidade de preocupar-se consigo para viver santamente, pelo contrário. O homem interior não está encerrado em seu 'eu'. O ritual não tem por si mesmo nenhum poder salvífico. O santo põe entre parênteses, e sem drama, toda subjetividade voltada espontaneamente para os próprios interesses. A santidade é espiritual, no sentido que o homem espiritual não está agarrado a ele mesmo, contrariamente ao homem psíquico, diria São Paulo (1Cor 1,14-15). O santo transcende sob este aspecto todo o criado, por uma transcendência interior.

## **2. Emmanuel Kant**

O tema da santidade foi objeto de consideração de numerosos autores através de toda a história do pensamento, inclusive por Emmanuel Kant – cujo universo mental não é mais o da Idade Média, recordemos. Kant era por formação pietista. O pietismo tem uma história complexa. Resumindo-a em poucas palavras, temos o seguinte: ele caracteriza comunidades cristãs que provêm do desenvolvimento do luteranismo e que não aceitam hierarquia interna: a sós com Deus. Somente a fé. Somente a Bíblia, lida solitariamente. A consequência para quem crê é clara: está só diante de Deus, porque recebeu gratuitamente um contato imediato com Ele, sem passar por qualquer mediação social, eclesial ou litúrgica. Kant, por outro lado, é muito moderno. Pode-se reconhecer na 'modernidade' uma atitude ou uma sensibilidade nova do homem para consigo mesmo. A sensibilidade da Idade Média era determinada pelo fato que o homem está preso às engrenagens do cosmo, do destino, da providência. A partir do século XI, contudo, uma nova maneira de pensar aparece, em relação com uma nova compreensão da linguagem. O desenvolvimento da lógica é o sinal desta transformação. O processo origina-se na norte da Itália, mas se desenvolve rapidamente até impor no Ocidente uma mudança de paradigma na relação do homem consigo mesmo.

O homem sabe agora que há regras da linguagem e que estas regras não são somente as do silogismo dedutivo, que há por exemplo um poder da retórica. Ora, dizer que há regras e que estas regras não se referem apenas a uma dedução cientificamente necessária, é também dizer que o homem tem certa liberdade em relação a esta linguagem, que ele pode fazer dela

sua própria obra. Nesta perspectiva, o cosmo cessa de impor-se, tornando-se algo no qual o homem pode intervir, graças a sua inteligência, a suas palavras, a sua ciência, pois a ciência é uma linguagem. Já que o homem é responsável por sua linguagem, ele é também responsável pela ciência e pelo cosmo, que organiza graças a sua ciência. A Idade Média caminha progressivamente em direção deste horizonte da responsabilidade do homem no cosmo, que resulta no século XVI naquilo que denominamos a Modernidade, que gerou a secularização. Pertence doravante ao homem assumir a responsabilidade de seu destino. É assim que aparece uma subjetividade responsável de si e do mundo, mas uma subjetividade que sabe responder por seus projetos. Esta subjetividade responde por si mesma ante uma razão em busca de seu fundamento.

A religião pietista de Kant não se afasta deste esquema moderno. Em 1793, Kant publica *A religião nos limites da simples razão*<sup>29</sup>. Ele já tinha a esta altura elaborado suas obras maiores tais como a *Crítica da razão pura* (1781), a *Crítica da razão prática* (1788), a *Crítica do julgamento* (1790). A Modernidade defende em geral a tese que o que faz a grandeza da humanidade não é o princípio, a origem, mas o projeto, o fim, o fato de ser iniciador, criador. Assume assim em parte a ideia que o cristianismo pretendia oferecer e à qual ela imprimiu uma eficácia que este não parecia mostrar: uma salvação concreta, visível, histórica, ainda que relativa. Nem por isso cessam as guerras, mas elas assumem novas formas. A vida se prolonga, sem suprimir, contudo, a morte. A Modernidade lutará, portanto, contra o destino, naquilo em que isso é viável e útil. Numerosas ciências humanas se desenvolvem nessa época, por exemplo, a filologia, a hermenêutica histórica, a anatomia, ao lado das ciências físicas. Estas ciências conseguem até certo ponto salvar do mal. O homem moderno assimila assim algo do Deus cristão e o metaboliza. A religião do divino transforma-se em religião do irmão, convertendo-se em uma moral. A moral deve, no entanto, ser apreciada na perspectiva da época, que é a da atenção à espiritualidade do sujeito. Não se trata de subjetivismo, tampouco de moralismo. O rigor de Kant e sua exigência racional são um testemunho evidente disso. O pietismo de Kant se desenvolve no contexto desta mentalidade espiritual. O conceito de santidade é interpretado de uma maneira original.

O Santo do Evangelho deve primeiramente ser comparado a nosso ideal de perfeição moral, antes que se possa reconhecer sua santidade<sup>30</sup>. Aliás, Jesus o diz dele mesmo: «Por que me chamais bom» (Mc 10,18 e Lc 18,19), a

<sup>29</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, em Id., *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), 1986.

<sup>30</sup> Veja-se E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, em Id., *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), 1985, 269.

mim, que vedes? Ninguém é bom, i.e. conforme ao tipo transcendental de bem, senão só Deus, que não vedes. Onde tirais a idéia que eu sou bom? Unicamente da convicção de que a razão dispõe a priori da idéia de perfeição moral, que ela liga, além disso, indissolivelmente ao conceito de vontade livre. «Mesmo o Santo do Evangelho deve primeiramente ser comparado com o ideal de perfeição moral antes de ser reconhecido como tal»<sup>31</sup>. Segundo Kant, a ideia da perfeição moral se constroi em relação à excelência da razão. Nossa prática deve, com efeito, por princípio, submeter-se à lei da razão, que é universal. Para submeter-nos a esta racionalidade, damo-nos uma máxima particular, que se funda em uma lei subjetiva. A lei subjetiva que sustenta nossa máxima será reta, se ecoa a razão universal. É aí que se enraizam as fórmulas dos imperativos categóricos enunciadas nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Elas unem-se em uma espécie de «regra de ouro» neste imperativo: «Age de tal modo que trates a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim e jamais simplesmente como um meio»<sup>32</sup>. Este imperativo categórico serve para julgar nossas máximas e para estabelecer sua retidão. Eis por que o Santo do Evangelho deve primeiramente ser comparado a esta exigência da razão antes que se possa reconhecê-lo como Santo. Sua santidade pertence à excelência do homem.

Segundo a *Ética a Nicômaco* (X,7) de Aristóteles, a felicidade consiste em exercer aquilo que é o melhor no homem, a saber, o exercício de sua razão. Para o Estagirita, Deus é o pensamento que se pensa a si mesmo e, portanto, segundo o livro XII da *Metafísica*, ele é indefinidamente feliz já que tem a plenitude da vida e do pensamento. Reencontramos algo disso em Kant, que nos eleva ao plano de nossa universalidade racional em ligação com o conceito de vontade livre. A vontade livre, segundo Kant, não é consituída pela capacidade de escolher entre diversas possibilidades. Ela reside antes no fato que o homem se torna cada vez mais digno de si mesmo, à medida que se torna cada vez mais racional, conforme a razão universal. No tempo das «luzes», segundo o *Aufklärung*, o homem decide corajosamente pensar por si mesmo<sup>33</sup>, o que não quer dizer 'arbitrariamente'. A perfeição moral está ligada indissolivelmente à livre vontade do pensador que entende conformar-se pessoalmente à razão universal. O homem tem, portanto, em si mesmo a base para ser moral. Ele não tem necessidade de exemplos para isso.

Em matéria moral, a imitação não tem nenhum lugar essencial. Exemplos podem, contudo, servir a encorajar. Sugerem, com efeito, que é possível

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 295. Veja-se P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (*L'ordre philosophique*), 1990, 258-259.

<sup>33</sup> Veja-se E. KANT, *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* em ID., *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), 1985, 209.

executar o que a lei ordena: apresentam à intuição sensível o que a regra prática exprime de uma maneira aparentemente abstrata. Na segunda parte de *A Religião nos limites da simples razão*, doze anos depois da *Crítica da razão pura*, Kant procura, portanto, modelar ou simbolizar (esquematizar, na língua da primeira *Crítica*) o além do sensível, o rigor da razão universal, que ressoa na razão pessoal, i.e. na consciência, mas com o objetivo de estimular a responsabilidade ética. Em moral, temos a necessidade contingente de exemplos, que esquematizem o que é em nós o mais interior, a fim de ativá-lo com mais facilidade. É Cristo quem nos dá o exemplo da melhor retidão moral, apresentando à intuição o que a regra prática enuncia de uma maneira geral. Esta tese da *Religião*, na verdade, não é nova em Kant. Textos da segunda *Crítica* evocam, com efeito, a «santidade da vontade»<sup>34</sup>. Como mais tarde na *Religião*, Kant já põe em evidência aí que o homem está submetido a inclinações que não são dignas da razão. O desejo de si-mesmo, passional, opõe-se à universalidade da razão. Há um debate interno no homem, que a segunda *Crítica* já reconhece. A vontade santa, que pretende estar à medida da pura razão, deve lutar contra estas inclinações subjetivas e ter os meios para lográ-lo.

A questão é então saber por que o homem renunciou à sua razão, submetendo-se às paixões egoístas. Tal é o problema do mal radical. Este é um grande mistério, segundo Kant, que o relato do Gênesis deixa perceber sem o explicar. Como poderemos adquirir uma vontade finalmente reta? O fracasso original poderia desencorajar-nos. Pensamos, porém, que é possível ser racional, portanto, humano, e que isto é para nós uma necessidade porque segundo a medida da razão. Mas, precisamente porque não somos os autores da ideia que a perfeição moral seja realizável, mas que, ao contrário, esta ideia se encontra no homem, malgrado seu estado decaído, e porque não podemos compreender como a natureza humana pôde ser receptiva a esta ideia, é «mais sensato»<sup>35</sup> dizer que esta ideia da realização perfeita ou este arquétipo da prática desceu do céu até nós e que ele revestiu nossa humanidade. Para nós, não é possível representar-nos como o homem, naturalmente mau, possa despojar-se do mal e elevar-se ao ideal de santidade. É, ao invés, mais fácil conceber como este ideal assumiu a forma da humanidade e abaixou-se até nós. Em outros termos, é mais razoável pensar que isto nos foi revelado do que pensar que isto emergiu do coração do homem<sup>36</sup>. É fácil compreender que os adeptos das 'luzes', tão caras a Kant, Goethe por exemplo, tenham vivamente protestado contra este abandono da 'pura' razão por um Kant, que se teria deixado enrolar nas redes da religião...

<sup>34</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, em Id., *Œuvres philosophiques*, t. 2, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), 1985, 646-647.

<sup>35</sup> Veja-se E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, 76.

<sup>36</sup> Veja-se 1Co 2,9.

### 3. Henri Bergson et Louis Lavelle

O tema da santidade é facilmente ligado ao da sacralidade, mas é preciso marcar também as diferenças, sobretudo esta: as coisas podem ser sagradas, a santidade, porém, não convém senão a pessoas. O sagrado apresenta, com efeito, uma ordem do mundo, ao passo que a santidade institui uma ordem na comunidade. Henri Bergson explora esta ordem e destaca nela as possíveis ambiguidades. Em *Les deux Sources de la morale et de la religion*, de 1932<sup>37</sup>, ele distingue duas figuras de personagens que chamaremos o *chefe* e o *líder*.

Numa organização humana, o chefe está atento a que todas as engrenagens da sociedade funcionem bem. Ele mantém um 'Estado' e é 'conservador' por natureza, a serviço da instituição. No vocabulário de Bergson, o chefe está a serviço da «sociedade fechada», cujo modelo seria um formigueiro. Mas as sociedades são também vivas. Uma sociedade corre risco de morrer, se já não cria. Além do chefe uma sociedade tem necessidade, portanto, de um líder, um inspirador, que estimule uns e outros, que descubra novas possibilidades de vida. O chefe tem como objetivo fazer respeitar um estado, uma constituição; o líder, ao contrário, assume suas responsabilidades ante o '*eschaton*', o futuro da sociedade. Ele é por isso criativo. O chefe, além disso, se impõe, ao passo que o líder, o «herói», diz Bergson, inspira. A santidade está do lado do líder, da vida, antes que do lado do chefe. O que é típico do santo, é que ele vive na inquietação constante, na busca de um melhor.

Um último autor, antes de concluir. Em seu pequeno livro *Quatre saints*, Louis Lavelle escreve que o santo é «o mais sensível, que nada neste mundo deixa indiferente, i.e. o mais vulnerável, o mais fácil de tocar e de abalar, que tem sempre com os seres e com as coisas o contato mais imediato e mais verdadeiro»<sup>38</sup>. Segundo este autor, o santo tem, com efeito, um olhar sobre os outros que é verdadeiramente singularizante, em nada generalizante, distraído das individualidades. Para o santo, cada um conta por seu ser próprio, sem ser referido a alguma organização que lhe daria seu sentido como que do exterior. O santo está ligado pessoalmente a cada um, e, portanto, é vulnerável em relação a cada um. Vive das feridas de cada um como se fossem suas próprias feridas. Tem um contato imediato com as pessoas, e, em primeiríssimo lugar, com as pessoas feridas. É assim que testemunha de uma universalidade concreta, e dá testemunho daquilo que é o melhor em qualquer ser humano. Deixa-se aproximar por todos, sobretudo por aqueles que não ousam mostrar-se, ou ele mesmo se aproxima deles, animado por sua própria vulnerabilidade. Há neste sentido

<sup>37</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, em Id., *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 979-1247.

<sup>38</sup> L. LAVELLE, *Quatre saints*, Paris, Albin Michel, 1951, 23.

muitos santos entre nós, não somente Francisco de Assis ou João da Cruz, mas também nossos verdadeiros amigos. É sem dúvida neste sentido que a santidade é vivida nas religiões.

Concluamos brevemente. Poder-se-ia imaginar que o sagrado seja feito de exterioridade, de cerimônias, e a santidade de interioridade, de retidão ética. Os autores que visitamos convidam a matizar esta oposição, que tem, contudo, grande validade em nosso mundo contemporâneo, o ocidental, pelo menos, que registra um déficit de interioridade e um excesso de exterioridade. A separação entre estes dois polos e mesmo o retraimento da interioridade, não podem senão encorajar formas exteriores, que são de visibilidade chocante, de superficialidade, de alienação. Trava-se uma luta espiritual, indispensável hoje, mais não fosse que para salvar a liberdade humana, o espírito, a honra de Deus. Mas não há interioridade sem expressão, sem exterioridade, santidade sem sacralidade. Faz-se mister, contudo, recriar a sacralidade hoje, seguindo a ordem do espírito: em primeiro lugar, a conversão à santidade, para que reine mais justiça.

Endereço do Autor:

Università Gregoriana

Piazza della Pilotta 4

00187 – Roma – Italia

e-mail: gilbert@unigre.it