

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



RELIGIÕES E CULTURAS

VOLUME 36. 2.<sup>a</sup> SÉRIE - 2018

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## A SECULARIZAÇÃO POLÍTICA: UMA QUARTA VIA POLITICAL SECULARIZATION: A FOURTH ROUTE

ANTÓNIO HORTA FERNANDES  
hortafernandes@fcsh.unl.pt  
FCSH-UNL  
ORCID: 0000-0002-997-4796

Texto recebido em / Text submitted on: 17/09/2017  
Texto aprovado em / Text approved on: 13/12/2017

### **Resumo:**

No mundo ocidental da contemporaneidade têm coabitado diversos modelos de secularização com implicação direta na relação das confissões religiosas com o espaço público de natureza política. Todavia, mesmo o mais acolhedor desses modelos para com a esfera religiosa implica, nem que seja implicitamente, uma neutralização da dinâmica religiosa que deve ser interrogada. O texto que aqui se apresenta procura questionar se tais modelos são suficientes para respaldar seja a própria autonomia do homem, seja a especificidade legítima da esfera política, bem como interrogar-se se esses mesmos modelos são eficazes para um diálogo político internacional com atores que não compartilhem os mesmos racionais.

### **Palavras-chave:**

Secularização, Soberania, Modernidade, Religião, Messianismo.

**Abstract:**

In the contemporary western world several secularization models have cohabited with direct implications on the relations between religious confessions and the public space of a political nature. Still, even the most welcoming of those models towards the religious sphere implicates, if only implicitly, a neutralization of the religious dynamics that needs to be questioned. The present article aims to question if those models are sufficient to shoulder, either man's own autonomy, or the legitimate specifications of the political sphere, as well as to question how efficient those same models are for an international political dialogue among actors who do not share the same rationales.

**Keywords:**

Secularization, Sovereignty, Modernity, Religion, Messianism.

A dissociação factorial moderna e a longa via da secularização<sup>(1)</sup>, independentemente de esta poder ser uma assinatura, isto é, algo que no sistema conceptual moderno o excede e o reenvia à teologia, sem constituir com isso um novo significado à parte (Agamben 2008: 20), tem uma genealogia cristã, e mesmo judaico-cristã. As sociedades político-sacrais do mundo antigo eram-no de uma sacralidade quase horizontal, em que sagrado e profano estavam profundamente mesclados, ou melhor, estavam compenetrados, encastrados, produzindo vivências inseparadas e inseparáveis. O mundo estava saturado de sagrado.

Antes de prosseguir, importa registar que o presente artigo é mais reflexivo-normativo e menos empírico-analítico, em sentido estrito (temos até muita dificuldade em compreender a bondade de uma suspensão integral do juízo nas ciências sociais e humanas), dispensando uma revisão do estado da arte. Não tendo, por conseguinte, necessariamente de relevar as últimas aquisições, que as há, notáveis – os casos de Brad Gregory, Carlos Eire e Peter Marshall. Por outro lado, os autores referidos, em particular aqueles que não são apenas aludidos, não o são na condição de serem mais pertinentes do que os restantes. Acaso

---

(1) Para uma perspetiva ampla, mas de tese, acerca da secularização, veja-se o clássico (Blumenberg 1986); e ainda, em parte, por ele influenciado (Monod 2002).

cabe maior pertinência do que aquela representada por Blumenberg ou Charles Taylor? Num tema que já conta uma bibliografia esmagadora, muitos autores ficaram de fora, da talha de Roberto Esposito, Marramao, José Casanova ou o já mencionado Brad Gregory. Assim, os escolhidos não são nem piores nem melhores do que os ausentes. São simplesmente aqueles de quem não quisemos prescindir (quicá de forma errônea) para ilustrar uma tese, o fio condutor da trama: a de que as modernas vias da secularização (de maneira desigual) trouxeram mais sombras do que luzes, impondo-se uma reconfiguração da relação do homem com o seu à ilharga; fazendo justiça tanto à autonomia da cada homem e do espaço próprio da humanidade quanto à intimação heteronômica ainda maior de um outro que nos convoca (e sinaliza pela sua alteridade radical) a uma altura sem medida.

### Revisitando (brevemente) Jan Assmann

Retornando ao argumento, convém assinalar que a compacidade entre sagrado e mundo profano não afere da tese do conhecido egiptólogo Jan Assmann, segundo a qual antes da secularização de conceitos teológicos operados na modernidade já esses mesmos conceitos teológicos, tais como a justiça, o amor, a violência, ou o poder, foram teologizados na Antiguidade, porquanto eram na sua origem conceitos políticos. Terão sido teologizados sobretudo pelas religiões secundárias, as que ofereciam uma reflexividade crítica em torno do verdadeiro e falso, principalmente os monoteísmos, considerados por Assmann como o princípio sistemático da intolerância religiosa. Contudo, esta teologização também se dá progressivamente nas religiões primárias cosmoteístas, como a egípcia, escolha natural de Assmann, mas também boa aferidora para o presente argumento no mundo antigo por causa da sua complexidade evolutiva. Para Assmann, nas religiões primárias, esses conceitos eram da estrita esfera do político e do social, tal como o ético (Assmann 2015)<sup>(2)</sup>. O problema é que o próprio reconhece que no Egito existe uma *maet* (ordem, justiça, norma cósmica, a que deuses e homens estão sujeitos) e que as disposições meramente humanas devem seguir essa *maet*; mais, o faraó

---

(2) Para uma crítica fundamentada à tese de Assmann acerca da intolerância dos monoteísmos, veja-se Zamora 2006: 186 ss.

incarna a *maet*, ele é o mediador entre os homens e a divindade, procurando implementar na Terra o plano de ação superior. Está preso ao seu cumprimento, sem o qual não se pode dar continuidade à criação, visto os deuses, longínquos, mas num plano não puramente transcendente ao cosmos, criarem a abundância que a cobiça humana faz perigar (Assmann 2015: 33 ss., 43-44). Deste modo, não é fácil entender como é que essas áreas políticas, diferentes do culto propriamente dito, podem ter uma autonomia que não seja muitíssimo relativa – tanto mais o mundo está saturado de sagrado, quer dizer, que o sagrado preside ao mundo sem lhe ser exterior, embora acima das possibilidades humanas.

O próprio Assmann concede que todas as atividades profanas têm um fundo religioso em sentido genérico. O culto não participa diretamente numa ordem teocrática e na atividade política direta (algo discutido por outros egiptólogos, até porque o emissário político da *maet*, o faraó, não é estranho ao culto), mas isso não quer dizer que o fundamento religioso não esteja cosido à realidade mundana e a forre. Só quer dizer que não há uma intervenção teológica que reflita sobre a ordem político-social com distanciamento, não a tomando automaticamente como boa, condizente com os mandamentos da justiça, da defesa do fraco (era também a ideia egípcia, mas que preconizava que automaticamente a ordem política faraônica, por o faraó ser filho de deus, casava com essa justiça), antes perguntando se estamos perante uma ordem profana veraz e diante de uma religião igualmente veraz e se a comunicação cultural não deve atender em si também àquela ordem, à *maet*, ou à *šedeq*, com todas as diferenças particulares desta última, no caso hebraico.

A posterior sacralização da justiça não colhe porque a própria justiça terrena é já uma expressão, se quer ser justa, da justiça cósmica, um cosmos de si sacralizado (cosmoteísmo). Afinal, não é o faraó a encarnação da *maet*, a que naturalmente se tem de ater? Mas também não é o faraó o centro nevrálgico que define a política? Então, como pode a política ser autónoma?

Como o próprio Assmann afirma, a dramática imagem do mundo cósmico, em que o curso solar é uma vitória incessante do deus Sol contra as sombras, dota de bases ideológicas o poder político egípcio, apresentando-o como uma exportação no âmbito terrenal-político da incessante tarefa divina de criação e preservação. Daí que fale em compacidade, segundo a qual o político não se distingue como fator autónomo do pensamento humano, aceitando, em parte, a tese do helenista alemão Christian Meier, ao defender que para haver pensamento político tem de

haver um âmbito onde colocar livremente opções e concepções políticas alternativas, como teria acontecido na Grécia (Assmann 2015: 99, 119, 229-230, 247). Quando no Egito a ordem política faraônica é monocrática e vem dada automaticamente com a *maat*; sim, uma concepção também política em torno da ideia de uma comunidade como um todo coerente, mas é de derivação sacral. Em qualquer caso, estas limitações dificultam o desabrochar do político, logo a possibilidade de teologização posterior do que, afinal, já estava sacralizado de antemão, *pace* Assmann.

### **O religioso como esfera da vida à parte – a originalidade cristã**

Deve-se então ao cristianismo, explorando a herança nesse sentido da tradição hebraica, ter de certo modo criado o religioso como esfera da vida à parte, colonizando no entanto a vida profana, isto é, a vida política, social, cultural, étnica<sup>(3)</sup>. Isso mesmo mostra à maravilha uma recente obra do exegeta de origem norte-americana, radicado na Escócia, Larry Hurtado. Embora este nem sempre retire do seu próprio raciocínio todas as devidas consequências, como quando afirma, a título de exemplo, que a identidade religiosa do cristianismo primitivo era singular porque substituíra todas as demais. Uma identidade religiosa exclusiva que não dependia nem estava relacionada com a etnia do devoto. Acrescentando que a referida identidade terá sido a primeira tentativa de desenvolver uma identidade religiosa comunitária enquanto esfera separada, distinta das relações com a família, a Cidade, ou a etnia (Hurtado 2017: 152). Convinha antes acrescentar que no novo modelo, o qual amadurece apenas a partir de Santo Agostinho, a dinâmica sacro-política não desaparece, pelo contrário, essa identidade exclusiva deve permear todas as restantes, modelando o tom da cada uma delas<sup>(4)</sup>. E na verdade, também Hurtado acaba implicitamente por reconhecer o novo estado de coisas «agostiniano», quando afirma que, distintamente

---

(3) O religioso não se diferencia ainda do secular, que dele se pretende separar em corte e oposição, antes do profano (*pro-fanum*), do que está em função do sagrado, sem o sagrado nada é, mas também já não é uma extensão sacral em si.

(4) Importaria averiguar até que ponto a descoberta da interioridade em Santo Agostinho, tão bem identificada por Charles Taylor, foi uma forte machadada na compacidade inviolada de sagrado e profano. Sobre a descoberta da interioridade, veja-se Taylor (1989:127-141) e Veyne (2005: 683-712).

do Mundo Antigo, a exigência religiosa manifestou-se igualmente em compromisso praxista, especialmente em conduta moral (Hurtado 2017: 205). Indiciando como a religião enquanto esfera separada impregna por si o profano ou temporal (aqui usados com certa indistinção propositada) enquanto projeto integral, modo de vida. Quando antes o modo de vida, se era aquele determinado, era porque os deuses o haviam sancionado. Todavia, e uma vez mais, a radicalidade das consequências do cristianismo enquanto esfera religiosa separada mas ao mesmo tempo monopolista não pode ser atribuída aos racionais de Hurtado sem equívoco; mostra-o uma passagem em que o exegeta norte-americano afirma que as populações medievais se consideravam cristãs por pertencer a um ou outro reino europeu, por alguém ter nascido aí (Hurtado 2017: 262). Na realidade, acontecia o contrário, os naturais apenas eram verdadeiramente naturais se pertencessem à grei cristã, duvidando-se que judeus e outros gentios pertencessem verdadeiramente à *natio* onde faziam a sua vida do dia-a-dia.<sup>(5)</sup>

No fundo, mantém-se a ideia de uma comunidade político-sacral, só que separando o sagrado do profano, evacuando o mundo em si do divino, impondo-se verticalmente, de cima, a divindade ao mundo. O mundo fica impregnado pelo sagrado, mais propriamente, pelo religioso. Claro está que, muitas vezes, no final do mundo antigo, o cristianismo se limita a cristianizar a «velha» mescla, mais ou menos indiscernível, o «velho» comércio horizontal entre o sagrado e o profano, quando procura revestir de dimensões cristãs o mundo campestre ocidental tardo-romano e germano. No entanto, já aí há um deslocamento, não se trata de uma mera bênção, antes se procura evacuar todo o sagrado residente nos lugares, pessoas, acontecimentos, objetos ou seres *per se* e reenviá-lo para o religioso como transcendente ao profano, nas alturas. De maneira a que seja a esfera separada a revestir de sacralidade o terrenal, que em si nada é a não ser profano, no sentido literal (*pro-fanum*), do que está em função do sagrado, depende dele para adquirir sentido; sentido esse que deixa de ser inerente ao seu plano (horizontal).

---

(5) Não por acaso, já entrada a centúria de Seiscentos, e em Portugal, país de centralização relativamente temporã, a identidade católica ainda fazia sombra, e de que maneira, à identidade reinícola emergente (Silva e Hespanha 1993: 20-22).

## Revisitando agora (mais brevemente) Daniel Boyarin

Destarte, não nos parece correta a posição de Daniel Boyarin, porquanto reconhecendo, tal como o faz Hurtado, que o cristianismo criou a religião como espaço à parte, categoria específica da experiência humana desencastrada do resto, e nisso arrastando até certo ponto a mais velha fé hebraica, pretende todavia mostrar como o judaísmo rabínico na última fase da Antiguidade Tardia recusou a opção de se converter em religião (Boyarin 2004: 12-13). Uma situação estranha, porque a primeira clara desdivinização do mundo pode ser outorgada ao judaísmo do Segundo Templo. Mais, também parece manifesto que essa desdivinização implica uma sobredeterminação do âmbito sagrado sobre o profano, quiçá com uma maior atenção aos ritmos do temporal e da história concreta, mercê do seu pendor realista, como mostra o *Eclesiastes* e a marcha muito lenta que tomou a edificação da ideia de ressurreição enquanto forma de justiça radical não alcançada pelo homem em comunidade no excuro histórico (Vidal 2015: 26-27)<sup>(6)</sup>. Aquilo que acontece é que Boyarin parece identificar demasiado criação da esfera religiosa enquanto esfera separada e fomento de uma ortodoxia – ele próprio o refere (Boyarin, 2004: 13), quando, na verdade, uma coisa não implica a outra. O religioso remete para uma diferenciação, um espaço que interroga a pertinência e legitimidade, não só dos cultos imbricados em determinado marco civilizacional, como dos próprios fundamentos políticos e outros desse mesmo marco. No passado, em comunidades político-sacrais, apenas a religião terá tido força para pôr em causa os cimentos sociais cristalizados (veja-se a profética do Antigo Testamento), mas não implicava automaticamente nem implicou sempre a criação de uma ortodoxia *versus* heterodoxia – o próprio judaísmo e a história da Reforma no cristianismo mostram-no à saciedade. Não acabará Boyarin por reconhecer isso mesmo, implicitamente, na sua ambígua conclusão, segundo a qual o judaísmo, ao recusar a sua diferença do cristianismo

---

(6) O exegeta espanhol diz expressamente que «la religiosidade israelita estaba centrada en la fidelidad del Dios de la alianza para con su pueblo histórico elegido, con todos sus avatares, donde se descubría la presencia y la acción libertadora de Dios. Es natural, entonces, que el interés de la vivencia religiosa israelita estuviera en el mundo histórico real de los vivos, y no en el mundo de los muertos, los actores del camino histórico del pueblo. Ese talante realista y de concreción histórica es algo patente en la tradición israelita más antigua, y así permaneció, en definitiva, a lo largo de toda su evolución posterior».



como diferença religiosa, continuou a ser algo distinto e outro, algo que não se pode definir cabalmente como uma religião, mas tão pouco como uma outra coisa distinta (Boyarin 2004: 225)?

### **A dissociação factorial moderna**

Com a dissociação factorial moderna radicaliza-se o processo de descompactação e a religião passa a ser uma esfera da vida entre as demais, sem poder sequer evocar pretensões de domínio. No mundo antigo, o sentido estava à mão. Mas com a dissociação factorial, a era moderna segue o caminho empreendido no mundo medieval do horizonte de sentido ter de ser buscado, exigir um esforço que não está garantido, depois da queda, por qualquer compenetração prévia. Porém, como não só não privilegiam a esfera religiosa mas até dela desconfiam, por força do seu monopólio anterior, os modernos vão em busca de sentido noutras esferas, que não são senão substitutas sucessivas do verdadeiro absoluto, e por isso incompletas, deixando um vazio existencial, o tédio, a desertificação das possibilidades vitais. Em rigor, o cristianismo concentra o sentido da vida num «único absoluto» (se é que assim se pode dizer, para na sintética facilidade de expressão dar a entender o argumento), Deus. Ora, essa demanda unitária e concentrada de sentido não vai ser rejeitada pelos modernos, pelo contrário. Simplesmente, estes vão retirar Deus da equação. Porém, tudo o que é posto em sua substituição é insuficiente, incapaz de corresponder a expectativas tão justamente exigentes, transformando-se por isso num nada, porque seja o que for não estará à altura, e será absolutamente indiferente aquilo que for, nada fará a diferença e tudo se equivalerá. Consequentemente, todas as tentativas tendem a acabar num interminável já visto, num perpétuo enfado<sup>(7)</sup>.

---

(7) Não estamos a argumentar que o tédio seja ou só possa ser em exclusivo um existencial moderno, evidentemente (atente-se à velhinha acédia, desídia, esse fastio espiritual, tão temido pelos teólogos medievais, um fenómeno de cariz religioso, é certo, mas de repercussões mais amplas ou não fosse a sociedade medieval recortada pela dimensão do pecado), mas sim defendemos que as condições modernas o propiciam como nunca antes. Para uma história filosófica do tédio como experiência essencialmente moderna, veja-se Goodstein (2004). Atente-se também no excelente artigo, em instância kierkegaardiana, de Nuno Ferro (2008).

Pôr, por fim, em jogo como solução a pura horizontalidade das esferas separadas e retirar delas de forma sincrética (politeísta) o que possa servir e amparar, apenas serve o imediato. Identifica uma capitulação face à ausência de sentido (niilismo). Porque na antiga horizontalidade o sentido já vinha dado de imediato, não era de todo o sentido que se comprazia no imediato<sup>(8)</sup>.

### **O projeto secular moderno**

A Idade Moderna, em particular o projeto moderno, parece ter querido, em parte, exautorar a esfera da crença religiosa, ou, de forma mais benigna, neutralizar o seu raio de ação, o mesmo é dizer, domesticá-la, ora lançando-a para o também moderno mundo privado da consciência e da sensibilidade, ora remetendo o culto público aos ditames e necessidades do emergente Estado soberano, ora deixando-a, mais recentemente, alinhar algumas propostas de significado socio-político, na condição de as fontes inspiradoras aparecerem amortecidas. Na melhor das hipóteses, as igrejas podem ter acesso pleno à ágora caso se comportem como fundos de reserva filantrópica, de preferência com um deus açaimado. Daí resultando o fascínio hodierno das comunidades políticas com as ditas escolhas de fé *à la carte*, e não tanto a preferência por uma religiosidade vivida em torno de uma confissão mas com vínculos institucionais mais ténues com essa confissão, pois aquelas não implicam quaisquer consequências praxistas, as quais são inerentes à profissão de fé como itinerário integral de vida e não apenas vivência litúrgica numa esfera separada e acantonada (até mais do que outras esferas da vida no respeitante à coparticipação no espaço público, naturalmente monitorizado pelo fator político).

A legítima dissociação factorial moderna, a associação monopolista da religião com uma ordem social injusta, obrigaram a uma mudança num sentido antropocêntrico. Todavia, as guerras da religião nos séculos XVI e XVII, encaradas de forma deficiente e insuficiente como um pro-

---

(8) Para uma crítica da indiferença aos fins daquilo que denomina de razão subjetiva, atente-se em Horkheimer (2015).

blema de confissões<sup>(9)</sup>, que supostamente teria obrigado à secularização política, afinal foram muito mais um problema decorrente da emergência da razão de Estado e da dinâmica de implantação própria de um poder absoluto, perpétuo e indivisível, como foi e é o poder adscrito à lógica soberana, com a vontade de imposição das suas senhas identitárias, entre as quais, à época, e à cabeça, estava a de uma só religião pública, a professada pelo soberano. Por conseguinte, o estatuto dos restantes e a consequente tolerância em relação aos respetivos cultos passaram cada vez mais, e paulatinamente, a ser uma questão de discricionariedade soberana, tendo em conta os equilíbrios de poder tanto externos como internos<sup>(10)</sup>. Como tal, à Reforma protestante não pode ser assacada a responsabilidade pela secularização de carácter soberanista. Quando muito, a magnífica sugestão de Mark Greengrass de que a Reforma atenuava o sentido da humanidade como coparticipante na obra divina de redimir a criação, acentuando a ideia de um mundo natural no qual os pecados eram um facto da vida, a ser regulado, controlado e limitado pela magistratura civil (Greengrass 2015: 29), reforçava a vontade soberana de expandir o seu controlo; bem como a transformação moderna da lei de uma questão de moralidade e justiça (de acordo com os ditames da lei natural) em uma função externa, coerciva, de regulação do agir humano, postulado como contraditório, garantida a imperatividade jurídica mediante a sanção do Estado (a moralidade internaliza-se cada vez mais como uma questão de consciência). Além disso, aplainando o sentido finalista das instituições humanas, em particular das comunidades políticas enquanto tais, reforçava-se igualmente a dinâmica soberana tautológica de um poder remetente apenas ao próprio poder e à sua dis-

---

(9) Segundo o historiador inglês Mark Greengrass, estavam antes em causa contendas políticas a coberto da religião, manifestando-se através desta os conflitos imperantes nas comunidades estatal e eclesial; obviamente num ambiente religioso por inerência, caso contrário, outra teria sido a cobertura (Greengrass 2015: 394-395).

(10) Evidentemente, este não foi fator exclusivo. Por exemplo, embora em Portugal e em Espanha a centralização do poder e o surgimento do Estado fossem precoces, por certo uma das razões por detrás da relativa facilidade na expulsão de judeus e mouriscos, o processo de soberanização foi mais lento e deparou com maiores resistências do que na Europa Central. Todavia, o protestantismo nunca vingou na Península, já no espaço alemão, os Estados confessionais foram obrigados a ter maior cuidado com o balanceamento político-religioso interno. Para uma visão mais rica dos processos de paz e guerra na Europa moderna, veja-se Bois (2012).

criconariedade gestonária e pragmática dos assuntos humanos, como forma de atender à imprevisibilidade característica destes<sup>(11)</sup>.

Não obstante, a imagem da danação da vida comum por causa dos conflitos religiosos, quer dizer, a lenda negra, prevaleceu na história, implicando que a secularização no campo político tenha levado, ao longo do tempo, nuns casos à demonização, noutros a uma desconfiança estrutural do protagonismo da esfera religiosa. Em bom rigor, uma desconfiança, porque estrutural, completamente desapropriada, incapaz de entender o dito retorno do religioso, e sobretudo, sem reserva de sentido para compreender os próprios fracassos secularistas associados ao projeto moderno. No fundo, impôs-se, muito fruto das leituras canhestras (intencionais) das guerras religiosas<sup>(12)</sup>, aquilo que William Cavanaugh denomina por mito da violência religiosa: a ideia de que a religião é um rasgo trans-histórico essencialmente distinto dos rasgos supostamente seculares por inerência, como a política, possuindo uma perigosa inclinação para a violência, devendo, portanto, o seu acesso ao poder público ser fortemente restringido e a influência religiosa combatida (Cavanaugh 2009).

### **As três vias da secularização**

Passando a um registo mais esmiuçado, existem, *grosso modo*, três modelos, em rigor, ideais-tipo de secularização, e nem todos servem da mesma maneira os propósitos das comunidades políticas contemporâneas no mundo ocidental.

Um primeiro modelo de secularização, propriamente laicista<sup>(13)</sup>, com raiz na revolução francesa e firmado pela sua vertente mais jacobina,

---

(11) Esta tese poderia eventualmente entroncar com o elo perdido a resgatar na explicação do processo de secularização para Taylor, tomando esta como efeito não querido de um esforço sistemático para reordenar e disciplinar a vivência da fé na Idade Moderna (Taylor 2007).

(12) Se as guerras da religião do dealbar moderno são paradigmáticas nesse sentido, Greengrass contrapõe que o epíteto é muito redutor, subestimando o polimorfismo da dissidência religiosa, a experiência de pluralismo religioso e, sobretudo, o grau em que a religião se havia convertido numa cortina de fumo para interesses vários. Quando muito, os conflitos tornavam a religião professada hipersensível à esquelida hipocrisia dos oponentes, nas palavras de Greengrass (2015: 396).

(13) Para uma clarificação sucinta, em instância histórica, dos termos *secularização* e *laicidade*, veja-se Catroga (2010).

afirma a laicidade como um valor quase-religioso, um *ersatz* fruto de um ativismo anticlerical. Trata-se de um modelo ainda muito presente no mundo público francês.

Um segundo modelo de secularização, sobretudo de inspiração liberal, remete a crença para o foro privado, não lhe atribuindo relevância na esfera pública em geral. É bem verdade que esta não relevância é muitas vezes fruto do receio de uma centralidade excessiva da própria esfera pública e do perigo que representaria para as consciências individuais, nomeadamente para uma defesa à *outrance* dos direitos negativos. Mas não é menos verdade que, numa perspectiva diferente, algumas interpretações mais extremadas de Rawls, no caso, pensando mormente em Rorty, também vão por aí (Rorty 1991).

Num terceiro modelo de secularização, próprio dos países majoritariamente católicos, mas também dos países luteranos, reconhece-se às confissões religiosas um protagonismo significativo na esfera pública, atendendo às proposições políticas que os cristãos enquanto tais formulam, na condição de respeitarem a autonomia da esfera política.

Entre o segundo e o terceiro modelo, a experiência norte-americana de uma religião civil, assente em pilares de matriz cristã, sempre preocupada com a tolerância religiosa e com a liberdade das igrejas congregacionais livres, e portanto, sem querer evacuar ultimamente a religião da esfera pública, abre uma via intermédia (Bellah 2007).

Seja como for, face ao laicismo militante e ao estrito neutralismo dos privatistas, o terceiro modelo de secularização, não esquecendo, para o bem e para o mal, o saldo histórico norte-americano, reconhece à religião estruturada ou não em igrejas um papel importante na sociedade e na vida dos homens. Daí, o teólogo alemão Metz preferir falar, tomando como base este último modelo, em pluralismo mais do que em laicismo, mesmo não tendo apenas em mente o primeiro modelo referido de laicização (Metz 2007).

### **A insuficiência das três vias secularizadoras**

Mas serão estes modelos suficientes para enfrentar os desafios de alguns dos falhanços relativos à unidimensionalidade da razão moderna, ou das consequências dos subjetivismos voluntaristas de expressão romântica mais radicais (se é que a célebre expressão de Jean-Paul – «se

cada um é pai e criador de si mesmo, por que não pode ser também o seu próprio anjo exterminador?»<sup>(14)</sup> – não está em consonância direta com o produto acabado da modernidade)? E poderão responder a futuras religiões políticas, na expressão de Eric Voeglin, quando o não foram capazes no século XX (Voeglin 2002)? Até porque, como insiste, com razão, o filósofo alemão Volker Rühle, a sobrevivência do religioso é um facto, apesar de todos os esforços de erradicação levados a cabo na modernidade. Segundo ele, a sobrevivência dos motivos teológicos nos tempos modernos não se limita à metafórica, como parecia querer Blumenberg. Antes, «o divino remete na modernidade àquela abertura não disponível – a uma infinitude não clausurável – que impede toda a forma finita de pensamento de se fechar auto-referencialmente em si mesma» (Rühle 2012: 135). Concluindo depois, em referência a Benjamin, que a relevância e atualidade política do conceito de «reino de Deus» neste último radicam precisamente em superar a ideia de disponibilidade por parte do homem da diferença entre transcendência e imanência (Rühle 2012: 137, 145-146).

Na verdade, o registo de Metz, acima evocado, em consonância com a tese de Rühle, pode ser lido em mais de um sentido. Metz recupera a teologia política, mas num senso emancipatório, em que está em causa o abreviar qualitativo do tempo contra o ominoso evolover infinito, perpetuamente injusto para os espoliados e ofendidos da Terra. Uma *memoria passionis*, também muito benjaminiana, que sirva para acordar a história e incoar a transformação de todas as assimetrias e dissimetrias injustas, abrindo as portas ao Messias, ou melhor, fazendo do tempo messiânico a primícia temporal de uma escatologia renovada pelo primado das vítimas e dos vencidos<sup>(15)</sup>.

---

(14) A conhecida passagem do seu célebre *Discurso de Cristo Morto* extraímo-la da edição bilingue espanhola de textos de Jean Paul (Jean Paul 2005: 53).

(15) Acerca do tempo messiânico como *kairós*, tempo do fim que incoa o fim dos tempos, enquanto transformação qualitativa do tempo vivido que nos permite aferrá-lo e induzir a sua consumação, e não enquanto segmento cronológico final, veja-se Agamben (2015: 57-60). Curiosamente, também Rorty apresenta uma versão escatologizada do sentido final do pragmatismo, quando afirma que a procura de substituição romântica do conhecimento pela esperança visa a criação de novos modos de ser humano, um novo paraíso e uma nova terra habitável para esses novos seres humanos, para além de todo o desejo de estabilidade, segurança e ordem. Mais paulino é difícil. Usámos a versão em espanhol de um opúsculo publicado originalmente em alemão (Rorty 1997: 102).

## Repensar os sentidos apocalípticos

Na tradição da reflexão cristã sobre os anticristos, tanto canônica como extra-canônica, desde logo pensando na carta deuteropaulina aos tessalonicenses (2Ts 2, 3-9) – da qual existe uma magnífica leitura de Agamben, que identifica o *ánomos* com o *katechon* – (Agamben 2005: 108-111), mas sobremaneira no livro bíblico do Apocalipse, percebe-se estar fundamentalmente em causa os obstáculos que as «potências demoníacas» opõem à consumação do tempo e à instauração definitiva do reino de Deus. Apenas o déficit de plenitude e o prolongamento indefinido e, mais importante, acumulado das limitações estruturais e dos fracassos sucessivos que minam e capturam, em parte, como num halo, a vontade humana ao longo dos séculos convêm à operatividade (não à substancialização) do mal<sup>(16)</sup>. Só essas condições configuram o pasto perfeito para alimentar a lógica de poder *per se* e com esta a lógica de dominação das potestades da Terra. No fundo, os anticristos não querem ser apocalípticos, no sentido próprio e revelador do termo, e se o manifestam ser de forma arteira, quando muito são exterministas. Querem sim perpetuar um tempo linear, vazio, um contínuo de nada, pois o mal é ultimamente inane. Nem tem poder para pôr fim ao tempo, só para pôr fim ao homem antes do (fim) do tempo, como o demonstram alguns anúncios e não menos manifestações concretas, em particular das religiões políticas, no decorrer do século XX. Os verdadeiros terrores bíblicos não são os do fim, pois os cristãos anelam pela transformação desta humanidade e desta criação (não pela sua simples dissolução enquanto entidade material – tentação, essa sim, gnóstica), antes provêm do medo de sermos (satanicamente) absorvidos pelo próprio mundo (tal como tem sido – por redimir) para todo o sempre<sup>(17)</sup>.

Contudo, não deixa igualmente de ser verdadeiro que os sucessivos protelamentos da *parousía* levaram também ao desenvolvimento da ideia de que, quiçá, o prolongamento do tempo comum fosse positivo; aí estava

---

(16) Infelizmente, não só na Idade Média mas ainda hoje, a fantasia dos leitores tem sido mais capturada pelas tribulações que antecedem a beatitude final e a impedem de se instalar, prolongando os reveses (que os há e muitos) de uma *historia damnata*, do que propriamente pela consumação do Reino, e com ele do desígnio transformador, da *metanóia* (Mitre 2017: 21).

(17) Para uma história do anticristo, não propriamente de acordo com os nossos racionais, veja-se McGinn (1994).

a relação privilegiada entre a Igreja e o poder para o atestar. Pelo que o *katechon* seria um fim a preservar, pois certamente os tempos do fim seriam tempos de terríveis provações e padecimentos provocados pelo anticristo. As últimas vontades estariam por completo nas mãos do Senhor, não havendo razões para antecipá-las, provocando-O (uma leitura tergiversada do Deus que é amor, que é o Amor, mas nem por isso menos real em termos históricos). Uma tese que nos parece ter, em teologia política, o seu expoente máximo em Carl Schmitt. Embora julguemos que o pensador alemão esteja equivocado com a figura do retentor na já citada *Segunda Carta aos Tessalonicenses*. Se o retentor (o *katechon*) for para tirar do meio o anticristo e permitir a abreviação do tempo, melhor, mas se for entendido (e parece-nos difícil que em Schmitt não seja assim) como o que retém o tempo do fim porque este vem sempre sob modalidade anticristica, então temos um problema sério. Schmitt perde a razão. O anticristo não precipita o fim, quer antes e sempre é continuar o tempo impróprio obviando a salvação. Nesse sentido, Schmitt acabaria por sobrepor, mesmo sem querer, o *ánomos*, o homem da anomia, Satanás em toda a sua potência, com o *katechon*, fora-da-lei absoluto, por fim desvelado enquanto tal (Schmitt [s.d.]: 41-43)<sup>(18)</sup>.

### **A temporalidade moderna – o significado do tempo escasso e acelerado**

Não se pense, porém, que este é um excurso que nada tem a ver com aspetos centrais da modernidade, tão-só com algumas figuras politicamente bastardas, ou irrompendo atipicamente do seu evolver, caso do nazismo. Como se essa bastardia fosse estranha ao desenrolar intrínseco da história da modernidade. Seja como for, o excurso empreendido atinge a modernidade no eixo do tempo, categoria central do processo moderno. Fala-se muito hoje do tempo (secular) ser escasso, como o era e é para a história da salvação, mesmo em relação aos reformados, no século XVI, que começaram a sistematizar o tempo (Safranski 2017: 113).

---

(18) Também na magnífica obra de exegese do pensamento de Schmitt como pensador da ordem, da autoria de Montserrat Herrero, nada aponta para que no pensador alemão o retentor não tenha o papel de freio tal qual o definimos. Pelo contrário, a exegeta espanhola refere que o conceito de *katechon* é central e mesmo reitor para a compreensão da história segundo Carl Schmitt (Herrero 2007: 354 ss.).



A aceleração é muito maior e coloniza dimensões antes não colonizadas, como o amor e a família. Todavia mais importante, o tempo é escasso para nenhum propósito a não ser a acumulação de realizações, um contínuo de novidades, sem espessura, vazio, que, paradoxalmente, acumula e amplia tempo. Porque encontrar-se consigo mesmo e com os outros, logo, não desperdiçar o tempo próprio da história da salvação, isso sim exige profundidade qualitativa, ponderação, e, nesse sentido, exige tempo, mais tempo, porém, e paradoxalmente, o tempo necessário a preparar a consumação qualitativa do tempo, em instância escatológica.

Num caso, o tempo é escasso de tal maneira que não há tempo para nada, a não ser para consecutivamente fazer algo, operar, o que amplia o tempo (e a ideia talvez seja mesmo essa, pelo menos para os anticristos). No outro caso, o tempo é escasso, por isso tem de haver tempo para o bem consumir. Daí tanto o liberalismo como a lógica revolucionária em si mesma parecerem ser dois anticristos, duas figuras do mal.

O terror como poupança revolucionária de tempo, um comedor de etapas para instaurar a sociedade perfeita, ainda parecia não carecer de um sentido, embora se revele como apenas um *Erstaz*. Daí a violência direta (Safranski 2017: 114-116). Uma coisa penúltima ficando sempre aquém do alvo por atingir, obrigando à dilatação interminável do próprio tempo e da violência. Valha, portanto, a advertência de Alec Gideon, no entanto válida para toda a reflexão em instância messiânica, sem exceção:

e assim [...], ele combate todo o mundo do Presente em nome do Passado e do Futuro, que jurou transformar num Presente sem Futuro nem Passado. Uma contradição interna. Pelo que fica condenado a viver num clima constante de terror, perseguição e suspeita. Receando que o Presente o engane. Receando ser presa de uma cilada ou ilusão. Receando que os agentes do Presente tenham conseguido infiltrar-se, ou penetrar sob disfarce, no centro do campo da salvação. Tal é o seu castigo: viver constantemente atormentado por sombras de traição, em toda a parte. Sombras de traição imponderáveis, mesmo no mais fundo da sua alma. «O mal está em toda a parte» (Oz 2012: 45)<sup>(19)</sup>.

---

(19) Alec Gideon é personagem epistolar do romance de Amos Oz, *A Caixa Negra*. O Sábado sem ocaso virá como um ladrão (1Ts 5,2; Mt 24, 43), mesmo perspetivando a conjunção da iniciativa divina com o entregar-se por fim do homem. Com cautela aventurava Santo Agostinho, «quem é capaz de imaginar, quanto mais de expressar, quais

Já no liberalismo em configuração capitalista (e as duas figuras dificilmente deixarão de ser siamesas), nem pretendo sentido há. Existe aceleração por si só, com o intuito de se obterem mais e melhores realizações, indefinidamente, antes que os outros lá cheguem. Não há tanta violência direta, é mais vaporosa, mas o resultado não é menos operante, nem menos ominoso. Em ambos os casos, paradoxalmente, o evoluir infinito do tempo apresenta-se também como tentação gnóstica. Senão, como poderia tão facilmente prescindir da espessura do homem, esse ser encarnado e histórico clamando, desde que se conhece a si mesmo, por pão, por justiça, dignidade e ventura, alegria e amor?

Assim sendo, apenas numa configuração em que o Messias efetivamente chega, mas chega quando já não for preciso, já depois de ter chegado, no ultimíssimo dia depois do último<sup>(20)</sup>, porque é o homem no fundo de si mesmo a aderir ao dom e a cobrir o seu potencial de transcendimento, a salvação para a qual desde sempre foi esperado e convocado – na verdade, Deus e homem reverberam nesse momento maximamente, mas Deus de forma inaparente, a partir do fundo íntimo do criado (teonomia), sem se confundir com este e sem nele se dissolver ou o subjugar, antes contando com esse mesmo criado, ativo à mais alta rotação – poderá a porta do reino se abrir, resgatando também as incontornáveis aquisições do espírito moderno<sup>(21)</sup>. Mas para isso necessitamos de uma outra via «secular».

### **Para uma via «secular» alternativa**

Na verdade, na melhor das hipóteses, mesmo o mais bondoso dos modelos de secularização até aqui brevemente delineados não concede à

---

virão a ser, conforme os méritos, os graus das honras e das glórias?» (Agostinho 2000: XXII, 30, 2367). Ponhamos à parte a questão dos méritos, que nos parece redutora.

(20) A alegoria é de Kafka, fazendo parte do terceiro caderno dos seus *Cadernos In-Oitavo*.

(21) Afinal não é o moderno, o *moderno*, «intimamente histórico e arcaico porque precisa do antigo para ser relacionado e, ao mesmo tempo, contraposto a ele», sem coincidir sem mais com a pura atualidade plana, antes parando por momentos, ganhando tempo para se retomar no seu próprio ritmo, compreendendo assim que «é propriamente moderno não tanto quem se contrapõe ao antigo, mas quem compreende que só quando algo fez o seu próprio tempo, então isso se torna realmente urgente e actual»? As citações são extraídas de Agamben (2017: 120).

dinâmica confessional o seu espaço próprio, vê-a como outra ideologia, certamente importante, com alguns caracteres específicos, mas pouco mais do que isso. Não abandona o campo da neutralidade e estranha que outros possam considerar a crença decisiva no espaço público (daí a incapacidade em lidar com os atores políticos islâmicos – lá voltaremos). Em última análise, parece-lhe que política e crença são não só esferas diferentes mas incompatíveis, e que a crença se reduz a um problema de liturgia, ou de fé, em sentido estrito, ou se tem propostas comuns, estas são políticas, e só acessoriamente religiosas, quando muito inspiradas algures numa deontologia da profissão da fé extrapolada para a vida comum. Não alvitando sequer que a imprescindível dissociação factorial moderna é relativa, sendo toda a ação perpassada transversalmente pela problemática do bem, da reta intenção, da *outridade*, como se quisesse, e que essa problemática apenas faz sentido, só não é arbitrária, se não for posta por si mesma, mas mediante um esteio cismundano, incondicionado, o qual traduz uma exigência radical, porque de raiz e global, interrogadora de todas as esferas da vida.

Não há proposta confessional íntegra apolítica, obviamente adaptando-se ao nível político e tendo em conta a sua especificidade, sem ser uma proposta que trai a sua própria matriz. Não é que as propostas confessionais não tenham perdido uma unidade de conjunto que as restantes propostas vieram a perder. Pode inclusive haver propostas políticas oriundas de uma visão de conjunto marcada mas não-confessional, ou ainda propostas políticas fruto de uma visão política tentativamente monopolizadora ou colonizadora das demais esferas da vida. Como pode haver propostas políticas confessionais que mais não ressudem do que uma mera vontade de poder. Mas sendo assim, não será sempre menos mal, evitando ligações tentaculares, levar tão longe quanto possível a dissociação factorial, pedindo, neste caso, aos professos que politicamente abandonem, ou pelo menos, não joguem politicamente a força radical da sua profissão de fé? Isto é, que não façam de modo algum entrar Deus ou os fundamentos possíveis da sua mensagem ao homem na equação?

Um tal pedido seria legítimo se a dissociação factorial em si fosse a última palavra escrita nas estrelas. Porém, mesmo não sendo, parece-nos que se pode esgrimir com vantagens a dissociação factorial relativa, tal como veio a emergir. Mas se assim é, como evitar não pedir ao crente que não faça cair o peso da sua crença na esfera política? Todavia, o problema não está em evitar isso, até porque a ideia de um *nomos* cósmico e da Ter-

ra, alicerçando, na sua autonomia relativa, estritamente intramundana, a vida dos homens, nas suas diferentes esferas, é, como já vimos, claramente judaico-cristã, e no mundo tardo-antigo de inspiração agostiniana, certamente também do tempo dos redatores do Talmude da Babilónia, e mais tarde renovada pela filosofia árabe e pelo tomismo<sup>(22)</sup>. Ainda assim, estas fontes serão bastiões sólidos à prova de tergiversação? Só em parte, e a história mostra-o. Nesse caso, não continua legitimamente a valer a prevenção de uma dissociação factorial rigorosa, quer dizer, um tanto rigorista, apesar do elevado preço histórico e dos atoleiros criados pela modernidade? Ora, o erro está em considerar o intervencionismo divino numa perspectiva pré-moderna. Justamente porque é transcendente, a onipotência divina coabita com a máxima liberdade humana, e justamente porque as propostas confessionais têm esse fundamento são humanas, são para o homem, nos limites da sua contingência, mas por isso mesmo não podendo prescindir do homem integral.

Assim, porque não ver na secularização antes de mais uma abertura à transcendência, o deslizar contínuo e testemunhal do necessariamente aberto da contingência, que se contradiz desde logo a si mesma (além de se tornar impotente e procurar escapar à impotência com sucessivas fugas para a frente) quando se quer fixar irredutível num ponto e frena esse essencial deslizar? A secularização enquanto respeito pela singularidade, finitude, e liberdade do homem (afinal um respeito que já por si é respeitar o próprio projeto de Deus), requer tanto ligação e confiança metafísicas como autonomia no seu espaço próprio. Nas palavras centenas de Nicolau de Cusa, pioneiro, no entanto, da ascensão do homem a partícipe do múnus divino, via *humanitas* de Cristo (uma das vias de uma modernidade que acabou também por se materializar, infelizmente apenas como um antropocentrismo em modo menor), lê-se:

ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não for de mim próprio, tu não serás meu. Tornaste necessária a liberdade, não podendo ser meu se eu não for de mim próprio, e porque colocaste

---

(22) Acerca do judaísmo rabínico, veja-se o já citado livro de Daniel Boyarin, *Border Lines. The partition of judaeo-christianity*. Para o pensamento islâmico, atente-se em Alain de Libera (1991).

isso na minha liberdade não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio (Cusa 1998: 157).

Em síntese, secularização não como expulsão, neutralização, asseptização, ou, no melhor dos casos, tolerância da esfera religiosa no espaço público, mas antes como inclusão estruturante do homem-com-Deus.

De resto, esta última parece ser a única via a possibilitar a compreensão dos desafios dos atores internacionais ainda marcados diretamente pelo pulsar religioso: os atores islâmicos. Porque se é certo que o brandir racionais religiosos está mesclado com uma mundividência para o comportamento internacional de carácter realista, logo laico, e que muitos racionais fundamentalista não são já tradicionais, antes argumentos modernos de reação à modernidade<sup>(23)</sup>, não é menos correto afirmar, por exemplo, que os atores da Península Arábica ainda se movem igualmente por racionais de inspiração religiosa, num sentido diretamente pré-moderno ou primomoderno.

O compositor Sigismund Neukomm, nascido em Salzburgo, mais de vinte anos ao serviço do príncipe de Talleyrand, sempre estritamente ligado aos meios legitimistas franceses e monarquista convicto, referia-se ironicamente à Revolução Francesa da seguinte maneira: «*Liberté (pour faire le mal) Égalité (dans la misère) Fraternité (de Cain à son frère) voilà le cri de la république. Vive la république!*»<sup>(24)</sup>.

Todavia, a aliança entre o trono e o altar, esse *intermezzo* muito pouco louvável, não tem nem deve ter a última palavra em matéria de prevenção política face aos supostos desígnios públicos dos crentes. «Liberdade para fazer o bem, igualdade na diferença em função do bem comum, fraternidade porque o homem é para o seu irmão», bem poderia ser uma consigna edificante de participação na vida pública de crentes e não crentes. Achar que tal é já demasiado, que é fazer entrar concepções abrangentes na ordem da justiça, isso sim revela-se de uma perigosa neutralidade; uma neutralização e logo uma incapacitação dos próprios instrumentos políticos para realizar a justiça, isto é, para fazer justiça

---

(23) Sobre este assunto, veja-se Eisenstadt (1997) e também Sayyid (1997).

(24) A presente citação do seu irónico *Canon Républicain*, escrito menos de cinco anos antes da sua morte, ocorrida em 1858, foi extraída do folheto que acompanha o cd musical dedicado a Neukomm, *Requiem à la Mémoire de Louis XVI*, La Grande Écurie et La Chambre du Roy/Choeur de Chambre de Namur/Jean-Claude Malgoire, Alpha Classics, 2016.

ao humanismo do outro homem. Quando a visitação do rosto frágil e carente do outro se considera um excesso indesculpável, crentes e não crentes devem preparar-se para abandonar/abordar a nau soberana que se esconde por detrás da obnóxica esfinge da neutralidade.

### **Bibliografia:**

- Agamben, Giorgio (2005). *El Tiempo que Resta. Comentario a la Carta a los Romanos* [trad. espanhola]. Madrid: Trotta.
- « - » (2008). *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2* [trad. espanhola]. Valencia: Pre-Textos.
- « - » (2015). «La Iglesia y el Reino» in « - », *Qué Es un Dispositivo? Seguido de El Amigo y de La Iglesia y el Reino* [trad. espanhola]. Barcelona: Anagrama.
- « - » (2017). *O Uso dos Corpos. Homo sacer, IV, 2*. São Paulo: Boitempo.
- Agostinho, Santo (2000). *A Cidade de Deus*, 2ª ed., vol. III. Lisboa: FCG.
- Assmann, Jan (2015). *Poder y Salvación. Teología y Política en El Antiguo Egipto, Israel y Europa* [trad. espanhola]. Madrid: Abada.
- Bellah, Robert [et alia] (2007). *Habits of the Heart: individualism and commitment in american life*, third edition. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Blumemberg, Hans (1986). *The Legitimacy of Modern Age* [trad. em inglês], Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bois, Jean-Pierre Bois (2012). *La Paix. Histoire politique et militaire 1435-1878*. Paris: Perrin.
- Boyarín, Daniel (2004). *Border Lines. The partition of judaeo-christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Catroga, Fernando (2010). «O Relacionamento das Igrejas com o Estado Moderno (a exceção e a regra)» in *Repúblicas em Paralelo: Portugal Estados Unidos da América. Colóquio na FLAD, 21 Maio 2010* [edição bilingue]. Lisboa: FLAD, 65-102.
- Cavanaugh, William (2009). *The Myth of Religious Violence (Secular ideology and the roots of modern conflict)*. Oxford: Oxford University Press.
- Cusa, Nicolau de (1998). *A Visão de Deus*, 2ª ed. Lisboa: FCG.
- Eisenstadt, Shmuel (1997). *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas*. Oeiras: Celta.

- Ferro, Nuno (2008). «Kierkegaard e o Tédio», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 2-4, 943-970.
- Goodstein, Elizabeth (2004). *Experience without Qualities: boredom and modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Greengrass, Mark (2015). *Christendom Destroyed. Europe 1517-1648*. London: Penguin.
- Herrero, Montserrat (2007). *El Nomos y lo Político: la filosofía política de Carl Schmitt*, segunda edición. Pamplona: EUNSA.
- Horkheimer, Max (2015). *O Eclipse da Razão*. Lisboa: Antígona.
- Hurtado, Larry (2017). *Destructor de los Dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* [trad. espanhola]. Salamanca: Sígueme.
- Jean Paul (2005). *Alba del Nihilismo. Edición bilingüe de Adriano Fabris*. Madrid: Istmo.
- Libera, Alain de (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- McGinn, Bernard (1994). *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*. San Francisco: HarperCollins.
- Metz, Johann Baptist (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* [trad. espanhola]. Santander: Sal Terrae.
- Mitre Fernández, Emilio (2017). *Desprecio del Mundo y Alegría de Vivir en la Edad Media*. Madrid: Trotta.
- Monod, Jean-Claude (2002). *La Querelle de la Sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin.
- Oz, Amos (2012). *A Caixa Negra*, 2ª ed. Alfragide: Dom Quixote.
- Rorty, Richard (1991). «The Priority of Democracy to Philosophy» in « – », *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 175-196.
- « – » (1997). *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo* [trad. espanhola]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rühle, Volker (2012). «La Teología Política a la Sombra del Nihilismo» in Valerio Rocco e Roberto Navarrete (ed.), *Teología e Teonomía de la Política*. Abada: Madrid, 133-146.
- Safranski, Rüdiger (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir* [trad. espanhola]. Barcelona: Tusquets.
- Sayyid, Bobby (1997). *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Schmitt, Carl (s.d.). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus Publicum Europaeum»* [trad. em espanhol]. Buenos Aires: Struhart & Cia.

- Silva, Ana Cristina Nogueira da Silva e Hespanha, António (1993). «A Identidade Portuguesa», in José Mattoso (dir.), *História da Portugal, quarto volume – o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 19-37.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- « – » (2007), *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vidal, Senén (2015). *La Resurrección de los Muertos. El testimonio bíblico*. Santander: Sal Terrae.
- Voeglin, Eric (2002). *As Religiões Políticas*. Lisboa: Vega.
- Veyne, Paul (2005). *L'Empire Gréco-Romaine*. Paris: Seuil.
- Zamora, José Antonio (2006) «Monoteísmo, Intolerancia y Violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'», in Reyes Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción del Occidente*. Barcelona, Anthropos: 2006, 179-207.