

A «questão religiosa» em Basílio Teles: afinidade ou divergência com Sampaio (Bruno)?

Afonso Rocha

Universidade Católica Portuguesa - CP – Porto

Insuficientemente conhecido e pouco estudado, Basílio Teles é em Portugal, na segunda metade do séc. XIX e nas três primeiras décadas do século XX, no domínio cívico-político e no domínio do pensamento (político, económico e filosófico), uma figura de estatura superior. Considerado por alguns como «o maior pensador político do movimento republicano português», a importância nacional e portuguesa de Basílio não deverá ser restringida ao campo do pensamento político, do pensamento económico-social e da intervenção política, mas ela deverá ser alargada ao domínio do pensamento filosófico, sobretudo por causa da concepção que nos legou sobre o Mal e sobre a «questão religiosa».

Optando-se por deixar de lado o seu pensamento sobre o Mal, para se passar de imediato à abordagem da temática que nos foi solicitada para este Colóquio, a da «questão religiosa» na obra e no pensamento de Basílio, com uma eventual referência ao pensamento que Bruno consagra sobre idêntico assunto, nós consideramos, no entanto, que não será de o fazer sem pelo menos se afirmar que Basílio terá disposto de condições particularmente favoráveis, sob o ponto de vista político, filosófico e religioso, para nos poder legar sobre a «questão religiosa» uma posição lúcida e fundamentada. E isto, sobretudo por três razões: por causa da sua experiência religiosa, por causa da «particularidade da sua estrutura moral» e por causa da especificidade da sua concepção sobre a relação da «Religião» e da «Ciência».

Assim sendo, fazemos questão de advertir que a nossa exposição se desdobrará nos seguintes enunciados:

- A “questão religiosa”: um problema de concepção da religião
- A “questão religiosa” em Portugal com a implantação da República
- A “questão religiosa” em Basílio e em Bruno: afinidade ou divergência de concepções?

A «questão religiosa»: um problema de concepção da religião

A «questão religiosa» em Basílio consubstancia um sentido próprio e diferente do que habitualmente se atribui à expressão. Em termos substantivos, Basílio subsume a «questão religiosa» como um «conflicto» da «Ciência» e da «Religião», «conflicto» que, por sua vez, conota com três grandes ordens de afirmação: por um lado, com o facto de o «transcendentalismo» e o «immanentismo» consubstanciarem, respectivamente, a cultura ou religião semita-judaica, e a cultura ou religião grega; por outro lado, com o facto de tais culturas ou tradições terem um cariz mutuamente divergente e mesmo oposto; finalmente, com o facto de o mundo ocidental ou europeu ter abraçado num certo momento da história o «transcendentalismo» e/ou a cultura e religião judaico-cristã, abandonando o «immanentismo» e/ou a cultura e religião greco-clássica.

Com vista, quer a fazer consistir a «questão religiosa» num «conflicto» de «Ciência» e de «Religião», quer a indexar tal «conflicto» à opção pelo «transcendentalismo» com preterição do «immanentismo», Basílio mostrar-se-á particularmente enfático na forma como destaca a natureza «divergente» e «refractária» das concepções ou tradições do «transcendentalismo» e do «immanentismo». Basílio não só relevará que o «transcendentalismo», por se caracterizar «pela contradicção irremovível entre deus e o mal (...), entre deus e a moral por conseguinte, e por ser quasi exclusivamente moralista, não comporta uma interpretação unitária e racional do Universo, nem soluções que não sejam dogmáticas: exigindo, pois, a cega submissão do crente a uma Lei indemonstrável e a uma Entidade incompreensível», como relevará que o «immanentismo» «implica sempre conhecimento e soluções racionais, a conformidade livre e consciente do homem, portanto, com uma Natureza inteligível e com leis verificáveis, por ser criação pura do espírito, em que nenhum mystério, contradicção ou inchoerência grave se toleram».

Mas, ao mesmo tempo, porque indexa a génese e o estabelecimento do «conflicto» da «Ciência» e da «Religião» na civilização ocidental ao acontecimento histórico-cultural da substituição do «immanentismo» e/ou da cultura grega pelo

«transcendentalismo» e/ou pelo judeo-cristianismo, Basílio também fará questão de realçar que, «a não ser como rivalidade entre cultos, o mundo greco-romano não conheceu nenhuma questão religiosa», e que, «quem n'esse mundo a introduziu foi o judeu», porque, para o judeu, a ideia de «uma só moral e um só deus» correspondia a uma «obsessão, exclusiva e permanente» e «a religião, com este caracter, era a única afirmação possível do seu génio de raça, a maneira única porque poderia fazer destacar a sua originalidade entre as nações».

Mas Basílio não se ficará pela afirmação de que a «questão religiosa» ou «conflicto» da «Ciência» e da «Religião» deriva da hegemonização do «transcendentalismo» e/ou da cultura ou religião judaico-cristã sobre a Europa e o mundo ocidental. Cuidando de relevar a verdadeira natureza do «conflicto» da «Ciência» e da «Religião», Basílio tanto se dará a associar o semita, o judeu e a religião judaico-cristã (sobretudo na forma do catolicismo de Rôma) com o «pessimismo», o «imobilismo», o «sentimento» e a «barbarie», como se dará a associar o «Aryano» ou o grego com o «optimismo», o «progresso», a racionalidade, a «Ciência», o «pensamento científico», «philosófico» e «artístico».

Mais, num tom particularmente cáustico, Basílio não se limitará a afirmar que o carácter perene e constante do «conflicto» que marca as relações da Religião e dos Estados no mundo ocidental decorre intrinsecamente da natureza semita, judaica e cristã da cultura e da religião que imperam nesta região do mundo desde a dominação da antiguidade greco-romana pelo judeo-cristianismo, mas, indo mais longe, ele ousará formular as seguintes asserções: primeira, que a implantação do judeo-cristianismo no mundo ocidental só foi possível, porque, «quando a seita christã germinou», «já não havia Grécia, nem havia já Ciência»; segunda, que «a religião cathólica (...), satisfazendo sem dúvida a mentalidade europeia inferior, ou pelo menos mantida pela incultura na sua phase mediéfica, tinha de ser fatalmente repellido pela mentalidade superior»; terceira, que, «a religião pouco mais fez (...) que gerar escravos submissos ou impenitentes revoltados».

Em suma, para Basílio, e sem que com isso incorra numa concepção positivista, haverá que reconhecer que a «questão religiosa» consiste num «conflicto» de «Ciência» e de «Religião», e que tal «conflicto» só foi possível porque o «transcendentalismo» triunfou política, cultural e religiosamente sobre o «immanentismo» e/ou a concepção grega, e isto, porque a Grécia se encontrava então numa conjuntura de declínio.

Assim, para Basílio, o judeo-cristianismo a tal ponto se identifica com o «pessimismo», o «imobilismo», o «sentimento» e a «barbárie» do «transcendentalismo» que, no seu entender, a «remodelação» ou «reforma» do judeo-cristianismo só se dará se se verificar uma «nova barbarização da Europa», em virtude da qual o judeo-cristianismo se desprenda do seu «lastro transcendentalista». De resto, Basílio en-

fatizará tanto mais esta perspectiva sobre a natureza do judeo-cristianismo quanto observa exactamente o contrário por parte do «immanentismo» e da «Ciência».

É que Basílio constata que, «o que vive, o que vê deante de si um futuro illimitado, é a Ciência, fructo da concepção immanentista que o espírito grego elaborou», que «o que venceu afinal, depois d'uma subordinação d'uns quinze séculos, esse vivaz e tenaz mysticismo oriental de que o Judeu foi o creador, e o escol intellectual europeu na Edade Média o desastrado propagandista», que «o que triumphou e triumphará d'essa e de quaesquer outras possiveis construcções religiosas d'igual índole, foi a intuição fundamental d'aquelle povo inegalavel – de que o pensamento é tudo, de que só elle tem valor, subjectivo e objectivo, de que tudo n'elle se filia, n'elle tudo se resolve».

É que Basílio constata que «o que na moral, na religião, no sentimento, n'esse vago e mysterioso mundo, emfim, das emoções, houver de permanente, de fecundo, d'estructural, de perfectivel, a Ciência o porá a toda a luz e lhe encontrará a expressão intelligivel».

É que Basílio constata que «a objectividade, pelo menos a correspondência não desmentida repetidamente entre o facto e a ideia, é condição imprescindível, em povos raciocinadores, do predomínio social d'uma doutrina, qualquer que seja o seu character», que «foi esta objectividade essencial que faltou ás religiões universalistas, ao catholicismo, pois, e á sua concepção transcendental», que «é esta objectividade, ao contrário, que caracterizou, desde a Grécia, o conhecimento scientifico, e que permitiu pois á Ciência, embora cultivada apenas por individuos isolados, sem o apoio e ás vezes com a hostilidade das multidões e dos poderes constituídos, incluindo a Igreja e o seu clero, impôr a tolerância primeiro, conquistar depois a adhesão de governados e de governos, e annunciar-se hoje como o primeiro, talvez único, poder espiritual das nações cultas».

É que Basílio constata, em summa, que, sem o assentimento da «Ciência», «sem o seu voto expresso em muitos casos, e n'outros sem a sua activa intervenção, não há exaggêro em affirmar que ninguem e nada valem: partido político, seita reformadora, poder ou classe social».

Será, então, que Basílio advoga o «desapparecimento» de Deus e/ou da religião na sociedade, em prol do endeusamento da «Ciência»? Será que Basílio risca do seu pensamento Deus e/ou o transcendente? Será, então, que Basílio risca da vida do homem a aceitação e a prática de qualquer crença ou religião? De modo algum.

É verdade que Basílio concebe a religião em termos de um «ideal ético» ou «ideal de conducta», cuja «idealisação ética» não radica nem decorre duma religião de pressuposto «transcendentalista» (como é o caso da religião católica), mas sim duma religião de pressuposto «immanentista».

É verdade que Basílio instiga, em termos especialmente veementes e violentos, o judeo-cristianismo (se ele quiser ainda «viver»!), quer a abandonar de vez as «pretensões transcendentais», a «sanção transcendental, e a chimera teocrática», quer a converter-se finalmente ao «pensamento científico», «à cultura racional do sentimento como o Grego a compreendeu», à «humanização», à «immanentização».

É verdade que Basílio concebe que a única moral que pode «convir» com uma «sociedade civilista» é aquela cujo «ideal ético» ou «ideal de conduta» consubstancie uma «moral só perfeita humanamente», «uma moral possível à limitada plasticidade dos sentimentos fundamentais que definem para cada nação a sua alma e o seu carácter», ou seja, uma moral que seja flexível, variável e adaptável, quer «ao escol de cada povo», quer às suas «camadas populares».

É verdade que Basílio concebe, em termos especialmente assertivos, que a moral não deverá depender e/ou decorrer duma religião, nomeadamente da religião católica, e isto, porque, para ele, toda a «moral religiosa» não passa de consistir num «ideal uniforme» e absoluto.

Mas, ao mesmo tempo, também é verdade que Basílio concebe que «a caução real e única da difusão e eficácia d'uma fé entre os modernos, está na certeza antecipada de que nenhuma verdade cientificamente estabelecida a contrária», de sorte que apenas a «Ciência» apenas poderá questionar os «artigos de fé» que sejam «ininteligíveis», e não propriamente os que são «inverificáveis».

Mas, ao mesmo tempo, também é verdade que Basílio concebe que «um bocado de phantasia não deixará de ser bem acolhida, até pelo mais severo homem de Ciência» e que, por parte da «Ciência», o que em relação à «phantasia» pode propriamente estar em questão, não é discutir o «valor objectivo» da «phantasia», mas tão-só reconhecer que «a phantasia é um valor humano, estético ou moral» e que a «phantasia» «não infringe nenhum dos seus princípios essenciaes».

Mas, sobretudo, também é verdade que Basílio concebe não só que a «Ciência» deve reconhecer a possibilidade e a legitimidade da «crença» e da «fé» («fé religiosa», «religião»), como concebe que a perspectiva sob que «os pensadores e revolucionários radicaes» subsumem a «crença» e a «fé» é essencialmente racionalista e psychologizante, pois a concepção deles, para além de rejeitar a «crença» e/ou a «fé» como «facto religioso» (como «fé religiosa», como «religião»), faz consistir a «crença» e/ou a «fé» num «ideal ético sem deus», alheio a toda e qualquer «religião».

Numa palavra, com verdadeira coerência filosófico-teológica, Basílio não só revela assumir a «Ciência» e a «Religião» como dois «poderes» ou «auctoridades» que devem integrar a governação dos povos e das sociedades, como, em vez duma postura positivista e/ou racionalista de eliminação do «facto religioso» («fé

religiosa», «religião»), ele defende a assunção e a prática da «fé» pelas sociedades moderno-contemporâneas.

Por isso, não se poderá concluir que, quando Basílio fala do judeo-cristianismo nos termos acima mencionados, ele está sem mais a rejeitar e/ou a negar, filosófica e teologicamente, quer a possibilidade e a prática da religião (a religião católica ou outra qualquer), quer a possibilidade e a assunção dum «ideal ético» para a sociedade.

Ao contrário, o que se deverá concluir é que, quando Basílio fala como fala do judeo-cristianismo, o que ele intenta não é que o judeo-cristianismo «se extinga» ou «desapareça», mas é sim que o judeo-cristianismo, nomeadamente sob a forma do catolicismo, se «transforme» ou «renove» segundo a perspectiva do «immanentismo», de forma a que o homem e a sociedade, através da contraposição do «immanentismo» «pantheísta» e «polytheísta» ao «transcendentalismo, possam dispor das condições filosófico-teológicas que os habilitem a rejeitar a moral absoluta, «única e rígida, inadaptável às diferenças nos caracteres nacionais», substituindo-a entretanto por um «ideal ético» que, sem deixar de subsumir o «religioso», seja ao mesmo tempo autónomo e independente das religiões.

Mais, apesar de conceber a religião e a moral segundo pressupostos contrários aos do judeo-cristianismo, porque «immanentistas» ou seculares e «laicos», Basílio, em nome do pragmatismo da história e da acção, não deixa de ter em conta o contributo da religião católica para a formulação do «ideal ético» de que as sociedades contemporâneas carecem.

Assim, para além de declarar a «imprescindibilidade» da religião no processo de elaboração dum «ideal ético», Basílio declara que, «embora condicionalmente», será de aproveitar «a instituição que nos é familiar», isto é, a religião da Igreja católica.

Porquê, Basílio pensa e fala assim? Porque, não obstante ser manifestamente reticente e mesmo céptico no tocante à possibilidade de o judeo-cristianismo, nomeadamente o do catolicismo de Roma, «se transformar» e «se remodelar» segundo a perspectiva do «immanentismo», Basílio também se mostra com dúvidas no que respeita à capacidade de a «sociedade civilista», sem o contributo da religião católica, poder dotar as sociedades actuais com o «ideal ético», «laico» ou «civilista», de que elas carecem.

É que, no entendimento de Basílio, atenta a «sobrecitação e sobreactividade em que se vive, a reedição d'um empreendimento como o dos Gregos e/ou dos Estóicos» seria «difficilima» à «sociedade civilista», seja porque «a classe hoje dominante é a burguezia, e são poucos os esforços que está fazendo em toda a parte para se defender do socialismo organizado e das burguezias rivaes d'outros paizes», seja porque o «poder civil (...) mal tem tempo para attender a mil incidentes e

negócios, interiores e exteriores, assegurar um pouco d'ordem, e garantir-se mesmo uma tal qual estabilidade no meio da agitação social e dos partidos, além de ser, por esses e outros motivos sérios, o pior dos educadores».

Por isso, Basílio, mais uma vez, sem entrar em contradição com a globalidade e o fundo do seu pensamento, surpreender-nos-á com a seguinte interrogação quanto ao problema de as «sociedades contemporâneas» poderem dispor dum «ideal ético» ou «ideal de conducta» consentâneo com a concepção religiosa do «immanentismo»: «Quem, portanto, o poderia resolver? É incontestável que só a instituição e a classe d'homens a quem essa funcção tem até agora cabido – se classe e instituição se mostrassem acessíveis a transformações indispensáveis. Arriscadas n'um futuro que se vai approximando, por duas forças antagónicas, a popular e a burguezia, a supportar o despotismo da que ficar victoriosa, as sociedades contemporâneas encontrariam contra a desordem inseparavel de todas as luctas decisivas, um princípio de rápida coordenação, e no emtanto de apaziguamento de paixões, na interferência concordante das egrejas christãs e da Sciência».

No entanto, apesar de estar certo da bondade pragmática desta sua proposta, Basílio não deixa de considerar que ela não será viável. Porque?

Porque, apesar de considerar que, «muito provavelmente», foi «na previsão d'esse cataclysmo social que nos ameaça, que uma fracção mais intelligente, mais europeia, do clero vem preconizando o modernismo, ou a adaptação da Igreja de Roma ás necessidades e aspirações da Europa d'hoje», Basílio está convencido que «essa fracção mais intelligente, mais europeia, do clero», cuja concepção cristã-católica não deixa de corresponder a um «novo credo religioso», «não conseguirá da Roma papal essa reforma, ou melhor, essa revolução que, embora á custa d'uma unidade absorvente e d'um imperativo non possumus, a salvaria da mais que provável derrocada que o triumpho das democracias não deixará de provocar: tal é, pelo menos, a impressão que a sua attitude, resignada e flexivel na apparencia, reservada e intolerante no fundo, nos tem produzido desde a ascenção de Leão XIII».

A «questão religiosa» em Portugal com a implantação da República

Depois de formular os princípios filosófico-teológicos sob que concebe a «questão religiosa», no último capítulo da obra que vimos considerando (A Questão Religiosa, 1913), sob o título de «A Igreja e o Estado», e obviamente sob o impacto especial que o problema das relações da Igreja e do Estado tivera em Portugal com a implantação do regime republicano (5 de Outubro de 1910) e com a chamada «lei da Separação», Basílio também se ocupará da «questão religiosa» tomada segundo o seu sentido tradicional, a saber, como relações da Igreja e do Estado.

Assim, se, até ao capítulo acabado de mencionar, envidando caracterizar e definir a natureza, os fundamentos e a génese da «questão religiosa» no mundo europeu e ocidental, Basílio se dá a sustentar que a «questão religiosa» consiste num «conflicto» da «Religião» e da «Ciência» em resultado da substituição do «immanentismo» pelo «transcendentalismo», agora, no capítulo «A Igreja e o Estado», sem deixar de ter em conta os princípios teóricos sob que concebe a «questão religiosa», e advertindo que o problema das relações da «Igreja e do Estado» nem sequer é o «mais complicado» da chamada «questão religiosa», Basílio dar-se-á a «examinar» a situação de «litígio» verificada em Portugal com a implantação do regime republicano (5 de Outubro de 1910) e com a chamada «lei da Separação». E ele fá-lo-á fundamentalmente segundo três grandes vertentes: em primeiro lugar, caracterizando as competências do Estado e da Igreja segundo uma concepção «moderna»; em segundo lugar, procedendo à «demarcação» objectiva das «esferas do Estado e da Igreja», de forma a «explicar a intransigência dos dous Poderes em conflicto»; em terceiro lugar, formulando o conjunto dos «pontos» ou «bases geraes» (em número de 25) que, uma vez aplicadas, seriam susceptíveis de resolver o «litígio» em presença.

No âmbito em presença, a primeira grande preocupação de Basílio estará em caracterizar as competências do Estado e da Igreja à luz das exigências dos tempos «modernos». E, por isso, ele, desde logo, porá a seguinte questão: «O que é um Estado moderno?».

Basílio será particularmente preciso e essencial na resposta. Vejamos: «Em linhas geraes, é a reedição do Estado romano, que lhe serviu de modelo: um systema de instituições destinadas á garantia de direitos, á defeza exterior e á administração d'interesses communs. No Estado romano integravam-se ainda religião, moral e educação, sob aspectos restrictos aliás. Mas o que, essencialmente, o constitue e o caracteriza são aquellas tres funcções: administrativa, jurídica e política.

Por sua vez, em relação à Igreja e respectivas competências, ainda que rigoroso, mas deixando de lado o carácter teológico da questão, Basílio propiciar-nos-á uma resposta de pressuposto essencialmente histórico, sendo que, nesta resposta, para além do processo de «desintegração» das «funcções» seculares que foram transitando gradualmente do âmbito da Igreja para o do Estado, bem como da génese do «regimen concordatario» no tocante às matérias com interesse para ambas as partes, será possível percepçionar o processo de evolução que a Igreja fez até atingir a situação de um «poder espiritual» que «consiste fundamentalmente num ideal ético, n'um deus e n'um culto público, por conseguinte n'uma educação moral, n'um ensino doutrinal e n'um conjunto de cerimónias destinadas a desenvolver uns certos sentimentos, a manter viva a crença n'um divino, e a apertar os laços de sympathia entre os fieis».

Entretanto, para além da caracterização das competências que dizem respeito a cada um dos dois poderes, Basílio produzirá em relação a cada um deles considerações de especial pertinência e importância.

Em relação ao Estado, no que respeita à «desintegração» ou esvaziamento das «funções» que tradicionalmente haviam estado no âmbito da Igreja, como alguém que é particularmente contundente para com a forma como os Estados modernos actuaram, Basílio verberá-los-á pela atitude de «etatismo» e/ou de «providencialismo» de que deram provas, vendo em tal tipo de actuação, quer a origem do «Estado-providência», quer a demonstração de um Estado que é «cada vez menos Estado, para ser cada vez mais um partido, ou antes, seita, preocupada em defender um certo credo», até acabar no «órgão da igreja laica que maior numero de fieis consiga arrebatar».

Em relação à Igreja, com idêntica lucidez, Basílio tanto lhe denunciá a tentação de ela pretender continuar a intervir politicamente na sociedade e no Estado, como a instigará a não ser timorata nem frouxa no que se refere à reivindicação, quer do que respeita ao seu reconhecimento jurídico, quer do que respeita ao reconhecimento das liberdades que lhe assistem, designadamente a liberdade religiosa, a liberdade de propaganda da sua fé, a liberdade de culto e a liberdade de consciência dos cidadãos.

Numa palavra, para Basílio, está em causa que se assumam uma ordem jurídica susceptível de reconhecer a existência do Estado e a existência da Igreja católica como dois poderes autónomos e independentes, cada qual com «a sua esfera d'acção», em que ambos os poderes são chamados a respeitarem-se e a reconhecerem-se mutuamente no âmbito de competências ou «funções» respectivamente próprias.

Contudo, apesar de considerar que as relações entre a Igreja e os Estados (modernos e nacionais, incluído Portugal) devem ter em conta tais parâmetros, o pensador do Porto não se ficará pela dimensão meramente especulativo-teórica do problema. Preocupado com a situação que a «revolução de 5 d'outubro» de 1910 e a «lei de Separação» haviam originado em Portugal a nível das relações entre o Estado e a Igreja, Basílio fará questão de descer ao concreto e propor ao país um conjunto normativo de «bazes geraes» (em número de 25) que, uma vez aplicadas, contribuiriam para restaurar o «entendimento recíproco» entre o Estado português e a Igreja.

Mais, advertindo, quer para a dificuldade de «precisar todos os pontos em que as imunidades da Igreja cathólica traziam ao Estado constrangimento ou embaraços», quer para a conveniência de deixar de parte «os que são controvertiveis, ou de somenos importância», Basílio revelará fazer questão de considerar apenas os «pontos» fundamentais para a resolução do «litígio». Por isso, em relação aos pontos consignados nas referidas «bazes geraes», ele declarará que «estas bazes

são suficientes (...) para que facilmente se collija o intuito de apaziguamento que as dictou ao signatário».

Aqui chegados, e por reputarmos menos consentâneo com o objecto do presente estudo a análise detalhada de tais «bazes», limitar-nos-emos a relevar alguns dos seus aspectos mais importantes, confiando à leitura directa o seu conhecimento objectivo e aprofundado. Eis esses aspectos:

- Supressão das despesas dos cultos no Orçamento do Estado, remetendo-se tal responsabilidade para as corporações ou entidades promotoras;
- Supressão do ensino religioso nas escolas oficiais, excepto o de história das religiões;
- Proibição da realização de actos, cerimónias e solenidades religiosas fora dos templos;
- Reversão, para o Estado e corporações administrativas, de todos os bens imobiliários e mobiliários affectos ao culto público da religião católica;
- Proibição de construção de novos templos;
- Equiparação, para efeitos tributários, dos bens affectos ao culto público;
- Proibição da responsabilidade do culto público a ministros estrangeiros;
- Restabelecimento do beneplácito para os escritos das autoridades eclesiásticas;
- Reconhecimento da liberdade de culto público nos recintos e lugares que lhe são habitualmente destinados;
- Sujeição do ensino religioso à legislação comum sobre o ensino laico, oficial e particular;
- Admissão ao exercício do culto público reservada aos ministros portugueses católicos, nascidos e ordenados em Portugal, e nele tendo feito os respectivos estudos teológicos;
- Etc...

A «questão religiosa» em Basílio e em Bruno: afinidade ou divergência de concepções?

Porquê terminar o presente estudo com esta rubrica temática?

Fundamentalmente, porque, para além de ter sido companheiro de liceu e de ideal republicano de Bruno, e para além de haver formulado acerca do Mal uma concepção de certa afinidade com a que Bruno já havia consagrado, Basílio escreve em 1913 «A Questão Religiosa», obra em que entretanto também não deixará de acusar alguma afinidade com a concepção que Bruno também já havia consagrado na sua «A questão religiosa» (1907).

Assim sendo, seria inevitável que nos puséssemos o problema de consagrar

neste estudo uma rubrica que cuidasse de inquirir as afinidades e as diferenças de pensamento dos dois autores, muito designadamente no âmbito da «questão religiosa».

Antes de mais, e em termos genéricos, será de afirmar que o pensamento expendido pelos dois autores no âmbito do Mal e da «questão religiosa», não obstante a existência de afinidades em alguns aspectos, pressupõe, quer numa, quer noutra questão, concepções filosóficas e teológicas de pressupostos e pontos de chegada substantivamente diferentes.

É que, enquanto Bruno sedia e faz decorrer do problema e da concepção do Mal o essencial do seu pensamento filosófico (consubstanciado-o por excelência n' A Idéa de Deus), em contrapartida, para Basílio, o Mal não só não constitui a temática nuclear de todo o seu pensamento, como, em termos de formulação, não vai além dum estudo preliminar apostado a O Livro de Job, prometendo para mais tarde uma obra de tomo sobre o assunto (obra que entretanto não chega a vir à existência).

É que, apesar de ambos os autores conceberem o Mal em termos de uma existência ontológica e necessária, e portanto como um essente de ordem onto-metafísica, os pressupostos das duas concepções são completamente diferentes, pois enquanto a concepção de Bruno labora em pressupostos de ordem essencialmente metafísico-teológica, a de Basílio não passa de consistir numa abordagem que se desenvolve fundamentalmente ao nível do fenomenológico, do diagnóstico, da analítica.

É que, enquanto Basílio, conforme se afirmou oportunamente, afirma o Mal como uma realidade ontológico-necessária e, graças à interpretação essencialmente fenomenológica e racional que faz supor, conclui, quer pelo carácter «incompreensível» do Mal, quer pelo carácter absurdo ou contraditório de um Deus justo, bom e misericordioso face à realidade de uma tal existência, em contrapartida, Bruno, porque concebe e conota, graças aos pressupostos essencialmente metafísico-gnósticos em que se fundamenta, a origem do Mal (ontológico-necessário) com o «mysterio indecifrável» do «infinito absoluto», com repercussão ao nível do Mundo e/ou da Matéria (Mundo/Matéria ontológica e necessariamente má) e ao nível de Deus (Deus «diminuído» ou «não onnipotente»), logra afirmar, sem absurdo, quer a existência de Deus, quer a existência do Mal.

Por sua vez, em relação à «questão religiosa», as coisas serão análogas no tocante a afinidades e a diferenças.

É que, enquanto Bruno escreve em 1907, portanto anteriormente à implantação da República (5 de Outubro de 1910), uma obra fundamental em ordem à reequação do problema das relações da Igreja e do Estado segundo uma perspectiva «moderna» e/ou de separação do Estado e da Igreja, obra essa chamada «A questão religiosa», Basílio, diversamente, como terá ficado demonstrado, só

escreverá em 1913 a sua obra «A Questão Religiosa», cujo conteúdo essencial, como ficou afirmado atrás, não é a da «questão religiosa», mas a da concepção da religião.

De aspecto menor no conjunto da sua obra (atento o número de páginas), nem por isso «A Questão Religiosa» de Basílio deixa de constituir uma das ou porventura a sua mais importante obra, quer pelo que ela representa a nível dum entendimento «moderno» das relações do Estado e da Igreja, nomeadamente no que se refere à equacionação do «litígio» que se deu em Portugal entre o Estado e a Igreja com a implantação da República e a «lei da Separação», quer sobretudo pelo que ela representa no âmbito da filosofia política e da filosofia religiosa, graças ao entendimento que consagra sobre a «Ciência» e a «Religião».

É que, apesar de tanto Basílio como Bruno subsumirem a Igreja e o Estado como duas instituições ou poderes autónomos e independentes, cada um com a sua «esfera» de acção, e ambos abertos à regulação das matérias mixtas segundo um regime de Concordata; é que, apesar de ambos se apresentarem como arautos e testemunhas inquebrantáveis do fim do regime tradicional de união e da defesa da instauração dum regime de separação de poderes, em que as matérias mixtas sejam reguladas com base numa Concordata; é que, apesar de ambos assumirem que o que verdadeiramente está em questão é a independência nacional, a tolerância (religiosa e política), a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, a emancipação do espírito, com a consequente rejeição e eliminação de tudo o que signifique ou consubstancie ultramontanismo, intolerância religiosa, intolerância pública, jesuitismo, opressão das inteligências e das consciências; é que, apesar de ambos, por analogamente subsumirem na Igreja de Roma (catolicismo) a expressão máxima da intolerância, do ultramontanismo e do jesuitismo, assumirem como objectivo essencial da luta político-republicana a eliminação radical da influência e do poder da Igreja de Roma (catolicismo, papa) sobre as instituições políticas do país e mesmo sobre a própria Igreja nacional – não obstante todas estas expressões de afinidade entre os dois autores, nem por isso deixa de se dar que a concepção dos dois autores diverge num aspecto essencial e/ou determinante. Qual?

É que, enquanto Basílio, em nome do pressuposto «immanentista» sob que concebe a filosofia e a religião, concebe a «questão religiosa» fundamentalmente como uma interrogação sobre a concepção da religião, a saber, se a religião a adoptar deve ser uma religião concebida segundo uma perspectiva «transcendentalista», ou segundo uma perspectiva «immanentista», portanto uma religião monoteísta e judaico-cristã, ou uma religião monista e panteísta, em consequência do que, para Basílio, o problema das relações da Igreja e do Estado não passa de ser um aspecto específico e particular do grande problema que é a «questão religiosa», em contrapartida, para Bruno, a «questão religiosa» reveste o sentido mais tradicional

e dominante da expressão, isto é, consiste própria e formalmente na questão das relações entre a Igreja e o Estado.

É que, enquanto Basílio faz consistir a «questão religiosa» no Ocidente fundamentalmente num «conflicto» de «Ciência» e «Religião», em cuja versão faz ressaltar fundamentalmente a rejeição do pensamento e da religião a partir dos pressupostos do «transcendentalismo» e consequentemente o questionamento da religião judaica e do judeo-cristianismo (sobretudo do catolicismo romano), para Bruno, em contrapartida, por força da sua inequívoca identificação com o judaísmo místico-gnóstico (cabala), não só se dá que a religião é assumida predominantemente segundo a perspectiva do «transcendentalismo» e do misticismo judaico-gnóstico da cabala, como se dá que o Estado e a religião são assumidos como realidades autónomas e independentes, em consequência do que a «questão religiosa» também há-de consistir basicamente no problema das relações entre a Igreja e o Estado.

É que, enquanto, para Basílio, por força da concepção sob que ele subsume a «questão religiosa», o problema das relações da Igreja e do Estado reveste um carácter eminentemente conjuntural ou pragmático-político, para Bruno, em contrapartida, tal problema não só consubstancia o conteúdo nuclear do seu pensamento ideológico-político acerca da relação da religião com o Estado e a sociedade, como integra e/ou é complementado por alguns aspectos específicos que estão intimamente associados com os grandes problemas que estão na base da «questão religiosa» (o ultramontanismo, a intolerância, o jesuitismo), quais os da mulher, da confissão auricular, do casamento dos padres e da «desromanização» da Igreja católica em Portugal, muito designadamente da sua hierarquia.

Assim, «mulher» aparece a Bruno como um dos aspectos de fundamental relação com a «questão religiosa».

Por um lado, Bruno considera que a mulher, através da «confissão auricular» e da «d direcção espiritual» a que recorre com frequência, torna-se uma perfeita «escrava do sacerdote».

Por outro lado, Bruno considera que, «para emanciparmos a mulher, e com ella a sociedade civil, do occulto dominio clerical», não existe outra solução senão a de «eliminar o celibato clerical» e instituir a obrigatoriedade do casamento para os sacerdotes.

É que, segundo Bruno, com a «eliminação do celibato clerical», a mulher espontaneamente abandonaria o confessional e rejeitaria, «de per si propria», a confissão auricular. Por isso, o filósofo do Porto não se coibirá de sustentar que «o casamento dos padres não deveria ser facultativo, mas obrigatorio», tal como «a idade da ordenação deveria ser alta, depois dos trinta annos».

Mas, ao mesmo tempo, e agora para lograr que o país se liberte da tremenda

ingerência estrangeira (a da Santa Sé), Bruno também considera que se impõe proceder à «desromanização» da Igreja portuguesa, e muito designadamente do seu clero. No entanto, para o filósofo do Porto, tal objectivo só será alcançável por uma dupla via: através do aludido casamento obrigatório dos padres e através da «nacionalização» da Igreja.

Segundo Bruno, «o casamento obrigatorio dos padres daria nacionalidade immediatamente á Igreja»: «assim como os padres catholicos, uma vez casados, immediatamente passariam a ser cidadãos consoante os demais seus conterraneos, só insufficientemente seus concidadãos, assim a Igreja, em seu conjuncto, desromanisaria. Ganharia independencia; a hierarchia não seria asphyxiante; os membros da Igreja deixariam de ser oppressos, conquistariam autonomia e personalidade».

E, para Bruno, para que se verifique a «desromanisação» da Igreja, basta que o «monarcha reinante», através da «mais alta auctoridade ecclesiastica», faça convocar um «concilio nacional, composto pelos bispos eleitos»: «Para alcançar isto, bastaria que em Portugal, n'uma das frequentes rupturas com a Santa Sé, o monarcha reinante houvesse feito convocar pela mais alta auctoridade ecclesiastica, não em conflicto com o Estado, um concilio nacional, composto pelos bispos eleitos. // Este concilio teria por objecto constituir a regra da igreja lusitana, a qual não se apartaria da universal da igreja catholica senão em dois pontos fundamentaes de disciplina e hierarchia ecclesiastica. Isto é: a Igreja lusitana substituiria a auctoridade do Papa pela de um Patriarcha e decretaria o matrimonio ecclesiastico obrigatorio para o seu sacerdocio. // O Patriarcha seria eleito n'um concilio nacional episcopal á morte do usufructuario da suprema dignidade; e a elle pertenceria a sagração dos bispos apresentados pelo rei, como aos bispos pertenceria a collação dos abbades pelo rei nomeados. Assim, distribuida a jurisdicção de metropolitans e suffraganeos se manteria, integro, o principio da separação dos dois poderes e não haveria invasão do temporal no espirital. Tudo o que á Santa Sé é affecto passaria, naturalmente, a pertença ser do Patriarchado. E nenhuma modificação se faria no dogma, que permaneceria intacto, poisque o celibato clerical não é doutrina de fé, mas simples prescripção de disciplina».

Em suma, para Bruno, com as duas reformas mencionadas, a da obrigatoriedade do casamento dos padres e a da «nacionalização» da Igreja portuguesa, dar-se-á não só a resolução do problema da «invasão do temporal no espirital», como se dará a resolução de um dos grandes problemas sob que se dá a «questão religiosa», o problema da «mulher».