

José de Magalhães Campos Ambrósio

Estado e Religião:

Uma divisão filosófica de
uma relação conflitiva



José de Magalhães Campos Ambrósio

Estado e Religião:

Uma divisão filosófica de
uma relação conflitiva



Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Ellen Andressa Kubisty

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2023 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2023 Os autores

Copyright da edição © 2023 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena

Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva do autor, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos ao autor, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
 Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra
 Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de LisboaProf. Dr. Daniel Richard Sant’Ana –
 Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
 Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
 Profª Drª Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes
 Claros
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
 Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. Jodeyson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do
 Paraná
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
 Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
 Profª Drª Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau
 Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
 Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
 Profª Drª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
 Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
 Profª Drª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
 Profª Drª Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
 Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
 Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
 Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador

Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia /
Universidade de Coimbra

Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Estado e Religião: uma divisão filosófica de uma relação conflitiva

Diagramação: Natália Sandrini de Azevedo
Correção: Yaidy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: O autor
Autor: José de Magalhães Campos Ambrósio

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
A496	<p>Ambrósio, José de Magalhães Campos Estado e Religião: uma divisão filosófica de uma relação conflitiva / José de Magalhães Campos Ambrósio. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-1505-3 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.053230507</p> <p>1. História e condições atuais da relação entre Estado e Religião. I. Ambrósio, José de Magalhães Campos. II. Título. CDD 322.109</p>
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

Para os meus pais,
arkhé imperante

Toda nossa história é perpassada por momentos e pessoas imprescindíveis na constituição de quem somos; todas elas têm o seu “cadinho” de participação no caldeirão da vida que nós construímos; vendo-as, nos vemos melhores. Portanto, agradeço a todos aqueles que estiveram em minha vida, mas, especialmente, a estes se seguem abaixo.

Aos meus pais, Manoel Luiz Ambrósio e Porcina Angélica da Silva Campos Ambrósio, que acreditam em mim sempre, e que se esforçaram para a minha educação moral e intelectual.

À minha madrinha, Maria Helena Campos Ubaldo, que me ensina a abnegação de si mesmo em prol do próximo, sendo eu um dos maiores beneficiários de sua bondade. Se tomei gosto pelas páginas e se hoje as tenho para ler, é a você que devo isso. À minha prima-mãe Letícia, participe dos grandes bons momentos de minha vida, daqui até a eternidade. À minha tia Yeda Campos Delácio, que tanto preza pela união familiar ao conduzir o legado dos meus queridos avós.

Ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, a quem devo a realização de um sonho e de uma vocação que eu já não sabia como realizar. Você, mestre, tal como Alexandre para os gregos, aparece para mim como o *theos aniketos* – o deus invencível – que desbrava e enfrenta a vida como nenhum outro, dando-me o exemplo diário da dedicação que a vida acadêmica requer. Um dia saberei retribuir-lhe tudo o que me fez – e o que faz – tanto na academia quanto na vida. Dedico-lhe esses versos de Miguel de Cervantes:

Se em achegar-te aos discretos,
 livro, fores com estudo,
 não te dirá algum franduno
 que não acertas os dedos.
 Mas, se comes cru e sem tento
 por ir à mão de um idiota,
 verás da mão para a boca
 nem uma acertar no cravo
 por muito que as mãos se ralem
 por mostrar que são curiosas.

E como a experiência reza
 que ao que a bom tronco se arrima
 boa sombra sempre abriga,

em Béjar tua boa estrela
 um tronco real te cede
 que dá príncipes por frutos,
 no qual floresceu um duque
 que é o novo Alexandre Magno:
 chega à sua sombra, que a ousados
 protege sempre a fortuna.¹

Aos meus queridos amigos que a vida acadêmica me trouxe: Luiz Cesár Machado de Macedo, Diego Nunes, Raoni Bielshowisky, Hugo Rezende, Edilson Graciolli. Neles encontrei um verdadeiro intercâmbio de ideias além de um momento único.

À *Katholieke Universiteit Leuven e ao Documentation and Research Centre for Religion, Culture and Society*, pela concessão da bolsa que me permitiu realizar o curso de verão naquela Universidade e realizar pesquisas importantes para o texto final; e, especialmente, aos Professores Doutores Jan de Maeyer e Peter Heyrman, pelas longas conversas sobre a minha pesquisa.

Ao Professor Gonçál Mayos, da *Universitat de Barcelona*, que me recebeu de modo tão caloroso em suas salas de aula e em seu gabinete de pesquisa, engrandecendo as reflexões do presente trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de estudos concedida durante o mestrado em que esse livro foi gestado, sustentáculo primordial para a tranquilidade necessária no processo de elaboração da pesquisa. Que nunca mais o *CNPq* seja dilapidado, vilipendiado e profanado pelos inimigos da ciência e do País. Ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, onde desenvolvi com alegria espinozana a pesquisa.

Ao amor da minha vida, Marianny Cosac Ribeiro, que com carinho e delicadeza traz-me diariamente a alegria e a paz de espírito para seguir em frente nos momentos mais difíceis. Você é o meu caminho reto – daqui até a eternidade.

Depois de ter você
 Pra que querer saber
 Que horas são?
 Se é noite ou faz calor

1. CERVANTES, Miguel. *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha*; livro 1. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 39.

Se estamos no verão
Se o sol virá ou não
Ou pra que é que serve
Uma canção como esta?

Depois de ter você
Poetas para quê?
Os deuses, as dúvidas
Pra que amendoeiras pelas ruas?
Pra que servem as ruas?
Depois de ter você...

Depois de ter você. Adriana Calcanhoto

“[...] a mais humilde beleza deste mundo, e quão agradável é para o olho da razão o considerar atentamente não só os modos e os números e as ordens das coisas, tão decorosamente estabelecidas por todo o universo, mas também o desenrolar dos tempos que incessantemente se deslindam através de sucessões e quedas, marcados pela morte daquilo que nasceu.”

[Umberto Eco, O Nome da Rosa, Editora Record, p. 327.]

A quarta consideração de ser mais temeroso o juízo dos homens, que o juízo de Deus, porque Deus julga o que conhece, os homens julgam o que não conhecem. [...] Deus julga os pensamentos, mas os conhece, o homem não pode conhecer os pensamentos, e julga-os.

Padre Antônio Vieira, 1689.

Honroso é o privilégio de reencontrar nesta obra a lucidez luminosa da inteligência de José de Magalhães Campos Ambrósio, cujo primeiro contato me foi proporcionado quando de sua chegada ainda na graduação à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), no contexto do programa de mobilização estudantil, vindo da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), onde hoje é professor. A todos cativou desde o primeiro momento, quer seja por sua sedutora inteligência, quer seja pela sua lhanza de ser em um estilo sempre zen. Corajoso, impõe-se o desafio de pesquisar em sede de Teoria do Estado em um momento histórico marcado por furiosa e extremada estatofobia. Cenário de uma terra devastada pela fúria neoliberal, com suas hordas de pregadores idólatras, cujo totem e objeto de culto ainda hoje, na contemporaneidade, permanece sendo o velho bezerro de ouro dos antigos hebreus tão bem reproduzido na imagem do dourado touro de ouro na porta de bolsa de valores em Wall Street.

A obra com a qual somos agora brindados reafirma o conceito hegeliano de ser a religião um dado da cultura que, portanto, em um mundo marcado por conflitos civilizacionais, no qual nos parece cada vez mais atualizada a díade schmittiana do amigo-inimigo, pela qual a oposição sagrado-profano parece conduzir a conflituosidade contemporânea. A poderosa lente de José de Magalhães leva-nos a repensar o teológico-político reemergente como fruto do desencantamento do mundo pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa que parece ter nos legado uma civilização marcada por uma degenerada e cruel razão instrumental, provocando uma “revanche de Deus” como resposta às frustrações, à desesperança e ao desespero do flagelo ético com o qual nos confrontamos na atualidade.

Preciosa é sua análise sobre os totalitarismos que instrumentalizaram ícones e performances inerentes ao sagrado em suas violências políticas profanas. A leitura da presente obra nos rememora o célebre episódio histórico envolvendo os vitoriosos aliados ao fim da Segunda Guerra Mundial quando por insistência de sua santidade, o Papa Pio XII, os aliados ocidentais insistiam em discutir junto a Josef Stalin o destino da católica Áustria, então ocupada pelo poderoso exército vermelho. Quando, nesta ocasião, Stalin, já incomodado com

a insistência no tema, indaga arrogantemente sobre quantas divisões possuía o Papa para que aquele assunto fosse tão recorrente. O poderoso dirigente soviético não conseguia ver as divisões do Papa, que se manifestaram, vitoriosamente, no histórico ano de 1979 na católica Polônia, levando à ruína o socialismo real em todo leste europeu, contexto em que o cardeal Karol Wojtyla, então Papa João Paulo II, e o cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, os algozes do socialismo realmente existente, como grandes geopolíticos e estrategistas, sem um só tiro escrevessem o epitáfio da experiência do socialismo real.

A aliança teológico-política por eles forjada com o império americano teve como contrapartida geopolítica o combate sem trégua à Teologia da Libertação no cenário latino-americano, moeda de troca que custou a contenção da igreja progressista e a expansão política e eleitoral do movimento carismático católico e das seitas neopentecostais a partir de então empoderadas. A guerra cultural empreendida por tal aliança na América Latina substituiu os sangrentos conflitos armados da América Central da década de 1970 do século passado pela disputa de corações e mentes por meio do teológico-político para ficarmos com Schmitt.

Exemplar em tal contexto foi a visão prospectiva do ex-aluno jesuíta, Fidel Castro, com sua reforma constitucional pela qual renunciou ao ativismo estatal ateu reestabelecendo em seu país a liberdade de culto, o que certamente lhe proporcionou o privilégio de ao contrário dos epígonos soviéticos no leste europeu de morrer velho na cama tendo recebido em vida a visita de três Papas e tendo como cenário de fundo a erosão dos regimes socialistas do leste europeu transformados em cinzas. Portanto, esta obra, *Estado e Religião*, passa a condição de leitura seminal a tantos quantos pretendem alcançar uma compreensão crítica da emergência no cenário político estatal de um agressivo confessionalismo que abala os conceitos de secularismo e laicismo tão bem ilustrados na presente obra. Em derradeiro, fica a nos dever agora o autor novas e corajosas reflexões, notadamente, em relação à emergência do apocalíptico leviatã cibernético como a mais nova ameaça existencial a nossa civilização como conhecida até então.

Paulo Roberto Cardoso
Junho de 2023.

INTRODUÇÃO	1
Sobre a escrita da História	1
Sobre a história deste trabalho	11
O Estado	11
A religião	13
O desenvolvimento da relação	14
O itinerário filosófico dessa História	16
FUNDAÇÕES: A UNIDADE IMEDIATA DO ÆTERNUM E DO SÆCULUM ...	23
A Fundação Pagã	23
<i>Polis e Mythos</i>	25
O Imperador-deus: Alexandre Magno	37
A <i>Fides</i> política romana	43
A Fundação Cristã	51
Império como Igreja: o projeto Constantino	57
Igreja como Império: o Alto Medievo	62
Império com Igreja: ascensão e contestação a Roma	65
QUEDA: O PROCESSO DE NEGAÇÃO DA RELIGIOSIDADE ESTATAL....	72
A Reforma protestante	72
A cisão interna do Estado: o surgimento da sociedade civil burguesa	77
Da Razão à Revolução: a consolidação do Estado secular	80
A religiosidade totalitária	92
A Itália fascista	93
O Nacional-Socialismo alemão	96
A religião marxista-leninista	99
REVANCHE: O RETORNO DO RELIGIOSO À VIDA POLÍTICA	103
O fim do fim da religião: <i>La revanche de Dieu?</i>	103

A religião do Choque à Aliança das Civilizações	110
As religiões e o Estado democrático	114
CONCLUSÃO	123
REFERÊNCIAS	129
SOBRE O AUTOR	141

INTRODUÇÃO

SOBRE A ESCRITA DA HISTÓRIA

Este é um trabalho de História do Estado e do Direito ocidentais. No entanto, não veremos nas páginas que se seguem uma descrição fria de acontecimentos, nem tampouco de institutos jurídicos cronologicamente colocados; nossa narrativa estará perpassada com “fortes cores filosóficas.”¹ Pensamos que Filosofia e História se implicam, como ensina Benedetto Croce:

“(...) mas história, ou, o que vem a dar no mesmo, filosofia na medida em que é história e história na medida em que é filosofia – ‘filosofia-histórica’, cujo princípio é a identidade do universal e do individual, do intelecto e da intuição, e que encara como arbitrária e ilegítima qualquer separação desses dois elementos, sendo eles na realidade um único elemento.”²

Se a Filosofia faz parte da história que contamos, cabe-nos mostrar em que sentido isso se realiza e que influência terá em nosso objeto de estudo. Em primeiro lugar, como premissa, não se trata de buscar a verdade na história, mas mostrar que “a história é que é verdadeira.”³

Para tanto, colorir o trabalho de filosofia significa perscrutar dois estatutos básicos para a História e que se correlacionam: 1) sua *racionalidade* e; 2) sua *ordem*, ou sentido. Um dos objetivos dessa introdução é esclarecer que a história que será contada aqui possui essas duas características.

São duas tarefas aparentemente difíceis, visto que a historiografia contemporânea condena uma história filosófica⁴ sem estar calcada nas premissas científicas que professam; postura que só demonstra o autoritarismo metodológico que nos é imposto.

Uma história pode ser filosófica sem perder o rigor científico. Além disso, já está bem solidificado que o saber filosófico tem em sua base os saberes científicos⁵, de modo que o desenvolvimento da Ciência Histórica estará na fundação da História filosófica; sendo essa

1. Como faz HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado e do Direito*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 22.

2. CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade*. Trad. Júlio Castañón Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, p. 50-51.

3. AQUINO, Marcelo Fernandes de. Apresentação. In: SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo; Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

4. É assim que procedem os historiadores da famosas Escola de *Annales*, como bem afirma um dos seus expoentes atuais: “Partilho a desconfiança da maior parte dos historiadores de ofício perante essa filosofia da história tenaz e insidiosa, cuja tendência, nas suas diversas formas, é levar a explicação histórica à descoberta ou à aplicação de uma causa única e original, substituir o estudo pelas técnicas científicas de evolução das sociedades, sendo essa evolução concebida como abstração baseada no apriorismo ou num conhecimento muito sumário dos trabalhos científicos.” LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003, p. 20.

5. “A relação da ciência especulativa [filosofia] com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. – e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. 1 – A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 49.

totalizante, busca mais que o fio, quer toda a trama. Assim, para realizarmos nossa tarefa, buscaremos o que há de melhor na historiografia contemporânea, ainda que não sigamos seu modo de ver a História.

Vamos à primeira tarefa: desvendar a racionalidade imanente à realidade histórica.

Em primeiro lugar, por que a História pode ser racional se empiricamente vemos tantos acasos? A resposta é simples: ela não é obra da natureza, tem um artífice racional: o homem. É o sujeito que, na projeção do pensamento, constrói o fio do tempo: “Através de suas obras ele [o sujeito] confere a esse fluxo puramente empírico um *sentido*.”⁶

É por essa razão que o homem pode olhar para a História e compreendê-la, descrevê-la e criticá-la; sem o vetor racional o historiador – defronte do seu objeto de estudo – é como um cego dentro de um labirinto: tateia, tropeça, chega a encruzilhadas e se desespera por não enxergar o caminho. Só conhecemos a História porque a razão que é nela é a mesma estruturante do pensar.

É num pensador italiano que encontramos uma das chaves interpretativas para a nossa compreensão: Giambattista Vico. O filósofo coloca as bases para as Ciências Humanas em geral, mas especialmente para a História.

Vico advoga que somente a junção da Filosofia (ciência do *verum*, do verdadeiro) e da Filologia (ciência do *factum*, do fato) constrói o conhecimento humano.⁷

A gnosiologia vichiana é conhecida como *verum et factum convertuntur* (o verdadeiro e o feito se implicam) – que, se opondo ao racionalismo cartesiano e ao empirismo inglês, afirma que o que pode ser conhecido pelo homem só pode ser aquilo criado por ele; para Vico, afirma Collingwood, “nada pode ser conhecido, a não ser que já tenha sido criado.”⁸

Definitivamente, para Vico, Ciências Humanas e Ciências da Natureza não poderiam partir do mesmo método. Afinal, a “verdade no mundo do homem não é estática, é dinâmica, não é descoberta, mas construída, não é consciência, mas ciência.”⁹ Ora, a

6. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (orgs.). Ética, Política e Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.299-308, p. 304.

7. Em Vico: “[138] A filosofia contempla a razão, donde provém a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbitrio humano, donde provém a consciência do certo. [139] Esta dignidade, na sua segunda parte, define serem filólogos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição da línguas e dos factos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, como fora, tal como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios. [140] Esta mesma dignidade demonstra terem ficado no meio do caminho tanto filósofos, que não acertaram as suas razões com a autoridade dos filólogos, como os filólogos, que não cuidaram de certificar a sua autoridade com a razão dos filósofos; o que, se o tivessem feito, teria sido mais útil às repúblicas e ter-nos-ia prevenido o meditar desta Ciência.” VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 110.

8. COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 89. É esclarecedora a passagem de CROCE: “to know the cause is to be able to realize the thing, to deduce it from its cause and create it. In other words, it is an ideal repetition of a process which has been or is being practically performed. Cognition and action must be convertible and identical.” V. CROCE, Benedetto. *The Philosophy of Giambattista Vico*. Londres: Howard Latimer, 1913, p. 5.

9. No original: “the truth attained in the world of man was not static but dynamic, not a discovery but a product, not

natureza não é obra do homem, é obra de Deus. Sendo obra do divino, somente a ele é dado seu conhecimento pleno (seu *verum*); ao homem fica apenas a certeza, ou seja, um saber incompleto.¹⁰

Em Vico, podemos dizer, com Reale, que a verdadeira ciência é “o resultado final de um processo, de uma elaboração espiritual, em que fato e idéia se convertem reciprocamente.”¹¹

Dentro da perspectiva do *verum-factum* há um conhecimento verdadeiramente apreensível pelo homem: a História, “rainha de todos os estudos dedicados à realidade e ao conhecimento do que existe no mundo.”¹² Como criador do universo histórico, o conhecimento deste pelo homem é qualitativamente idêntico ao conhecimento divino da natureza, porque é ambiente de ações livres e, “idealizando-o, recria sua própria criação, ficando assim a conhecê-lo plenamente,”¹³ R.G. Collingwood afirma:

“Conclui-se do princípio do *verum-factum* que a história – que é algo feito enfaticamente pelo espírito humano – está especialmente apta a ser objecto do conhecimento humano. Vico considera o processo histórico como um processo, através do qual os seres humanos elaboram sistemas de linguagem, costumes, leis, governos, etc.: isto é: considera a história como a história da gênese e do desenvolvimento das sociedades humanas.”¹⁴

É assim que o “homem conhece a História. Pode figurá-la internamente. Definir a parte e o todo.”¹⁵ É assim que a História é racional.

De toda forma, a projeção ideal do sujeito não fica estacionada no puro *eu*; para alcançar a universalidade necessária é preciso inserir a construção individual no movimento objetivo do Espírito.¹⁶ Ou seja, é preciso que a atividade subjetiva se mostre objetivamente no plano da *cultura*¹⁷, tornando-se patrimônio apto por se desdobrar; é assim que a História é objeto privilegiado do pensar humano. Para Vico, essa História é desenvolvimento cíclico do Mundo das Nações, para Hegel, é o desdobrar do Espírito Objetivo em seu momento mais efetivo: o Estado.¹⁸

Aqui se mostra a tensão fundamental para a tessitura da História: a necessidade da

consciousness but science. V. CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, cit., p. 27.

10. VICO, *Ciência Nova*, cit., p. 172.

11. REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 115.

12. BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora UNB, 1982, p. 40. Convém também as palavras de Vico: “[147] Natureza das coisas não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que, sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras”. VICO, *Ciência Nova*, cit., p. 113.

13. LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 128.

14. COLLINGWOOD, *A Idéia de História*, cit., p. 109-110.

15. LUCCHESI, Marco, *Monumental afresco da história*. [Prefácio]. In: VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

16. VAZ, *A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel*, cit., p. 304.

17. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. III – A Filosofia do Espírito. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 275.

18. Para todo o caminho do conceito de Espírito V. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. III, cit.

participação do particular no universal. Quando o homem se descobre como Espírito¹⁹, isto é, quando idéia suprasseme²⁰ a Natureza em uma reflexão sobre si mesmo, o tempo do sujeito deixa de ser direto, linear, para ser tempo do Espírito, ou seja, História.

Se for assim, nenhuma figura que o Espírito assume pode ser desprezada, por isso a necessidade do individual no sentido espiritual do termo: a *consciência*.²¹ Ela segue a mesma lógica do aparecer do Espírito; se intenciona ao mundo para conhecê-lo e exprime-o (portanto recria-o) para si. Não sendo a consciência *absoluta* - *solus ipse* - esse processo só pode ocorrer gradualmente na participação das consciências na luta pelo reconhecimento, ou seja, o caminho da consciência passa necessariamente pela intersubjetividade, isto é, pelo entrecruzamento dos horizontes dos sujeitos e funciona mais perfeitamente no nível teórico da consciência, quer dizer, quando o pensamento confere ao mundo uma totalidade de sentido apto a ser compartilhado.²² Isso significa, ao mesmo tempo, conhecer a visão de mundo de outra consciência e a consciência mesma.

Tudo isso não faria o menor sentido para o trabalho se não fosse seu efeito sobre a realidade histórica. Henrique Cláudio de Lima Vaz não poderia ter dito melhor:

“Se o tecido mais profundo da história é urdido pela comunicação das consciências, e esta não é mais do que a captação de um sentido comum no qual os homens de determinado grupo humano, ou que se constitui tal pela comunidade de uma mesma cultura, compreendem sua situação no mundo e se reconhecem homens dentro desta situação.”²³

Está claro, portanto, que a comunicação intersubjetiva só toma forma histórica quando inserida em uma estrutura que é ao mesmo tempo delas e superior a elas: a comunidade. Recorrer a Lima Vaz é novamente necessário:

“Na medida em que as consciências individuais se movem dentro de um sentido global, mesmo refratando ao infinito suas linhas fundamentais, elas participam da consciência histórica da sua época”²⁴

É nesse sentido que a consciência histórica, corporificada na comunidade e enriquecida de todos os sentidos espirituais da consciência – a arte, a religião, a filosofia como expressões absolutas; a ciência, as instituições ou mesmo a vivência difusa dos

19. É o trajeto que Hegel re-constrói na Fenomenologia. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

20. Suprasseme (do alemão *Aufheben*) na linguagem hegeliana significa suprimir conservando, indicando o próprio movimento dialético: negação-conservação-elevação. V. MENESES, Paulo. Nota do Tradutor. In: HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 9.

21. “Consciência é o conceito que permite ‘definir o homem enquanto *oposto* ao mundo, e, por isso mesmo, relacionado dialeticamente com o mundo’. [...] Assim tentamos a compreensão dinâmica de sua essência, a compreensão do movimento mesmo em que ele é e se manifesta como ser histórico.” VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 247-48.

22. Os outros níveis de anteriores são: *empírico*, momento do puro acontecer factual em que a consciência somente capta os fragmentos do mundo; e *racional*, no qual a consciência estabelece conexões inteligíveis como causa e efeito. VAZ, *Ontologia e História*, cit., p. 249-251.

23. VAZ, *Ontologia e História*, cit., p. 262.

24. VAZ, *Ontologia e História*, cit., p. 264.

indivíduos²⁵ – é a razão *na* e *da* História. É razão *na* História quando proporciona a inteligibilidade do passado, é razão *da* História quando elabora a re-construção do mundo.

O Ocidente só conhece um espaço espiritual capaz de 1) promover o existir empírico da consciência como tal; 2) proporcionar a comunicação das subjetividades em um ambiente cultural; 3) situar o homem no mundo e 4) projetar a consciência acima dela, tornando-a fundamento do existir histórico: o Estado²⁶.

Só assim podemos conceber a Razão no tempo: a História sendo a História do Estado.²⁷ Somente no movimento que vai do subjetivo ao objetivo e sua reflexão é que se tece a racionalidade histórica. Portanto, a História não é o caminhar unilateralizado da subjetividade ou da objetividade, é a união dialética dos dois momentos. Assim ensina-nos Lima Vaz:

“A *racionalidade* assim definida não deve, no entanto, ser pensada como atributo *extrínseco* ao sujeito racional. A relação entre ambos é a da *identidade na diferença*, conforme o axioma ‘a verdade é o todo’. Sua diferenciação se faz no interior do todo, aqui entendido como a própria ação. A pressuposição lógica assegura a coerência fundamental da ação. A ação histórica é *real* enquanto *racional*, compreendendo as diferentes formas de *racionalidade* que constituem o corpo histórico do Espírito objetivo. A pressuposição *antropológica* está subjacente ao *para-si* da ação, ou seja, à sua refletividade na consciência do ator histórico.”²⁸

Racionalidade da história que, por fim, revela o elemento essencialmente humano do percurso: a liberdade, que denota que tudo o que é espiritual – e na História tudo o é – é criação do homem, ou seja, nasceu do engenho do homem para si mesmo, o que incluiu, obviamente, as criações humanas que limitam ou até mesmo suprimem a liberdade. Por isso, para Croce, “a liberdade é a criadora eterna da História e ela própria é o tema de toda a História”²⁹, de modo que, quando falamos que a História é a história do Estado, dizemos que o próprio Estado é a forma e o conteúdo da liberdade.

Acreditamos que, assim, podemos traçar as linhas gerais para uma racionalidade da História e, desta forma, passamos para o segundo momento que uma história filosófica necessita: a ordem ou sentido.

Se, ao construirmos a racionalidade da História, chegamos ao Estado como conclusão necessária desse *status*, quanto ao sentido histórico inverteremos os papéis: O Estado é premissa, só o político pode conferir ordem na História.

25. VAZ, *Ontologia e História*, cit., p. 264.

26. O Estado é, antes de tudo, o ambiente e o efervescer de tudo o que é o homem e sua obra, ou seja, uma organização de liberdade.

27. HEGEL, G.W.F.. *Filosofia da história*. 2 ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 39.

28. VAZ, A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel, cit., p. 304.

29. CROCE, *História como a História da Liberdade*, cit., p. 85.

Por essa razão, quando o historiador busca a história da cultura material, das mentalidades, do homem natural, do imaginário, o que de resto faz a escola de *Annales*³⁰; não pode denotar um sentido nem – como pretendem ser – uma totalidade.³¹ Ora, o *status* de totalidade só pode ser dado pelo pensamento unificador da realidade; quando se compartimenta a História em várias frentes, o que encontramos, no máximo, é uma história enciclopédica contada em migalhas³² que, na verdade, nada mais é do que a justaposição dos fragmentos.³³ Isso não significa que esse tipo de escrita – dita historiográfica – seja inútil, por certo que não, ela é mesmo necessária; no entanto, a historiografia ligada a esse tipo de concepção revela tanto uma racionalidade quanto uma ordem precárias na história, carentes, portanto, de uma filosofia unificadora – ou até mesmo de um ambiente unificador.

A consequência extrema desse tipo de historiografia é a conclusão de que o acaso reina no tempo. Afinal, a apresentação de uma multidão de fatos esparsos no tempo, fragmentados, estéreis e sem aparentes razões, pode levar uma mente mais desavisada à conclusão de que a História é uma sucessão de eventos no tempo.³⁴ No entanto, nem a historiografia cética (mas séria) a uma filosofia da história admite tamanha aberração.³⁵

A ordem na História é uma exigência que vem, em primeiro lugar, do caráter racional que ela possui e do qual já falamos. O primeiro erro é justamente a historiografia do evento;

30. LE GOFF, Jacques(coord.). *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

31. “Toda forma de história nova é uma tentativa de história total” LE GOFF, *A História Nova*, cit., p. 34.

32. É a conclusão geral encontrada em DOSSE, François. *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Edusc, 2003.

33. Ao se dirigir para além da conclusão de DOSSE, JOSÉ CARLOS REIS analisa o processo de construção de *Annales* para afirmar que sua terceira geração pulveriza totalmente o conhecimento histórico. V. REIS, José Carlos. *A História*; entre a filosofia e a ciência. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 76-86. Para resumir as fases de *Annales* com BURKE: “Esse movimento pode ser dividido em três fases. Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do *establishment* histórico. Essa segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma ‘escola’, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a ‘história serial’ das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel. Na história do movimento, uma terceira fase se inicia por volta de 1968. É profundamente marcada pela fragmentação. A influência do movimento, especialmente na França, já era tão grande que perdera muito das especificidades anteriores. Era uma ‘escola’ unificada apenas aos olhos de seus admiradores externos e seus críticos domésticos, que perseveravam em reprovar-lhe a pouca importância atribuída à política e à história dos eventos. Nos últimos vinte anos, porém, alguns membros do grupo transferiram-se da história socioeconômica para a sociocultural, enquanto outros estão redescobrimdo a história política e mesmo a narrativa.” BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 1997, p. 12-3.

34. É o que pensa o historiador PAUL VEYNE: “A História é uma narrativa de eventos: todo o resto resulta disso.; O campo da História é, pois, inteiramente indeterminado, com uma única exceção: é preciso que tudo o que nele se incluía tenha, realmente, acontecido. [...] uma página da Revolução francesa tem uma trama suficientemente cerrada para que a lógica dos acontecimentos seja compreensível e para que um Maquiavel ou um Trotsky tivessem podido tirar dela toda a arte da política; Uma vez que causa superficial não significa causa menos eficaz que outra, não se pode descobrir grandes linhas de evolução. [...] Compreender a história não consiste, pois, em saber discernir grandes correntes sub-marinas por baixo da agitação superficial: a História não tem profundezas.” VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*; Foucault revolucionou a História. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4 ed. Brasília: UnB, 2008, p. 18; 25; 93.

35. LE GOFF, *História e Memória*, cit., p. 44-46.

o evento é tão interessante quanto superficial; sem suas complexas conexões com o antes e com o depois, torna-se completamente sem sentido.³⁶ A verdadeira realidade histórica é aquela contada na *longa duração*; só nela a força do pensamento pode penetrar e produzir resultados. Assim, a história vai além da vida tal como vivida, a fim de apresentá-la sob a forma de conhecimento.³⁷

Dessa maneira, explica Fernand Braudel, é possível reconhecer aquilo que permanece, o que penetra na espessura da História:

“Os movimentos artificiais de que falávamos há pouco, os acontecimentos e os próprios homens apagam-se então aos nossos olhos, enquanto se destacam grandes permanências ou semipermanências, ao mesmo tempo conscientes e inconscientes”. São os ‘fundamentos’, ou melhor, as ‘estruturas’ das civilizações.

[...]

“Só aqueles a quem pertence a *duração* e que se confundem com uma realidade longamente vivida contam na grande história da civilização. Assim se encontram, para lá de uma história familiar, como em transparência, as coordenadas secretas do longo tempo para o qual precisamos agora nos dirigir.”³⁸

A longa duração é ideal para a escrita da filosofia-história; em primeiro lugar, porque nos permite compreender como o passado constrói o presente; o tempo longo faz com que o pensamento consiga promover a vitalidade do antes no agora, deixando claro ao homem o que ele acumulou no decorrer de muitos anos, o que faz Croce afirmar que “toda história é história contemporânea.”³⁹ Isso significa dizer que todo historiador parte do presente, de alguma realidade atual do pensamento, para compreendê-lo em uma perspectiva histórica.⁴⁰

Em segundo lugar porque torna possível aquela necessária conciliação entre o universal e o particular da qual já falamos, ou seja, somente com o horizonte histórico alargado é que é possível perceber a dialética imanente no tempo; aí sim, vê-se com clareza o trabalho do negativo.

O negativo é o que impele o processo histórico para frente e permite que o evento

36. Esse é o plano A da historiografia de acordo com BRAUDEL: “Um plano A, o da história tradicional, da narração habitual, que passa rapidamente de um acontecimento ao acontecimento seguinte, como o cronista de ontem ou o repórter de hoje. Mil imagens são assim apreendidas ao vivo em compõem logo uma história multicor, tão rica de peripécias quanto um romance de aventuras. Contudo, apagada logo depois de lida, essa história nos deixa com muita frequência insatisfeitos, incapazes de julgar ou de compreender.” BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. 3 ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

37. CROCE, *História como a História da Liberdade*, cit., p. 31.

38. BRAUDEL, *Gramática das Civilizações*, cit., p. 48.

39. CROCE, *História como a História da Liberdade*, cit., p. 29.

40. É o que também reconhece LE GOFF ao tratar da contemporaneidade da história: “o historiador parte do presente para apresentar as questões do passado.” LE GOFF, *História e Memória*, cit., p. 25. Aliás, ensina HEGEL: “(…). Se estamos tratando do passado e nos ocupamos de um mundo remoto, abre-se um presente para o espírito, que o recebe, por meio de seu próprio trabalho, como recompensa por suas tentativas. Os acontecimentos são diversos; entretanto, o geral, o essencial, o contexto é único. Isso anula o passado e torna o acontecimento presente.” HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 14.

irradie uma série de outros processos que proporciona a abertura do momento finito ao horizonte infinito de realizações históricas⁴¹; “é o ácido corrosivo de toda fixidez.”⁴² Isso implica dizer que em todo evento subsiste uma racionalidade latente (*em-si*) que só se revela posteriormente (*para-si*) e, assim, podendo ser compreendida pelo pensamento em sua plenitude (*em-si e para-si*). Ensina-nos Hegel:

“(...) percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente.”⁴³

E mais à frente, ao falar das ações individuais:

“O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A idéia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.”⁴⁴

Assim o pensamento histórico-filosófico de longa duração precisa voltar ao começo para salvar a contingência e elevá-la ao patamar de necessidade. Assim, o negativo-contingencial acontece ao mesmo tempo em que desvanece, dando lugar ao positivo que irrompe reiniciando o processo dialético. O momento particular isolado nunca conduz à verdade histórica.⁴⁵

Ainda nesse sentido, através de um espectro histórico amplo, é possível percebermos melhor a relação do passado e presente, a fim de concebermos que o fim já estava no começo da história; o pensamento dialético permite conceber uma cumulatividade de compreensão para percebermos que nosso tempo desenvolve a racionalidade precária dos tempos passados.

O segundo erro do historiador é procurar uma ordem querida por ele que, se não encontrada, conduz ao inevitável juízo negativo do evento histórico, absolutizando a desordem. Henri Bergson, ao tratar da dicotomia ordem/desordem traz uma interessante reflexão:

41. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. 1, cit., p. 163.

42. SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo; Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 80.

43. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 31.

44. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 35.

45. SANTOS, *O Trabalho do Negativo*, cit., p. 42.

“E é incontestável que, comumente, quando falamos de desordem, pensamos em algo. Mas em que pensamos? Veremos o quanto é difícil determinar o conteúdo de uma idéia negativa e a que ilusões se é exposto, em que inextricáveis dificuldades a filosofia cai por esse exame não ter sido empreendido. Dificuldades e ilusões prendem-se normalmente ao fato de aceitarmos como definitivo um modo de exprimir essencialmente provisório. Prendem-se ao fato de transportarmos para o domínio da especulação um procedimento feito para a prática. Se escolho, ao acaso, um volume em minha biblioteca, posso, após tê-lo espiado, recolocá-lo na prateleira dizendo: 'não são versos'. Seria realmente o que eu percebi ao folhear o livro? Não, evidentemente. Eu não vi, não verei nunca a ausência de versos. Vi prosa. Mas como é poesia que eu desejo, exprimo o que eu encontro em função daquilo que eu procuro e, em vez de dizer 'eis prosa', digo 'não são versos'. De modo inverso, se me vem a cisma de ler prosa e me deparo com um volume de versos, me exclamarei: 'não é prosa', traduzindo assim os dados da minha percepção, que me mostra versos, na língua de minha expectativa e de minha atenção, que estão fixadas na idéia de prosa e só querem ouvir falar dela.”⁴⁶

A realidade não se dobra ao medo do entendimento⁴⁷ em enfrentar o negativo, assim, novamente com Hegel:

“O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos outro assunto. Ao contrário, o espírito é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.”⁴⁸

O terceiro erro é considerar que a ordem seria dada por um *a priori* (provavelmente escatológico) situado fora do processo histórico que o conduz a um destino infalível e predeterminado; como é inverificável, é inverídico. ⁴⁹ A primeira resposta que damos a isso é que se existe um *a priori* conduzindo a História, é ele próprio construído no tempo; a segunda, mais substancial, mostra que a condução do processo histórico só pode ter uma fonte: a liberdade. Lembremos que essa liberdade não é licença, arbítrio, mas além e incluindo isso, liberdade organizada na comunidade que, por ser dialética, inquieta-se para desenvolver novas formas da liberdade, impossibilitando sua previsibilidade. Com o princípio do Espírito livre, portanto, uma filosofia-história não faz previsão do futuro, nem coloca uma meta a atingir: a meta é o próprio processo de permanente criatividade.⁵⁰

46. BERGSON, Henri. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 241-42.

47. Entendimento é um momento da Razão que mantém fixas as diferenciações da realidade, produzindo separações irreconciliáveis. No campo histórico, o entendimento não consegue captar a mobilidade-continuidade da totalidade histórica. V. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. 1, cit., p. 159-162.

48. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 44.

49. É o que defende KARL LÖWTH, ao afirmar que “a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico na história como um história de realização e salvação.” LÖWTH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p.15. Voltaremos ao papel da escatologia no primeiro capítulo do trabalho.

50. BERGSON, *Evolução Criadora*, cit., p 240.

Assim, desaguamos no quarto erro, qual seja o de associar o conceito de ordem a um necessário automatismo histórico, caindo no velho erro do entendimento que procura efeitos únicos para causas fixas⁵¹; obviamente a História não funciona assim. A ordem da história, dentro da visão previamente expressa, é uma ordem que tem sua origem na vontade que projeta o futuro no presente.⁵²

A política é mais uma vez chamada para integrar a projeção da vontade; de um lado, ela reúne a tradição inteligível (*ethos*)⁵³ de um povo; ⁵⁴ de outro, ela é chamada a liderar o próprio processo histórico por força da sua racionalidade essencialmente teleológica, ou seja, direcionada a um fim.⁵⁵

No entanto, a ordem voluntária é tortuosa, enfrenta imensas dificuldades, sofre o trabalho do negativo e passa pelo árduo reconhecimento. O encontro de consciências que projeta razão e ordem na história não é um momento de celebração feliz⁵⁶. Ensina Lima Vaz:

“Vê-se que na dialética da comunicação das consciências pela mediação do mundo não permite conceber a história e o seu desenrolar nem segundo o modelo linear da sucessão dos fenômenos naturais, nem como o desenvolvimento necessário de uma Idéia na série de suas implicações. O encontro das consciências pela mediação do mundo é também afrontamento, uma luta pelo reconhecimento.”⁵⁷

Salgado⁵⁸ afirma que o reconhecimento possui dois elementos: a luta e o trabalho. O momento da luta é aquele em que é posta a desigualdade das consciências, pois uma não se reduz a ser objeto da outra; assim elas iniciam uma luta de vida e de morte pelo reconhecimento recíproco do status de livre. O momento do trabalho é o médio posterior desse reconhecimento em que uma das consciências subjuga a outra e atua no mundo através dela; a consequência disso é que a consciência subjugada mira sua liberdade perdida naquela que a oprime e quer ser reconhecida como igual, negando a sua negação de liberdade. Esse desenrolar só será supracumido em um ambiente que propicie a universalização do indivíduo: o Estado.⁵⁹

Aqui podemos concluir sobre a possibilidade de ordem na História: a longa duração

51. Explica que BERGSON que se queremos ordem automática, que busquemos no mundo físico. V. BERGSON, *Evolução Criadora*, cit., p. 253.

52. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 27.

53. *Ethos* é a palavra grega que indica a morada do homem (com *eta* inicial) que nunca é dado ao homem e sim construído por ele; em outro sentido, *ethos* (com *épsilon* inicial) que significa costume do momento histórico social de um povo. V. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Cultura*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 12-15.

54. VAZ, *Ética e Cultura*, cit., p. 252-53

55. VAZ, *Ética e Cultura*, cit., p. 252-53.

56. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 30.

57. VAZ, *Ontologia e História*, cit., p. 258-59.

58. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 255-267.

59. Salgado afirma que esse é mesmo o “começo exterior e fenomenal dos Estados, mas não do seu princípio substancial.” SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 267.

que torna clara os elementos racionais, dialéticos, criativos e voluntários do processo histórico em um ambiente unificador que é o Estado.

Ao fazer a História do Estado, já se parte do todo. Ora, como afirma René Remond ao reinvidicar a importância da história política:

“O político é o lugar de gestão da sociedade global, ele dirige em parte as outras atividades, define seu status, regulamenta seu exercício. [...] é o ponto para onde conflui a maioria das atividades e que recapitula os outros componentes do conjunto social.”⁶⁰

Enfim, uma história que ao mesmo tempo é filosofia, só pode ter como conteúdo a sociedade política organizada no Estado.

SOBRE A HISTÓRIA DESTE TRABALHO

Este trabalho obedece às exigências de uma filosofia-história. Em primeiro lugar ele versa sobre a obra racional por excelência: o Estado; mas faremos isso em um dos elementos que mais se relacionam intimamente com ele: a religião.

Aqui, é importante determo-nos nos conceitos de Estado e de religião.

O Estado

Defendemos que o Estado⁶¹ é uma realidade espiritual; por essa razão, não podemos defini-lo através de fenômenos materiais, sob pena de não apresentarmos o seu conceito. O pensamento analítico fica satisfeito quando decompomos os elementos essenciais do Estado - povo, território, soberania, regras, finalidades⁶² - como se a adição de todos eles traduzisse a própria estatalidade. Na verdade, esses elementos são conseqüências da realidade histórica estatal, são as categorias existenciais do corpo espiritual que é o Estado. Nesse sentido, Georges Burdeau:

“Ele não é território, nem população, nem corpo de regras obrigatórias. É verdade que todos esses dados sensíveis não lhe são alheios, mas ele os transcende. Sua existência não pertence a fenomenologia tangível: é da ordem do espírito. O Estado é, no sentido pleno do termo, uma idéia. Não tendo outra realidade além da conceptual, ele só existe porque é pensado.”⁶³

Se o fosse de ordem factual, qualquer contingência colocaria em risco a existência

60. RÉMOND, René. *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 447.

61. É bom lembrar que o termo Estado (do latim *status*: morada, residência, estação, situação), designando a forma do Político só começou a ser utilizada após ser cunhado pela primeira vez por NICOLAU MAQUIAVEL em 1513. V. MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 5. Para a etimologia da palavra consultamos REZENDE, Antônio Martinez de. *Latina Essentia*; preparação ao latim. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 179.

62. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1998, 29-41.

63. BURDEAU, Georges. *O Estado*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. X

estatal: um erro judicial, um ato de corrupção, a incompetência administrativa. Mas por ser da ordem do pensamento, por exprimir toda a realidade objetiva enraizada no indivíduo, é que o “Estado dura enquanto os governos passam.”⁶⁴

O Estado é a expressão objetiva da consciência de um povo. É o momento em que a vontade se torna substancial e plenamente racional; só nele é possível a unidade da “unidade e da diferença”, ou seja, ele “é o regulador da luta de que é móbil,”⁶⁵ é um único poder que engloba as exigências de uma coletividade diversificada⁶⁶; enfim, é o que traz o ético para a vida social. Parece-nos insuperável a definição de Hegel:

“§ 257 O Estado é a efetividade da idéia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No *costume*, ele [o Estado] tem sua existência imediata e , na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial.

[...]

§ 258 - O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é o autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim cõo esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado.”⁶⁷

Como realidade histórico-cultural que é⁶⁸, a promoção estatal da substância ética de um povo toma diferentes formas ao longo do tempo que, ao mesmo tempo, procede da vontade substancial: como *fato*, a idéia moral existe sob a aparência de Poder (ou governo), suas funções, sua legitimidade, sua organização; como *norma*, o ético aparece com total verdade ao atualizar e revelar o conteúdo da eticidade estatal.⁶⁹

Enfim, o Estado é uma organização de Poder⁷⁰ posto diante de uma exigência axiológica – universalização do indivíduo, realização da liberdade, convivência das consciências - que se traduz em um sistema de normas.

64. BURDEAU, *O Estado*, cit., p. XIII.

65. BURDEAU, *O Estado*, cit., p. XIV.

66. BURDEAU, *O Estado*, cit., p. XV.

67. HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 229-230.

68. REALE, Miguel. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2005, p. 376.

69. REALE, *Teoria Geral do Direito e do Estado*, cit., p. 374. É bom ressaltar que avançamos sobre o pensamento de REALE ao integrar nesse momento da norma o pensamento de SALGADO, para quem o direito revela o melhor do conteúdo ético do momento histórico cultural de um Estado, por isso, para nós, o estudo da História do Estado significa o estudo do jurídico. V. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 10.

70. BURDEAU acrescenta que o Estado é forma de poder que o “homem inventou para não obedecer outros homens.” BURDEAU, *O Estado*, cit., p. XI.

A religião

Podemos, com Xavier Zubiri⁷¹, distinguir duas dimensões da religião.⁷²

A primeira delas é ligar o religioso ao domínio do sagrado, com o transcendente. Nesse momento – íntimo e introspectivo - a religião se refere à necessidade metafísica que o homem possui de, sendo finito, ligar-se ao infinito, ao Absoluto. Urbano Zilles esclarece:

“No fundo de toda situação verdadeiramente religiosa encontra-se a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim, quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno artificial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona de sentido da pessoa. Em outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história, e do mundo.”⁷³

Por essa razão, por reivindicar a verdade do homem como um todo, promovendo um sentimento criador de uma atitude pessoal numa busca radical do que o homem é, é que a religião ocupa lugar de destaque na vida humana.

Mas, ainda que esse seja um aspecto fundamental do religioso, ele não é o único. A segunda dimensão da religião representa a projeção que a consciência religiosa faz no mundo como desdobramento necessário da verdade que representa: a instituição, ou seja, “o corpo em que a religião se encarna.”⁷⁴ Tomando existência institucionalizada, a religião consegue organizar suas crenças, estabelecer seus ritos e códigos de conduta.

Dessa forma, a religião escapa do momento estritamente individual de sua dimensão sagrada e alcança a objetividade que lhe dá força: a vida social. Aqui, portanto, o religioso não é mais ambiente da plenitude subjetiva, é mais: é patrimônio cultural que o sujeito encontra pronto e que se impõe a ele.⁷⁵ Hegel, compreendendo que o Absoluto em sua representação⁷⁶ se manifesta nas duas dimensões, é preciso:

“A religião, como em conjunto pode ser designada essa esfera [do Absoluto], há que considerar-se tanto como partindo do sujeito e encontrando-se nele, quanto como partindo objetivamente do espírito absoluto, que está como

71. ZUBIRI, Xavier. *El problema filosófico de La historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

72. Religião deriva do latim *religio*, que também significa: consciência, escrúpulo, honra e lealdade. REZENDE, *Latina Essentia*, cit., p. 174. Desse substantivo deriva o verbo *religare* que indica a reunião do indivíduo com a divindade.

73. ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991, p. 6.

74. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, cit., p. 17.

75. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, cit., p. 16.

76. Para Hegel, o Absoluto é a realidade radical do Espírito, é, em suas palavras, “a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* una e universal enquanto espiritual, o juízo [que reparte] em si mesma e em um saber, para o qual ela existe enquanto tal.” HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. III, cit., p. 339. Ainda para o filósofo alemão, o Absoluto se mostra de três maneiras: como intuição imediata na Arte, ou seja, como expressão subjetiva universal em uma obra exterior que busca a beleza; como representação na Religião, isto é, quando o conteúdo do sujeito é pressuposto na divindade revelada; como saber, ou conhecimento, na Filosofia que, na atividade especulativa, olha para trás (como a coruja de Minerva) e, vendo toda a obra humana, torna claro o Espírito para si mesmo. V. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. III, cit., p. 339-364.

O presente trabalho trata da segunda dimensão, essa que, como expressão da consciência sagrada – e contendo-a –, produz efeito sobre o mundo e impulsiona o processo histórico. Se tentarmos estabelecer o vínculo histórico na dimensão sagrada – do sentimento – é provável que a racionalidade seja perdida ou fique obscura, pois o relacionamento que o sujeito estabelece com o Absoluto é baseado na fé, que pressupõe uma entrega do indivíduo sem reflexão – ou com uma reflexão predeterminada.

A religião⁷⁸, portanto, possui essas duas dimensões essenciais: a sagrada e a institucional, ambas em uma relação dialética tal que, separadas, não nos permitiriam compreender toda a realidade.

O desenvolvimento da relação

Ao tratarmos da constituição histórica da religiosidade estatal de forma filosófica, poderemos tão somente nos ater ao momento objetivo do religioso, sob pena de fugirmos do nosso propósito. Somente essa dimensão traz a racionalidade escondida na linguagem representativa; além disso, é essa dimensão que promove a conexão evidente com o Estado.

Desse modo, podemos cumprir as exigências de uma filosofia-história, incluindo a religião na História do Estado; para tanto, é preciso que essa relação seja íntima. Vejamos.

Em primeiro lugar, o relacionamento entre Estado e religião é de longa duração, ou melhor, de longuíssima duração. Sem querer determinar a origem do Estado, é provável que esse enlace ocorra desde sempre, e que a origem do Estado esteja na origem da

77. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. III, *cit.*, p. 339.

78. Merecem nossa atenção os conceitos apresentados por ÉMILE DURKHEIM e MIRCEA ELIADE. Para ambos o conceito de Religião seria o negativo, ou seja, aquele que coloca os pólos se negando para se conceituarem. O conceito de religião, para ambos, encontraríamos no lado do Sagrado que se contrapõe ao que é Profano. Para DURKHEIM: “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam uma mesmo caráter comum: supõem uma classificação de coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. [...] [Quanto às coisas sagradas] poderíamos tentar defini-las, de início, pelo lugar que geralmente é atribuído na hierarquia dos seres. Elas costumam ser consideradas como superiores em dignidade e poderes às coisas profanas e, em particular, ao homem.” DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 18-19. Já ELIADE: “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, mostra-se como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.” ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 13.

religião.⁷⁹

Isso significa dizer que a religião nunca esteve desvinculada das relações de poder.

Esclarece Nelson Saldanha que as religiões nunca ocorreram

“como um fenômeno puro, desligado das estruturas de poder ou de atividades terrenas. [...] A religião também participa da ambiguidade que é própria das coisas humanas: ela organiza a convivência com o sagrado e estabelece uma ordem concreta dentro da sociedade.”⁸⁰

Existe, portanto, uma afinidade histórica entre o conteúdo estatal e o religioso, na medida em que o religioso foi o que por mais longo tempo o doou sentido para as ações do Estado – mesmo quando é negado - e, além disso, o garantidor da existência daquele.⁸¹

Essa aguda aproximação ocorre por dois motivos: o conteúdo mesmo em que se fundamentam os dois fatores e a articulação histórica que o Estado promove no caminhar do Absoluto. Hegel nos apresenta indispensável nesse sentido; quanto à primeira motivação, escreve:

“A consequência imediata do anterior é que eticidade é o Estado reconduzido ao seu interior substancial, que o Estado é o desenvolvimento e a efetivação da eticidade; mas que a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião. Segundo essa relação, o Estado repousa na disposição ética, e esta na religiosa. Sendo a religião a consciência da *verdade absoluta*, o que deve valer como direito e justiça, como dever e lei, isto é, como *verdadeiro*, no mundo da vontade livre, só pode valer como *parte* naquela verdade, está *subsumido* sob ela, e *resulta dela*. [...] A eticidade é o espírito divino como habitando na consciência-de-si em sua presença efetiva, enquanto presença de um povo e de seus indivíduos: essa consciência-de-si, indo da sua efetividade empírica dentro de si, e levando sua verdade à consciência, tem em sua *crença* e em sua *consciência* moral somente o que tem na *certeza* de si mesma, em sua efetividade espiritual. Os dois [lados] são inseparáveis: não pode haver dupla consciência moral, uma religiosa, e uma ética, diferente dela pelo teor e conteúdo. Mas segundo a forma, isto é, para o pensar e saber – a religião e eticidade pertencem à inteligência e são um pensar saber –, compete ao conteúdo religioso, enquanto é a verdade pura essente para si, portanto, suprema, a sanção da eticidade que tem lugar na efetividade empírica; assim a religião é, para a consciência-de-si, a base da eticidade do Estado. **É o enorme erro de nosso tempo querer considerar esses**

79. Seria inútil citar o sem-número de autores que defendem essa afirmação, por isso, ficamos com um bastante representativo: COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1. Outra reflexão digna de nota é a de KARL JASPERS: para o eminente filósofo há períodos da História que produzem uma riqueza tão significativa que se tornam o eixo no qual os tempos posteriores irão se desdobrar. Um deles é período axial, ou seja, aquele correspondente entre os séculos VIII a.C e II d.C no qual conviveram sem se comunicar entre si os grandes filósofos da Grécia, o Buda na Índia, Zaratrasta na Pérsia, os Profetas de Israel e Confúcio na China. Cf. JASPERS, Karl. *Origem y meta de la história*. Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 8-9. FÁBIO KONDER COMPARATO amplia o rol dos séculos e estende o período axial até o ano 622 d.C, para incluir o advento do Islamismo. V. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética; direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Campanha das Letras, 2006, p. 37-38.

80. SALDANHA, Nelson. *Ética e História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2007, 45.

81. Aqui, sim, podemos incluir o papel da escatologia no desenvolvimento do processo histórico, ou seja, quando o sentido de salvação dado pela religião produz e move a História. Mas isso só acontece a partir de um momento da história com o advento do cristianismo, que veremos em momento propício.

inseparáveis como separáveis um do outro, e mesmo indiferentes um ao outro.”⁸²

Já quanto à segunda:

“Só no princípio do espírito sabedor de sua essência [Estado], do espírito em si absolutamente livre, e tendo sua efetividade na atividade de sua libertação, é que está presente a absoluta possibilidade e necessidade de que coincidam em um só, o poder do Estado, religião e os princípios de filosofia, e de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito; do Estado com a consciência religiosa e, igualmente, com o saber filosófico.”⁸³

Desse modo, fica claro que o relacionamento histórico entre as duas potências também não se dá de maneira linear. A tensão é permanente e a reconciliação é sofrida. No seu arquétipo para uma história universal, Jacob Burckhardt elegeu o trio Estado, Religião e Cultura⁸⁴ como os articuladores da História; dentre eles são os dois primeiros que possuem força universal e que permanecem por mais tempo na condução da História. Explica ainda que a História revela que as três potências trocam de função no decorrer do tempo: ora o Estado assume a função de religião; ora a religião assume a condução do Estado; ora a Cultura é protagonista e a dinamiza as outras duas forças.⁸⁵ Como forças constantes as influências mútuas ocorrem todo o tempo, com predominância desse ou daquele fator. Nessa longuíssima duração, percebemos a dialética imanente desse inter-relacionar.

Ainda nesse tempo longo é possível identificar a ordem nesse processo: o religioso sempre esteve presente na construção da identidade estatal transmutado de diferentes formas através do avanço da liberdade e da criatividade humanas. Não é de fora da História que a religião doa sentido ao processo político, é do seu interior mesmo que, pela sua essência, avança e se une ao político para alcançar seus fins. Aqui, portanto, religião não é assunto de fé, é assunto de política e como tal é tratada como obra humana que almeja, obviamente, a ligação com o divino.

O ITINERÁRIO FILOSÓFICO DESSA HISTÓRIA

Cumpra, para finalizar a introdução, que apontemos qual é o caminho por nós adotado – o que é importante, pois o caminho indica o conteúdo mesmo do processo e esclarece melhor os elementos histórico-filosóficos do trabalho, como a ordem e a negatividade na história.

Uma das dificuldades encontradas para a composição da presente obra está no fato de que parece que tudo o que se tem para dizer sobre o assunto já está dito e, portanto,

82. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. III, *cit.*, p. 328.

83. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. III, *cit.*, p. 336.

84. Cultura, na visão de BURCKHARDT, é toda a produção material e intelectual do homem. V. BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 34.

85. BURCKHARDT, *Reflexões sobre a História*, *cit.*, p. 34-35.

não teria porque mais uma história do tipo da que propomos; isso é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso. Verdadeiro porque realmente o volume de material escrito sobre o assunto é exaustivo – por isso a advertência de que é impossível referenciar todas as obras sobre o assunto, mesmo as mais notáveis. Falso porque é na abordagem que pensamos instaurar a novidade.

Em primeiro lugar, utilizamos o método especulativo do pensar filosófico – universalidade abstrata, particularidade e singularidade - e aplicamos, de maneira análoga,⁸⁶ aos grandes momentos históricos que estudaremos.

O primeiro momento, da *universalidade abstrata*, é a primeira das determinações da racionalidade do real; nesse ponto o objeto é idêntico a si mesmo e a totalidade da realidade que se apresenta é imediata, ou seja, livre igualdade consigo mesma, representando uma unidade indiferenciada do conceito; a *particularidade* é o momento de negação/ indeterminação da universalidade abstrata; a *singularidade*, ou universalidade concreta, é a reconciliação do particular na inteligibilidade universal. É a identidade da universalidade primeira a da particularidade, em que a primeira suprassume a segunda.⁸⁷ A compreensão dos momentos só se torna concreta no movimento dos momentos que se acumulam na construção do real.

De maneira análoga foram construídos os capítulos desse livro.

O primeiro capítulo – intitulado Fundações: a unidade imediata do *æternum* e do *sæculum* – representa a universalidade abstrata do relacionamento entre o Estado e a religião. Isto porque, no período histórico a ele referido, a fronteira que os distingue é sutil ou inexistente.

Esse é o período histórico que compreende os dois momentos-eixo da formação do espírito do Ocidente: a Civilização Greco-Romana e a Cristandade Medieval.

A escolha do início não é arbitrária, é antes de tudo uma conclusão histórica. Foi na Grécia que surgiu um tipo de pensar que traçou o destino do Ocidente: a filosofia, o pensar racional. Ao termos um pensamento refletido em discurso sobre a realidade, o mundo grego lançou na história um germen que impulsiona a História.⁸⁸ O Ocidente mesmo é o desdobrar desse momento histórico, é “a cultura que se desenvolveu no tempo sob a

86. Dizemos análoga pois a tríade especulativa “são momentos de todo [e qualquer] lógico-real.” Ou seja, a todo instante os três momentos estão presentes como totalidade da própria realidade, se assim não fosse, não haveria movimento. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. I, cit., p. 159.

87. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio...*; vol. I, cit., p. 296-299.

88. Vale aqui a reflexão de MARTIN HEIDEGGER, ao afirmar o caráter eminentemente grego da filosofia e sua conexão com o Ocidente: “A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão ‘filosofia ocidental-européia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver.” HEIDEGGER, Martin. *O que é isto, a Filosofia?*; Identidade e Diferença. Petrópolis: Vozes, p. 17.

injunção do pensar a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão.”⁸⁹

Mais ainda quando a questão se refere à comunidade política. A História do Estado começa na Grécia porque é lá que foi, pela primeira vez, pensada a comunidade política; assim, no Ocidente, não basta que se faça política - nem basta que exista o Estado – é preciso tomar-se consciência dessa realidade, é preciso pensar a política. Nesse sentido, só podemos concordar com Lima Vaz e afirmar: o Ocidente começa em Platão e a *polis* grega.⁹⁰

Desse modo, é nesse ambiente cultural que iniciaremos nossa reflexão. No mundo grego, chamado por Hegel de “bela totalidade ética”⁹¹, a *polis* é a universalidade substancial do indivíduo – só aí ele tem sua identidade e seu valor, o homem tem seu ser em função da Cidade. É horizonte determinante da vida cívica grega a religião; esta era integrada totalmente no horizonte político da *polis*. No entanto, essa universalidade política era existencialmente pontuada geograficamente, era preciso universalizá-la: a primeira tentativa ocorreu com Alexandre Magno, a segunda e definitiva com Roma.

Roma foi responsável pela bem sucedida transmutação da razão grega transformada em prática política universalizante; o mundo é e deve ser Roma. No entanto, aqui a unidade perfeita e homogênea da polis não poderia mais subsistir; a racionalidade política teve de buscar algo além da virtude para manter a integridade política: eis o Direito. A religião aqui, tal qual na Grécia, era parte integrante da *civitas* romana, confundia-se com a própria cidadania.

Uma grande novidade apareceu no seio do já Império Romano: o Cristianismo. Nascido no interior do judaísmo, a nova doutrina rompe com o particularismo original da religião judaica para se pretender universal; assim inicia-se uma em busca de adeptos nunca vista na história da humanidade

De imediato Roma só pôde combatê-la, para assegurar a existência do próprio Estado, já que o caráter universalizante, porém exclusivista, da nova religião que crescia vertiginosamente desprezava a disciplina cívico-religiosa em que se assentava o Estado romano, o que não poderia ser admitido.

Posteriormente, o Imperador Constantino incorpora o monoteísmo cristão no Estado romano, no Concílio de Nicéia em 325 d.C. com a criação da Igreja Católica Apostólica Romana. Por isso, Salgado, lembrando Jhering, afirma⁹² que Roma nos legou três universais, quais sejam, o Estado, o Direito e a religião.

89. VAZ, Henrique Claudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 14.

90. VAZ, Ética e Cultura, cit., p. 137.

91. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 182.

92. SALGADO, *Notas dos seminários hegelianos avançados*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 1º semestre de 2008.

Ao assumir o cristianismo – e não o contrário – a cultura e o Estado ocidental têm sua história marcada pela fusão de duas obras-primas do espírito humano: uma Fé universal e a Razão, que por si mesma denota universalidade; e mais, o próprio cristianismo se desenvolve utilizando-se do modo de pensar grego.

O processo histórico do Estado ganha força nova: de um lado é pensado – e, portanto, criticado – pela razão; de outro, recebe o influxo da escatologia, ou seja, desse momento em diante, as ações estatais buscarão o estabelecimento do Reino de Deus na Terra dentro de um pensamento que representa como nenhum outro a aliança do religioso com o racional: a Teologia política.

O momento de absoluto domínio da teologia política católica pode ser dividido em três fases centrais: 1) Em que o Império seria o próprio corpo da Igreja, integrada fundamentalmente a ele; 2) Após a derrocada do Império do Ocidente, a Igreja se torna a herdeira espiritual do mundo ocidental, reclamando para si a unidade política possível em uma Europa fragmentada e devassada pelos bárbaros e; 3) Momento em que os esforços dentro da própria Igreja para reacender o Império Romano fazem o poder temporal reclamar para si a condução de seus assuntos; tem como marco a criação do Sacro Império Romano Germânico.

Essas fundações, que mostram o caráter indiferenciado – tanto institucional quanto substancial - entre a dimensão secular e sagrada do Estado, darão ao Ocidente a tarefa de desenvolver esse relacionamento em sua inegável riqueza e complexidade.

O segundo capítulo – intitulado Queda: o processo de descristianização da eticidade estatal – figura como o momento da particularidade, ou seja, da negação, em que os Estados Ocidentais progressivamente são afastados da religião, provocando a diferenciação entre eles. Podemos apontar três momentos fundamentais do afastamento.

O primeiro, a negação interna do cristianismo: A Reforma Protestante. No sentido que expomos, o primeiro impacto da Reforma foi promover uma separação institucional entre os Estados e a Igreja Católica e uma adesão cada vez mais formal dos Príncipes que buscavam o fortalecimento de seus poderes nacionais instrumentalizando a religião.

O segundo momento de negação é promovido pelo discurso racional, renascimento dos estudos de filosofia política clássica e das descobertas científicas que colocavam em cheque as verdades da Igreja.

Esse processo se aperfeiçoou no Iluminismo e na sua consequência política: a Revolução Francesa, que concretizou um poder político racional completamente desvinculado da religião tradicional – ainda que para isso criassem sua religião cívica. Esse momento marca a história do Ocidente, período em que seus Estados buscarão se mostrar como secularizados. Tal secularização é radical em certas nações, como na França, onde

qualquer traço religioso é banido da vida pública.

O processo de descristianização do Estado tem ponto culminante nos totalitarismos que vimos florescer no século XX. Nesse ambiente, o que existe é uma tentativa do político em substituir o religioso como condição transcendental do homem, transformando-se a ideologia em religião política. Veremos os três exemplares desse processo: 1) O Estado Soviético, que pregava um ateísmo estatal e proibia formalmente a existência de qualquer religião; 2) o Fascismo Italiano, que promovia um relacionamento formal e diplomático com a Igreja, mas que em sua substância, em seu conteúdo ético, em nada se relacionava com ela e; 3) o Estado Nazista alemão, demonstração mais aguda das conseqüências que uma desvinculação ética entre político e religioso pode provocar.

A reação a esse amplo momento veremos no terceiro capítulo – Revanche: o retorno do religioso à vida política – que para nós é o tempo da singularidade, ou da universalidade concreta, no qual mostraremos o retorno – que nunca se fora de todo – do religioso como meio de preencher a lacuna ética a que estavam se dirigindo os Estados Ocidentais. Nesse ponto, o fator religioso foi e é um dos salvadores do político.

No entanto, esse retorno não pode mais ser como antes, união imediata, indistinta. Não se trata de uma submissão do Estado à instituição religiosa, ou até mesmo ao conteúdo religioso, mas justamente o contrário, de “fazer a religião aparecer como razão humana, e fazer com que esse princípio religioso que habita o coração dos homens também produza liberdade temporal.”⁹³ Isso porque o nosso tempo tem uma vantagem sobre os tempos pregressos: a consciência política secularizada. Como elemento central do espaço de confronto de valores, é nesse plano de mediação que os elementos religiosos ganharão racionalidade devida: a racionalidade à “luz do dia.”⁹⁴

A tensão entre o político e o religioso é estabelecida em várias frentes. A primeira é interna no Estado ocidental, ainda provocada por um racionalismo receoso – e autoritário – da participação da religião nas coisas públicas.

A segunda é externa, quando percebemos que as demais civilizações do globo têm na religião um porto seguro. Os Estados islâmicos, por maiores tentativas de secularizar o governo, têm uma pauta valorativa óbvia no Corão, quando não configuram verdadeiras teocracias; a China vive um retorno ao Confucionismo – não propriamente religião, mas tratado como se fosse - após o domínio da ideologia comunista; os Estados eslavos buscam no Cristianismo Ortodoxo o seu fundamento após a derrocada do Império Soviético; a Índia tem no hinduísmo a sua multi-milenar formação que está arraigada nas estruturas da sociedade.

93. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p.283.

94. Hegel usa essa terminologia ao confrontar a lei divina, pertencente ao Hades, mundo subterrâneo, e a lei humana, do Estado. V. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, cit., p. 321-322.

O Ocidente sofre duplamente. Em primeiro lugar, a modernização por ele capitaneada no mundo não só não significa uma ocidentalização das outras civilizações. Como as fortalece para resistir ao mote universalista ocidental. Em segundo lugar, a crise ética dentro dos Estados ocidentais e as crescentes imigrações (principalmente de muçulmanos) para a Europa fazem surgir um conflito interno no seio do próprio Estado; religiões que nada têm a ver com a formação da pauta valorativa ocidental – construída em torno da liberdade, da igualdade e da fraternidade – vêm agora iniciar um novo conflito com o Estado, deteriorando-o internamente e dando vazão ao chamado Choque de Civilizações.⁹⁵

Essa mesma tensão dá origem à procura de diálogo para que o relacionamento inter-religioso seja pacífico e constitua um verdadeiro caminho para a paz. Nesse último momento, veremos a formação, de iniciativa das Nações Unidas, da Aliança das Civilizações.

De outro lado, da parte interna dos Estados, percebe-se que, se não houver um tratamento aberto e sério da temática religiosa no âmbito da política, respeitando e dando voz à significativa parcela que se identifica com o sentimento religioso, não lograremos êxito em manter as conquistas que tão custosamente alcançamos porque, desse modo, só incentivaremos a parcela radical e fundamentalista que existe em qualquer agremiação religiosa – como de resto existe em qualquer segmento social, inclusive na ciência.

O Ocidente chegou ao ponto crucial em que se apresenta como cultura planetária⁹⁶ e que precisa aceitar o seu legado religioso não como simples faculdade íntima do sujeito, mas como patrimônio cultural que forjou e forja a nossa consciência histórica.

Em nosso tempo, o vínculo não é mais entre Igreja e Estado, mas sim o diálogo entre política e religião. É preciso que o Estado trate a religião sob o signo da liberdade, propiciando o diálogo e não dispensando-o por pretensas superstições. Ora, como advertira Hegel:

“a sabedoria fundamental indica-nos que se devem separar totalmente as leis estatais e a constituição da religião (já que se teme a simulação e a hipocrisia de uma religião estatal); todavia, quando a religião e o Estado são diferentes em conteúdo, eles são na raiz a mesma coisa, e as leis são mais conservadas na religião.”⁹⁷

Oferecemos um panorama histórico para que, conscientes da constituição histórica da realidade estatal, possamos compreender a verdadeira influência que a religião tem no político e não nos espantarmos com as constatações anti-históricas que não nos possibilitam uma visão adequada do problema. De qualquer modo, isso só é possível para aqueles que visualizam na História uma espécie de “cumulatividade” dos tempos passados,

95. HUNTINGTON. Samuel. *O Choque de Civilizações*; e a Recomposição da Ordem Mundial. Trad. M. H. C. Côtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

96. SALGADO, A *idéia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 258.

97. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 367.

para usar a expressão de Nelson Saldanha⁹⁸: o tempo histórico posterior suprasse a essência do anterior numa lógica dialética, para usarmos a terminologia hegeliana.

Assim, podemos perceber que o fim já estava no começo da História. Com o religioso e o político se auto-referenciando, agora não mais como antes; distintos, mas não separados, conscientes do papel de cada um, mas alertas para a necessária existência recíproca.

98. SALDANHA, Ética e História, *cit.*, p. 34

FUNDAÇÕES: A UNIDADE IMEDIATA DO ÆTERNUM E DO SÆCULUM

Fundação indica começo, mas também indica pilar onde tudo se apóia. Isso significa uma centralidade de atenções e uma segurança nas referências; implica também em uma autoridade que funda, isto é, que dá início e ao mesmo tempo fundamento e isso é papel da divindade.¹

O Ocidente tem duas fundações bem definidas: de um lado busca no espírito grego a Razão que lhe é tão cara e que é um dos eixos de nossa civilização, e que fundou também a política; de outro lado, funda-se também no Cristianismo, obra-prima da construção religiosa que soube incutir em si a razão e o espírito grego.

De comum nas organizações estatais temos que, em ambas, o político e o religioso perfazem uma comunhão necessária para a existência da sociedade; em comum também é que essa comunhão foi instituída e preservada pela Autoridade, até o momento da Queda.

A Fundação Pagã

Trataremos, nesse primeiro tópico, do momento em que o Espírito do Ocidente desperta e se desdobra no tempo do seu pensar: a Civilização Greco-Romana.

Sabemos que entre Grécia e Roma existem diferenças patentes; do lado grego: o espírito teórico, a pluralidade das Cidades-Estado, de calendários, de Deuses adorados; do lado romano: o espírito prático e expansionista, a unidade política, temporal, e a adoração simultânea de todos os Deuses. Isso, para não falar das diferenças na condução da economia, no papel do casamento, no controle populacional.² Tantas características externas que poderiam fazer-nos desistir de unir realidades tão ricas.

A vida espiritual da *polis* grega não cessa com o triunfo de Alexandre Magno; na verdade, é com o espírito jovem desse grande conquistador que a língua, a cultura e a arte grega são primeiramente difundidas num orbe político do tamanho do universo.³

Mas é do espiritual que estamos falando e, nisso, Roma e Grécia são mais continuidades que rupturas. O mundo romano buscava para si a herança do espírito grego.⁴

1. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 48.

2. CABANES, Pierre. *Introdução à História da Antiguidade*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 22 et. seq.

3. CABANES, *Introdução à História da Antiguidade*, cit., p. 20.

4. É notável a literatura romana a esse respeito. VIRGÍLIO, em seu *Eneida*, buscou justamente nos espólios da Guerra de Tróia a tensão fundamental para a origem do povo Romano: "Tanto as armas e o varão que, expulso pelo destino das praias de Tróia para a Itália, chegou primeiro ao litoral da Lavinia. Por muito tempo, na terra e no mar, esteve à mercê dos deuses superiores, incitados pela ira sempre lembrada da cruel Juno. Muitas provocações também sofreu na guerra, para fundar uma cidade e trazer os seus deuses ao Lácio. Daí saíram o povo latino, os antepassados albanos e

Roma cresceu em contato com as idéias gregas e se integrou definitivamente à civilização helênica a ponto de Henri Berr, lembrando o poeta romano Horácio, afirmar que a “Grécia havia conquistado o seu conquistador”⁵; é nítida a helenização na passagem da República para o Império, quando o próprio mundo grego fica submetido ao jugo político romano. Paul Veyne mostra com clareza essa quase identidade ao justificar porque começa seu livro por Roma, e não pela Grécia:

“Mas, então, por que não os gregos? Porque os gregos estão em Roma, são o essencial de Roma; o Império Romano e a civilização helenística nas mãos brutais (também aqui, nada de sermões humanistas) de um aparelho de Estado de origem Italiana. Em Roma, a civilização, a cultura, a literatura, a arte e a própria religião provieram quase inteiramente dos gregos ao longo do meio milênio de aculturação; desde sua fundação, Roma, poderosa cidade etrusca, não era menos helenizada que outras cidades da Etrúria. Se o alto aparelho de Estado — Imperador e Senado — permaneceu, no principal, estranho ao helenismo (tal era a vontade de poder entre os romanos), em contrapartida o segundo nível institucional, o da vida municipal (o Império Romano formava um corpo cujas células vivas consistiam em milhares de cidades autônomas), era inteiramente grego. Desde o século II antes de nossa era, a vida de uma cidade do Ocidente latino era idêntica a de uma cidade da metade oriental do Império. E, na essência, essa vida municipal, completamente helenizada.

Assim, pois, quando se inicia a presente história, uma civilização universal (na medida do universo então existente) reina de Gibraltar ao Indo: a civilização helenística. Um povo a margem, também helenizado — os romanos — conquista essa área cultural e acaba de helenizar-se. Pois decide participar dessa civilização que não via como estrangeira e grega, mas como a própria civilização, da qual os gregos foram apenas os primeiros detentores; e os romanos estavam determinados a não lhes deixar a exclusividade. Roma tornou-se grega...”⁶

Não existem dúvidas de que falamos do mesmo conjunto espiritual. Por essa razão é que veremos que tanto na *polis* grega quanto o Estado romano uma onipresença do religioso – pagão, politeísta – na medida em que no último estavam calcadas, em última instância, a existência e a coesão social.

as muralhas da poderosa Roma. Faze-me lembrar, ó Musa, as causas, que divindade foi ofendida e porquê, incitada, a rainha dos deuses fez com que sofresse tantos perigos e enfrentasse tantos trabalhos um varão insigne pela piedade. Pois tanta ira em corações celestes? Houve uma cidade antiga, habitada por colonos tírios, Cartago, que se erguia diante da Itália e da foz do Tibre, cheia de riquezas e adestrada nas artes da guerra. Dizem que Juno a amava mais que a Todas as outras terras, preferindo-a mesmo a Samos; ali tinha suas armas e seu carro. E, se permitisse o destino, pretende torná-la a rainha das gentes, e para isso se esforça. Ouvira, porém, dizer que uma raça saída do sangue troiano haveria de derrocar os baluartes tírios, e que um povo reinante em grandes extensões e soberbo na guerra viria para a perdição da Líbia: assim fariam as Parcas. Isto teme a filha de Saturno e se lembra da guerra passada que travara contra Tróia por seus queridos argivos, e traz na alma as causas da ira e do cruel ressentimento. Guarda no coração o julgamento de Páris, injúria feita à sua beleza, a raça odiosa e as honras concedidas a Ganimedes raptado. Inflamada por isso, ela afasta do Lácio os troianos, presa do mar imenso, restos de furor dos gregos e do implacável Aquiles. Por muitos anos eles erraram nos mares, empurrados pelo destino. Tão ingente era a tarefa de fundar a nação romana!” VIRGÍLIO. *ENEIDA*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s. d., p. 31.

5. BERR, Henri. Roma y Grécia. In: GRENIER, Albert. *El Genio Romano en la religion, el pensamiento y el arte*. México D. F.: Union tipográfica editorial Hispano-Americana, 1961, p.V.

6. VEYNE, Paul. Introdução. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada*; vol. 1: do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegar Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12-13.

Por essa razão, dividiremos esse tópico em Mundo Grego e Mundo Helenístico⁷, incluindo nesse último os momentos dos Impérios Macedônico e Romano.

Polis e Mythos

Ao tratar da Grécia, Vico disse que devemos tudo o que temos da antiguidade gentílica àquele povo.⁸ Por isso, rememorar a História grega como um todo faz parte do autoconhecimento civilizacional que o Ocidente nunca se cansa de realizar.

Porém, extrapola os objetivos do trabalho a exposição da longa gestação pela qual passou o próprio espírito grego na construção de sua identidade e da sua dignidade face ao mundo que, no entanto, merece linhas gerais quanto ao nosso objeto de estudo: o político e o religioso.⁹

O mundo grego tem um desenvolvimento interno muito próprio que não antevemos em nenhuma outra civilização.¹⁰ A Hélade tem uma dialética interna riquíssima que começa no séc. XII a.C. – chamada de Idade das Trevas grega – passa por uma grande mudança no séc. VIII – início do período Arcaico – e tem sua cumeada nos séc. V e IV, com o classicismo no qual nos centraremos.¹¹

O primeiro período corresponde àquele que se abre com o fim da Grécia Micênica, por volta de 1200 a.C. - tida como pré-histórica e com pouca documentação – de organização

7. Convém lembrar JAEGER: “*Hellenismos*, que es el sustantivo derivado del verbo *hellenizo*, “hablar grigo”, significaba originalmente el uso correcto de la lengua griega. Al parecer, los primeros en usar este concepto fueron los maestros de retórica. Teofrasto que, siguiendo a su maestro Aristóteles, hizo de la retórica parte de su enseñanza em el Liceo de Atena, construyó su teoría acerca del estilo perfecto sobre cinco partes que llamó las “virtudes (*aretai*) de la dicción”. La primera de ellas, y la fundamental, era el *hellenismos*, es decir, un uso gramaticalmente correcto del griego, un lenguaje libre de barbarismos y solecismos. En La Grecia del siglo IV, esta exigencia era característica de la época, pues por entonces los extranjeros de todo nivel social se habían hecho tan numerosos que ejercían una influencia corruptora sobre el lenguaje hablado, aun sobre el lenguaje de los griegos mismos. Así, pues, la palabra *hellenismos* no tuvo originalmente el significado de adopción de los usos griegos o de la forma griega de vivir que adquirió más tarde en forma inevitable, sobre todo fuera de la Hélade donde la cultura griega se convirtió en moda. Acerca de outro uso posclásico de la palabra, uso que desarrolló em um mundo ya cristianizado em gran medida. Vino a significar por entonces no solo La cultura y la lengua de los griegos, sino también el culto y la religión ‘paganos’, es decir, griegos antiguos. JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965, nota da página 13-14.

8. VICO, *Ciência Nova*, cit., p. 5.

9. Para detalhes do desenvolver cultural da vida grega sugerimos BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *Estado, Direito e Justiça na Aurora do Homem Ocidental*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010. (Dissertação de Mestrado).

10. Lembra-nos ANTÔNIO CARLOS MAZZEO que ainda que a absorção da cultura oriental pelos gregos propiciou vários dos elementos fundantes do que viria ser a cultura grega, temos que buscar na própria Grécia seu desenvolvimento interno e os elementos diferenciadores que a levaram a se tornar o que foi. V. MAZZEO, Antonio Carlos. *O Vóo de Minerva*; a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente antigo. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 44.

11. Periodização que acompanha CABANES, *Introdução à História da Antiguidade*, cit., p. 131 *et. seq.* De qualquer modo, CLAUDE MOSSÉ que a datação do período arcaico é dificultada pela omissão de sua realização ou pela vaguidão das mesmas. V. MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 210-211.

palaciana altamente centralizada, que tem fim com a invasão dos povos do mar, os dórios¹², que foram responsáveis por uma desagregação cultural provocada, principalmente, pelo progressivo abandono da escrita que preservava as tradições, leis, histórias, técnicas, crenças, etc.

A sobrevivência do grego como grego só foi possível por uma nova “tecnologia” que permitisse sua unidade cultural fora da escrita. A saída para tal impasse surgiu com a poesia homérica sob paradigma da oralidade; o poema épico desenvolveu uma sintaxe e um mecanismo estético¹³ de tal modo articulado que conseguiu produzir uma memória coletiva dos valores e crenças socialmente relevantes vinculando-se a uma prática essencialmente educativa.¹⁴

A desagregação político-cultural desse período produziu uma fuga das populações aldeãs do entorno dos palácios reais para outras localidades, gerando novas formas de solidariedade social.¹⁵ Essa nova forma, diz-nos Toynbee, surgiu de um lento processo em que pequenas comunidades isoladas, muito pequenas para serem organismos políticos eficientes, se unificam em agrupamentos maiores com um centro cívico comum, em um movimento denominado sinecismo (*sinoykismos*); essa foi a forma embrionária do que viria a ser a *polis* grega.¹⁶

Dessa forma, o sistema religioso sofre uma intensa modificação – libertando-se da representação legitimadora do soberano real¹⁷ – para responder ao particularismo de cada agrupamento humano;¹⁸ numa confusão político-religiosa de rememoração de um tempo

12. Existe uma dúvida se realmente ocorreu uma invasão dórica vinda do exterior. Uma hipótese recentemente levantada é de que os dórios seriam populações já estabelecidas na Grécia micênica que eram utilizadas como escravas; esse povo teria se revoltado contra seus donos e destruído seus palácios. De qualquer forma, a historiografia não é uniforme sobre o assunto já que a documentação é escassa. V. CABANES, *Introdução à História da Antiguidade*, cit., p. 131. No entanto, TOYNBEE dá notícia de existem documentos egípcios que mostram uma agitação violenta e generalizada geograficamente no mesmo período em que se convencionou a invasão dórica na Grécia. V. TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo*; história de uma civilização. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1969, p. 38.

13. “A linguagem de Homero é a ‘criação do verso épico’, ou seja, ela foi criada, adaptada e formada para adequar-se à métrica épica, o hexâmetro. Este é uma linha, como o nome indica, de seis unidades métricas, que podem ser também dátilos (uma longa mais duas curtas) ou espondeus (duas longas) nos primeiros quatro lugares, mas pode ser dátilo e espondeu, nesta ordem, nos dois últimos. As sílabas são literalmente longas e curtas; o metro é baseado no tempo da pronúncia, e não no acento. Enfim, a estrutura fundamental da oralidade poético-mimética era o ‘módulo métrico’, que se repetia formalmente de maneira idêntica, apenas com diferenciações dos conteúdos verbais constituintes, como variações no âmbito do idêntico.” TOLEDO, Plínio Fernandes. Uma interpretação filosófica do direito a partir da análise de sua forma objetiva na transição da oralidade para a escritura. In: BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUES, José Rodrigo (orgs.). *Hermenêutica Plural: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 17.

14. Para uma visão educativa da poesia homérica sugerimos duas leituras: o capítulo Homero Educador de JAEGER, Werner. *Paidéia*; a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 61 et. seq., e o Capítulo 4 de HAVERLOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.

15. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 52.

16. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., 43-44.

17. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 51.

18. VERNANT, J.P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes,

em que os mundos, dos deuses e dos homens, estavam em intercâmbio constante.¹⁹

De outro lado, como não havia um forte senso de comunidade e nem de religião cívica, era no culto familiar (e numa dimensão ampliada, a frátria) – com seus deuses protetores e seu fogo sagrado – que a religião desses tempos obscuros construía suas bases.²⁰ Mesmo os poemas – que traziam as crenças comuns do povo grego – eram transmitidos no interior da família por meio do chefe que era, ao mesmo tempo, o “sacerdote”.

O segundo período corresponde à reestruturação da Hélade, em que as comunidades políticas, agora assentadas definitivamente na estrutura da Cidade-Estado, juntamente com a derrocada da realeza²¹ através da reivindicação, cada vez mais constante, da aristocracia, pela partilha do poder, propicia uma progressiva objetivação da vida coletiva e, portanto, um tipo de pensamento político cada vez mais desvinculado da linguagem mítica.²²

Isso se verifica dentro do esquema especulativo da história do pensamento grego proposto por Felipe Magalhães Bambirra, para quem o desenvolvimento do espírito grego, desde o tempo arcaico até o período clássico, pode ser visto em três momentos que o fizeram *ser-precisamente-assim: Mythos, Logos e Nomos*.²³

O *Mythos*²⁴ homérico do tempo arcaico difere substancialmente daquele do período

2006, p. 41-42.

19. VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 70.

20. COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 124.

21. É um processo lento. Na verdade a realeza assume, em primeiro lugar, outra forma, centralizada na figura do *basileu*, um rei com poderes bem frágeis em uma dependência umbilical com o conselho dos aristocráticos, o *boulé*. V. CABANES, Introdução à História da Antiguidade, *cit.*, p. 132. Por isso MOSSÉ defende o permanente caráter colegiado da política desde os tempos arcaicos ao afirmar: “Já é a comunidade cívica que toma as decisões ou, no mínimo, as aprova [...] É no meio, não acima, que a autoridade se situa.” MOSSÉ, *A Grécia Arcaica...*, *cit.*, p. 12. VERNANT explica melhor a questão real: “Com efeito, não é suficiente dizer que no curso desse período a realeza se vê despojada na Grécia de seus privilégios e que, mesmo onde subsiste, cede de fato o lugar a um estado aristocrático; deve-se acrescentar que essa *basiléia* não era mais, desde então, a realeza micênica. O rei não só mudou de nome mas de natureza. Nem na Grécia, nem na Jônia em que a nova multidão de colonos que fugia da invasão dórica foi estabelecer-se, encontra-se vestígio de um poderio real do tipo micênico.” VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 35.

22. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, *cit.*, p. 94-95.

23. “O objetivo desse trabalho, num primeiro momento, será perceber, comparativamente com as civilizações Sínica, Hindu e Persa, a vivência do povo grego no período que precede a emersão do λόγος (*logos*) – o que se dá com os pré-socráticos – ou seja, enquanto vivem num mundo marcado pelo μῦθος (*mythos*), compreendendo, portanto, a influência dos poemas de Homero e Hesíodo, bem como da poesia e da tragédia que lhes seguem. Examinaremos o papel de destaque que o valor da justiça assume entre os gregos, mesmo em seu pensamento mítico. Veremos, em seguida, a emergência do λόγος (*logos*) com os pré-socráticos, e sua preocupação em explicar a totalidade, o κόσμος (*kosmos*), mas numa perspectiva revolucionária, que gradualmente se difere daquela esposada através do pensamento mítico. Perceberemos, ainda que embrionariamente, a possibilidade de se perceber (*sic*) as tensões entre φυσικς (*physis*) e νομός (*nomos*) no pensamento de alguns representativos filósofos desse período, e o salto que isso representa para a formação da cultura ocidental. Por fim, lançaremos nosso olhar sobre a cisão no λόγος (*logos*) introduzida pelos sofistas, dividindo-o em φυσικς (*physis*) e νομός (*nomos*), e como, em sua polemica e conseqüente aprofundamento da ruptura com Sócrates, tornou-se possível o nascimento da cultura ocidental, compreendendo o νομός (*nomos*) como a esfera propriamente do humano.” BAMBIRRA, *Estado, Direito e Justiça...*, *cit.*, p. 8.

24. “Em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é, então, da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologein*, *mythologia*, e não con-

de trevas porque foi escrito – e Vernant salienta que a passagem da oralidade para a escritura da narrativa mítica foi o primeiro elemento que possibilitou a confrontação entre o discurso mítico e o racional²⁵ – em um momento no qual a existência da *polis*, como pólo de poder, direciona a composição da obra²⁶ – e não em um período de anarquia em que foram perdidos todos os pontos de referência.²⁷ Assim, pôde o poema promover um sentido ético a uma vida comunitária dentro de uma nova organização social que era a Cidade.²⁸

É justamente de uma concepção mitológica objetivada em que o religioso saíra do plano privado para se tornar culto público que a *polis* será organizada. Ensina Jean-Pierre Vernant ao tratar das inovações religiosas do período arcaico:

“Primeiro, o aparecimento do templo como construção independente do *habitat* humano, palácio real ou casa particular. Com seu recinto a delimitar uma área sagrada (*témemos*), com seu altar exterior, o templo constitui, desde então, um edifício separado do profano. O deus vem residir permanentemente no lugar por intermédio de sua grande estátua cultural antropomorfa ali instalada para ficar. Contrariamente aos altares domésticos, aos santuários privados, essa ‘casa do deus’ é coisa pública, bem comum a todos os cidadãos. Consagrado à divindade, o templo pode pertencer somente à mesma cidade que o erigiu em local preciso a fim de marcar e confirmar sua posse legítima sobre um território: no centro urbano, acrópole ou ágora; às portas dos muros que circundam a aglomeração ou em sua periferia próxima; na zona do *agρός* e das *eschatíai*, das terras selvagens e dos confins, que separam cada cidade grega dos seus vizinhos.”²⁹

Desse modo, a prática religiosa implantada nesse período desenvolverá no grego um sentimento de pertença cada vez maior à Cidade: a vinculação que cada localidade estabelece com um deus –*e.g.* Atena *Poliás* em Atenas – implantava as raízes da *polis* no

trasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados.” VERNANT, J. P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. 4 ed. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 2010, p. 172.

25. VERNANT, *Mito e Sociedade...*, cit., p. 172. Ainda sobre o papel da escritura na narração mítica VERNANT assinala: “Ainda ali [na poesia mítica] o desenvolvimento da escrita modifica tanto a composição quanto a transmissão dos relatos. Na obra escrita, mesmo se se continua a cantá-la ou a recitá-la em ocasiões definidas, se acusam os traços especificamente literários do texto, ao mesmo tempo em que se diversificam os gêneros de expressão, tendo, cada qual, com seu público particular, suas regras formais e intenções estéticas próprias. Poetas elegíacos, líricos e trágicos se abeberaram no fundo comum da mitologia; porém, fazendo dos temas míticos matéria literária, eles os utilizavam livremente para transformá-los segundo suas necessidades; às vezes até mesmo para criticá-los em nome de um novo ideal ético ou religioso.” VERNANT, *Mito e Sociedade...*, cit., p. 179.

26. VIDAL-NAQUET, *O mundo de Homero*, cit., p. 68 et. seq.

27. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., 33-52.

28. O sentido ético dos dois poemas-chave para a compreensão do momento é dado de maneira diversa em cada uma das obras. Na *Ilíada*, é o espírito heróico de um estado de guerra e a honra aristocrática que ocupam o centro da *areté* política; já a *Odisséia*, obra mais nova no tempo, prioriza o elemento humano e o sentimento de pertença à comunidade, que terá impacto adiante. V. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 41-43.

29. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 42-43.

mundo divino³⁰; além disso, os necessários rituais sacrificais aos deuses promoviam um “ato de comunhão social” simbolizado pela ingestão, por todos, do animal sacrificado.³¹

Essas características da religião grega na passagem para o período arcaico foram fundamentais para que a *polis* grega se constituísse como tal, vale dizer, como um corpo social altamente coeso no qual o indivíduo é totalmente imerso; no período arcaico essa absorção do indivíduo no corpo social é radical; daí Fustel de Coulanges afirmar que os antigos não conheceram a liberdade³²:

“A cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. Daí sua força; daí também a sua onipotência e império absoluto que exercia sobre seus membros. Em sociedade organizada sobre tais bases, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em todas as suas coisas, submetido sem reserva alguma à cidade; pertencia-lhe inteiramente. A religião que tinha gerado o Estado, e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente e formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se achavam igualmente submetidos.”³³

As mudanças no interior da religião e da *polis* grega acompanharam a evolução de uma revolução que começara a despontar no horizonte grego: o *Logos*.³⁴

Desde os últimos anos do séc. VII a. C. – com Tales de Mileto – a influência do pensamento jônico e seus desdobramentos na busca pelo status ontológico primordial do mundo (*arkhé*) que, ao se distanciar da explicação mitológica do mundo, fica vinculado a uma busca objetiva do conhecimento do mundo e, portanto, do próprio homem.³⁵

Um deslocamento tênue já ocorrera no interior do mito. Pierre Vidal-Naquet salienta o caráter contraditório da *Odisséia* – obra que, como atesta Jaeger, foi composta muito depois da *Ilíada*³⁶ – que ao mesmo tempo demonstra um lado mágico do mundo em contraste com as necessidades e desejos humanos em uma opção pela *humanidade* que

30. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 43.

31. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 58. A origem do sacrifício vem da querela provocada por Prometeu em favor dos homens, primeiro ao tentar enganar Zeus na repartição das coisas divinas e humanas, depois por roubar a centelha do fogo celeste para lhes dar inteligência. O Sacrifício primordial é a lembrança aos homens que não se pode enganar nem ser superior a um deus. V. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 61-66.

32. Acompanhamos a interpretação de Fábio Konder Comparato ao constatar que a sentença de Coulanges se aplica ao período arcaico e não ao período clássico como quer o autor francês. V. COMPARATO, *Ética*, cit., p. 62.

33. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 246-247. Atualmente existem vários estudos de antropologia histórica que visam flexibilizar essa imagem. Sugerimos duas leituras: ANDRADE, Marta Mega de. *A vida comum*; espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002; THELML, Neyde. *O público e o privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C.*; o modelo ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

34. A palavra *logos* significa literalmente discurso, no que, como salientamos em nota anterior, o coloca em uma afinidade semântica com *mythos*; ambos são discursos. No entanto, *logos*, na apreensão filosófica, é unidade do real colocado em discurso racional.

35. Mesmo que as preocupações pré-socráticas estivessem voltadas para a *physis* (natureza), é negável que o homem participe das reflexões, não no centro das reflexões, mas envolvido nele.

36. JAEGER, *Paideia*, cit., p. 41.

ensejará um alargamento da noção de virtude.³⁷

O mito não deixa de ser protagonista na promoção da civilidade grega – coisa que só acontecerá posteriormente com os sofistas³⁸ – que, nos poemas de Hesíodo, encontram sua expressão mais bem acabada³⁹, abrindo caminho para um novo tipo de vida ética, como bem aduz Mazzeo:

“Esse novo *ethos* aparece já na forma de entendimento dos deuses que será posta por Hesíodo, na *Teogonia*, em que encontramos um tipo de racionalidade e de visão dos mitos que abre os caminhos para uma interpretação na qual o fundamento será o real posto em sua imediatividade, que estará presente também no pensamento jônico. Essa nova visão, [...], requer um *forte núcleo ético-religioso*, inicialmente intuído por Homero e, posteriormente, desenvolvido na interpretação de Hesíodo, no qual encontramos a noção de que os deuses são guardiões da *diké* (justiça) e que suas ações conduzem à vitória do direito, uma idéia que identifica o direito à vontade divina. Daí a *diké* aparecer como expressão umbilical da *areté* (virtude) . Esse elemento, que tem como pressuposto uma alta eticidade de cunho religioso, deve ser preservado, porque constitui o *fundamento das virtudes conformativas da sociedade helênica*. ”⁴⁰

É simbólico nesse período o deslocamento do fogo sagrado do âmbito privado (*héstia ídion*) para o centro da *polis* transformando-se em fogo de todos (*héstia koiné*), o que viria gerar um sentimento de igualdade posteriormente desdobrado em sintonia com a filosofia pré-socrática.⁴¹

Aqui se vê que o desenvolvimento do pensamento grego deu-se de modo mais sutil do que na velha oposição abstrata *mito-logos*; esse binômio não se opõe nas categorias de erro e verdade.⁴² Vernant é esclarecedor:

“De fato, estes últimos [os gregos em oposição aos modernos] não se contentaram em rejeitar o mito, em nome do *logos*, para as trevas do desatino, para as mentiras da ficção. Não cessaram de utilizá-lo literariamente, como o tesouro comum no qual sua cultura devia se alimentar para permanecer viva e se perpetuar. Além disso, reconheceram no mito, desde a era arcaica, um valor de ensino, mas ensino obscuro e secreto; atribuíram-lhe uma função de verdade, mas de uma verdade que não seria formulada diretamente, que teria necessidade, para que a alcançássemos, de ser traduzida numa outra língua

37. VIDAL-NAQUET, *O mundo de Homero*, cit., 32-34.

38. Jaeger nos lembra que embora a Jônia tenha papel decisivo na história da filosofia e até, embrionariamente, na história política, não existia um interesse sistemático na formação da sociedade, por isso a predominância da poesia mítica. JAEGER, *Paideia*, cit., p. 108-109; 130-131 e principalmente p. 190.

39. Vernant comenta suas duas obras: *A Teogonia e Os trabalhos e os dias*. O helenista classifica os poemas como mitológicos, ou seja, é mais que uma descrição de um mito, é um estudo sobre os mitos, que avança na narrativa mítica “que tem toda a finura e o rigor de um sistema filosófico, mas que permanece ainda inteiramente engajada na linguagem e no pensamento próprio do mito.” VERNANT, *Mito e Sociedade...*, cit., p. 184.

40. MAZZEO, *O Vóo de Minerva*, cit., p. 66.

41. VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*; estudos de psicologia histórica 2 ed. Trad. Haiganuch Sai-riam. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 288.

42. VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*; Ensaios sobre a imaginação constituinte. Trad. Horácio Gonzales e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984, p. 11.

No mesmo viés, a penetração do *logos* na vida política grega deu-se em virtude de aberturas cruciais existentes desde sempre no seio da religião grega. Primeiramente, o anti-dogmatismo, nas palavras de Vernant:

“O politeísmo grego não repousa sobre uma revelação; não há nada que fundamente, a partir do divino e por ele, sua inescapável verdade; a adesão baseia-se no uso: os costumes humanos ancestrais, os *nómoi*. Tanto quanto a língua, o modo de vida, as maneiras à mesa, a vestimenta, o sustento, o estilo de comportamento nos âmbitos privado e público, o culto não precisa de outra justificação além de sua própria existência: desde que passou a ser praticado, provou ser necessário. Ele exprime o modo pelo qual os gregos regulamentaram, desde sempre, suas relações com o além. Afastar-se disso significaria já não ser completamente si mesmo, como ocorreria a alguém que esquecesse o seu idioma.”⁴⁴

E, como consequência, a forma institucional:

“A ausência do Livro implica a ausência de um grupo de intérpretes especializados; nunca houve na Grécia uma casta sacerdotal permanente e profissional (já que o acesso às funções sacerdotais estava, em princípio, aberto a todos os cidadãos, e normalmente com carácter transitório), e muito menos uma igreja unificada, entendida como aparelho hierárquico e isolado com legitimidade para interpretar as verdades religiosas e oficiar as práticas de culto. Também nunca houve dogmas de fé cuja observância fosse imposta e vigiada e cuja transgressão desse lugar às imagens da heresia e da impiedade.”⁴⁵

Daí Finley afirmar:

“Com o surgimento do Estado e dos cultos oficiais, a religião passou a constituir um fator que conferia legitimidade ao sistema como um todo: o efeito psicológico de uma participação contínua, maciça e solene em ritos estatais que passaram no teste pragmático através de longos períodos. [...] Nenhuma justificação doutrinária ou, numa acepção apropriada, ética era fornecida pela religião para a estrutura do sistema ou a política governamental que estivesse sendo adotada ou proposta.”⁴⁶

O *logos*, como saber epistêmico, dá um salto qualitativo na escrita ao se desvincular da forma poética; a prosa que assume o pensamento filosófico desde os primeiros tempos impele uma mudança de eixo na eticidade da Cidade.⁴⁷ Nas palavras de Jaeger:

43. VERNANT, *Mito e Sociedade...*, cit., p. 186.

44. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 7.

45. VEGETTI, Mario. O homem e os deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1994, p. 229-254; p. 232.

46. FINLEY, M. I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 40.

47. Ainda sobre a palavra escrita, dessa vez na oposição *mythos* e *logos*: “As diferenças não são menores se, revertendo os pontos de vista, nos colocamos não mais na perspectiva daquele que redige um texto, mas do público que toma conhecimento desse texto. Pelas possibilidades que essa última perspectiva oferece de um retorno ao texto em vista de sua análise crítica, a leitura supõe outra atitude de espírito, mais distanciada e ao mesmo tempo mais exigente, que a escuta dos discursos pronunciados. Os próprios gregos eram plenamente conscientes disso: à sedução que a palavra

“Não foi na forma poética, mas antes na criação da verdadeira expressão revolucionária. É precisamente isso que significa a promulgação de leis escritas. A luta pela submissão da vida e da ação a normas ideais rigorosas e justas inicia-se resolutamente com a tradução dos seus preceitos em proposições claras e universalmente válidas; e é precisamente esta a característica do novo estágio de evolução da comunidade humana.”⁴⁸

Nesse contexto de racionalização política – e nosso eixo geográfico se transfere cada vez mais para a figura representativa da *polis* ateniense⁴⁹ – em que período arcaico e o período clássico se interpenetram⁵⁰, a figura *pessoal* do governante ocupa destaque nesse período de passagem fundamental.⁵¹

deve provocar para manter o auditório sob o encanto, eles contrapuseram, freqüentemente dando-lhe preferência, a seriedade um pouco austera, porém mais rigorosa do escrito. De um lado colocaram o prazer inerente à palavra falada: incluído na mensagem oral, esse prazer nasce e morre com o discurso que suscitou; de outro, do lado da escrita, colocaram o útil, visado por um texto que se pode conservar sob os olhos e que retém em si um ensinamento cujo valor é durável. Essa divergência funcional entre palavra falada e escrita interessa diretamente ao estatuto do mito. Se o verbo é orientado em direção ao prazer é porque ele age sobre o ouvinte à maneira de uma encantação. Por sua forma métrica, seu ritmo, consonâncias, musicalidade, gestos, às vezes dança que a acompanham, a narração oral desencadeia no público um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas que formam a matéria da narrativa. Essa magia da palavra falada, celebrada por Górgias e que confere aos diferentes gêneros de declamação – poesia, tragédia, retórica, sofística – um mesmo tipo de eficácia, constitui para os gregos uma das dimensões do *mythos* em oposição ao *logos*. Renunciando voluntariamente ao dramático e ao maravilhoso, o *logos* situa sua ação sobre o espírito num nível diferente do da operação mimética (*mimésis*) e da participação emocional (*sympatheia*). Ele se propõe estabelecer o verdadeiro após investigação escrupulosa e de anunciá-lo segundo um modo de exposição que, pelo menos de direito, só apela para a inteligência crítica do leitor. É apenas quando revestiu-se, assim, de uma forma escrita, que o discurso, despojado de seu mistério ao mesmo tempo que de sua força de sugestão, perdeu o poder de se impor a outro pelo constrangimento, ilusório mas irreprimível, da *mimésis*.” VERNANT, *Mito e Sociedade*, cit., p. 175.

48. JAEGER, *Paideia*, p. 148-149.

49. É Atenas que herdará o movimento espiritual iniciado na Jônia, principalmente com o legado de SÓLON. V. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 174-177. A Atenas que se avizinha é de imensa riqueza, nas palavras de MOSSÉ: “Sua realidade se exprime através de uma extraordinária riqueza de documentos de toda sorte, de uma profusão de textos históricos, literários, filosóficos, jurídicos, de inscrições e de monumentos alegóricos que fazem de Atenas não somente a mais conhecida das cidades gregas, mas a cidade grega por excelência.” MOSSE, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília: UnB, 1982, p. 5. Do ponto de vista histórico-político, a hegemonia que esse Estado grego obteve – político, militar, econômico e cultural – desde o séc. VI a.C. fez com que essa *polis* se tornasse o modelo arquetípico para todas as outras; é indubitável que, a partir desse momento, ainda que boa parte das cidades da Grécia se organizasse de maneira diversa de Atenas, era em torno dela que toda Hélade gravitava. Outro fato a considerar: o início da agressão persa e a liderança de Atenas – a despeito dos romances – na liga délica proporcionaram a essa polis o *status* de Império, submetendo várias cidades gregas ao seu jugo, num processo que viria mais tarde a desaguar na Guerra do Peloponeso. V. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 82-88. Sobre a relação complicada entre Atenas e Esparta V. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 94 et. seq.

50. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 270.

51. Nos últimos anos do séc. VII Atenas passa por uma crise política que a faz reorganizar seu sistema político. Ocorreu um recrudescimento do domínio aristocrata que submeteu o povo a uma série de medidas tributárias exorbitantes, provocando uma tensão entre os estamentos. De outro lado a tentativa de golpe ocorrida em 630 a.C por CILON em oposição ao arconte MEGÁCLES provocou uma cisão interna na própria aristocracia deixando Atenas em um estado de tensão constante. A solução encontrada foi o estabelecimento de um governo pessoal que pudesse arbitrar os conflitos, prática que se seguiu até o séc. V a.C. Assim vale destacar os governos de SÓLON, que promoveu a reforma dos encargos e retirou os camponeses da dependência estrita aos nobres (ao proclamar a *seisachteia*) e legislou leis tornadas públicas, criou um *boulé* com 400 membros, e dividiu a população em quatro estamentos censitários; as tiranias de PISISTRATO e seus filhos, que aprofundaram as reformas tributárias de SÓLON e mantinham a observância diante da lei; e por fim CLISTENES, aquele que subindo ao poder ainda em circunstâncias obscuras (após a eleição de ISÁGORAS), estabelece o regime democrático em Atenas, período chamado de Revolução de CLISTENES. V. MOSSÉ, *Atenas*, cit., p. 12-24;

A prática política passa a estabelecer metas que iam além da manutenção da tradição – já consolidada – para exercer uma função modernizadora da *polis*, buscando uma universalização da virtude para além da nobreza através do exemplo daquele que exercia o poder. Nesse sentido, Jaeger afirma, ao tratar dos tiranos, mas que acreditamos servir para todo esse período:

“O tirano é o protótipo do homem de Estado que surgiu mais tarde, embora carecesse da responsabilidade deste. Deu o primeiro exemplo de uma ação de previsão e de visão ampla, realizada pelo caçulo dos fins e dos meios internos e externos, e ordenada segundo um plano. Foi ele na verdade o verdadeiro político. O tirano é a manifestação específica do crescente desenvolvimento da individualidade espiritual na esfera do Estado, assim como em outras esferas o foram o filósofo e o poeta.”⁵²

Sem abandonar a religiosidade estatal – todos os governantes desse período continuaram a incentivar o culto público – é perceptível o deslocamento da vinculação do destino da *polis* à ação dos próprios homens, o que, de maneira nenhuma, era a crença em períodos progressos. São emblemáticos os versos de Sólon:

“Nossa cidade jamais perecerá pelo desígnio de Zeus nem pela vontade dos felizes deuses imortais, pois a tão valorosa e protetora filha do poderoso pai, Palas Atena, tem suas mãos sobre nós. Mas os próprios cidadãos, em sua imprudência, querem destruir nossa grande cidade, persuadidos pelas riquezas, e há também o injusto propósito dos líderes do povo, para os quais está reservado, por seu descomedimento, o sofrimento de muitas dores: pois nem sabem controlar a fartura nem moderar, em paz, as alegrias do banquete de hoje.”⁵³

Assim, dirá Jaeger, Sólon promove a fusão entre a harmonia do *kosmos* pré-socrático, que fala da relação das partes com o todo de modo objetivo – e de notável influência órfica⁵⁴ – com a crença religiosa na justiça divina⁵⁵ que elevará o sentimento de interdependência e responsabilidade entre os cidadãos a um novo patamar: violar a regra da *polis* leva, em um nexo de causalidade, à fragmentação social; isso, nas palavras de Jaeger, “não é visão profética, é saber político.”⁵⁶

Ainda que com toda a emergência do *logos* e seu impacto no campo político tenham sido evidentes, ela é paradoxal. Afirma Jean-Cassien Billier que os legisladores desses

e MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 75-78.

52. JAEGER, *Paideia*, cit., p. 276.

53. SÓLON de ATENAS, Fr. 3.1-10, apud, JAEGER, *Paideia*, cit., p. 181.

54. O Orfismo é uma religião paralela grega que tinha como mote a imortalidade da alma e uma soteriologia de ação individual na busca pela unidade perdida com o desmembramento do Princípio, Ovo primordial ou Noite em várias individualidades, tanto as divinas quanto as humanas. Era um culto para iniciados que exerceu grande influência nos filósofos gregos, de Pitágoras à Platão. V. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 81-85.

55. Há que se ressaltar, para SÓLON “o castigo divino não consiste em peste ou más colheitas, como em Hesíodo, mas se realiza de modo imanente pela desordem que toda violação do direito gera no organismo social.” JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 179.

56. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 179.

“introduziram a escrita das leis, mas não reconhecem as leis como puras criações do discurso. Por trás do positivo, permanece o natural, como por trás do legislador se encontra Apolo.”⁵⁷

Para chegarmos à Grécia clássica é preciso mais um momento essencial: a cisão interna do logos em *physis* e *nomos* que proporcionará o reconhecimento consciente do político como tema da Razão.⁵⁸

O destaque do *Nomos*⁵⁹ conclui o *vir-a-ser* do espírito grego destinado a se realizar em Atenas desde sua fundação.⁶⁰ As reformas de Clístenes⁶¹ proporcionaram um alargamento na participação política efetiva dos cidadãos que se traduz no aparecimento do indivíduo. Mas é preciso ser claro, o indivíduo aparece num protagonismo que continua sendo da *polis*. Assim sendo, os laços que esses indivíduos possuem (porque querem) não são dados verticalmente, mas baseados num espírito de comunidade – *philia* (amizade) – que proporciona um “*equilíbrio entre o impulso criador da individualidade e o da energia unificadora da comunidade, que subordinava a ela todas as formas de manifestações espirituais e intelectuais.*”⁶²

Por isso, podemos dizer com Hegel, que “a Grécia é o substancial que é, ao mesmo tempo, individual.”⁶³ A emergência da individualidade foi acompanhada por uma

57. BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Trad. Mauricio de Andrade. Barueri: Manole, 2005, p. 57.

58. Sobre essa cisão, BAMBIRRA: “O próximo passo, [...], será assumir a *physis* na perspectiva do próprio homem, enxergando nele, através do *nomos*, a instância na qual radica tudo aquilo que o cerca, inclusive a *physis*, e subordinando-a. Aliás, uma vez que o homem consegue perceber o seu domínio sobre a natureza, buscará estender e expandir esse domínio para o seu próprio ser, projetando-se na humanidade – e é só a partir desse movimento que, de fato, a natureza será completamente subjugada. Nesse momento, o homem será capaz de, utilizando os instrumentais que tomou consciência que possuía, através da observação do *kosmos*, aprofundar-se em seu interior.” BAMBIRRA, *Estado, Justiça e Direito...*, cit., p. 147.

59. *Nomos* é convenção, lei, que mesmo na sua forma racional tem origem religiosa. Para o vocábulo, consultamos GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego de Filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 96-97; sobre o fundo religioso da palavra, V. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 209. No entanto, o *nomos* como momento da cultura é aquele em que o homem toma definitivamente as rédeas da sua história.

60. Atenas, segundo a tradição, foi fundada por TESEU, que prometeu um governo sem rei e baseado nas leis que fariam, do povo, senhor de sua vida. V. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 106-107.

61. Clístenes revolucionou o espaço público da *polis* ateniense em 508 a.C. ao desvincular a participação política do âmbito aristocrático para um critério objetivo de base territorial, os *demos*, dissolvendo a antiga estrutura gentílica que se apoderava da Cidade, criando as condições objetivas para o estabelecimento da democracia ateniense. V. MOSSÉ, *Atenas*, cit., p. 22-23. De toda forma, Clístenes lança as bases fundamentais para o florescimento do *nomos*, ainda que ele e sua política estivessem estreitamente afinados com o pensamento jônico, notadamente Anaximandro, em que o ideal geométrico do mundo é convertido em prática política igualitária, isonômica, pelo político ateniense. V. VERNANT, *Mito e Pensamento...*, cit., p. 294.

62. MAZZEO, *O Vão de Minerva*, cit., p. 105.

63. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 191. É preciso ter sempre a consciência de que não existe a categoria indivíduo no mundo grego. O ser humano estava inteiramente envolvido pelo corpo social; desse modo é imprópria a tradução

necessidade de educação essencialmente política que a religião não podia mais realizar⁶⁴; nesse instante da história – e aqui já entramos definitivamente no período clássico séc. V – inicia-se um movimento pedagógico-político que marcará profundamente a vida grega: a Sofística.⁶⁵

Ao colocar o homem como medida de todas as coisas⁶⁶, os sofistas realizam no pensamento e na prática uma necessidade premente do seu tempo histórico: a fusão da *virtude* e da *técnica* de fazer política para o homem ser capaz de intervir na vida social, mas que ainda fica em um nível no qual o homem privado, na busca pelo poder, gera uma tensão no corpo social. Os sofistas representaram uma racionalização radical da prática política da *polis* ao submetê-la sob o crivo do *nomos*, portanto, ao domínio do propriamente humano.⁶⁷

Atenas, ao mesmo tempo em que recebeu o influxo do pensamento sofista, foi o ambiente mais favorável para o seu florescimento, principalmente por conta da radicalização democrática – baseada ao mesmo tempo na soberania popular e na capacidade do seu dirigente – empreendida por Péricles.⁶⁸

Essa radicalidade do humano toma forma filosófica bem acabada com Sócrates e Platão. Ao reforçar o ensinamento do Oráculo de Delfos – “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauthon*) –, Sócrates conclama o homem a olhar no fundo de sua alma e a descobrir em si mesmo o deus de onde retirará as respostas para sua vida.⁶⁹ Mas o homem que olha a

para a língua portuguesa do texto de HEGEL.

64. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 337.

65. Os sofistas não são necessariamente atenienses, mas realizaram seu impacto histórico no seio de Atenas. Como afirma Eric Voegelin: “Socialmente, o processo de educação assumiu a forma do que só pode ser descrito como uma ida para Atenas de todos aqueles da Heláde que possuíam algum conhecimento desejável...” VOEGELIN, Eric. *Ordem e História*; O mundo da Pólis. Trad. Luciana Pudenz. São Paulo: Loyola, 2009, p. 348.

66. Hegel afirma que, nesse aforismo de Protágoras, reside a ambigüidade própria desse tipo de pensamento; de um lado significa a profundidade e veracidade do espírito humano, de outro pode significar a legitimação de toda arbitrariedade e interesse humanos. Os sofistas tinham respostas universais para tudo e, portanto, para nada. V. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 227. É importância desse tipo de pensamento está no forte impacto que produziu na organização da *polis*: “As idéias dos sofistas infiltraram-se na realidade política e conquistaram o Estado. Não se podem interpretar estes fatos de outro modo. Péricles e Tucídides estão profundamente impregnados do espírito dos sofistas. Neste ponto, não foram criadores, mas sim devedores. A sua concepção de Estado como educador ganhou nova importância a partir do instante em que Tucídides a combinou com outra nova concepção: a de que a luta pelo poder fazia parte da essência do Estado moderno. Foi entre estes dois pólos – educação e poder – que o Estado dos tempos clássicos se realizou, em tensão constante.” JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 374.

67. JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 341.

68. Péricles é o responsável por consolidar tanto a política de expansão quanto a democracia grega, através da extinção dos poderes do Areópago (órgão institucional de Atenas ao qual somente os nobres tinham acesso). De origem aristocrática, de caráter honesto e arguto, conquistou de tal modo os atenienses que a democracia era mais dirigida por ele do que ele pela democracia. V. MOSSÉ, Atenas, cit., p. 35.

69. Jaeger vê em Sócrates o exemplo do seu tempo crise, ele mesmo ativo na vida política pela ampliação do poder popular (*demos* de Alopeke) e que tenta dar a resposta para a crise imposta pela democracia dominada pelos relativismos que desmontam a base societal de Atenas, por isso afirmar: “Sócrates é o homem do momento, num sentido absolutamente elementar. À sua volta sopra uma aragem verdadeiramente histórica. A Atenas de Péricles, que como cabeça de um grande império vê-se inundada por influências de todo tipo e proveniência, está em perigo de perder o terreno firme

si mesmo percebe que o espírito comunitário é a realização do próprio indivíduo, rompendo com a ação utilitária e relativista proposta pelos sofistas.

Também na literatura trágica – notadamente pautada por problemas humanos⁷⁰ – é verificada a tensão entre o individual e o substancial. No que nos interessa, destaque-se a famosa passagem na qual a personagem título de Sófocles refuta as leis da Cidade com o argumento de que as leis de Zeus têm proeminência sobre a lei dos homens.⁷¹

A radicalização do *nomos* desvinculou as leis do Estado das leis cósmicas (seja do *mythos*, seja da *physis*). Por essa razão, Mazzeo afirma que acontece uma ruptura da idéia de conexão da comunidade com uma ordem institucional de origem divina. Em suas palavras:

“O que temos, nesse novo momento, é um redimensionar dos vínculos entre a comunidade e as forças divinas. Melhor seria dizer que há uma tendência, também ela, em processo desde o final do século VI a.C., em alocar a divindade nas leis da natureza, deixando o mundo dos homens sob a responsabilidade humana: realiza-se um movimento de secularização e de historicização do ordenamento legal do Estado, o que incide diretamente nos fundamentos da justiça – agora considerada obra terrena e passível de ser questionada e modificada, diferentemente da lei, que pertence à natureza, enquanto soma de tudo que é divino.”⁷²

Não significa, absolutamente, que a religião deixou de pertencer ao âmbito político – ela mesma lançara as bases subjetivas para essa nova forma de vida da *polis*. Tal como todo corpo social, a religião se adequou aos novos tempos. Mário Veggetti ressalta a mudança e a força da religião:

“No entanto, as velhas divindades do Olimpo homérico já tinham passado por outra, e decisiva, transformação: tinham sido integradas no horizonte da *polis*, tornando-se representantes de uma religião cívica e politizada. O aparecimento, no horizonte da Grécia clássica, de um organismo social e político abrangente, capaz de reestruturar a experiência colectiva e a vida pública e privada, como foi a *polis*, não podia deixar de se intrometer no tipo de relação entre homens e deuses e no papel destes na existência humana. As divindades olímpicas são integradas nos espaços sociais da vida pública, chamadas a prestar, como qualquer cidadão activo, o seu serviço na *polis* dos homens. Esse serviço – que será compensado com práticas de culto sujeitas

sob seus pés, apesar do seu brilhante domínio em todos os campos da arte e da vida. Todos os valores herdados se esfumam num abrir e fechar de olhos, ao sopro de uma buliçosa loquacidade. É então que aparece Sócrates, qual Sólon do mundo da moral, pois é no campo da moral que nesta altura o Estado e a sociedade são minados. É a segunda vez que na história da Grécia o espírito ático incova forças centrípetas da alma helênica contra as suas forças centrífugas, opondo ao cosmos físico das forças naturais em luta, criação do espírito investigador da Jônia, uma ordem de valores humanos. Sólon descobrira as leis naturais da comunidade social e política. Sócrates embrenha-se na própria alma, a fim de penetrar no cosmos moral.” JAEGER, *Paidéia*, cit., p. 528. Ao propor o caminho da interioridade em busca de uma consciência moral dos atos, o diálogo representa a negatividade, ou seja, instaura o sentimento de dúvida perante a moralidade objetiva que é o Estado. V. HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 228.

70. VOEGELIN, *Ordem e História*, cit., p. 323.

71. SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1989, p. 167-168.

72. MAZZEO, *O Voo de Minerva*, cit., p. 137-138.

a regras, legisladas e financiadas pela comunidade política – consistirá acima de tudo em garantir protecção e prosperidade à *polis* – tarefa confiada em primeiro lugar às divindades tutelares – e depois em aconselhar, ajudar e assegurar as suas actividades. Não há guerra ou fundação de colónias, promulgações de leis ou tratados, ajuste de matrimónios ou contratos, que não requeira a protecção de uma divindade, cuja atenção é solicitada com os actos de culto adequados e os sacrifícios necessários; e não há nenhum acto de convivência entre cidadãos, desde a festa à assembléia, que não seja consagrado à divindade de quem se espera protecção e benevolência.”⁷³

As palavras que Tucídides põe na boca de Péricles no discurso fúnebre pelos mortos do Peloponeso demonstram o carácter sagaz da utilização da religião:

“Instituímos muitos entretenimentos para o alívio da mente fatigada; temos concursos, temos festas religiosas regulares ao longo de todo o ano, e nossas casas são arranjadas com bom gosto e elegância, e o deleite que isto nos traz todos os dias afasta de nós a tristeza.”⁷⁴

Essa força tamanha que a *polis* adquire faz com que Toynbee chegue à conclusão que a Cidade se tornou objeto de devoção superior aos deuses⁷⁵; a razão política é o elemento de legitimação do governo que adquire uma realidade secular mesmo num ambiente onde o religioso tudo permeava. A aparência da *polis* é religiosa, mas o conteúdo é secular, o máximo de uma diferenciação indiferenciada.⁷⁶

Mas a *polis* vivia tempos de crise. O despontar da cidadania participativa, em conjunto com a existência da democracia ateniense, não é mais contida pela personalidade de Péricles; a hegemonia imperial de Atenas sob a Hélade torna-a intolerável para os outros gregos, dando ensejo à Guerra do Peloponeso – a qual, com intervalos, durou de 430 a 404 a.C. – que iria sepultar não só a Atenas escola de Grécia, mas a forma organizativa que deu à *polis* a predominância e a liderança do espírito do mundo.

O enfraquecimento geral das cidades-Estado gregas aconteceu simultaneamente ao crescimento militar de um povo que iria levar os gregos à sua primeira tentativa de se tornar um povo universal: os macedônios.

O Imperador-deus: Alexandre Magno

A Macedônia se localiza ao norte da Grécia e, por muito tempo, foi considerada uma nação estrangeira. No entanto, a partir do séc. VII instaura-se definitivamente um governo centralizado na figura real de carácter hereditário. A tradição macedônica diz que seus reis são gregos e, assim, eles participavam, a título pessoal, dos jogos olímpicos.⁷⁷

73. VEGGETI, O homem e os deuses. In: VERNANT, *O homem grego*, cit., p. 242.

74. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. 4 ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001, p. 109.

75. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 59.

76. FINLEY, *A Política no Mundo Antigo*, cit., p. 115-116.

77. MOSSÉ, Claude. *Alexandre, O Grande*. Trad. De Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 18-19. Do mesmo modo, o destino da Grécia já estava ligado ao da Macedônia quando esta foi salva pela Liga de Delos de

Por ser centrada na figura do rei e do seu conselho de nobres, a Macedônia dependia muito da sorte de ter um monarca habilidoso, e isso ocorreu com Filipe II, que subiu ao trono em 359 a.C após uma série de lutas internas por poder.

A importância de Filipe II é capital, pois ele impôs ordem a um mundo grego enfraquecido após o conflito do Peloponeso. Em vinte anos de reinado ele havia anexado todas as cidades-Estado da Grécia, com exceção de Esparta. Mas a importância de Filipe é maior que essa: ele aceitou conscientemente a civilização grega à qual impôs sua vontade; fez, ao seu modo, uma Macedônia mais helena ao adotar o grego, e não o macedônico, como língua oficial de sua chancelaria; convidou artistas e filósofos para a corte a fim de torná-la educada. Tudo isso, junto com sua energia e gênio militar, colocaram a Macedônia num capítulo importante da história do Ocidente.⁷⁸

Alexandre, filho de Filipe, foi criado nesse espírito helênico que o pai trouxera para seu país através da educação pessoal recebida de Aristóteles: Alexandre era um grego que lia Píndaro, Homero, Heródoto, e outros.⁷⁹

Quando subiu ao trono em 336 a.C.⁸⁰, Alexandre ainda teve que acalmar o mundo grego ao mostrar que a força de Filipe estava viva nele; assim, após várias batalhas dentro da Hélade ele é nomeado *hegemon* (o que tem hegemonia) dos gregos.⁸¹

Menos de dois anos depois, já fincava a lança em solo asiático⁸² o qual iria ser conquistado por inteiro até a Índia. Pierre Levéquê nos lembra que Alexandre não possuía não um simples impulso conquistador que almejava submeter e humilhar os bárbaros,⁸³ queria “fundi-los com os gregos num conjunto harmonioso, em que cada um terá sua parte.”⁸⁴ Mas ele é um grego e quer a Grécia no mundo, continua fiel ao helenismo:

“Em sua opinião [de Alexandre], a maneira mais segura de assegurar a helenização do Oriente é fundar novas cidades, que de um extremo ao outro do Império usam orgulhosamente o seu nome, essas Alexandrias, [...],

ser extinta politicamente por Xerxes (480 a.C.) e por Esparta quando da tentativa de anexação por Olinto (382 a.C.). V. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 111.

78. TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 113-114.

79. PLUTARCO. *Alexandre e César*; vidas comparadas. Trad. Hélio Veiga. São Paulo: Editora Escala, s. d., p. 23.

80. O reino macedônico entra em crise Quando FILIPE II morre assassinado. ALEXANDRE, sucessor natural e educado para ser rei, enfrenta oposição de parte da aristocracia; isso porque, antes de sua morte, FILIPE rejeitara sua esposa e mãe de ALEXANDRE, OLÍMPIA, para se casar com CLEÓPATRA. A família da nova rainha, o sobrinho do rei, Amintas, e a poderosa família que controlava o norte da Macedônia entram como pretendentes ao trono. Mas ALEXANDRE se impôs, e reunindo a assembléia do povo em armas, fez-se proclamar rei. V. MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 23.

81. MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 24.

82. Plutarco afirma que, ao dominar o indomável Bucéfalo, ALEXANDRE ouviu de FILIPE: “Meu Filho! Procura um reino digno de ti! Para o teu valor é pequena a Macedônia.” PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 22.

83. Conquistar e humilhar os bárbaros era o ideal pan-helênico do tempo de ALEXANDRE. TOYNBEE noticia: “Nos dias de Aristóteles certos teóricos helênicos afirmavam que os helenos tinham um direito nato à conquista, porque nasciam livres, ao passo que os não-helenos nasciam escravos.” TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 116.

84. LÉVÊQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 14. Também TOYNBEE: “Alexandre viveu bastante para superar a estreita concepção de uma ascendência helênica sobre os não helenos, em favor do ideal maior da fraternidade da humanidade.” TOYNBEE, *Helenismo*, cit., p. 118.

aparentemente dotadas de instituições tiradas da *pólis* grega. [...] Manda aprender grego o mais largamente possível à sua volta. Chama artistas gregos. [...] Institui, com grande prazer, diante dos bárbaros, mostras musicais ou gímnicas à maneira dos gregos.”⁸⁵

Alexandre é um rei completo – unem-se nele prudência e inspiração, reflexão e intuição⁸⁶ –, como descrito por Plutarco. É corajoso:

“A grandeza de alma que Alexandre mostrava antes da batalha não foi menos resplendente no momento mais forte do perigo: sua presença de espírito e sua confiança não se desmentiram um instante.”⁸⁷

Domina-se:

“Mas Alexandre, julgando com razão ser mais digno para um rei vencer-se a si mesmo do que triunfar sobre os inimigos, não tocou nas prisioneiras;

Alexandre também se deixava tentar pelo vinho muito menos do que se acreditou: teve essa fama porque tinha o hábito de ficar muito tempo à mesa; mas era menos para beber do que para conversar.”⁸⁸

É generoso:

“No momento em que iam para a mesa, foi-lhe anunciado que, entre os cativos, estavam conduzindo a mãe e a esposa de Dario, com suas duas filhas que, ao verem o arco e o carro de Dario, prorromperam em altas lamentações, desnudando os seios, na crença de que Dario tivesse perecido. Alexandre, mais sensível à desventura delas que à sua própria felicidade, depois de alguns momentos de silêncio, enviou Leonato para comunicar-lhes que Dario não estava morto, e que elas nada tinham a temer da parte de Alexandre; que este não fazia guerra contra Dario senão pelo império, e que nada lhes faltaria das honras com as quais estavam acostumadas enquanto Dario reinava;

Cuidava minuciosamente de sua mesa, e velava pessoalmente para que todos os convivas fossem servidos por igual, sem lhes faltar coisa alguma.”⁸⁹

Não é só culto, é pensador, e ousa discordar de Aristóteles em carta:

“Alexandre a Aristóteles, saúde. Não aprovo a publicação de seus tratados acromáticos. Em que seríamos superiores aos outros homens, se a ciência que nos ensinaste se tornasse comum a todos? Eu gostaria mais de estar acima dos outros pelos conhecimentos sublimes do que pelo poder. Adeus.”⁹⁰

As irrazões que fazem parte da biografia de Alexandre também completam esse ser único:

“Alexandre, arrastado mais pela cólera do que conduzido pela razão, joga-se primeiro na batalha [...].

85. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 14-15.

86. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 12.

87. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 49.

88. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 39; 40.

89. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 39; 41.

90. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 29.

Não podendo mais dominar a cólera, Alexandre atira-lhe na cabeça uma das maçãs que estão na mesa e procura sua espada [...] Alexandre desarma, então, um dos seus guardas: e, vendo Clito passar perto dele, abrindo o reposteiro, atravessa-lhe o corpo com um dardo.”⁹¹

É em seu último e mais marcante traço de personalidade que encontraremos a chave para compreender a relação política e religião no Império Macedônico – enquanto nos gregos tínhamos que considerar a complexa construção da *polis* – “*porque ele traz em si o irresistível impulso de um deus.*”⁹²

A aura divina criada em torno de Alexandre vem, em primeiro lugar, da ascendência familiar: os reis macedônicos reclamavam serem descendentes de Hércules, filho de Zeus, que por ira de Hera é forçado a viajar pelos confins do mundo para realizar os famosos trabalhos; morto envenenado, é alçado à dignidade divina por graça de seu pai; do lado de sua mãe, era ligado à deusa Tétis, mãe de Aquiles.⁹³

Mas parece que a tradição quer que a divindade de Alexandre seja mais forte, como conta Plutarco:

“Na noite que precedeu aquela em que os nubentes se encerraram no quarto nupcial, Olímpia teve um sonho. Pareceu-lhe ter ouvido o estrondo de um trovão e ter sido atingida pelo raio nas entranhas: com o golpe, um grande fogo se acendera, e, depois de se dividir em numerosas labaredas crepitantes, logo se dissipara.”⁹⁴

O trovão é uma alusão clara a Zeus; Plutarco ainda relata outra lenda na presença do deus:

“Acrescenta-se que Filipe perdeu uma das vistas ao olhar através do buraco da porta, pelo qual vira Zeus deitado ao lado de sua esposa, sob forma de serpente.”⁹⁵

Essa segunda passagem mostra-nos que o fruto gerado por Olímpia em sua comunhão com Zeus é de natureza mais especial que um herói; Mossé traça um paralelo entre presença da serpente e o nascimento do deus Dioniso⁹⁶, único olimpiano filho de uma

91. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 35; 62.

92. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 12.

93. MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 80. MOSSÉ escreve esclarecedor parágrafo sobre a ascendência divina dos homens na Grécia: “É importante, contudo, compreender como tal ascendência divina poderia parecer natural aos olhos dos gregos e macedônios. Se o limite entre homens e deuses decorria da imortalidade de que eram dotados os segundos, existiam fraturas na representação que os gregos faziam da divindade, dentre as quais a mais importante era a possibilidade de deuses ou deusas engendrarem mortais. Assim, os heróis da epopéia homérica podiam reivindicar uma genealogia divina, se não direta, ao menos na origem de sua linhagem. As grandes famílias aristocráticas de Atenas admitiam tais ascendentes, mesmo que na época de Alexandre a maior parte estava extinta. O mesmo ocorria com reis de Esparta e também com os da Macedônia.” MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 79.

94. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 25.

95. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 25-26.

96. É preciso duas observações: 1) Plutarco nos dá notícia de que Olímpia nascera em uma região em que o culto a Dioniso é freqüente e que a mãe era das mais dedicadas ao ritual que envolve vinho, serpentes domesticadas e um frenesi mágico. [PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 12.] 2) Vernant explica que o culto a Dioniso é capitaneado por

mortal; de todos os lados o destino de Alexandre é entrecruzado com o de um deus.⁹⁷

Alexandre é obcecado pelas tradições míticas e a cada nova conquista presta a devida homenagem aos deuses. Mas, como interpreta Levéquê, não basta para o rei macedônio saber-se descendente, de longe, de Zeus, pai de Herácles.⁹⁸ Uma convicção interna conferia-lhe uma certeza maior, confirmada no oráculo de Ámon. Conta Plutarco que Alexandre lá foi recebido pelo sacerdote do templo como filho de Zeus e que ele – depois da consulta ao deus – estava destinado a reinar sobre o universo inteiro;⁹⁹ a divindade viria daí, da conquista, como o pensador Psamon disse a Alexandre: “Deus é o rei de todos os homens, pela razão mesma de que, em toda parte, quem domina e comanda é divino.”¹⁰⁰

Pouco importa se Alexandre era ou não deus; importa é que ele levou a cabo a divindade possível, numa “certeza que será só sua – que não é apenas rei de certa linhagem, mas o filho querido da divindade, logo, ele próprio é deus.”¹⁰¹ E tudo parece confluir nesse sentido: sucessos nas batalhas, a marcha até o Indo tal como fez Dioniso.¹⁰² Diz Levéquê que não é possível que ele não se sinta um deus, pois chegou aos limites do impossível e esgotou todos os triunfos.¹⁰³

Diante desse fato, Alexandre instituirá em seu Império o culto real. Assim, adota o cerimonial e as roupas divinas dos persas, impõe à força o reconhecimento, pelos gregos, de ser seu *theos aniketos* (deus invencível) tal qual Dioniso que Atenas acabara por reconhecer.¹⁰⁴

mulheres e anualmente celebrado pela rainha em ocasião com sua união – secreta – com o deus, consagrando a união da comunidade com essa divindade, o que é de extrema relevância para a comunidade porque a união com Dioniso representa a união com o Outro, o estranho – como é entre o deus e os olímpianos. Enquanto todos os outros deuses representam a ordem, “Dioniso questiona a ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. [...] À maneira de um ilusionista, joga com as aparências, embaralha as fronteiras entre o fantástico e o real. Ubiquitário, nunca está ali, alhures e em lugar algum. Assim que aparece, as categorias distintas, as oposições nítidas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se, aos quais ele aparece simultaneamente.” Por isso, para que essa Potência não arrase a Cidade, é preciso acolhê-lo, garantir o culto público como aos outros deuses, num transe organizado, controlado e ritualizado pela *polis*. Alexandre parece fundir os dois elementos divinos: é ele a ordem e o que rompe a ordem do mundo. V. VERNANT, *Mito e Religião...*, cit., p. 75-81.

97. MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 81.

98. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 10.

99. Para o autor a saudação como filho de ZEUS só ocorreu por um equívoco na pronúncia mal feita do grego pelo sacerdote de AMON. Explica-nos que a intenção seria dizer “*o paidion*” (Oh, meu caro filho) quando disse “*o paidios*” (Oh! Filho de Zeus). PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 44-45.

100. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 45. Outro fato notável é contado por Plutarco: “Alexandre foi a Delfos, para consultar o deus daquele templo acerca da expedição da Ásia; mas, por serem aqueles dias nefastos, não era permitido à sacerdotisa dar oráculos. Alexandre começou por enviar pedidos à profetisa para que fosse ao templo: ela recusou, alegando ser isso proibido pela lei. Então foi ele mesmo procurá-la, levando-a à força para templo. A profetisa, vencida, por assim dizer pela violência exclamou: ‘Oh, meu filho, tu és invencível!’ Ouvida esta palavra, Alexandre disse não precisar de outro oráculo, pois já lhe dera o que desejava.” PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 33.

101. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 10.

102. Conta também a tradição que Dioniso foi o primeiro conquistador do Indo.

103. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 16.

104. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 16.

Mas Plutarco revela ainda a plena consciência que Alexandre tinha da sua condição:

“Em geral, Alexandre era muito altivo com os bárbaros, e mostrava-se, na presença deles, persuadido de sua origem divina: com os gregos, era mais reservado, e não se deificava senão com certa moderação.

Vê-se bem, pelos diversos rasgos que acabamos de relatar, que Alexandre estava longe de enganar-se sobre a si mesmo e de envaidecer-se por sua pretendida divindade: Limitava-se a utilizar a opinião que os outros tinham a respeito para dominá-los.”¹⁰⁵

E Levéquê traduz melhor o propósito eminentemente político do culto real, revelando o gênio de Alexandre:

“Mas, espírito não menos realista, vê as vantagens que pode retirar da sua divindade: o culto do soberano, deus vivo e epifânico, é o único capaz de fornecer a sua indispensável unidade a um Império desmedido, para além da diversidade das terras, dos povos, das religiões.”¹⁰⁶

Por essa razão, é na religião que nós veremos mais claramente a fusão dos elementos helenos com os orientais e, ao mesmo tempo, seus limites.

Conta-nos Mossé que, em primeiro lugar, ocorreu uma difusão da religião grega, principalmente das divindades que ofereciam um maior grau de misticismo como Deméter e Cora (dos Mistérios de Elêusis), Dioniso – principalmente no Egito e na Índia – e até mesmo os cultos órficos; todos esses cultos foram modificados à maneira da localidade onde fossem adotados. Por outro lado, no séc. V a.C. já ocorrera na Grécia a assimilação pela *polis* de divindades estrangeiras como Ísis do Egito, Bendis da Trácia, o fenício Adonis, Cíbele da Frígia, etc. Uma confusão de deuses se deu: Ísis era confundida com Deméter e Osíris com Dioniso. E, finalmente, uma fusão de divindades foi realizada por Ptolomeu; do encontro de Osíris e Ápis surge Serápis: representado esteticamente como um deus grego, ele representava a soberania, tendo uma rápida difusão no mundo helênico sendo, inclusive, adotado como parte da religião cívica na Grécia. A única resistência ao sincretismo promovido por Alexandre veio da religião judaica que, no entanto, buscou o reconhecimento dos helenos.¹⁰⁷

Mas no topo e unificando tudo, estava o Rei, que reconhecia no culto à sua personalidade mais um juramento de fidelidade do que testemunho de fé.

Esse Império que se sustentou pela força, mas também pela inteligência de quem sabia que a religião era uma potência que poderia promover a união se promovesse a integração, não sobreviveu ao seu criador e dividiu-se entre seus generais. Deixou um mundo profundamente marcado pelo helenismo, pela língua grega, pelo pensamento grego

105. PLUTARCO, *Alexandre e César*, cit., p. 45.

106. LÉVÊQUE, *O Mundo Helenístico*, cit., p. 16.

107. MOSSÉ, *Alexandre, O Grande*, cit., p. 165-169.

que se espalhou igualando e fundindo o grego e o bárbaro.

Quando o mundo grego estava prestes a implodir em guerras fratricidas, Alexandre não foi o golpe final, foi um herói providencial que perpetuou a Hélade. O mundo romano que se avizinha e que herdará a condução do espírito será profundamente marcado por Alexandre, pois à medida que se expande, depara-se com as marcas deixadas por essa grande figura histórica.

A Fides política romana.

Dissemos anteriormente que o mundo romano faz parte do mundo heleno; agora devemos aprofundar essa filiação para o entendimento da conexão entre o político e o religioso.

Arnaldo Momigliano afirma que um dos motivos fundamentais para o sucesso do imperialismo romano foi a cooperação entre intelectuais gregos e políticos escritores italianos na criação de uma cultura que doou sentido à expansão romana.¹⁰⁸ Theodor Mommsen é mais enfático: “*Roma é a protetora e vingadora do helenismo.*”¹⁰⁹

No entanto, é preciso ter em mente que essa helenização ocorreu durante vários séculos e tornou-se efetiva no período do Principado com Augusto; mas o romano já tinha em si os elementos que permitiram a sua progressiva adoção da cultura grega.

E é pela religião que temos as melhores pistas. Momigliano declara que “a Roma monárquica vivia sob influência da cultura etrusca e a cultura etrusca absorveu uma imensa quantidade de deuses gregos.”¹¹⁰ Pierre Grimal dá outra informação relevante: o primeiro ídolo de Júpiter, supremo deus de Roma, foi feito por artistas etruscos.¹¹¹

Mommsen relata que na época da monarquia foi iniciado o culto no altar comum da cidade - a *Vesta* - representando, tal qual a *Héstia Koiné*, a cidade como lar comum de seus habitantes.¹¹²

Vemos, portanto, que existe uma assimilação da religião grega na romana, o que faz o tipo de relacionamento com o poder político também ser parecido. Porém, buscaremos as peculiaridades que a experiência religiosa nos legou. Aliás, é justamente por sempre

108. MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*; a interação cultural das civilizações grega, romana, cética, judaica e persa. Trad. Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991, p. 9.

109. MOMMSEN, Theodor. *História de Roma*; (excertos). Trad. Antônio Olinto. Rio de Janeiro: Editora Opera Mundi, 1973, p. 73.

110. MOMIGLIANO, *Os limites da helenização, cit.*, p. 18. Cabanes nos dá notícia de fragmentos de cerâmica do tipo micênica que indicam contatos entre o mundo egeu e o Lácio em um período anterior ao tempo homérico. Outra informação fundamental: Roma não era uma cidade etrusca, foi uma organização municipal que surgiu principalmente de latinos e sabinos, mas dos sete reis da monarquia romana (753 a.C. a 509 a.C.) – Rômulo, Numa, Tullus Hostilius, Ancus Marcius, Tarquínio O Velho, Servius Tullius e Tarquínio o Soberbo – sabemos que os últimos três são etruscos e que Servius Tullius especialmente é importante por ter secado o pântano da planície do Lácio, tornando-o mais habitável, fazendo que a cidade fosse finalmente unificada. V. CABANES, *Introdução à História da Antiguidade, cit.*, p. 142-144.

111. GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008, p. 12.

112. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 73.

ficarem íntimos da religião da cidade que os romanos atribuíam a sua grandeza. Vejamos o que o historiador grego Políbios diz sobre isso:

“Parece-me, porém, que a superioridade maior do povo romano está em suas concepções religiosas; em minha opinião o que entre os outros povos constitui defeito reprovável – refiro-me à superstição – é o sustentáculo da coesão de Roma.”¹¹³

Um romano da estirpe de Cícero também corrobora essa visão:

“Não vencemos os Espanhóis por sermos mais, nem os Gauleses pela força, nem os Cartagineses pela astúcia, ou os gregos pelas técnicas, mas pela escrupulosa observância da *pietas*, da *religio* e dessa sabedoria teológica que é própria dos Romanos.”¹¹⁴

A manutenção da religião foi um fator preponderante para a política. Mommsen credita essa permanência à sensibilidade latina e, ao realizar um contraste destes com os gregos, afirma:

“O poderoso desenvolvimento intelectual dos helenos, que criou sua unidade religiosa e literária, ainda incompleta, foi que os colocou na impossibilidade de atingir uma unidade política real; sacrificaram, assim, a simplicidade, a doçura, o devotamento, o espírito de associação que são as primeiras condições de toda união semelhante.”¹¹⁵

Seria a religião, portanto, um fator fundamental para a manutenção da unidade política do que viria a ser o futuro Império Romano em que, nas palavras de Paul Veyne, “a cultura era helênica e o poder era romano.”¹¹⁶

As fontes históricas do desenvolvimento interno de Roma também são mais claras que a longínqua idade das trevas grega, o que nos ajudará para um desenvolvimento mais bem acabado da processualidade histórica do político e do religioso.

Vejamos, então, como isso ocorreu.

Em primeiro lugar, a religião romana tinha um caráter material e utilitário de relacionamento com os Deuses. O romano tratava seus deuses como se com eles estivesse estabelecido um contrato para um auxílio ou socorro necessários; o cumprimento do contrato independe das virtudes morais da pessoa, sendo antes um cumprimento escrupuloso das práticas rituais: nada mais, nada menos.¹¹⁷

O deus, para o romano, nada mais era do que um super concidadão que vivia

113. POLÍBIOS. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985, p. 346.

114. CÍCERO, Marco Túlio. *De haruspicum responso*, 9, 10, *apud*, GIARDINA, Andréia. O Homem Romano. In: GIARDINA, Andréia (org.). *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 7.

115. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 75.

116. VEYNE, Paul. *O Império Greco-Romano*. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. I.

117. GIORDANI, Mario Curtis. *História de Roma*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 298-299. SAULO DE OLIVEIRA PINTO COELHO demonstra que, nesse período, a construção da jurisprudência romana era eivada por um extremo formalismo. V. PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. *Introdução do Direito Romano; Constituição, categorização e concreção do Direito em Roma*. Belo Horizonte: Atualizar, 2009, p. 112.

no mesmo espaço que os homens, como o deus Marte – o deus que mata, protege os rebanhos e derruba o inimigo – que era considerado o campeão dos cidadãos.¹¹⁸ Como eram entidades muito poderosas que coabitavam a cidade com os homens, a religião se tornou o conjunto das relações que a comunidade mantinha com os deuses efetivadas em duas atitudes: o culto, para prestar homenagens e receber os favores, e o diálogo, para saber a vontade dos deuses na vida da cidade.¹¹⁹

No entanto, Mommsen salienta o caráter aberto para a recepção de novos deuses em Roma, numa nítida correlação entre o mundo dos deuses e a prática política:

“Como os deuses romanos governavam os romanos, deuses particulares governavam as comunidades estrangeiras; mas por mais severa que fosse a distinção entre o cidadão e o estrangeiro, tanto o homem como o deus estrangeiro podiam ser admitidos, por uma resolução da comunidade, no direito de liberdade romana, e quando os cidadãos de uma cidade conquistada eram transportados para Roma, eram também convidados os deuses dessa cidade para criar ali uma nova morada.”¹²⁰

Por essa razão, toda a estrutura do Estado romano, desde as origens até a sua queda, esteve vinculada à religião. Vejamos.

Na Realeza (753 – 509 a.C), “o poder do rei não é mais do que o reflexo do poder absoluto de Júpiter.”¹²¹ A cidade, lar público dos homens, tinha o seu sacerdote e este recebia em nome do rei¹²²; assim, o rei tem em si todos os poderes, inclusive os religiosos, sendo *pontifex maximus* da *urbe*. Sobre os reis de Roma, Fustel de Coulanges:

“A tradição apresenta-os sempre como sacerdotes. O primeiro a aparecer na hierarquia dos seus sacerdotes foi Rômulo, que, sendo instruído em ciência augural, fundou a urbe em harmonia com os ritos religiosos.”¹²³

E mais à frente:

“No rei-sacerdote se olhava e via, não um deus completo, mas pelo menos o

118. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 73.

119. SCHEID, John. O Sacerdote. In: GIARDINA (org.), *O Homem Romano, cit.*, p. 52.

120. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 73.

121. GRIMAL, *História de Roma, cit.*, p. 13. Segundo o mito fundador de Roma, RÔMULO e REMO eram filhos da sobrinha do rei latino da cidade de Alba – esta que recebera Enéias de Tróia – que os tivera do deus MARTE; o rei, no entanto, com medo de perder o trono no futuro, os colocou num cesto e os deixou ao relento do rio para que morressem. Porém a FORTUNA estava com as crianças que encalharam numa margem seca e receberam cuidados de uma loba – animal de MARTE – que os aqueceu e os alimentou até serem encontrados pelo pastor FAUSTULO, que os criou fortes e vigorosos. RÔMULO e REMO ao saberem de sua história, destronaram o tio e puseram o avô em seu lugar e, após isso, regressaram para o lugar onde haviam sido criados para fundar um novo reino, que recebeu o nome de Roma. RÔMULO e REMO entram em rivalidade e RÔMULO mata o irmão para reinar sozinho. V. GRIMAL, *História de Roma, cit.*, p. 7-8.

122. Como nos lembra FUSTEL DE COULANGES, existiam os cultos familiares, curiotos e tribais; cada um deles tinha um chefe – a família o *pater*, a cúria o curião, a tribo alguém designado – e todos eles desempenhavam papéis relevantes na prática religiosa, entretanto, nosso objetivo não são as práticas particulares, por isso as negligenciaremos nesse trabalho. Para o tema COULANGES, *A Cidade Antiga, cit.*, p. 188.

123. COULANGES, *A Cidade Antiga, cit.*, p. 190. O Augúrio é uma espécie de captação da vontade dos deuses através do voo e do canto dos pássaros. V. COULANGES, *A Cidade Antiga, cit.*, p. 547.

homem mais poderoso para conjurar a cólera dos deuses.”¹²⁴

A sucessão real não era natural, hereditária; deveria, acima de tudo, passar pelo crivo dos deuses em um cerimonial rigoroso, tal qual apresenta Coulanges:

“Estes reis-sacerdotes eram entronizados por cerimonial religioso. O novo rei, conduzido ao cume do monte Capitolino, sentava-se em banco de pedra, com rosto voltado para o sul. À sua esquerda tomava lugar o áugure com a cabeça coberta de pequenas faixas sagradas e trazendo na mão o bastão augural. Traçava no espaço determinadas linhas, pronunciava certa oração e, colocando sua mão sobre a cabeça do rei, suplicava aos deuses que indicassem por um sinal visível se este chefe lhes convinha.

[...]

Tal uso tinha razão de ser: como o rei seria o chefe supremo da religião, e como a salvação da cidade ia depender das suas orações e dos seus sacrifícios, tinham os antigos o direito de, antes de mais nada, se certificar se esse rei era bem aceito pelos deuses.”¹²⁵

O rei, porém, com tantos poderes – que incluíam, além do sacerdócio, o exercício da jurisdição, comando do exército e a administração pública – necessitou distribuir funções em uma cidade cada vez maior e mais organizada.

No campo da religião foram criados os famosos Colégios sacerdotais: dos Pontífices, responsáveis pelo culto aos deuses; dos Áugures, responsáveis pela interpretação da vontade divina e dos Feciais¹²⁶, a quem competiam os auspícios para a declaração de guerra. Nenhuma atividade pública romana era realizada sem antes passar por um desses três colégios.¹²⁷ Tais colégios iriam ser parte fundamental do jogo político dos períodos subsequentes.

Na República (509 – 27 a.C.)¹²⁸, apesar do aumento do fluxo cultural vindo da Grécia, a confusão entre o indivíduo político e o religioso permaneceu, de modo que, na cidade de Roma, a estrutura político-religiosa continuou quase inalterada até meados do

124. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 193.

125. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 190-191. O monte Capitolino é o lugar onde se localizava o templo de Júpter. V. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 553. Pierre Grimal conta um caso interessante a respeito da intervenção divina na escolha do novo rei: a rainha Tanaquil sonhou que um jovem adormecido possuía uma auréola luminosa em volta de sua cabeça, de modo que os áugures interpretaram isso como um sinal de que ele deveria ser o sucessor do trono; esse jovem era Servius Tullius, penúltimo rei de Roma. V. GRIMAL, *História de Roma*, cit., p. 7-8.

126. Para a estrutura jurídica e política do colégio dos feciais indicamos DAL RI, Luciene. As interpretações do *Ius fetiale* e a inaplicabilidade de conceitos modernos à cultura romana antiga. *Sequência* (UFSC), v. 60, p. 225-256, 2010.

127. GIORDANI, *História de Roma*, cit., p. 299.

128. De acordo com Mommsen a queda da realeza foi um processo quase natural pelo qual passaram grande parte das cidades da Itália e da Grécia naquela mesma época. V. MOMMSEN, *História de Roma*, cit., p. 85. Sabemos que a queda da realeza se deu por um aumento progressivo de poder pelo Senado (composto pelos *paterfamilias*). O pretexto para o fim da realeza foi um escândalo provocado pelo filho do rei Tarquínio o Soberbo que violou a mulher de um aristocrata chamado Tarquínio Colatino, que ensejou a revolta do povo de Colátia. O Senado, aproveitando a ausência do rei na cidade, destrona o monarca e abole a realeza. De fato, o motivo para a abolição da realeza foi o arbítrio de Tarquínio que governava sem consultar a aristocracia que, se sentindo ameaçada, promoveu essa “revolução”. V. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 277-279.

fim do Império.

O poder do rei foi diluído entre várias magistraturas entre as quais a mais importante era a do consulado, que herdara as prerrogativas reais exercidas por duas pessoas anualmente; também diluíra-se o poder religioso, recebendo cada magistratura seu quinhão na observação da intervenção religiosa nos negócios públicos. Fustel de Coulanges ensina com precisão:

“Sacerdócio, justiça e comando confundem-se na mesma pessoa. O magistrado representa a cidade, associação pelo menos tão religiosa como política. Tem em suas mãos os auspícios, os ritos, a oração, a proteção dos deuses.”¹²⁹

Como na realeza, os magistrados só ingressavam definitivamente no exercício do poder após uma confirmação dos deuses em cerimônia religiosa; antes do mais habilidoso e corajoso, do inteligente e do hábil ou do justo, o que se queria era o mais amado dos deuses. A cidade, como afirma Coulanges, ia ao templo para eleger os magistrados; o exemplo da eleição consular é digno de nota:

“A vontade ou o mero capricho do povo não eram suficientes para nomear legalmente o magistrado. O cônsul era escolhido do seguinte modo: um magistrado em exercício, isto é, o homem já investido do caráter sagrado e dos auspícios, indicava, entre os dias *fastos*, aquele durante o qual se devia fazer a nomeação do cônsul. Durante a noite precedente velava, ao ar livre, com os olhos fitos no céu, observando os sinais enviados pelos deuses e, ao mesmo tempo, pronunciando mentalmente o nome de alguns dos candidatos à magistratura. Se os presságios se mostravam favoráveis, era porque os candidatos agradavam aos deuses. [...] [No local da votação] o magistrado repetia em voz alta os nomes dos candidatos, sobre os quais tomara os auspícios e se, entre os quantos pediram o consulado, havia algum para quem não tivessem mostrado favoráveis, omitia-se seu nome. E o povo só votava nos nomes pronunciados pelo presidente.”¹³⁰

Assim imantados com o poder divino, todos os magistrados desempenhavam funções sacerdotais e deveriam dedicar parte do seu tempo às funções religiosas, dentre as quais sacrifícios, consagração de santuários, mas, principalmente, a consulta dos auspícios, ou seja, a oportunidade de indagar aos deuses sobre a conveniência de realizar ou não determinados atos públicos.¹³¹ Finley traduz muito bem a simbiose entre a atividade sacerdotal e funcional:

129. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 197.

130. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 199. COULANGES afirma que tal ritualística era tão importante que gerava certas situações inusitadas: o povo poderia estar preparado para votar em dois candidatos por unanimidade, entretanto, o magistrado responsável não interrogara sobre os postulantes ou, se consultou, os auspícios não foram favoráveis. Também acontecia do povo ser obrigado a votar em candidatos detestáveis pelo fato do presidente só apresentá-los como únicos. Daí se deduz a força daquele que comanda o ritual de eleição, era ele que de fato, criava os cônsules (*creat consules*). V. COULANGES, *A Cidade Antiga*, cit., p. 199-200.

131. SCHEID, o Sacerdote, In: GIARDINA (org.), *O Homem Romano*, cit., p. 54.

“Era igualmente característico dos romanos que esse grande poder de interpretação e, de fato, todos os aspectos da religião oficial, estavam plenamente incorporados ao aparelho governamental; que os pontífices e os áugures, e os outros autorizados a realizar sacrifício, organizar atividades de culto e interpretar sinais divinos eram homens que também tinham assento no Senado e ocupavam magistraturas, selecionados de acordo com as mesmas considerações de solidariedade e privilégio. Não raras vezes eram cooptados para funções sacerdotais enquanto eram ainda demasiado jovens para se qualificarem para as magistraturas.”¹³²

No entanto, como dissemos anteriormente, continuaram a existir os colégios de sacerdotes. Como, se o magistrado absorvia também as funções rituais, os sacerdotes influiriam na vida pública?

Os membros dos colégios sacerdotais eram os únicos detentores do direito sagrado (*ius sacrorum*). Desse modo, eram eles que transmitiam aos magistrados suas respectivas competências religiosas. Assim, apesar das decisões do sacerdote não terem força executiva, os magistrados ficavam atrelados às opiniões dos sacerdotes: desta forma podiam estes adiar os comícios e declarações de guerra. Explica John Scheid:

“Embora executassem actos sacerdotais e dispusessem do direito de iniciativa no plano religioso, os magistrados não podiam prescindir dos sacerdotes, porque o seu serviço só dizia respeito a uma arte do calendário litúrgico e, sobretudo porque eram incapazes de julgar por si próprios da validade dos seus actos religiosos.”¹³³

Assim, a opinião dos sacerdotes tornou-se importante elemento para a concretização dos rumos políticos de Roma; a atuação deles era facilitada pelo tipo de recrutamento e de duração da posição nos colégios em relação ao modo dos magistrados. O ingresso no sacerdócio não dependia de aprovação popular, renda ou idade; ou seja, não estavam sujeitos a nenhuma das necessidades exigidas para se tornar magistrado, eles eram simplesmente cooptados; e mais, seu mandato era vitalício, enquanto a magistratura era, em regra, anual.¹³⁴

No séc. III a.C a entrada nos colégios foi modificada: o *pontifex maximus*, responsável pela nomeação geral dos sacerdotes, passou a ser eleito por uma assembléia de 17 tribos sorteadas entre as 35 existentes. Finalmente, no fim do séc. II a lei *Domicia* aplicou o mesmo processo aos demais sacerdotes tornando-os, no dizer de Scheid, quase-magistrados pelo prestígio que adquiriram.¹³⁵

É nesse ambiente que entramos no Império (27 a.C – 476 d.C)¹³⁶. O gênio de Otávio

132. FINLEY, *A Política no Mundo Antigo*, cit., p. 114.

133. SCHEID, o Sacerdote, In: GIARDINA (org.), *O Homem Romano*, cit., p. 62.

134. SCHEID, o Sacerdote, In: GIARDINA (org.), *O Homem Romano*, cit., p. 56.

135. SCHEID, o Sacerdote, In: GIARDINA (org.), *O Homem Romano*, cit., p. 57.

136. Três considerações são necessárias: 1) A data inicial marca o recebimento, por Augusto, do *imperium*, ou seja, o comando único exércitos, completando os poderes de *Princeps*, o primeiro do Senado e *Augustus*, caracterizando

Augusto identifica o grande e necessário poder dos colégios religiosos e, ao invés de minar o poder dos colégios, consegue para si a chefia de todos eles; diz Giordani que Augusto só se sentiu senhor de Roma quando ocupou o cargo de *pontifex maximus*.¹³⁷

Otávio Augusto consolida a helenização de Roma, como diz Mommsen: a “Itália foi convertida, de dona dos povos súditos, em mãe da nação ítalo-helênica renovada.”¹³⁸ É preciso compreender que a personalidade de Otávio Augusto, como a de Alexandre, faz toda a diferença no estabelecimento das relações entre religião e política. Augusto vê na religião um dos elementos essenciais da tradição e molda sua atitude nesse sentido.¹³⁹

Antes de tudo, vale lembrar que sua pessoa fora divinizada em virtude da paz que levou ao povo romano; chamaram-no de “*Augustus*”, o que implicava ele estar imbuído de missão divina, e que não obedecê-lo era grave injustiça.¹⁴⁰

Augusto realizou um grande resgate da religião oficial, construiu e reformou templos, incentivou os poetas – Horácio, Virgílio e Ovídio – a escrever a epopéia Romana, que traz em si o elemento religioso fundamentado na construção da superioridade romana.¹⁴¹

A unidade religiosa do Império foi dada de duas maneiras; a primeira, com a completa

sua divindade; 2) A marca final representa o fim do Império Romano do Ocidente, que será o foco da nossa pesquisa, conquanto o Império do Oriente continue dando contribuições e existindo até 1453 d.C. 3) O processo de queda da República é um dos eventos históricos mais interessantes de toda História. Mommsen diz que é fruto direto da crise moral e cívica que vivia Roma, que parecia ter uma necessidade de uma centralização do poder, já prenunciada nos consulados e na ditadura de Sila (88 – 79 a.C.). Após isso, sobe ao poder o general Pompeu, muito mais interessado em projetos pessoais do que na vida do Estado; com ele, as grandes forças que compunham a política romana eram Crasso e César, que formaram um acordo informal conhecido como “primeiro triunvirato”, que de fato governava Roma. No entanto, o único dos acordantes que tinha uma verdadeira visão política era César que, longe do Lácio, via Pompeu se tornar árbitro da situação; resolve sair da Gália conquistada e vai em direção a Roma onde inevitavelmente começa a guerra civil que terminará com a vitória da César e a morte de grande parte dos notáveis da aristocracia romana, dando ensejo a uma profunda reforma no Senado. Mas o clima continuava tenso e César foi assassinado em pleno Senado; sobem ao poder Marco Antônio, Lépido e o sobrinho-filho de César, Otávio, formando o segundo triunvirato, dividido geograficamente entre eles (Otávio com o Ocidente, Antônio com o Oriente, e Lépido com a África). Enquanto Lépido é legado à indiferença, Antônio e Otávio se preparam para a luta que finalmente é travada no *Actium* com a vitória do sobrinho de César, terminando a guerra civil e iniciando um século de paz nunca vivida por Roma: O século de Augusto. V. MOMMSEN, *História de Roma*, cit., p. 219-324.

137. GIORDANI, *História de Roma*, cit., p. 299.

138. MOMMSEN, *História de Roma*, cit., p. 322.

139. GRENIER, *El Genio Romano en la religion...*, cit., p. 343.

140. GRIMAL, *História de Roma*, cit., p. 85. SUETÔNIO narra com poesia essa investidura: “LVII – O Conjunto de cidadãos atribuiu-lhe o título de pai da Pátria com repentino e total consenso: primeiramente, a plebe, por uma legação enviada a Âncio; em seguida, porque não o aceitava, através de um significativo número de pessoas coroadas de louro, durante certa ocasião em que se dirigia aos espetáculos em Roma; logo depois, recebeu-o na cúria senatorial, não por decreto ou aclamação, mas através de Valério Messala. Esse homem disse em nome de todos: “que o bem e a ventura estejam contigo e com tua família, ó César Augusto!, pois, assim, julgamos rogar eterna ventura e êxito para esta república: o senado, de comum acordo com o povo romano, saúda-te como pai da pátria.” Augusto respondeu-lhes entre lágrimas com tais palavras – pois cito literalmente, assim como de Messala: “realizados os meus votos, o que mais, ó senadores, devo suplicar aos deuses imortais, a não ser que me seja permitido manter esta vossa aprovação até o último dia de minha vida?”” SUETÔNIO; AUGUSTO. *A vida e os feitos do Divino Augusto*. Trad. Matheus Trevisan; Paulo Sérgio Vasconcellos; Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 88-89.

141. Podemos ver esses fatos em: GIORDANI, *História de Roma*, cit., p. 303; e SUETÔNIO; AUGUSTO, *A vida e os feitos do Divino Augusto*, cit., p. 70-71; 88-89; 138.

assimilação dos deuses gregos aos romanos, como demonstra Mommsem:

“O novo Estado necessitava de um culto comum que fosse condizente com o pensamento italo-helênico e de um código geral de leis superiores aos estatutos municipais. Contudo, aquilo de que precisava já existia. “No campo da religião, os homens passaram séculos fundindo o culto itálico ao helênico, seja adotando exteriormente, seja acomodando interiormente as diferentes concepções de deuses; e, graças a esse caráter flexível dos deuses da Itália, havia pouca dificuldade em transformar Júpiter em Zeus, Vênus em Afrodite, e, da mesma forma, todas as idéias essenciais da fé latina em suas correspondentes helênicas.”¹⁴²

O próprio Augusto era demasiado diligente com as questões de culto e não se cansava de louvar os deuses por todas as suas realizações. Suetônio conta que seus auspícios e presságios eram infalíveis e conduzia sempre seus atos por eles.¹⁴³ Por conta disso, Albert Grenier afirma que o exemplo do admirado Chefe de Estado reconduziu o povo rumo às tradições oficiais da cidade.¹⁴⁴

De outro lado, utilizou-se do mesmo expediente de Alexandre instituindo, ou deixando instituir, o culto real, porém não somente em seu nome, mas em nome do Estado. Nessa linha são construídos templos nas cidades do território romano em homenagem a Roma e a Augusto.¹⁴⁵ Daí Toynbee dizer que a nova ordem instaurada tinha os pressupostos de um “rei-salvador deificado e de um Estado Mundial deificado.”¹⁴⁶

Mas, do mesmo modo que Alexandre, essa deificação era incentivada somente nos territórios estrangeiros; em Roma, concordam Toynbee e Grenier, mantém uma postura mais sóbria, aceitando a missão divina confiada a Augusto, mas sem necessidade de culto.¹⁴⁷

Roma, portanto, viu na religião a salvação de sua unidade política, fator que Alexandre antevira e que gregos deixaram em segundo plano nos últimos momentos de sua glória. Esse é um dos fatores pelos quais Roma foi vencedora e herdeira do espírito grego, pois soube equilibrar o poder da prática política e a inflexão poderosa do campo religioso, caráter esse que será fundamental para o próximo passo da História.

A estrutura implementada por Augusto ficou relativamente intacta até o meio do séc. III d.C., quando uma nova potência religiosa que emergia na Palestina iria marcar definitivamente a História do Estado Ocidental: o Cristianismo.

142. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 343.

143. SUETÔNIO; AUGUSTO, *A vida e os feitos do Divino Augusto, cit.*, p. 105-106.

144. GRENIER, *El Genio Romano en la religion..., cit.*, p. 345. É digno de nota que, durante uma parte da República, a religião oficial embora dominante sofrera uma decadência pela introdução de certas práticas religiosas do oriente, de um neoplatonismo, estoicismo e epicurismo mistificados que se difundiram na população provocando uma profunda crise religiosa acompanhada de uma crise política. V. MOMMSEN, *História de Roma, cit.*, p. 179.

145. GRENIER, *El Genio Romano en la religion..., cit.*, p. 347.

146. TOYNBEE, *Helenismo, cit.*, p. 180.

147. V. TOYNBEE, *Helenismo, cit.*, p. 181; e GRENIER, *El Genio Romano en la religion..., cit.*, p. 348-349.

A FUNDAÇÃO CRISTÃ

O Cristianismo tem uma característica peculiar que o diferencia das outras religiões antigas: o fato de alegar constituir-se em uma religião histórica – diferente da religião greco-romana – ou seja, assentada sobre acontecimentos, como ensina-nos Marc Bloch:

“Otros sistemas religiosos han podido fundar sus creencias y sus ritos en una mitología más o menos exterior al tiempo humano. Por libros sagrados, tienen los cristianos libros de historia, y sus liturgias conmemoran, con los episodios de la vida terrestre de un Dios, los fastos de la Iglesia y de los santos. El cristianismo es además histórico en otro sentido, quizá más profundo: colocado entre la Caída y el Juicio Final, el destino de la humanidad representa, a sus ojos, una larga aventura, de la cual cada destino, cada “peregrinación” individual, ofrece, a su vez, el reflejo; en la duración y, por lo tanto, en la historia, eje central de toda meditación cristiana, se desarrolla el gran drama del Pecado y de la Redención.”¹⁴⁸

E posteriormente:

“El cristianismo, como he recordado ya, es esencialmente una religión histórica: entiéndase bien, una religión cuyos dogmas primordiales descansan sobre acontecimientos. Volved a leer nuestro Credo: “Creo en Jesu cristo. . . que fue crucificado bajo Poncio Pilatos.. . y al tercer día resucitó de entre los muertos.”¹⁴⁹

A força profética do Cristianismo – herdada do Judaísmo – aliada a um compromisso ético que reverbera intensamente na vida das pessoas e a um corpo filosófico contundente proveniente da Hélade, darão um novo influxo para a História: a busca de um futuro de salvação da qual o Estado será instado a participar – como veremos posteriormente. Lembrar do acontecimento Cristo e dos atos dos apóstolos é reforçar os laços com o passado; de outro lado, mover a vida para a salvação futura marcará a vida do Ocidente. Com toda essa força, o Império Romano não poderia ignorar a nascente religião.

O Cristianismo entra na História do Estado ocidental como uma religião helenizada. Isso porque, do nascimento no seio judaico ao seu desenvolvimento como religião do Estado romano, a doutrina cristã infundiu em si o modo de pensar que poderia dar suporte à religião universalista nascida no território romano: a filosofia grega¹⁵⁰. Com Jaeger, podemos dizer que, enquanto o mundo romano cristianizava-se, ocorria também a helenização do

148. BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 9.

149. BLOCH, *Introducción a la Historia*, cit., p. 28. MARC BLOCH cita um trecho do credo Niceno-Constantinopolitano estabelecido sob influência pagã de Roma.

150. Para detalhes precisos da relação entre o mundo grego e o cristão indicamos RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética grega e cristianismo na cultura jurídica do ocidente*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2007. (Dissertação de Mestrado).

cristianismo.¹⁵¹

É preciso ter em mente que a Palestina, ao tempo das pregações de Jesus Cristo, estava sob o domínio da civilização helênica desde as últimas décadas do séc. IV a. C., com o Império alexandrino e os Estados legados desse espírito e, finalmente, sob o jugo não menos helênico do Império Romano. No entanto, como ressaltam Momigliano e Mossé, a permanência dos judeus sob o domínio heleno não os cativara – como ocorreu com outros povos – a ponto de autorizar-nos a dizer que houve sim uma helenização judaica, mas com duas peculiaridades: a influência grega na aristocracia judaica culta e no uso da língua grega para divulgar e fazer afirmar a particularidade do povo judeu ante os outros povos.¹⁵²

A religião, mais uma vez, representa a pedra de toque para compreendermos o grau de penetração do espírito grego no povo judeu. Enquanto os Impérios helenísticos promoveram um vasto sincretismo religioso – como tivemos a oportunidade de mencionar – os judeus em nenhum momento aceitaram a fusão dos horizontes religiosos permanecendo na monolatria a Javé.¹⁵³ Por isso, Mossé classifica a penetração do helenismo no judaísmo em dois grupos: Na Judéia (o meio judaico que tinha uma aristocracia sacerdotal guardiã da ortodoxia religiosa); e, na diáspora, nas comunidades judaicas espalhadas pelo mundo. No primeiro grupo a penetração da cultura grega foi menor, restringindo-se ao necessário uso da língua (grego ou latim) para a comunicação, afinal, a existência do Templo e a autoridade dos sacerdotes tinham um efeito de coação simbólica; já o segundo grupo aceitou melhor os elementos da cultura helênica.¹⁵⁴

De qualquer modo o Cristianismo surge ao mesmo tempo negando o judaísmo – em sua concepção de Deus, em sua ética, como veremos mais à frente – mas dali retirando sua legitimidade histórica colocando-se como a religião herdeira da aliança entre Deus e os homens; o Cristianismo seria a realização do Judaísmo na pessoa de Jesus, o Messias.

O primeiro destaque que se faz é na concepção de Deus. Aqui o distanciamento de Javé é claríssimo. O Deus cristão não possui predileção por um povo em particular e, dessa

151. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, cit., p. 13.

152. MOMIGLIANO, *Os limites da helenização...*, cit., p. 14; MOSSÉ, *Alexandre O Grande*, cit., p. 169.

153. Chama atenção que a religião judaica, sempre tida como exemplo de monoteísmo, tenha, nos seus primórdios, não a crença em um Deus único, mas a adoração a um único deus. Vejamos exemplos do Antigo Testamento. Em Êxodo 34,14: “Não adorem nenhum outro deus, pois eu, o Eterno, me chamo Deus exigente e exijo que adorem somente a mim.”; no mesmo livro 6, 7 temos: “farei que vocês sejam o meu povo e eu serei o seu Deus.”; continuando em 12,12: “Esta noite passarei pela terra do Egito e matarei todos os primeiros filhos, tanto das pessoas como dos animais. E castigarei todos os deuses do Egito. Daí Sérgio da Mata afirmar que havia um reconhecimento da existência de outros deuses que não Javé, aliás, o deus judeu diferiria muito pouco dos outros deuses: ordenador do cosmos, tinha um caráter eminentemente cívico. DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 26. Todas as citações bíblicas acompanharão: BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Matos Soares. 34 ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

154. MOSSÉ, *Alexandre O Grande*, cit., p. 169.

forma, Ele pode ser a divindade de todos, Ele pode ser o Deus universal. Essa novíssima concepção de Deus afasta o Cristianismo do Judaísmo e aproxima-o dos gregos, não pela concepção estritamente religiosa, mas pela afinidade que o *Logos* universal produzia com uma religião em si mesma universal.

É muito significativo que o apóstolo João escreva nas primeiras palavras de seu Evangelho exatamente a aproximação *Logos-Deus*:

“No início era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. [...] E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”.¹⁵⁵

O então cardeal Joseph Ratzinger explica essa nova característica divina:

“A opção contida na imagem bíblica de Deus devia ser reiterada nos albores do cristianismo e da Igreja; aliás, deve ser renovada no início de cada situação nova, pois continua sendo simultaneamente tarefa e dádiva. O anúncio proto-cristão e a fé da Igreja primitiva encontravam-se de novo em um mundo ambiente saturado de deuses e, por isto, diante do problema que coube a Israel resolver na época de sua origem e no seu embate com os poderes do tempo exílico e pós-exílico. Tratava-se novamente de declarar que espécie de Deus, afinal, era visada pela fé cristã. Sem dúvida a opção da Igreja primitiva tinha a vantagem de poder apelar para toda a luta pretérita, sobretudo para a sua fase derradeira, a obra do Deutero-Isaías e a literatura sapiencial, para o passo dado na versão grega do Antigo Testamento e, afinal, para os escritos do Novo Testamento, principalmente para o Evangelho de S. João. Com a cobertura de toda esta história, a cristandade antiga decidiu a sua escolha e a sua purificação, concretizando-a com audácia, **optando pelo Deus dos filósofos contra os deuses das religiões**. Surgindo a pergunta: a que Deus correspondia o Deus cristão, quicá a Júpiter ou Hermes ou Dionísio ou a outro qualquer, a resposta era: a nenhum deles. A nenhuma das divindades às quais fazeis preces, mas única e exclusivamente àquele Deus ao qual não rezais, àquele ser supremo do qual falam os vossos filósofos. A Igreja primitiva recusou decididamente o cosmos inteiro das religiões antigas, considerando-o como ilusão e engano, e expondo a sua fé do seguinte modo: ao proferir a palavra ‘Deus’, não veneramos, nem temos em vista nada de tudo isto, mas exclusivamente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como fundamento de todo o ser, como o Deus acima de todas as potências – somente ele é nosso Deus. Nesse processo estão uma escolha e uma decisão não menos decisivas e duráveis para o futuro do que o foram, em seu tempo, a escolha de El ou *iah* contra Moloch e Baal e a evolução de ambos para Elohim e Iahvé, na direção da idéia do ser. A opção assim feita conotava escolha do Logos contra qualquer espécie de mito, ou seja, significava a definitiva desmitização do mundo e da religião.”¹⁵⁶

155. João 1, 1 e 14.

156. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*; Preleções sobre o Símbolo apostólico. Trad. P. José Wisniewski Filho. São Paulo: Herder, 1970, p. 98-99. Cremos ser necessário um esclarecimento sobre a questão de Deus e essa aproximação com o Deus dos filósofos de que fala Ratzinger: Quando o Cristianismo se coloca herdeiro do Judaísmo, a principal contribuição seria a figura do Deus único, transformado de Javé para o Verbo ou *Logos* de João evangelista. O problema é: nas pessoas deificadas, o Cristianismo é politeísta – Pai, Filho, Espírito Santo, e a Virgem Maria – o que favorece ainda mais um paralelo com o Ser dos filósofos. Paul Veyne assinala que o Cristianismo pouco tem do monoteísmo judaico e muito tem do monismo filosófico dos gregos; vejamos: “Para os pensadores gregos, o monismo, coroação do racionalismo, exigia apenas um deus supremo, um princípio, o Uno-Bem, impessoal, impassível e passivamente unificante. Sob este princípio, podia haver uma multidão de deuses; Platão, os estóicos e Plotino são politeístas e monistas. O monoteísmo, cuja importância se exagera na história das religiões, é um termo enganador e um proble-

Jacques Le Goff salienta com precisão:

“Eu queria sublinhar que o Deus dos cristãos não recebeu um nome, diferentemente do Deus dos judeus, Javé, e do Deus dos muçulmanos, Alá. O Deus dos cristãos se chama Deus, *Deus*, em latim. É um nome que vem do indo-europeu, mas que na verdade se encorpa e se enriquece a partir da Bíblia, sem assumir, entretanto, o nome de Javé.”¹⁵⁷

O segundo e definitivo destaque que se faz é em relação à diferença ética trazida pelo Deus cristão em relação a Javé. Enquanto o último é vingativo, ciumento, destemperado, o Deus cristão é o Deus do amor e da misericórdia, levando Harold Bloom à conclusão de que existe solução de continuidade entre Judaísmo e Cristianismo.¹⁵⁸ Amor que muda a relação do homem com a divindade, como argumenta Paul Veyne:

“O cristianismo primitivo deve o seu rápido sucesso inicial junto de uma elite à sua grande originalidade, a de ser uma religião de amor; deve-o igualmente à autoridade sobre-humana que emanava do seu mestre, o Senhor Jesus. Para quem recebia a fé, a sua vida tornava-se mais intensa, organizada e posta sob uma maior pressão. O indivíduo devia ajustar-se a uma regra que o estilizava, como nas seitas filosóficas da época; mas, a este preço, a sua existência recebia de repente um significado eterno no interior de um plano cósmico, o que não lhe conferiam nem as filosofias nem o paganismo. Este último deixava a vida humana tal como era, efêmera e feita de pormenores. Graças ao Deus cristão, a sua vida recebia a unidade de um campo magnético onde cada acção, cada movimento ganhava um sentido, bom ou mau; este sentido que o homem não atribui a si mesmo, diversamente dos filósofos, orientava-o para um ser absoluto e eterno que não era um princípio, mas um grande vivente.”¹⁵⁹

ma menor e, quando muito, uma idéia popular. [...] A originalidade do cristianismo não é o seu pretensão monoteísmo, mas o gigantismo do seu deus, criador do céu e da terra, gigantismo estranho aos deuses pagãos e herdado do deus bíblico; este é tão grande que, apesar do seu antropomorfismo (o homem pôde ser feito à sua imagem), se tornou um deus metafísico: conservando o seu caráter humano, vivo, apaixonado, protector, o gigantismo do deus judaico permitiu-lhe-á, um dia, assumir o papel de fundamento e de autor da ordem cósmica e do Bem, papel desempenhado pelo deus supremo no pálido deísmo dos filósofos gregos. Com dois ou três objectos de amor sobrenaturais, Deus, Cristo e, mais tarde, a Virgem Maria, a religião cristã é, à letra, politeísta, mas que importa? Estas figuras nada têm de comum com os deuses antigos, embora sejam pessoais (inclusive corpóreas até Santo Agostinho). Com a divindade Cristã, a capacidade de invenção religiosa arrancou-se, com um golpe de asa, do solo da imaginação narrativa, fabuladora inesgotável e, portanto, politeísta; elevou-se a um nível transcendente: as figuras plurais do cristianismo reuniram-se numa ordem cósmica que é uma. O cristianismo é um politeísmo monista.” V. VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2007, p. 25. Outra reflexão interessante é que fala exatamente sobre a questão da trindade. Nelson Saldanha argumenta que a trindade – Deus Pai, Filho e Espírito Santo – faz parte de uma espécie de arquétipo triático que permeia, fascina e instiga o espírito humano e apresenta várias delas, sejam funcionais ou ontológicas: Céu, Terra e Inferno; Jesus, Maria e José; Osíris, Íris e Horus; Brahma, Vishnu e Shiva; Zeus, Poseidon e Hades; Deus, Demônios e Homens; Autoridade, Queda e Castigo. V. SALDANHA, Nelson. *Secularização e Democracia*; sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 3-5. José Luiz Borges Horta reconstrói historicamente as raízes da trindade cristã: “(Há um problema recorrente na percepção do papel do Espírito Santo, alias evidentemente plasmado do Hinduísmo. O Hinduísmo tem, também, Brahma, Vishnu e Shiva, que são exatamente o Deus pai, o Deus filho encarnado e o Deus-Energia. Veja-se assim que um dos mais complexos dogmas do Cristianismo e decorrente do Hinduísmo. Talvez, em adequada proporção, estejamos falando da tríade Zeus-Apolo-Dioniso).” HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 243.

157. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*: conversas com Jean-Luc Pouthier. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 68.

158. BLOOM, Harold. *Jesus e Javé*; Os Nomes Divinos. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 194. Para um inventário completo das semelhanças e diferenças entre Cristianismo e Judaísmo indicamos novamente a dissertação de RAMOS, *Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente*, cit., p. 218-242.

159. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 24. Na mesma direção é notável que a primeira encíclica do PAPA BENTO XVI, intitulada *Deus caritas est* (Deus é caridade), venha reforçar o a identidade entre Deus e o

Bem verdade que a doutrina cristã incorpora tanto os elementos judaicos como os gregos, nas palavras de Marcelo Maciel Ramos:

“Portanto, o Cristianismo, em sua gênese cultural, não se confunde com o Judaísmo, do qual recolheu mitos e conteúdos éticos, mas, tampouco, se confunde com o helenismo, no qual buscou sua estrutura racional e também a substância das especulações éticas formuladas desde Sócrates. A Religião cristã é o resultado dialético desses elementos, a produzir um sistema religioso que não consiste na soma de seus fatores, mas numa totalidade inteiramente nova, que é, em seu conceito, a unidade da multiplicidade de suas partes. Ao congregar Judaísmo e helenismo, o Cristianismo não é um, nem outro, mas um universal que assume e supera a dualidade de seus contrários.”¹⁶⁰

Aquele que deu o impulso para a absorção dos elementos judaicos e gregos era ele mesmo uma pessoa que congregava esses dois mundos: Paulo de Tarso. Ele mesmo um judeu da corrente farisaica, de estrita observância à Lei mosaica e, ao mesmo tempo, cidadão romano instruído na filosofia grega, que se convertera ao Cristianismo às portas de Damasco quando iria chefiar uma missão para perseguir cristãos. Para ele, os dois elementos eram insuficientes para a novidade que o cristianismo apresentava, e seria o próprio Paulo o artífice da elevação da religião cristã a um patamar diferente dos seus dois elementos principais.¹⁶¹

Paulo é também a figura que produzirá um impacto radical no seu tempo e no porvir. Com sua busca desenfreada pela difusão do Cristianismo – tomando com toda energia a ordem de Jesus¹⁶² – ele queria tornar a doutrina cristã efetiva e geograficamente universal, num mundo sem gregos nem judeus¹⁶³; fundou núcleos de cristãos (*ecclesia*/igreja) em grande parte do Império Romano, a tal ponto que o desenvolvimento dessas comunidades formou, no dizer de Edward Gibbon, uma República dentro do Império.¹⁶⁴

A força dos escritos paulinos alcança, ainda, na visão de Merio Scattola, a dimensão de primeira teologia política. Para o autor, a obra do *apóstolo dos gentios* não se apresenta somente como uma nova experiência religiosa, mas busca de um reino que inexoravelmente virá; por isso espalhara células de fiéis e as direcionava por suas epístolas

Amor baseada na frase da 1ª Carta de João 4, 14: “Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele.” É também significativo que o Papa, para nos explicar o que é o Amor, utiliza três palavras gregas – *eros*, o amor sensual; *philia*, o amor de amizade; e *ágape*, o amor sublime e abnegado – para mostrar qual tipo de amor que o Cristianismo prega deixando clara a opção pelo último tipo de amor. V. PAPA BENTO XVI. *Deus caritas est*. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_e_20051225_deus-caritas-est_po.html. (acessado em dezembro de 2010).

160. RAMOS, Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente, *cit.*, p. 68.

161. BADIOU, Alain. *São Paulo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 53-54. BADIOU afirma que sem os escritos de Paulo a mensagem cristã seria ambígua e mal desembaraçada da linguagem profética muito comum na época. Para o autor é o único texto verdadeiramente doutrinário do Evangelho. V. BADIOU, *São Paulo*, *cit.*, p. 44.

162. Como está em Mateus 28, 16-20: “Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda criatura.” Essa sentença de Jesus mostra definitivamente o caráter universalista da religião cristã em detrimento do nacionalismo judeu.

163. Gálatas 3, 28.

164. GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. (edição abreviada) Trad. João Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 195.

para a obediência de uma nova lei: “um projecto profundamente anti-imperial, que almejava subverter todo o edifício político mediante uma alternativa teológico-política.”¹⁶⁵

Para Paulo, continua Scattola, a divisão dos dois reinos – o de Deus e o de César¹⁶⁶ – só prejudica o segundo, pois a realeza divina substituirá a humana transcendendo-a. A verdadeira cidade dos cristãos é o paraíso, daí a negação do mundo nos escritos paulinos, que dará a noção de indiferença por parte dos cristãos nos assuntos do homem.¹⁶⁷ É assim que interpreta Scattola:

“Por isso, a escatologia de Paulo representa a total negação do mundo presente [...] e a recusa em encontrar nele algum sentido implícito, qualquer eventual mistura entre razão divina e pecado humano. A idéia encarna-se na história para destruir; Deus desce à Terra apenas para a aniquilar; o contra-império de Jesus subverterá desde os alicerces o império de César.”¹⁶⁸

Tão diferentes eram os cristãos dos demais povos do Império que a nova doutrina passou a ser hostilizada pelo poder constituído. Não por seus fundamentos teológicos: “Não era a fé, mas os atos do cristianismo, fora da disciplina humana dos *boni mores*, que eram combatidos.”¹⁶⁹

Os cristãos, diz Jonathan Hill, eram considerados não-patriotas; os não-romanos dominados rendiam homenagens aos deuses e aos Imperadores romanos, os cristãos não.¹⁷⁰ O Senado romano, nos informa Ambrogio Donini, considerou em decreto – em 35 d.C. – a religião cristã estranha, ilícita e perniciosa.¹⁷¹ Eram considerados maus cidadãos e sua presença atraía a ira dos deuses e, como ressalta Ferdinand Lot, em momentos de desgraças públicas, essa característica recaía como um perfeito bode expiatório.¹⁷²

No entanto, somente perseguições esporádicas eram realizadas até o séc. III d.C. quando o Imperador Décio, em 249 d.C., ordenou que todos os habitantes do Império fornecessem sacrifícios para os deuses de Roma sob pena de morte, causando a morte de vários líderes religiosos.¹⁷³

165. SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 42.

166. Marcos 12, 17.

167. Romanos 12, 2: “E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus.” Romanos 8, 3-6: “Porquanto o que era impossível à lei, visto como estava enferma pela carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança da carne do pecado, pelo pecado condenou o pecado na carne; Para que a justiça da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito. Porque os que são segundo a carne inclinam-se para as coisas da carne; mas os que são segundo o Espírito para as coisas do Espírito. Porque a inclinação da carne é morte; mas a inclinação do Espírito é vida e paz.”

168. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 43.

169. SALGADO, *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit., p. 44

170. HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. Trad. Rachel Kopit. Juliana A. Saad, Marcos Capanol. São Paulo: Rosari, 2008, p. 55.

171. DONINI, Ambrogio. *História do Cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 81.

172. LOT, Ferdinand. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Trad. Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 35.

173. HILL, *História do Cristianismo*, cit., p. 56.

A maior perseguição, no entanto, foi capitaneada por Diocleciano a partir do ano de 303 d.C. e só terminou em 311 d.C.: pessoas foram mortas, igrejas destruídas, livros queimados.

Esses três primeiros séculos foram conhecidos como a “época dos mártires”, que, longe de aniquilar a fé cristã, tornava-a mais forte. O fato é que o Cristianismo preenchia o vácuo da religião pagã que já não conseguia promover a unidade e garantir o *ethos* do povo.¹⁷⁴ A religião antiga já não correspondia às necessidades da vida.

O Cristianismo, diz Fustel de Coulanges, reaviva o sentimento religioso que existia apenas como símbolo na religião pagã, uma prática externa que não penetrava o íntimo do homem e só tinha força pela sua antiguidade; o Cristianismo penetra as profundezas do homem e desmaterializa de vez a Religião: não é comida ou sangue que são oferecidos à divindade, é a oração.¹⁷⁵

Faltava para o Cristianismo só um elemento para imperar definitivamente sobre o Ocidente: um poder político universal que o adotasse, o que aconteceu após a renúncia de Diocleciano e a subida ao trono de Constantino.

Império como Igreja: o projeto Constantino.

Quando o Império Romano vivia tempos de guerra civil no início do séc. IV¹⁷⁶, dividido por vários postulantes ao poder,¹⁷⁷ um deles, à véspera de uma batalha crucial na Ponte Milvius (em 28 de outubro de 312), teve um sonho em que via o Deus cristão com uma cruz e lhe dizia: “*Com este sinal, vencerás!*” Este homem é o Imperador Constantino, que na véspera da batalha não somente orou para o Deus cristão como mandou gravar o símbolo do crisma¹⁷⁸ “X” e “P” – letras iniciais da palavra grega para Cristo (Χριστός) – sobrepostas e cruzadas em seu capacete e no escudo dos soldados.¹⁷⁹

174. RAMOS, Ética Grega e Cristianismo na Cultura Jurídica do Ocidente, *cit.*, p. 217.

175. COULANGES, *A Cidade Antiga*, *cit.*, p. 444.

176. Iremos, a partir deste subtópico, omitir a referência ao ano de nascimento de CRISTO, pois, a partir de agora, a história irá se desenrolar depois do *anno domini*; referenciaremos, se necessário, somente as datas anteriores a JESUS.

177. Quando Diocleciano subiu ao poder, notou que os problemas e a extensão do Império exigiam uma repartição de responsabilidades. Para isso repartiu o Império com o General Maximiano, ficando este a cargo da parte ocidental e aquele com o oriente do Império. Diocleciano gostou da experiência e nomeou outros dois homens para repartir ainda mais o poder: Galério e Constâncio. Os dois primeiros receberam o título de Augusto enquanto os últimos o de César – os césares eram subordinados aos augustos – inaugurando a chamada tetrarquia sob a primazia de Diocleciano. Em 305 abdicam Diocleciano e Maximiano, dessa forma, Constâncio e Galério assumem o título de Augusto e colocam Maximino Daia e Severo como césares. Uma crise política irrompe quando Constâncio morre na Bretanha – com seu filho Constantino proclamado Augusto pelo exército – fazendo Maximiano voltar à cena política que, a essa altura, contava com cinco imperadores – Galério, Severo, Constantino, Maxêncio e Maximiano – que tiveram de resolver o *imbróglio* com as armas. Aos poucos, os personagens importantes morrem – Severo, substituído por Licínio, e Galério e Maximiano, que morrem sem sucessores – restando na luta final Constantino, Maxêncio, Maximiano Daia e Licínio. V. GIORDANI, *História de Roma*, *cit.*, p. 77-79.

178. Esse é o símbolo chamado de crisma de Constantino; sua aparência lembra a cruz cristã com a letras iniciais de cristo.

179. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, *cit.*, p. 12. É bom lembrar que na parte oriental do Império, no

A batalha era contra o também Imperador Maxêncio, que dominava a Itália; a vitória de Constantino gerou duas conseqüências: uma, pessoal, tornando-se senhor de toda a parte Ocidental do Império; outra, universal: sua vitória com a proteção do deus cristão significou um redirecionamento da História do Estado Ocidental como poucas vezes foi visto. Em curto prazo significou não só o fim das perseguições aos cristãos – com o famoso Édito de Milão de 313¹⁸⁰ – mas uma progressiva predileção pelo Cristianismo.

A opção do Imperador pelo Cristianismo evoca duas importantes reflexões: a conversão de Constantino ao Cristianismo e o impacto desse ato para essa religião.

Pode-se reconhecer sinceridade na conversão de Constantino, ainda que este pareça titubear e ficar no meio do caminho – o que leva os mais céticos a considerar que tudo foi um ato político calculado e estratégico¹⁸¹.

Optar pelo Cristianismo é um compromisso grave, mas penetrar os motivos psicológicos do Imperador nesse momento ser-nos-á menos útil do que relatar o que aconteceu. O que importa é que Constantino moveu a máquina estatal romana no compromisso de fazer da terra um espelho do céu.

Em 324, o Imperador cristão derrota Licínio – após uma paz de dez anos – e une o Império sob o crisma cristão. Nesse meio tempo a Igreja e o Cristianismo foram imensamente favorecidos. Sem a atuação externa de uma autoridade como a de Constantino, diz Veyne, é provável que o Cristianismo permanecesse uma seita de vanguarda.¹⁸² Sobre isso, outras duas reflexões nos interessam:

Ferdinand Lot responde àqueles que defendem que o cristianismo, hora ou outra, se tornaria definitivamente a religião hegemônica:

“Fosse qual fosse a superioridade da religião cristã sobre os seus émulos, a simples propaganda não teria, contudo, bastado para lhe assegurar uma supremacia, ou até mesmo, pura e simplesmente, uma superioridade numérica. Para tal, era-lhe necessário chamar a si forças onipotentes de que só o imperador era detentor.”¹⁸³

Constantino também não era um religioso cego que se deixava levar

ano seguinte, Licínio derrota Maximiano Daia dando início a diarquia com Constantino que durará até 324 d.C.

180. FERDINAND LOT reproduz o teor do Édito assinado por CONSTANTINO e LICÍNIO: “Nós, tendo-nos reunido em Milão sob ditosos auspícios e tendo cuidadosamente buscado tudo aquilo que pudesse ser útil ao bem e à tranqüilidade públicos, entre outras coisas que pudesse ser útil à grande maioria dos homens, julgámos ser necessário regulamentar, acima de tudo, aquilo que respeita as honras devidas à Divindade, a fim de podermos dar aos cristãos e a todos os outros a livre faculdade de seguirem a religião que escolherem. Que, conseqüentemente, possa a divindade, na sua celeste morada, dar-nos testemunho de sua satisfação e mercê dos seus favores, tanto a nós como aos povos que vivem sob nossa jurisdição” V. LOT, *O Fim do Mundo Antigo...*, cit., p. 40.

181. Essa é a visão dominante desde Jacob Burckhardt, seguida por Paul Johnson e adotada por Marcelo Maciel Ramos. Cf. BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*; la epoca de Constantino el grande. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1945, p. 20. ; JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 107-108; RAMOS, Ética grega e Cristianismo..., cit., p. 73.

182. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 11.

183. LOT, *O Fim do Mundo Antigo...*, cit., p. 57.

pela opinião do bispado; o imperador fez de si mesmo o “presidente” de uma Igreja carente daquele que desse a palavra final. Comandou, como um “bispo dos de fora”¹⁸⁴, o Concílio de Nicéia, o mais importante da Cristandade. A análise de Steven Runciman é coerente:

“Enquanto os cristãos formavam um grupo minoritário sem reconhecimento legal, foi-lhes impossível fazer cumprir a uniformidade teológica ou a disciplina eclesiástica. Não conseguiam controlar a heresia, não havendo uma clara ortodoxia oficial, nem tampouco impedir o cisma, pois não havia sanções legais administrativas.”¹⁸⁵

A situação de Constantino no comando da Igreja poderia causar desconforto para uma instituição que até então era autônoma. Mas o Imperador tinha um bispo ao seu lado que tratou de justificar a situação: Eusébio, bispo de Cesaréia.

O sentimento de Constantino era, ao levar a Igreja para dentro do Estado, fazer com que o próprio Estado se tornasse, um dia, todo o corpo da Igreja, o que facilitaria a salvação da humanidade¹⁸⁶; essa é a razão que faz Constantino agir como Vice-rei de Deus.¹⁸⁷

A razão disso, para Eusébio, diz Scattola, é que Deus não deixa nunca de agir na História:

184. Constantino se considerava um igual, um irmão, perante os outros bispos, porém fora do círculo eclesial.

185. RUNCIMAN, *A Teocracia Bizantina*, cit., p. 15. Quando Constantino se converte, a Igreja passava por um turbilhão de problemas internos mas é válido destacar dois deles: o cisma donatista que ocorrera na África e a heresia ariana; em ambos a presença do Imperador por fundamental; explica-se: desde as perseguições do Imperador Décio, passando pelas de Diocleciano, obrigavam-se os chefes da Igreja a se submeter às autoridades pagãs – na realização de sacrifícios, entrega de livros santos etc. –, sob pena de morte; alguns sacerdotes o fizeram para salvar suas congregações. Cessada as hostilidades com os cristãos, deveriam aqueles que se submeteram ter o direito de participar da vida da Igreja? Um grupo de extremistas pensava que não, e após a eleição do Bispo de Cartago, Ceciliano, sagrado pelo “traidor” Felix de Aptunga, fizeram sua própria eleição – de Majorino e depois, Donato – contrariando a normalidade sucessória. Sem conseguir resolver o problema, o bispo de Roma recomendou ao Imperador que resolvesse a questão em prol de Ceciliano. Constantino convocou uma grande reunião a ser realizada em Arles em 314 que decidiu pela causa de Ceciliano e pela punição dos donatistas. Já a heresia ariana era mais complicada. Um sacerdote de Alexandria, chamado **Ário**, publicou uma doutrina afirmando que Jesus Cristo não possuía a mesma natureza de Deus Pai, o que contrariava fortemente a ortodoxia dominante; porém, a Igreja mais uma vez mostrava sua incapacidade de união: sendo excomungado em Concílio em Alexandria, readmitido em Bitínia, apoiado por Eusébio, bispo de Cesaréia. Com o suporte de tantos, **Ário** partiu para o ataque acusando seu antigo bispo, Alexandre, de herege. As acusações mútuas se seguiram até que Constantino, consternado pela divisão da Igreja, convoca todos os bispos cristãos para se reunirem em Nicéia. O Concílio de Nicéia tinha como objetivo determinar exatamente qual a natureza de Cristo. Essa questão teológica pode parecer menor para uma história política – como era para Constantino – mas significava na prática a unidade necessária para a unidade da Igreja; tal como Constantino lutou contra Licínio para unificar o Império, era preciso enfrentar a heresia ariana para unir a Igreja para caminharem juntos. Como os debates se arrastaram sem definição, Constantino interveio e sugeriu – imaginemos a pressão dessa sugestão – a palavra grega *homoousios* (da mesma essência) para caracterizar a relação do Pai com o Filho. Assim, **Ário** foi excomungado e a Igreja pôde se unir em autoridade e fé e promulgar seus primeiros cânones. A heresia ariana continuou na clandestinidade e foi a primeira idéia cristã aceita pelos bárbaros do norte antes mesmo das invasões, mas esta é outra história. V. RUNCIMAN, *A Teocracia Bizantina*, cit., p. 20-22.

186. É uma distante alusão à primeira Carta de PAULO aos Coríntios; reproduzimos somente o versículo 27: “Ora, vós sois o corpo de Cristo, e seus membros em particular.”

187. RUNCIMAN, *A Teocracia Bizantina*, cit., p. 25.

“A redenção será levada a cabo plenamente no reino de Deus, mas é preparada e iniciada já na terra pelo *logos* divino, que actua de duas maneiras diferentes e simultâneas: encarnando-se na figura de Jesus e governando a história terrena como mente invisível.”¹⁸⁸

O Império atua na segunda maneira:

“O poder do império não é, por isso, apenas um instrumento no plano da redenção, mas também manifestação do *logos* divino, uma vez que antecipa a união da humanidade que será completada no reino do pai. Neste sentido, o império é já a verdadeira sociedade eclesial, na qual se pratica a mensagem evangélica e que não subjaz nenhuma mediação. Neste contexto, mais atento ao Verbo do que a Cristo, mais ao discurso externo do que ao acontecimento cruz. Não é possível pensar a igreja como comunidade sacralmente separada, e eventualmente contraposta, à comunidade política, uma vez que numa e noutra actua a mesma razão divina, por isso mesmo ambas devem ser a mesma sociedade, a sociedade dos cristãos unidos pelo imperador e a caminho do Pai sob a orientação do Verbo.”¹⁸⁹

O lema era: “Um Deus, um Império, uma Igreja” que tinha no Imperador o vértice mediativo. Walter Ullmann mostra que essa era a posição dos imperadores romanos a partir de Constantino:

“La combinación ya mencionada de los poderes real y sacerdotal era la principal característica de la singular posición del emperador. Se consideraba que la plenitud de poder de Jesucristo en cielo quedaba en la tierra encarnada en la persona de su vicario. Las leyes, los decretos y las órdenes del emperador eran leyes, decretos e órdenes de la divinidad publicados a través de la persona del emperador.”¹⁹⁰

É preciso ter em mente que o primeiro Imperador cristão forjou todo esse processo ainda que sua prática política demonstrasse sutileza. Sim, seu sonho era um Império totalmente cristão, mas acreditava que era demasiado cedo para impor à maioria pagã a sua fé pessoal.¹⁹¹ Mas as forças latentes provenientes de sua prática política desencadearão a progressiva interpenetração entre Estado e Igreja – como agentes da salvação – ainda no mesmo século, gerando o que mais tarde se chamará de *césaro-papismo*.

A sucessão de Constantino continuou cristã e prudente através de seus filhos – dividira novamente o Império: Constantino II no ocidente; Constante na África; e Constâncio II no Oriente, o qual, com a morte dos dois irmãos, unificará o trono novamente em 353.

O Cristianismo já houvera penetrado tanto o aparelho estatal que suportou os dois anos (361-363) de perseguição imposta pelo Imperador pagão Juliano – sobrinho de

188. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 51.

189. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 52.

190. ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009, p. 34.

191. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 15; VEYNE mais a frente quando reproduz o trecho uma carta de CONSTANTINO aos súditos orientais: “Uma coisa é encaminhar-se voluntariamente para a luta em vista da sua salvação eterna, outra é ser a tal constrangido sob sanção penal.” V. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 98.

Constantino – obstinado em fechar o “parêntese cristão” da história romana.¹⁹²

Depois dessa pequena prova de fogo do Império cristão, o *césaropapismo* retornará com mais força. A partir de Valentiano – quando o Império volta a ser dividido – uma série de medidas é tomada contra o Paganismo: proibição de sacrifícios públicos, desfavorecimento de cargos e, finalmente, o golpe fulminante: os imperadores proíbem a prática de outra religião que não a cristã. Vale a pena reproduzir o texto do Édito de Tessalônica de 380, que será regulamentado em 392 com a proibição total do paganismo:

“Os imperadores Graciano, Valentiano e Teodósio Augustus: édito ao povo da Cidade de Constantinopla.

É a nossa vontade que todos os povos regidos pela administração de nossa Clemência pratiquem a religião que o divino apóstolo Pedro transmitiu aos romanos, na medida em que a religião por ele introduzida tem prosperado até nossos dias.

[...]

Ordenamos que todas aquelas pessoas que seguem esta norma tomem o nome de cristãos católicos. Porém, o resto, aos quais consideramos dementes e insensatos, assumirá a infâmia dos dogmas heréticos, os lugares de suas reuniões não receberão o nome de igrejas e serão castigados em primeiro lugar pela divina vingança, e, depois, também, (por justo castigo) pela nossa própria iniciativa, que providenciaremos de acordo com o juízo divino.”¹⁹³

Assim, cumpre-se a fusão total entre Estado Romano e Igreja Romana. Tal será a aproximação entre Estado e Igreja que a última assimilará a estrutura civil do Estado – que começara timidamente no *dominato* de Diocleciano, quando o Império foi dividido em dioceses¹⁹⁴ – aprofundando a hierarquia eclesial através da progressiva e demorada primazia do bispo de Roma sobre os demais¹⁹⁵; da adoção – *mutatis mutandis* – da estrutura

192. VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 107.

193. PREDERO-SÂNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média*; textos e testemunhas. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 28-29.

194. As dioceses eram circunscrições territoriais administrativas, governadas pelos *Vicarii* (Vigários, funcionários ligados ao Imperador), que compreendiam várias províncias. Eram doze dioceses iniciais – *Hispaniarum, Viennensis, Galiarum, Britanniarum, Italiae, Africae, Pannoniarum, Moesiarum, Thraciae, Asiana, Pontica* e *Orientis* – englobando cento e oitenta e sete províncias. V. ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 14. Ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008, p. 45.

195. De acordo com Runciman, três bispos haviam se destacado dos demais: o de Roma, por ser esta a capital imperial e onde São Pedro e São Paulo haviam sido martirizados e porque São Pedro havia sido o primeiro bispo da cidade; o de Antioquia, considerado líder das igrejas asiáticas, com sua Sé igualmente fundada por S. Pedro; e o de Alexandria, centro intelectual do Império. Essas eram as cidades contempladas pelo VI Canône do Concílio de Nicéia: “O bispo de Alexandria terá jurisdição sobre o Egito, Líbia e Pentápolis; assim como o bispo Romano sobre o que está sujeito a Roma. Assim, também, o bispo de Antioquia e os outros, sobre o que está sob sua jurisdição. Se alguém foi feito bispo contrariamente ao juízo do Metropolitano, não se torne bispo. No caso de ser de acordo com os cânones e com o sufrágio da maioria, se três são contra, a objeção deles não terá força.” V. RUNCIMAN, *A Teocracia Bizantina*, cit., p. 15. Informa-nos Daniel Valle Ribeiro que a supremacia jurisdicional do Papa só se concentrará definitivamente no séc. V através da atuação firme do Papa Leão I que traça com firmeza os poderes da Santa Sé e pressiona o Imperador para reconhecer o seu primado diante dos demais bispos; a articulação política de Leão I funciona e em 445 d.C. Imperador Valentiano III decreta ascendência do sucessor de Pedro, em mais uma demonstração da “presidência” secular exercida pelo Imperador sobre a Igreja. V. RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: a Cátedra de Pedro e o primado de Roma*. In: SOUZA, José Antônio de C.R. *O Reino e o Sacerdócio*; O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre:

jurídica mais perfeita já criada pelo homem até então: o Direito Romano. Desse modo, Império e Igreja eram como lados diferentes da mesma moeda e com uma verossimilhança administrativa impressionante a qual permitiu, com a queda da *pars occidentalis*, não só a sobrevivência da Igreja, como a sua posterior hegemonia.

Em breve, no entanto, o momento não seria mais o mesmo. O Império Romano do Ocidente cai ante os bárbaros do norte, fragmentando a Europa em dezenas de reinos bárbaros – a fórmula constantiniana do *Império como Igreja* prospera na parte oriental do Estado romano, que dará origem a outra civilização.¹⁹⁶ O Ocidente viverá um novo ciclo em que, subtraído do seu núcleo político essencial, terá a Igreja Católica como forjadora de sua identidade civilizacional.

Igreja como Império: o Alto Medievo

A queda do Império Romano do Ocidente – que se processou militarmente desde a pilhagem de Roma pelo godo Alarico, em 410, até a tomada violenta pelo huno Átila em 476 – reduzira a bela unidade política romana a dezenas de reinos bárbaros patrimonialistas¹⁹⁷ espalhados pelo extinto território imperial.

O terror geral tomou conta da população do território romano e duas interpretações foram dadas para a questão: 1) de que se tratava do prelúdio do fim do mundo; 2) o Império estaria sofrendo a ira dos deuses que ele renegara em sua adesão ao Deus cristão.¹⁹⁸

Coube ao bispo de Hipona, Agostinho, enfrentar os dois problemas e fundamentar a Cristandade ainda que sem o corpo político de Roma. Para a primeira questão ele argumenta que os homens não podem perscrutar os desígnios divinos e que qualquer tipo de previsão nesse sentido é vazia.¹⁹⁹ De toda forma, os cristãos deviam ficar tranquilos porque não é na matéria que alcançariam a verdadeira felicidade, afinal, “os santos nada

EDIPUCRS, 1995, p. 54-55.

196. A Civilização Bizantina que se prolongará até 1453 se desdobrará na atual Civilização Eslovo-ortodoxa. V. RAMOS, *Ética Grega e Cristianismo...*, cit., p. 51. Também para uma subdivisão mais detalhada das civilizações mundiais V. HUNTINGTON. Samuel. *O Choque de Civilizações*; e a Recomposição da Ordem Mundial. Trad. M. H. C. Côtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 50-52.

197. Essa é a opinião da historiografia dominante desde FUSTEL DE COULANGES; o reino merovíngio é tido como uma propriedade do rei e a fidelidade que se estabelece entre ele e seus aliados e súditos não pode ser comparada com a relação de direito privado; o exemplo mais candente é o testamento, instrumento típico do direito privado que era utilizado para a transmissão do trono, o que nunca foi regra anteriormente. V. LOT, *O Fim do Mundo Antigo...*, cit., p. 352; SALGADO, Karine. *Filosofia da Dignidade Humana*; a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 166. No entanto MARCELO CÂNDIDO DA SILVA apresenta a tese contrária ao afirmar que a rápida atuação dos bispos nos negócios públicos teria cristianizado, e por via transversa, romanizado a *utilitas publica* da realeza bárbara. V. SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*; fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008, p. 127 et seq.

198. SILVA, Érica C. M. Império Romano e Cristianismo: A idéia de Império na obra A cidade de Deus de Agostinho de Hipona. In: SILVA, Gilvan Ventura da (org.). *Religião e Pensamento Político no mundo Antigo*: entre a tradição clássica e a cristã. Vitória: PPGHis, p. 75-91, 2005, p. 76.

199. SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. vol. 1. 2 ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1996, p. 117-118.

perdem quando perdem coisas temporais.”²⁰⁰

Para a segunda, questão mais grave, Santo Agostinho responde historicamente e na formulação da teoria das duas cidades: a de Deus e a dos Homens.

Santo Agostinho afirma que as guerras na Cidade da Terra são comuns, pois é da sua essência a impiedade; ora, o Império esteve em luta durante toda a sua história e justamente esse hábito causara sua destruição; aliás, eles próprios devastavam seus inimigos.²⁰¹

A diferença geral, e a que revela a verdade da religião cristã, é que nunca na história pagã – citando Tróia e César – os vencedores poupavam os vencidos por seus deuses, o que não ocorrera na devastação dos bárbaros.²⁰² A vida de cristãos e pagãos só fora poupada porque estavam sob a proteção da Igreja de Cristo.²⁰³

Além disso, mesmo com toda a desconfiança conhecida com a Cidade dos Homens, Santo Agostinho admitia que um governo só seria justo se tivesse um verdadeiro cristão no trono.²⁰⁴ Com isso, o bispo de Hipona pôde legar as bases político-cristãs que iriam permear os escritos e a prática política.

Nem o fim do mundo, nem o do Cristianismo foram atestados no porvir. Em primeiro lugar, porque muitos dos reis bárbaros já eram convertidos ao cristianismo, ainda que adotassem a heresia ariana.²⁰⁵ Em segundo, como relata Bruno Dumézil, os reis germânicos, não convertidos aos tempos das invasões, ávidos por demonstrar o seu alto grau de civilização e modernidade, convertiam-se ao Cristianismo como símbolo de

200. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, cit.*, p. 125.

201. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, cit.*, 109-115.

202. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, cit.*, p. 99.

203. De fato ALARICO ordenou que as igrejas, os objetos de culto e quem nelas procurassem refúgios fossem poupados. V. SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, cit.* p. 99.

204. AGOSTINHO chega a enumerar os critérios para a felicidade do governo terreno. Vejamos: “Mas chamamo-lhes felizes: se governarem com justiça; se, no meio das palavras dos que os põem nas alturas e das homenagens dos que os saúdam com demasiada humildade, eles se não orgulharem, mas se lembrarem de que são homens; se submeterem o seu poder à majestade de Deus a fim de dilatarem ao máximo o seu culto; se temerem a Deus, O amarem e O adorarem; se mais amarem esse reino [de Deus] onde não temerão terem rivais; se forem lentos a punir e prontos a perdoar; se exercerem a sua vindicta pela obrigação de governarem e de protegerem a República, e não para cevarem seus ódios contra os inimigos; se concederem o perdão – não para deixarem um crime impune, mas na esperança de uma emenda; se, muitas vezes constrangidos a tomarem medidas severas, as compensarem com a brandura da misericórdia e a largueza dos benefícios; se neles a luxúria for tanto mais castigada quanto mais livre possa ela ser; se preferirem dominar suas paixões depravadas, a dominar quaisquer povos; se tudo isto fizerem, não pelo ardente desejo de vanglória mais por amor à felicidade eterna; se não forem negligentes em oferecer pelos seus muitos pecados, ao seu verdadeiro Deus, um sacrifício de humildade, de propiciação e de oração.” SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, cit.*, p. 541-542.

205. Existe uma pequena divergência sobre quais povos já estavam convertidos no tempo das invasões; pelas informações podemos informar com certeza que os visigodos, os ostrogodos e os vândalos já professavam a heresia ariana no séc. V. A conversão bárbara foi iniciada por ULFILA, neto de cristãos aprisionados pelo Godos em 264. Criado em ambiente gótico ULFILA foi enviado para Constantinopla onde se tornou cristão ariano, retornando com a missão de conversão de seus irmãos e, segundo LE GOFF, com uma Bíblia traduzida para a língua gótica. V. LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Trad José Rivair Macedo. Bauru: EDUSC, p. 26. E BASCHET, *A Civilização Feudal*, cit., p. 61.

Mas os reinos bárbaros ainda eram demasiado desorganizados, ainda pouco afetos ao espírito público sofisticado da época imperial²⁰⁷; é nesse vazio institucional que a Igreja fincará sua raízes e pautará a política medieval garantindo, desse modo, a unidade cultural e religiosa do Ocidente.²⁰⁸

É assim que todo um movimento de conversão e aculturação foi iniciado, aliado a uma já existente rede episcopal aristocratizada – que tivera solidificada a divisão diocesana – na busca por um poder cristão:

“O bispo é, então, a principal autoridade urbana, concentrando em si poderes religiosos e políticos: ele é juiz e conciliador, encarnação da lei e da ordem, pai e protetor de sua cidade. E o bispo não pretende cumprir esse papel apenas com suas forças humanas; ele tem necessidade, nesses tempos conturbados, de uma ajuda sobrenatural, que ele encontra juntos aos santos, cujo culto constitui uma extraordinária invenção desse período.”²⁰⁹

O bispo é tão central que passa até mesmo a auxiliar o reino nas funções que lhe cabem; centralidade que é mais patente quando vemos a investidura episcopal partir diretamente do rei.²¹⁰

Além disso, a consolidação do poder político católico tem como símbolo a adesão ao catolicismo do rei merovíngio Clóvis – em uma atuação firme e persistente do bispo de Reims, Remígio –, coroado Rei dos Francos pela Igreja.²¹¹ Daqui em diante, a realeza europeia será cristã. Em uma alusão ao que acontecera com Roma diante dos gregos, os vencedores foram novamente vencidos.

Destaca-se a figura do Papa Gregório I. Percebendo que Roma era relegada a segundo plano pelo Império do Oriente,²¹² o Papa volta os olhos para um Ocidente aberto à sua interferência efetiva.²¹³ Seguro de que a Igreja Romana era o verdadeiro corpo de Cristo, esforçou-se para que as nações ocidentais formassem esse corpo, tendo o bispo de Roma por pai. Dessa forma foi possível, segundo Ullmann, a fusão dos elementos

206. DUMÈZIL, Bruno. Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberte dans les royaumes barbares, *apud*, VEYNE, *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*, cit., p. 71.

207. LOT, *O Fim do Mundo Antigo...*, cit., p. 173.

208. LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 40.

209. BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*; do ano mil à colonização da América. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 63.

210. LOT, *O Fim do Mundo Antigo...*, cit., p. 388.

211. SILVA, *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*, cit., p. 181.

212. Mesmo com a queda do Império do Ocidente, o bispo de Roma continuou por longo tempo a reverenciar o Imperador romano. No entanto, o distanciamento político e territorial de Roma da “Nova Roma” Constantinopla deixou o Papa em desvantagem real. Mesmo com a primazia decretada e reafirmada, como vimos anteriormente, a cátedra de Pedro passou a ter somente as honras simbólicas. Efetivamente, o bispo de Constantinopla e o de Antioquia tinham a predileção dos imperadores romanos, o que gerou inclusive um árduo atrito entre a Igreja de Roma e o Império, primeiro sob o Papa LEÃO I e depois com Papa GELÁSIO I. V. ULLMANN, *Historia del pensamiento político...*, cit., p. 24-26.

213. ULLMANN, *Historia del pensamiento político...*, cit., p. 50.

germânicos de um lado, e romano-cristãos de outro.²¹⁴

Outro símbolo desse período é o monaquismo. Os mosteiros passam a se difundir pela Europa patrocinados pelos reis e nobres como via de salvação e pelo Papa pela política de conversão.²¹⁵ Os mosteiros tornar-se-ão núcleos de poder e das discussões teológicas e políticas durante todo o período medieval.

O primado do Papa e da Igreja estava estabelecido, e agora não de um modo subordinado, como ocorria nos tempos imperiais; todos os reis europeus o serão agora pela graça de Deus e da Igreja na tarefa de proteger o homem do pecado.²¹⁶

Desde a conversão de Clóvis, o Reino Franco e o papado estabeleceram relações íntimas – graças a essa aproximação, a conversão ao catolicismo foi aprofundada; na sucessão merovíngia, o papa mostrou mais uma vez a disposição de intervir no governo secular. Pepino, o Breve, uma espécie de vice-rei muito poderoso, ainda que pelas vias regulares tivesse o trono lhe sido vedado, consultou o Papa sobre a seguinte questão: *O título de Rei deve ser dada àquele que de fato tem poder ou àquele, ainda que gozando desse título, não tem poder algum?* A resposta do Papa veio ao encontro dos desejos de Pepino e mais, ordenava que Pepino fosse rei. Golpe de Estado, coroação do rei realizada pelo Papa, um novo ciclo começa: o período carolíngio.²¹⁷

Império com Igreja: ascensão e contestação a Roma.

Um evento deveras prenhe de significados propiciará, na longa duração, concebermos o eixo histórico que levará a Europa à Revolução Francesa: a coroação de Carlos Magno.

A índole, a estrutura, a vocação da Igreja eram imperial e esta estava carente de um corpo político que traduzisse esse mesmo ideal no poder temporal. O único reino que poderia revelar-se capaz de se transmutar em Império era reino franco, seja pela força militar, seja pela fidelidade ao catolicismo.

Desde o início da dinastia carolíngia, o papado e o reino franco estabeleceram uma relação íntima. A predileção do papado pelo rei franco era patente, e este devolvia o benefício, oferecendo proteção à Santa Sé.

214. ULLMANN, *Historia del pensamiento político...*, cit., p. 51.

215. LE GOFF, *Raízes medievais da Europa*, cit., p. 41.

216. É preciso dar crédito a duas figuras de extrema importância para desencadear a política gregoriana, uma num período anterior e outra contemporânea de GREGÓRIO I e que perfazem a mesma linhagem de teologia política: GELÁSIO I e ISIDORO DE SEVILHA. GELÁSIO I advoga a proeminência do poder espiritual sobre o temporal porque, apesar de ambas as potestades terem sua origem em Deus, o Imperador só prestará contas do seu governo temporal, enquanto o pontífice pelo seu agir e pelo agir do Imperador. ISIDORO, bispo de Sevilha – que além de teórico, participou efetivamente da conversão e doutrinação da Espanha visigótica – argumenta que o governo dos homens existe para que a inclinação ao mal de uns (os súditos) seja evitada pelo poder de outros (governantes), não tendo os primeiros que opinar acerca das ações dos segundos; o limite para o poder dos governantes seria justamente a disciplina imposta pela religião e pela Igreja; uma das funções do governo a é a proteção da religião. V. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 59-63.

217. ULLMANN, *Historia del pensamiento político...*, cit., p. 57.

O ano de 800 é uma daquelas datas que marcam; no Natal desse ano, Carlos Magno – relutante? – é coroado Imperador Romano pelo Papa Leão III, ressuscitando o ideal de unidade política e religiosa agora sob o nome de *Sacrum Romanum Imperium*.²¹⁸ A coroação de um Imperador, pelo bispo de Roma, em território europeu destacava definitivamente a Igreja Católica de Constantinopla – ainda que a união nominal entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente dure até meados do ano mil.²¹⁹

As implicações para a relação entre religião e política do Império Carolíngio são duplas: 1) a mais nítida e imediata é o reforço dos laços que vinculam o Imperador ao Papa; 2) a obra carolíngia significará também, na média e na longa duração, a contestação do poder eclesial. Vejamos.

Primeira obra do papado – ainda no reinado de Pepino – foi a falsificação de um documento no qual Constantino doa não só o chamado Patrimônio de São Pedro – uma porção territorial na Itália que se constituiu num verdadeiro Estado pontifício – mas também o comando espiritual do Império, no que ficou conhecido como *Donatio Constantinii*. Ora, Constantino transfere o poder, a dignidade, a glória e as honras imperiais, mas não só isso, o Imperador passa suas insígnias e símbolos imperiais: a lança, o cetro, o orbe, os estandartes, o manto púrpura, o palio imperial, etc.²²⁰ Nenhum homem seria Imperador se não ungido em Roma.

Ainda que na época de Carlos Magno o argumento da doação não tivesse sido utilizado – pela força política e moral que o Imperador impunha e pela necessidade do papado de se resguardar – os desdobramentos desse documento foram nitidamente postos em prática pela Igreja, posteriormente. O Imperador queria uma Igreja forte a serviço do Estado, por isso protegeu-a de todas as maneiras, o que proporcionou um período de tranquilidade e de desenvolvimento interno, tanto econômico – Carlos Magno ordenara o dízimo obrigatório – quanto político.²²¹ Mas sua morte logo levou o Império a enfraquecer politicamente e o título de Imperador ficou com as honras e só sazonalmente retornou com

218. LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De la Europa carolíngia a la era de Dante*. Madrid: Ediciones Akal, 1997, p. 27-28.

219. Ao longo da Alta Idade Média, apesar das Igrejas do Oriente e do Ocidente agirem independentemente elas eram, de direito, unidas. A separação total ocorre quando o Papa Leão IX, não aceitando uma Igreja com duas cabeças – o Papa em Roma e o Patriarca de Constantinopla – excomunga o Patriarca de Constantinopla separando de vez as Igrejas em Católica Romana e Ortodoxa Oriental. V. HILL, *História do Cristianismo*, cit., p. 205.

220. Vejamos alguns trechos do testamento de Constantino: “Concedemos ao nosso Santo Padre Silvestre, sumo pontífice e papa universal de Roma e a todos os pontífices seus sucessores que até o fim do mundo reinarem na sede de São Pedro, nosso imperial palácio de Latrão (o primeiro de todos os palácios do mundo), depois o diadema, isto é, nossa coroa e ao mesmo tempo o gorro frígio, quer dizer, a tiara e o manto que os imperadores costumam usar; além disso, o manto púrpureo e a túnica escarlate e todo traje imperial e também os cetros imperiais e todas as insígnias e estandartes e diversos ornamentos e todas as prerrogativas da excelência imperial e a glória de nosso poder. [...] Se alguém, coisa que não cremos, depreciar ou violar isto, será réu de condenação eterna e que Pedro e Paulo, príncipes dos apóstolos, lhe sejam adversos, agora e na vida futura e com o diabo e todos os ímpios seja precipitado para que se queime nas profundezas do inferno.” PEDREÑO-SÁNCHEZ, *História da Idade Média*, cit., p. 125-126.

221. BASCHET, *A Civilização Feudal*, cit., p. 72.

poder efetivo; paralelamente ao Império, passaram a existir reinos bem conscientes de si e que não admitiam ingerência imperial.

Porém, a obra da unidade cultural ocidental estava em sólidos alicerces: uma nova e corrigida versão da Bíblia, a escrita uniforme – a minúscula carolíngia –, a criação da escola, o investimento nas artes e nas letras e a unificação jurídica que propiciaram um renascimento cultural antes do Renascimento do século XV.²²²

Com o enfraquecimento do Império, o papado resolveu levar a “Doação de Constantino” às últimas consequências. Isso porque, segundo Ullmann, a doação representava, na prática, o seguinte: o poder imperial dado por Deus a Constantino foi repassado por este para a Igreja de Roma; se existem imperadores que não são Papas, é porque a Igreja é benevolente o bastante para permitir que os leigos exerçam o poder temporal.²²³

O personagem central desse momento é o papa Gregório VII, que dará à Igreja uma nova roupagem: a de condutora efetiva da cristandade. Foi o Papa Gregório VII quem realizou a famosa *Reforma Gregoriana*.²²⁴

O conteúdo da reforma retirava a autonomia do poder temporal em vários aspectos e concentrava no Papa as decisões mais importantes. No documento mais importante da Reforma – o *Dictatus Papae* – são esclarecidos, entre outros, os poderes do Santo Padre:

“1. Que só a Igreja Romana foi fundada por Deus. 2. Que, portanto, só o pontífice romano tem o direito de chamar-se universal. 3. Que só ele pode depor ou estabelecer bispos. [...] 8. Que só ele pode usar a insígnia imperial. 9. Que todos os príncipes devem beijar os pés somente ao papa. [...] 12. Que lhe é lícito depor o imperador. [...] 19. Que ninguém pode julgá-lo. [...] 27. Que o pontífice pode liberar os súditos da fidelidade a um monarca iníquo.”²²⁵

Desse modo, o Papa concentra em si toda a máquina eclesial que, antes, estava dividida com o poder temporal – lembremos que a investidura dos bispos era dupla, pelo Papa e pelos reis e, depois, pelo Imperador – e subtrai toda a possibilidade de intervenção temporal no campo espiritual.

Vimos o poderio que os bispos obtiveram com o tempo; a impossibilidade de nomeação de bispos por parte do poder imperial inicia uma disputa – a *querela das Investiduras* – pelo reequilíbrio do poder²²⁶ que só será resolvida com a Concordata de

222. BASCHET, *A Civilização Feudal*, cit., p.74-76.; LE GOFF, *Raízes medievais da Europa*, cit., p. 55.

223. ULLMANN, *Historia del pensamiento político...*, cit., p. 60.

224. Para HAROLD BERMAN, a Reforma Gregoriana originou, em suas palavras, a “Tradição Jurídica Ocidental”, pois sintetiza conscientemente todos os elementos da justiça e da jurística grega-romana e cristã no primeiro sistema jurídico de nossa civilização: o Direito Canônico. V. BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução*; A formação da Tradição Jurídica Ocidental. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: UNISINOS, 2006, p. 12-14.

225. Todas as vinte e sete proposições eclesiais do documento estão reproduzidas em PEDRERO-SÁNCHEZ, *História da Idade Média*, cit., p. 128-129.

226. O trono Imperial sempre foi alvo de disputas; uma das mais intensas se deu entre os chamados Guelfos e os

Worms, na qual se definem os papéis de cada um na investidura do bispo: o Imperador investe o cetro (traduzindo os poderes temporais do bispo) e o Papa investe o anel e o cajado (que denota seus poderes espirituais).²²⁷

O importante é que, a partir desse momento, os pólos de poder ficarão muito claros: a Igreja e o Imperador, ou o rei, num fenômeno que Le Goff chama de “bicefalismo da Cristandade Medieval.”²²⁸

É importante fazer um parêntesis para compreendermos o que realmente significa esse “bicefalismo”; a disputa não significa, em absoluto, que o poder temporal queira se afastar do espiritual – este é mesmo necessário à legitimidade daquele –; o poder temporal quer as bênçãos de Deus, reivindica a igual dignidade divina do poder espiritual. Afinal, o que é o rei-Imperador?

Le Goff ensina que o rei medieval é mais do que coroado pela graça de Deus, ele é *imago Dei*.²²⁹ Quando o Imperador-rei é coroado e ungido com o óleo sagrado pelo sacerdote, ele deixa de fazer parte dos seres normais para integrar a hierarquia celeste. Com o rei ungido, é possível declarar a harmonia entre Céu, Igreja e Estado.²³⁰ Marc Bloch fala de uma aura especial que rodeava os reis, dando-lhes os poderes curativos dos santos.²³¹ Ernst Kantorowicz afirma a teoria dos “dois corpos do rei”; um divino e outro humano, como Cristo.²³²

Não basta que ele seja um ser distinto dos demais; como representante de Cristo ele deve honrar o título e reger o reino retamente, concentrando em si não só todos os poderes, como também todas as virtudes, tomando os exemplos de Saul, Davi e Salomão.²³³

A disputa estava muito mais sobre o caráter independente da atuação do Reino em face de Roma do que sobre um distanciamento da religião cristã.

Seja como for, a Igreja conseguiu impor sua vontade por muito tempo e agia com ares imperiais na condução do mundo; via claramente a subordinação de que eram devedores os reinos e o Império; é como entende Le Goff.

Gibelinos. A disputa central era a sucessão do trono após a morte, em 1125, do Imperador HENRIQUE V. Os guelfos e o Papa apoiaram a casa da Baviera e Saxônia da dinastia Welfen (daí guelfos) enquanto o Duque FREDERICO DE BEUREUN, dono do castelo de Waiblingen (gibelino), casado com a sobrinha do antigo Imperador HENRIQUE IV reivindica o trono para si iniciando uma disputa sangrenta que terminará com a vitória dos guelfos. A participação do Papa INOCÊNCIO III foi fundamental na disputa. V. LABARRIÈRE, *De la Europa carolíngia a la era de Dante*, cit., p. 30-31.

227. BASCHET, *A Civilização Feudal*, cit., p. 191.

228. LE GOFF, *A Civilização do Ocidente Medieval*, cit., p. 267.

229. LE GOFF, *Raízes Medievais da Europa*, cit., p. 103.

230. LE GOFF, *A Civilização do Ocidente Medieval*, cit., p. 270.

231. BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*; o caráter sobrenatural do poder régio em França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 68.

232. KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei*; um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knapel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 18.

233. LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 220.

“O intento, certamente, era fazer do Estado seu instrumento, conferindo à realeza o papel essencial de protetora da Igreja – a igreja real da ordem sacerdotal e a igreja ideal dos pobres. A Igreja reservou à realeza a função de braço secular, uma executora das ordens da classe sacerdotal que se manchava em seu lugar ao usar a força física e a violência, espalhando sangue enquanto ela própria lavava as mãos.”²³⁴

O exemplo mais efetivo da veia imperial da Igreja são as Cruzadas. A Igreja consegue colocar todas as máquinas estatais sob sua bandeira para a reconquista da Palestina.²³⁵

Entretanto, nem o Império nem os reinos estavam satisfeitos com a situação de subordinação e a tensão chegou a um ponto culminante quando o Papa Bonifácio VIII publica a bula *Unam Sanctam Ecclesiam*, afirmando que o poder secular só deveria ser exercido “de acordo com a vontade do sacerdote.”²³⁶

Essa foi a gota d’água para que Felipe, o Belo, rei da França, interviesse violentamente, aprisionasse o Papa e passasse a controlar sob a espada os passos do papado; de todos os lados as contestações apareciam.

O Imperador germânico Luís IV aproveitou-se do momento frágil do papado e lançou tanto uma campanha militar com a invasão da Itália quanto uma campanha intelectual pela prevalência do poder temporal.

(Foi aí que uma imensa literatura política ocorreu com vistas a solucionar o problema da relação entre poder temporal e poder espiritual em favor do governo secular. Destacaremos três autores: Dante Alighieri, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham.)

Antes daremos um pequeno passo atrás para resgatar um pensamento que renunciava o fortalecimento do governo secular: São Tomás de Aquino. São Tomás, como explica Michel Villey, ensina que em matéria temporal, é melhor obedecer ao rei que ao papa; “os reis não existem nem pela sagração nem pela boa vontade da Igreja, mas tão-somente por direito natural.”²³⁷ No entanto, para São Tomás o edifício construído

234. LE GOFF, *A Civilização do Ocidente Medieval*, cit., p. 273.

235. Falamos reconquista, pois existe um vetor que implicava na legítima posse da Palestina. Como a Igreja formou um Império herdeiro do Império Romano, a Palestina, por sua vez, pertencia ao falecido Império Romano, e nada mais “justo” do que retomar uma parte do território que, além de tudo, é sagrado. V. LE GOFF, *Raízes Medievais da Europa*, cit., p. 135.

236. PAPA BONIFÁCIO VIII. Bula *Unam Sanctam Ecclesiam*. apud. PEDRERO-SÁNCHEZ, *História da Idade Média*, cit., p. 138. As controvérsias teológico-políticas centravam-se na teoria das duas espadas (ou gládios) do Evangelho de Lucas (Lc 22, 38). Para os defensores do Papa, inclusive nas palavras do próprio Bonifácio VIII, Pedro teria recebido as duas espadas de Jesus, a espada temporal e a espada espiritual. Como sucessor de Pedro, é o bispo de Roma que cederia a espada temporal para o governante realizar a missão divina de fazer justiça. Já os detratores do Papa afirmam que os gládios sempre pertenceram a pessoas diferentes, o poder temporal, dado por Deus diretamente ao governante, já transfere o gládio temporal sem a mediação sacerdotal. Outra metáfora bastante comum é a que compara os poderes ao Sol e à Lua. De acordo com essa teoria, Deus teria disposto que haveria Dia e Noite e que o dia seria regido pela luz e a noite pelas trevas (Gn 1, 5); assim seriam os poderes: o poder espiritual o Sol, o dia; o poder temporal a Lua, a noite, que não tem luz própria e necessita do Sol para dar a luz de modo precário. Por isso o poder temporal deve se submeter ao poder espiritual. V. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 74.

237. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes,

entre as leis – divina, natural e humana – gera o estabelecimento de uma coordenação complementar de ordens não necessariamente submissas uma a outra.²³⁸ De qualquer modo, Tomás de Aquino tinha ainda a idéia das questões mistas, que envolviam tanto o poder temporal quanto o espiritual, com o segundo a frente do primeiro; entres essas questões estão: casamento, escravidão, educação, etc.²³⁹

Já dentre os reais contestadores, Dante parte do princípio de que o homem, por possuir corpo e alma, participa do mundo dos entes corruptíveis e do mundo dos entes incorruptíveis, portanto precisa ser guiado em função de dois fins diferentes: o temporal, com o monarca, e o espiritual, com o sacerdote. Ambos os poderes provêm de Deus, no entanto, diz Dante, o Imperador não sofre mediação sacerdotal quando guia o homem para a felicidade temporal.²⁴⁰

Marsílio de Pádua é mais radical; tentar nutrir dois poderes como o temporal e o espiritual com a força divina só pode causar intranquilidade e guerra.²⁴¹ Não existe nenhuma ligação entre os princípios seculares e espirituais, o Reino é fruto exclusivamente da razão humana através das sucessivas uniões das famílias, das aldeias e das cidades.²⁴² A soberania do Reino de modo nenhum está subordinada a uma longínqua e ineficaz lei divina.

Marsílio de Pádua vai bem mais além. Afirma que, em última instância, tanto a Igreja quanto o Império retiram sua legitimidade do povo – é o conjunto do povo que forma o Império como é o conjunto de fiéis que forma a Igreja (aqui Marsílio retoma o sentido original). Para Marsílio, afirma Bernardo Bayona Aznar, a Igreja como poder está completamente esvaziada e só existe um poder de direito: o secular, que no final das contas tem absorvido dentro de si os cristãos e, portanto, a verdadeira igreja.²⁴³

Guilherme de Ockham, monge franciscano inglês que se colocou com sua ordem contra a opulência da Igreja, tomou imediatamente o partido do Imperador e teria até mesmo dito: “Defende-me com a espada que o defenderei com a pena.”²⁴⁴ Para esse filósofo, não existe nenhum motivo objetivo para que o papado tenha supremacia universal sobre o

2005, p. 162.

238. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 82

239. VILLEY, *A formação do pensamento*, cit., p. 163-164.

240. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 83-84. Para um estudo mais detido sobre a questão indicamos KELSEN, Hans. *La teoría del Estado de Dante Alighieri*. Trad. Juan Luis Requejo Pages. Oviedo: KPK, 2007; e DAL RI JÚNIOR, A. A Secularização do Estado e o Humanismo Medieval: A Contribuição da Monarquia de Dante Alighieri. In: Luiz Carlos Bombassaro; Arno Dal Ri Júnior; Jayme Paviani. (Org.). *As Interfaces do Humanismo Latino*. 1 ed. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2004, v. , p. 91-122.

241. AZNAR, Bernardo Bayona. *El origen Del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009, p. 201.

242. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 85.

243. AZNAR, *El origen Del Estado laico...*, cit., p. 254

244. Esse é uma frase reproduzida por Michel Villey sem indicar a obra ou a correspondência do pensador. V. VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 224.

mundo já que a exegese literal bíblica só é clara a respeito do contrário: Jesus manda que dê a César o poder temporal.²⁴⁵

Ockham vai além: para ele não existem entidades universais e só o individual é real²⁴⁶. Por essa razão, os governos deveriam estar submetidos à decisão conjunta dos seus cidadãos; só assim o poder do Estado estaria legitimado.²⁴⁷ A Igreja controlada verticalmente seria uma instituição totalmente ilegítima.

O fato é que a Cristandade medieval se encontrava em crise. Os sentimentos nacionais estavam cada vez mais fortes – basta lembrarmos que estamos no tempo da Guerra dos Cem Anos.²⁴⁸ Os reis e príncipes controlavam cada vez mais suas fronteiras e as profecias indicavam um futuro de unificação.²⁴⁹ O Império era uma força nobre sem real ascendência sobre os Estados, onde “os reis são imperadores em seus reinos.”²⁵⁰ O papado era uma imagem pálida do que fora a alguns séculos.

O fortalecimento do Estado em face da Igreja era patente; o agir imperial da Igreja era muito incômodo. Mas o Estado ainda tinha dentro de si a necessidade de se justificar perante Deus; mas podia justificar-se a seu modo, com sua própria instituição. Um novo momento começa nessa relação tão difícil: a Queda.

245. VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, cit., p. 246.

246. O nominalismo é uma corrente de pensamento iniciada por Roscelino (séc. XII) que, de modo geral afirma “serem universais somente as palavras, *flatus vocis*, sons emitidos, não havendo nenhuma entidade real correspondente a eles. V. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia; dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 134.

247. VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, cit., p. 249.

248. A Guerra dos Cem Anos foi uma série de conflitos armados entre os séculos XIV e XV envolvendo questões dinásticas francesas e conflitos territoriais contra os ingleses. Seu resultado foi a unificação francesa.

249. LE GOFF, *Raízes Medievais da Europa*, cit., p. 248.

250. LE GOFF, *Raízes Medievais da Europa*, cit., p. 102.

QUEDA: O PROCESSO DE NEGAÇÃO DA RELIGIOSIDADE ESTATAL

A Queda significa a ruptura com aquilo que foi fundado; representa a segunda categoria da tríade situacional apresentada por Nelson Saldanha – Fundação, Queda e Castigo – em que o segundo momento representa figurativamente a rebelião de Lúcifer contra os desígnios divinos.¹ Aqui perdem-se os caminhos seguros dados pela teologia tradicional e pela autoridade tradicional: “a queda corta conexões, principalmente as que ligavam o homem à seguranças transcendentais, seculariza.”²

Até aqui, o aparelho estatal e a religião estiveram em íntima ligação, como que em co-participação na garantia da unidade política, seja da *polis*, dos Impérios ou dos reinos.

O que teremos a partir de agora é a negação dessa unidade imediata entre o poder político e o religioso. Notaremos, no entanto, que, a despeito das fundamentações que davam ao poder político secular uma fundamentação apartada de qualquer vínculo, que o religioso, o Estado necessitou de artifícios da religião para se manter e ara garantir sua unidade, a tal ponto que o próprio Estado acaba por se converter em religião.

A REFORMA PROTESTANTE.

Pode parecer estranho, à primeira vista, que no capítulo destinado à Queda, ou seja, à tentativa de desvinculação do Estado da Religião, figure a Reforma protestante como momento inicial, já que esse movimento é eminentemente religioso e tem como preocupação a estrita observação das escrituras sagradas.

É certo que os grandes expoentes da Reforma – Martim Lutero e João Calvino – não conceberiam um poder que estivesse desvinculado da Divindade, no entanto, o espírito da época e os princípios do movimento protestante legarão uma concepção de poder temporal cada vez mais afastado da questão religiosa, que acaba por gerar uma secularização interna do cristianismo.

A Reforma protestante é fruto de um acúmulo de tensões políticas, intelectuais e eclesásticas que, passando por Dante, Marsílio e Ockham, chegam a John Wyclif e Jan Huss, que lançariam as bases políticas do Protestantismo vindouro.

Para o inglês Wyclif, o Estado territorial é o único indício verdadeiro do poder de Deus sobre a Terra; o rei deve ser diretamente o vigário de Deus para seus súditos, a imagem de Cristo triunfante, enquanto o papado é somente a imagem de Cristo agonizante.³

1. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 5.

2. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 107.

3. AZNAR, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, cit., p. 352.

Em resumo, ele defende a ingerência real em todos os assuntos, dos limites territoriais e soberanos à jurisdição religiosa, sacralizando o Estado na pessoa do seu pontífice máximo: o rei.⁴

Herdeiro de Wyclif, o tcheco Huss segue a mesma linha e defende – sob a proteção do rei Wenceslau – uma Igreja nacional reformada que, em sua opinião, seria a única a dar coesão ao sentimento dos fiéis.⁵

Apesar de ambas as iniciativas reformadoras, a Igreja conseguiu contê-las de modo satisfatório. Elas só iriam ressoar cem anos mais tarde, quando um monge agostiniano pregará na Igreja de Wittenberg as suas noventa e cinco teses em que contesta a venda de indulgências e o poder de atuação do Papa, colocando-se em confronto com a Igreja Romana. Vejamos quais eram os princípios gerais da Reforma, enunciados por Jean Boisset:

“1- A autoridade da Bíblia em questões de fé. [...] 2. A salvação do homem como dom de Deus. [...] 3. A gratuidade da salvação apreendida pela fé.[...] 4. A atualidade do testemunho interior do Espírito Santo.”⁶

Quando da atitude rebelde de Lutero, em 1517, as idéias já estavam maturadas o suficientes para a aceitação de uma nova corrente religiosa; os espíritos nacionais recém-despertos ansiavam por justificações religiosas até agora concentradas nas figuras imperiais e papais.

Sem dúvida, os destinatários fundamentais do programa reformista eram os Estados nacionais e as oligarquias urbanas, primeiramente na Alemanha e depois em boa parte da Europa.⁷ O sucesso da Reforma está intimamente ligado à adesão dos chefes de Estado e, em especial, de gananciosos príncipes germânicos, ansiosos por se afastarem da tutela imperial e papal.

A Alemanha por sinal, como conta Emmanuel Beau de Loménie, era um lugar privilegiado para o florescimento de uma doutrina que desse força ao sentimento nacional:

“As revoltas de Lutero estavam marcadas instintivamente de uma impaciência alemã, ferida pelo desprezo – pensava ele – de que seus cidadãos eram objeto de parte dos outros povos.

E esse modo de interpretar as revoltas que lhe inspiravam os métodos semifinanceiro, semi-religiosos da coleta pontifical das indulgências, atraiu-lhe imediatamente a simpatia de muitos príncipes alemães. Achavam nisto uma satisfação de amor-próprio, além de descobrirem, numa ruptura com Roma, um pretexto para se apossarem dos bens da Igreja.”⁸

4. AZNAR, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, cit., p. 354.

5. AZNAR, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, cit., p. 357. Vale nota a iniciativa de WYCLIF e HUSS de traduzirem a Bíblia para o inglês e o tcheco (boêmio).

6. BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971, p. 10-14.

7. EGIDO, Teófanés. *Las Reformas Protestantes*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010, p. 28.

8. LOMÉNIE, E. Beau de. *A Igreja e o Estado; um problema permanente*. Trad. Valeriano de Oliveira. São Paulo:

Henrich Heine confirma essa idéia ao comentar a *Dieta*⁹ de Worms, ocorrida em 1521 para julgar Lutero. Ao narrar o ambiente da Dieta, ele afirma, entre outras coisas, que

“Os príncipes laicos se alegravam de que, com a nova doutrina, também poderiam desfrutar dos antigos bens da Igreja. [...] As autoridades municipais se alegravam com a nova ampliação de sua independência. Cada qual tinha algo a ganhar e secretamente pensava em suas vantagens terrenas.”¹⁰

É simbólico que o nome Protestantismo tenha surgido de um documento assinado por príncipes e representantes civis em defesa de Lutero em uma Dieta seguinte – a de Spira, em 1529 – que diz: “Nós protestamos!”¹¹

Até então Lutero demonstrava desprezo pelas questões terrenas, atitude explicada pela sua formação agostiniana muito mais preocupada com o acesso à Cidade de Deus do que com a organização da Cidade da Terra. Assim, levando Santo Agostinho às últimas conseqüências, afirmará que existem dois governos com funções bem diferentes:

“E assim Deus instituiu dois governos, o espiritual, que molda os verdadeiros cristãos e as pessoas justas por meio do Espírito Santo sob Cristo, e o governo secular, que reprime os maus e os não-cristãos e os obriga a conservarem-se exteriormente em paz e a permanecerem quietos, gostem ou não gostem disso.”¹²

O poder espiritual deve ser guiado somente pelo Evangelho, princípio que, se aplicado ao governo secular, daria muita liberalidade para os maus; governar pelo Evangelho é pragmaticamente impossível, por isso existe o poder temporal, que tem o poder da espada para incutir medo nos malfeitores.¹³

Assim, separam-se completamente as funções de um e de outro poder; até aqui o poder temporal estava irmanado na idéia de participar na salvação, para Lutero não. De acordo com Jacques Rollet, o reformador alemão reduz o poder político a um papel operacional, que consiste em exercer coerção.¹⁴ De fato é assim, mas isso constitui um serviço a Deus.¹⁵

Flamboyant, 1958, p. 89.

9. As Dietas eram assembléias convocadas pelo Imperador do Sacro-Império Romano em que participavam os príncipes mais importantes dos reinos que abrangiam o Império. Tinham como função principal eleger o Imperador e aconselhá-lo em questões importantes.

10. HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 39.

11. Documento reproduzido por BOISSET, *História do Protestantismo*, cit., p. 15.

12. LUTERO, Martin. *Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco Leite Barros. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 16. Para LUTERO não é a adesão exterior ao cristianismo que faz de uma pessoa um cristão, somente a experiência pessoal intransferível e incommunicável dava a certeza cristã. Para ele, na verdade, existiam pouquíssimos cristãos no mundo, já que todos “nascem maus e pecadores” e só pouquíssimos se colocam acima desse patamar. V. LUTERO, *Sobre a autoridade secular*, cit., p. 14.

13. LUTERO, *Sobre a autoridade secular*, cit., p. 16-17.

14. ROLLET, Jacques. *Religião e Política; o cristianismo, o islão e a democracia*. Trad. Antônio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 76.

15. LUTERO, *Sobre a autoridade secular*, cit., p. 36.

Nada mais apropriado para um Príncipe do que esse tipo de concessão; não demorou mais que três anos após as idéias luteranas sobre o governo secular serem publicadas para os príncipes redimensionarem as palavras do reformador no princípio que marca esse período: *cujus regio, ejus religio*, que seria confirmado anos mais tarde.¹⁶

Calvino demonstrava uma separação tanto menos radical que a de Lutero. E mantém a separação luterana entre a atividade secular e a eclesiástica; a primeira cuida do estabelecimento de uma justiça meramente civil e externa; a segunda cuida da alma.¹⁷ No entanto, ambas as autoridades concorrem para a edificação da glória de Deus no mundo, só assim teríamos um governo bem ordenado, um governo cristão.¹⁸ Calvino é claríssimo nesse sentido:

“A finalidade do governo secular, porém, enquanto permanece neste mundo, consiste em favorecer e proteger o culto exterior a Deus, defender a pura doutrina e boa condição da igreja, harmonizar nossa maneira de viver à sociedade humana, moldar nossa conduta à justiça civil, reconciliar-nos uns com os outros e sustentar e defender a paz e a tranquilidade gerais.”¹⁹

A Igreja também tinha deveres para com o Estado. Para Calvino, ensina Armando Silvestre, “a Igreja deveria incessantemente reiterar a justiça do Estado.”²⁰

O resultado geral foi uma política religiosa mais dura que a imaginada por Lutero. O primeiro impacto do pensamento calvinista na política foi na cidade que o abrigou: Genebra. Teófanos Egido afirma que a cooperação entre Estado e Igreja na Genebra de Calvino foi tamanha que chega a denominá-la de *cidade-Igreja*.²¹ A dura disciplina imposta pela organização estatal-eclesiástica pensada por Calvino – tendo por núcleo duro o Consistório²² – resultou em uma repressão aos dissidentes do programa religioso.

Outra experiência, mais simples e direta, foi o rompimento de Henrique VIII com a Igreja Católica. Dispensando a par dos motivos de sua ruptura²³, o rei inglês afirmou a

16. Em uma tradução livre: cada rei, sua religião. Esse princípio foi pronunciado pela primeira vez na primeira Dieta de Spira em 1526, mas só foi devidamente aceito com a paz de Augsburg em 1555, depois de anos de guerras religiosas. V. BOISSET, *História do Protestantismo*, cit., p. 15; 76.

17. CALVINO, João. *Sobre o governo Civil*. Trad. Carlos Eduardo Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 78-79.

18. SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a Resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003, p. 156.

19. CALVINO, *Sobre o governo Civil*, cit., p. 81.

20. SILVESTRE, *Calvino e a Resistência ao Estado*, cit., p. 175.

21. EGIDO, *Las Reformas Protestantes*, cit., p. 126.

22. Consistório era um órgão supra-governamental que zelava pela ortodoxia e a disciplina daqueles que compunham o Estado de acordo com a Palavra de Deus.

23. HENRIQUE VIII tinha diversos motivos para desafiar o poderio de Roma, que eram muito pouco religiosos; de fato, ele sempre se mostrou católico disciplinado, tendo inclusive escrito textos em que condenava LUTERO. Vejamos os motivos: 1) ele era aficionado por ter um herdeiro homem, não só por capricho pessoal, mas porque assim ele garantiria a continuação da dinastia Tudor sem maiores dificuldades. A rainha CATARINA DE ARAGÃO só conseguira lhe dar uma filha, MARIA, o que desencadeou um descontentamento que o fez querer o divórcio. Quando recebeu a negativa do Papa, ele se enfureceu e resolveu declarar sua supremacia na Igreja inglesa, conseguir o divórcio e casar-se com ANA BOLENA, com quem teve a futura rainha ELIZABETH I; 2) desde a muito tempo o rei inglês estava em condição de desigualdade econômica para com sua nobreza, era extremamente dependente desta economicamente, e a consequência disso é

plena soberania inglesa ao se fazer reconhecer pela Câmara dos Lordes como “Protetor” e “Chefe supremo” da Igreja inglesa.²⁴ Mais tarde, sob o reinado de Elizabeth I, é instituída formalmente a Igreja Anglicana, um híbrido de catolicismo sem Papa com protestantismo calvinista sem liberalidades.²⁵

Por todo lado os Estados se identificavam com suas religiões; cisão da religião cristã contribuiu não só para o estabelecimento das identidades regionais protestantes como também as identidades católicas. O universalismo político e religioso estava sepultado, Mário Curtis Giordani faz bem o panorama da situação:

“O resultado mais flagrante da Reforma foi a divisão da cristandade Ocidental numa multidão de seitas hostis [católicos contra protestantes, protestantes contra protestantes]. Já não havia, como na Idade Média, um único rebanho e um único pastor para toda a Europa latina e teutônica. O norte da Alemanha e os países escandinavos tinham-se tornado luteranos; a Inglaterra adotara um protestantismo *sui generis*, de meio-termo, ao passo que na Escócia, Holanda e Suíça francesa triunfava o calvinismo. Do vasto domínio que outrora prestara obediência ao Vigário de Cristo, restavam somente a Itália, a Áustria, a França, Espanha e Portugal, a Alemanha do sul, a Polónia e a Irlanda.”²⁶

Tanto de um lado como de outro, a intolerância religiosa se instalou. A Igreja Católica Romana reestruturou-se no Concílio de Trento e pôde ajudar os países fiéis à Santa Sé a resistirem ao avanço protestante.²⁷ Os Estados se tornaram quase confessionais e

que sempre surgia boatos de usurpação do trono inglês. HENRIQUE, aproveitando-se da querela com Roma, confisca os bens da Igreja e coloca sob o controle do tesouro inglês não só os imóveis da Igreja, mas toda a renda percebida pelas paróquias, incluindo o dízimo. Em pouco tempo, o Estado já era mais rico do que todos os nobres da Inglaterra juntos, algo inédito na história inglesa. V. EGIDO, *Las Reformas Protestantes*, cit., p. 142. HENRIQUE VIII, em sua querela com a Igreja, encontrou firme oposição em THOMAS MORUS, que acabou martirizado em defesa da fé católica. Posteriormente, THOMAS MORUS foi consagrado pela Igreja como o santo protetor dos estadistas e políticos.

24. BOISSET, *História do Protestantismo*, cit., p. 15; 76.

25. EGIDO, *Las Reformas Protestantes*, cit., p. 164. Foram mantidas, pelo Anglicanismo, as liturgias exteriores, o culto dos santos, o celibato sacerdotal, a castidade, a confissão auricular, a rede episcopal. V. EGIDO, *Las Reformas Protestantes*, cit., p. 157.

26. GIORDANI, Mario Curtis. *História dos séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 900.

27. A grande obra da Igreja para conter o avanço protestante recebeu o nome de Contra-Reforma e teve seu plano de ação estabelecido no Concílio de Trento, que entre idas e vindas durou de 1545 a 1563. Desse Concílio tivemos várias decisões: 1) dogmáticas: a Igreja reafirmou o culto aos santos, a crença no Purgatório, as indulgências não como salvação, mas como contribuição, os sete sacramentos – Batismo, Crisma (Confirmação), Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio (que haviam sido reduzidos a três por Lutero, quais sejam Eucaristia, Batismo e Penitência) – a salvação não só por fé como também por responsabilidade pessoal, a supremacia papal; 2) disciplinares: ao condenação aos abusos das indulgências, formação adequada do clero, explicação da cerimônia aos fiéis; 3) Para resistência e reconquista: confecção do *Index Prohibitorum*, condenando os livros que tivessem afirmações heréticas, a reformulação do Tribunal do Santo Ofício, que julga as heresias e confia a punição ao braço secular, e finalmente a atitude mais positiva e eficaz: criação da Companhia de Jesus. Os Jesuítas formaram um grupo que rapidamente obteve apoio interno na Igreja e militou fortemente com sua obra pedagógica. Criam-se escolas com disciplina moral rígida, ao mesmo tempo em que dão mais valor à intenção do que ao ato em si. Além disso, os jesuítas vão além das fronteiras européias e conquistam o Novo Mundo com suas missões, no que concorrem com os frades capuchinhos. Desse modo a Igreja pôde estancar seu declínio e recuperar parte do prestígio que possuía e reconquistar áreas perdidas como parte da Alemanha, Bélgica e Áustria. V. BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no Ocidente*; das origens às reformas no século XVI. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 243-252.

promoviam suas identidades pela sua religiosidade interna.

Os conflitos religiosos instaurados durante quase todo o século XVI e XVII – que tem na noite de São Bartolomeu e na Guerra dos Trinta Anos os maiores exemplos – iriam resultar, mais tarde, na necessidade de tolerância tão apregoada pelos humanistas da Renascença e cuja primeira expressão política viera de França com o Édito de Nantes de 1598.²⁸ No entanto, como ensina Martin van Creveld, passar-se-iam séculos até que o Estado Ocidental abolisse qualquer forma de discriminação religiosa.²⁹

Cindir a unidade religiosa dos Estados europeus foi a primeira e mais evidente consequência da Reforma; a segunda é a cisão interna do Estado, só observável na longa duração.

A cisão interna do Estado: o surgimento da sociedade civil burguesa

Lembremos alguns princípios fundamentais da Reforma Protestante: o acesso direto que o indivíduo tem na comunicação com Deus; a salvação pela fé e sua gratuidade. Lutero teria dito em carta ao Papa: “A essência da Igreja consiste nas relações imediatas (isto é, pessoais), dos fiéis com seu chefe invisível, o Cristo, sua força e sua vida.”³⁰

Nada que o homem faça pode fazê-lo ser salvo, esse é um dom divino, vem da única vontade realmente soberana no universo: Deus. Não há alternativa para o homem, pois ele está marcado pelo pecado original que macula sua vida por completo e o torna completamente dependente de Deus.³¹

Calvino leva esse argumento às últimas consequências: o pecado original faz com que nada de bom venha do homem, o que fazemos de bom é porque somos veículos de Deus, dessa forma, para ele, a própria fé tem Deus como portador e autor. Se assim é, explica Fábio Konder Comparato sobre Calvino, é preciso “reconhecer que cada um de nós, desde toda a eternidade, está *predestinado*, por um decreto divino, à salvação ou à

28. “Não se faça mais distinção entre católicos e huguenotes; mas é preciso que todos sejam bons franceses e que os católicos convertam os huguenotes pelo exemplo de uma boa vida” V. LOMÉNIE, *Igreja e Estado*, cit., p. 99.

29. VAN CREVELD, Martin. *Ascensão e declínio do Estado*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 102.

30. LUTERO, Martinho. apud. BOISSET, *História do Protestantismo*, cit., p. 23.

31. COMPARATO, Ética, cit., p. 176-177. Aqui existe uma dualidade no pensamento de LUTERO. Ao mesmo tempo em que reivindica a libertação da Igreja Romana e a separação das funções estatais e sacerdotais, no que concerne à questão religiosa e à salvação o homem está sem escolhas, não existe liberdade. Essa afirmação foi de encontro ao pensamento do humanista ERASMO DE ROTERDÃ, que, apesar de ter louvado a Reforma no seu início, censurou fortemente essa afirmação de LUTERO. Como resposta o monge alemão afirmou: “A vontade humana acha-se colocada entre Deus e Satã, como animal de carga. Se Deus monta, ele quer ir e vai lá onde Deus quer, como diz o Salmo: Eu me tornei um animal de carga.” Em tom de lamentação Erasmo retorquira: “Se é assim, toda tragédia humana reduzir-se-ia a uma luta grotesca entre dois paladinos, à custa de um servo vil, que não tem culpa alguma”. V. LUTERO, Martinho. *De servo arbitrio*, apud, COMPARATO, Ética, cit., p. 173.; e ERASMO de ROTERDÃ. *Diatribe de libero arbitrio*, apud, COMPARATO, Ética, cit., p. 173-174.

condenação eterna.”³²

Desse modo a religiosidade sai da mediação que sofria pela autoridade eclesiástica e recai diretamente sobre o indivíduo; o próprio homem é a sua Igreja e só a Sagrada Escritura o limita. Disso resulta um inevitável individualismo, ensina Comparato:

“Outra consequência das idéias calvinistas sobre a predestinação é que elas não puderam deixar de engendrar uma cultura de individualismo exacerbado. Cada um de nós encontra-se rigorosamente só no mundo, diante do problema colossal da salvação eterna. Ninguém pode nos ajudar, pois tudo depende de uma escolha divina já tomada desde sempre. [...] Cada um por si e Deus para os seus eleitos.”³³

Existe, no entanto, uma pista para que as pessoas saibam que foram eleitas para o paraíso: a vocação que conduz ao trabalho. Lutero lançara a idéia de vocação ao explicar a atuação do príncipe como glória a Deus e mostrando que cada vocação glorifica igualmente ao Altíssimo. Depois de uma longa digressão sobre a exemplificação de Cristo em seu *status* de rei, Lutero argumenta:

“Pois cada um deve cuidar de sua própria vocação e de seu próprio mister. [...] E, uma vez que nem todos os cristãos têm o mesmo ofício (embora pudessem tê-lo) [de príncipe], é justo e adequado que eles tenham algum outro ofício exterior, mediante o qual Deus também possa ser servido.”³⁴

Na visão de Max Weber, isso representa um câmbio extraordinário:

“Uma coisa, antes de mais nada, era absolutamente nova [na Reforma]: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir.”³⁵

E mais à frente:

“O feito propriamente dito da Reforma consistiu simplesmente em ter já no primeiro plano inflado fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o *prêmio* religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões.”³⁶

O *homem profissional* eis a grande invenção do protestantismo; homem totalmente diferente do católico, que é sossegado, que se sente estranho no mundo e que contempla as coisas espirituais.³⁷

32. COMPARATO, Ética, *cit.*, p. 177

33. COMPARATO, Ética, *cit.*, p. 179.

34. LUTERO, *Sobre a autoridade secular*, *cit.*, p. 31-32.

35. WEBER, Max. Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 72.

36. WEBER, Ética protestante..., *cit.*, p. 75.

37. WEBER, Ética protestante..., *cit.*, p. 34. MAX WEBER traz uma curiosidade: informa ele que na Alemanha de sua época, enquanto a grande maioria dos católicos preferia os estudos humanísticos, os protestantes escolhiam estudos técnicos para profissões comerciais e industriais. V. WEBER, Ética protestante..., *cit.*, p. 32. Nesse sentido, WEBER também recorda que essa atitude profissional aproxima muito os protestantes dos judeus, tanto que, na época da Reforma, o puritanismo era também chamado de “*English Hebraism*”; explica mais, o judaísmo já estava impregnado de um

Calvino é mais radical. Não é que, trabalhando, o homem adquiriria sua salvação, de modo algum; a vontade de trabalhar, evitando a perda de tempo, o ócio e a conversa vazia, é que indicavam o estado de graça, ou seja, o salvo. O preguiçoso contemplativo é como um homem morto abandonado por Deus.³⁸

O líder do puritanismo inglês, Robert Baxter, é ainda mais radical. Para ele, o ócio não tem nenhum valor no dia-a-dia; existe o domingo, o dia do Senhor, para descansar. O trabalho é o substituto equivalente da vida monástica da Idade Média, como ensina Max Weber:

“[o trabalho] é o preservativo específico contra todas aquelas tentações que o puritanismo junta ao conceito de *unclean life* {vida impura} – cujo papel não é pequeno. Afinal, a ascese sexual no puritanismo só se distingue em grau, não em princípio, da ascese monástica e, pelo fato de abarcar também a vida conjugal, o alcance daquela é maior que o desta. Com efeito, também no casamento o intercurso sexual só é lícito porque é o meio desejado por que Deus para multiplicar sua glória na forma do mandamento: “Sede fecundos, multiplicai-vos” {Gn 1, 28}. Contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra todas as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes, além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: Trabalha duro na tua profissão.”³⁹

Ora, tudo isso constitui o gérmen do que se chamará futuramente de sociedade civil burguesa, e que ensejará o florescimento de um novo sistema econômico: o capitalismo.

Hegel, mais tarde, saberá caracterizar bem o que é essa sociedade civil que se formou do legado da Reforma; é um sistema de carências, ou seja, as pessoas privadas têm como fim somente o seu próprio interesse. O trabalho é o único modo de suprir as carências recíprocas dos indivíduos, sendo esse o fundamento ético da sociedade civil.⁴⁰ Joaquim Carlos Salgado explica com clareza:

“Inversamente ao cidadão, o *bourgeois* é o indivíduo que na sociedade cuida dos seus interesses particulares, sem qualquer consideração da ordem política como um bem comum. Seu interesse é sempre oposto ao da comunidade e só aproveita a comunidade porque sua atividade está inserida num sistema de interdependência, pelo qual o que ele produz é socializado, ou seja, aproveita indiretamente a sociedade. [...] O *bourgeois* é o que serve a si mesmo, servindo indiretamente ao Estado (a comunidade).”⁴¹

O impacto para a ordem política, para o Estado, é a pressão para uma progressiva ausência do político na vida individual e, portanto, da vida econômica. Dessa forma, a

materialismo e de um capitalismo aventureiro que os protestantes iriam absorver em grande medida. V. WEBER, *Ética protestante...*, cit., p. 150-151. HEINRICH HEINE vai à mesma direção ao afirmar mostrar o abismo entre o cristianismo católico e o protestante: “A própria religião se torna outra; dela desaparece o elemento indo-gnóstico, e vemos despontar novamente o elemento judaico-deísta.” HEINE, *Contribuição à História da Religião...*, cit., p. 41.

38. WEBER, *Ética protestante...*, cit., p. 75.

39. WEBER, *Ética protestante...*, cit., p. 144.

40. HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito...*, cit., p. 189.

41. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 365-366.

Reforma contém em si o elemento que iria conformar a gênese do Estado liberal.

A religião, sempre tratada como uma questão pública essencial na primeira geração dos reformistas, será tratada cada vez mais como um assunto particular; assim como o trabalho é pessoal, a Religião se insere na economia individual da salvação. Essa abertura ou cisão é fundamental para o projeto de secularização completa do Estado que só iria se consolidar séculos após o cisma luterano.

A abertura dada pela reforma – mas que foge a ela – possibilitou a justificação pelo poder civil em bases totalmente seculares. O pensamento político da Modernidade virá com o compromisso de apresentar o Estado em bases estritamente racionais. O passo histórico efetivo para a separação – não só funcional e intelectual como institucional – entre Estado e Religião será dado pela Revolução Francesa.

DA RAZÃO À REVOLUÇÃO: A CONSOLIDAÇÃO DO ESTADO SECULAR

Se a Reforma possibilitou o fortalecimento do Estado e uma abertura funcional para o governo secular, será a razão que ocupará o centro dos Estados nascentes; o homem é a condição legitimadora do Estado moderno. Merio Scattola reproduz bem o sentido espiritual desse tempo em contraste com o antigo:

“Toda teologia política antiga pressupunha, de facto, dois níveis distintos – o da transcendência e o do humano – e questionava-se sobre o modo como o primeiro estaria refletido no segundo: como igreja, como império ou como mistura de ambos? O facto de que exista um ordenamento transcendental nunca foi posto em dúvida, mas a divergência surgia quando se procurava definir como é que este ordenamento actuava, quanto é que ele era evidente, a quem cabia representá-lo; o âmbito da vida terrena, agora, devia ser, ao invés, totalmente secular e a sociedade uma construção de facto imanente. Fundou-se, deste modo, também a teologia política moderna, que é uma *teologia política da ausência*, já que num horizonte niilista o ordenamento divino está presente como ausência absoluta, tanto que a única manifestação de Deus é o seu desaparecimento.”⁴²

Nesse caminhar do estabelecimento racional da justificação política que irá desaguar no Estado de Direito, encontramos a presença do teológico timidamente entre os fundamentos sociológicos – que se referem aos fatos – e inexistente nos fundamentos axiológicos – que se referem aos valores.⁴³

De fato, a partir desse momento, uma idéia central norteará a condução das reflexões da filosofia política: o *contrato social*. Vemos bem porque a teoria do contrato satisfaz as exigências do racionalismo moderno e afasta o religioso; seu caráter *a-histórico*

42. SCATTOLA, *Teologia Política*, cit., p. 127-128.

43. É o que se depreende da síntese tridimensional proposta por JOSÉ LUIZ BORGES HORTA. V. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 64-85.

– ou histórico-hipotético – simplesmente despreza toda a construção politicamente efetiva até então. Ora, se a construção do político deu-se, até o momento, relacionando-se com o religioso, era preciso criar uma teoria que desprezasse a tradição e inaugurasse uma ficção racionalmente defensável e teologicamente neutra. José Luiz Borges Horta faz um resumo essencial do que é o Contrato:

“Podemos explicar o contratualismo a partir de três elementos: o *estado de natureza*, o *contrato social* e o *estado civil*. O estado de natureza é o ponto de partida do pensamento contratualista; trata-se ora de uma vida idílica, ora de uma vida aterrorizante; alguma razão, no entanto, fez com que os homens tomassem a decisão racional de abandonar tal estágio natural, onde já possuíam direitos (naturais), e ingressar em um estado civil. É preciso, então, verificar as condições de tal contrato social, identificando os valores centrais que se pretendia preservar, e os bens dos quais o homem teria de abrir mão: há um custo para se viver em sociedade. Em relação à idealização do estado de natureza e à compreensão do contrato social é que divergem os autores, daí decorrendo diferentes concepções do Estado produto. (Evidentemente, como se verá, cada autor atinge um modelo de sociedade ideal, claramente decorrente das suas próprias nuances ideológicas.)”⁴⁴

Veja-se que o peso da tradição é muito forte para ser deixado de lado. Adela Cortina mostra como é cheia de paralelismos a idéia de contrato em contraste com o conceito bíblico de aliança: os dois denotam o ponto de partida de um tipo de sociedade, seja ela a judaica (Velha Aliança), a cristã (Nova Aliança) ou a moderna (Contrato).⁴⁵ Entretanto, sem ilusões, Cortina mostra como a modernidade trabalhou as duas vertentes:

“A parábola da aliança foi sendo relegada a um segundo plano, até cair praticamente no esquecimento, enquanto a parábola do contrato foi utilizada não só para interpretar a formação do Estado e o funcionamento do mercado, mas também para interpretar o conjunto de instituições sociais. O discurso do contrato, dos direitos, dos grupos de interesse, das facções e dos partidos não só foi utilizado, no mundo político, mas se infiltrou também na vida social e a conquistou, de forma que as famílias e as associações civis cada vez mais compreendem a si mesmas em termos de pactos, direitos e deveres.”⁴⁶

Desse modo, a presença-ausência do teológico político dar-se-á de três modos diferentes, todos eles subordinados a construções racionais: como instrumento, como isolamento privado e como negação, ou substituição.

A religião é vista como instrumental em dois autores capitais: Nicolau Maquiavel – que não é contratualista, mas inaugura o pensamento político moderno – e Thomas Hobbes.

Maquiavel escreve sua obra capital – *O Príncipe* – para ensinar como conquistar

44. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 65.

45. CORTINA, Adela. *Aliança e Contrato*; política, ética e religião. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 15-20.

46. CORTINA, *Aliança e Contrato*, cit., p. 19-20.

e manter o poder e é nesse âmbito que o religioso entra no pensamento do pensador florentino: ela é um dos elementos para se garantir o controle do povo. José Luiz Ames ensina:

"Na análise do fenômeno religioso, podemos constatar a utilização deste 'método': a religião é examinada a partir de seus efeitos práticos, ou seja, pela capacidade de despertar tanto o medo quanto o amor dos cidadãos a favor do *vivere civile*. Em outras palavras, 'seguir a verdade efetiva da coisa' implica em privilegiar a 'causa eficiente'. Tratando-se da religião, consiste num determinado procedimento metodológico que analisa esse fenômeno por sua capacidade de cumprir a tarefa cívica de mobilizar os homens a favor do fortalecimento do Estado. Em semelhante modo de considerar as coisas, as questões teológicas perdem importância."⁴⁷

Maquiavel considera que a fundação da religião é uma coisa grandiosa, mas não se importa com seu conteúdo, sua verdade, importa que funcione para a coesão política; nesse sentido Ames ressalta:

"Ainda que não exista ato humano que traga maior glória a alguém do que fundar uma religião, o valor propriamente dito de uma religião, para Maquiavel, não é derivado da fama de seu fundador, do conteúdo dos ensinamentos, da verdade dos dogmas ou da significação dos mistérios e ritos. Numa palavra, daquilo que se costuma chamar 'essência da religião'. Pelo contrário, a grandeza de uma religião decorre da função e importância que ela exerce em relação à vida coletiva. Ambas, função e importância, são de caráter normativo: a religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essas normas coletivas podem assumir tanto o aspecto coercivo exterior da disciplina militar ou da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo."⁴⁸

Hobbes também vê na religião um instrumental precioso, só que com fundamentos diversos dos de Maquiavel. Lembremos como se forma a sociedade política para Hobbes: o homem vive em um estado natural selvagem, mau por natureza, em que ele pode tudo, inclusive matar outros homens e vice-versa; é um estado de permanente insegurança e medo. Diante do risco constante que corre, o homem se sente estimulado a abrir mão de sua liberdade absoluta para transferi-la ao Estado Leviatã, com uma única exceção: o direito à vida.⁴⁹

Aliado a isso, Hobbes mostra sua predileção pela monarquia absoluta; a consequência disso é que os direitos transferidos ao Estado serão administrados de acordo com o juízo do soberano. Absolutamente tudo deve passar pelo crivo do soberano, inclusive as opiniões e doutrinas:

47. AMES, José Luiz. Religião e Política no pensamento de Maquiavel. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 51-72. p. 52.

48. AMES, Religião e política, *cit.*, p. 53.

49. HORTA, *História do Estado de Direito...*, *cit.*, p. 67.

“Em sexto lugar, pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza.”⁵⁰

A preocupação de Hobbes incide justamente aí; a religião constitui uma verdade que tenta impor-se às outras para incentivar a atitude do homem, de modo que, se existem várias facções religiosas, o clima de hostilidade entre elas pode ser prejudicial ao fim primordial do Estado, que é preservar a paz e a segurança do povo.⁵¹ Desse modo, Hobbes acaba por defender que exista um culto público comum que parta do soberano, o lugar-tenente de Deus:

“Mas, dado que a república é apenas uma pessoa, deve também apresentar a Deus um só culto, o que faz quando ordena que seja ostentado publicamente pelos particulares. E isto é culto público, cuja propriedade é ser *uniforme*, pois aquelas ações que são feitas de maneira diferente, por homens diferentes, não podem ser consideradas como culto público. E, portanto, quando são permitidas muitas espécies de culto, resultantes das diferentes religiões dos particulares, não se pode dizer que haja algum culto público, nem que a república tenha alguma religião.

E porque as palavras (e por consequência os atributos de Deus) recebem a sua significação por acordo e constituição dos homens, devem ser tidos como capazes de expressar honra os atributos que os homens decidam que assim sejam; e aquilo que puder ser feito pela vontade dos particulares, quando não existe outra lei além da razão, pode ser feito pela vontade da república por meio das leis civis. E porque a república não tem vontade e não faz outras leis senão aquelas que são feitas pela vontade daquele ou daqueles que têm o poder soberano, segue-se que aqueles atributos que o soberano ordena, no culto de Deus, como sinais de honra, devem ser aceitos e usados como tais pelos particulares no seu culto público.”⁵²

A própria definição de Igreja é afetada, nesse sentido, ela está totalmente submetida ao Estado. A Igreja de Estado é um dos garantes do contrato:

“Neste sentido, defino uma Igreja como *uma companhia de pessoas que professam a religião cristã, unidas na pessoa de um soberano, a cuja ordem se devem reunir, e sem cuja autorização não se devem reunir*. E como em todas as repúblicas são ilegítimas as assembléias não autorizadas pelo soberano civil, também aquela Igreja que se reúna, em qualquer república que lhe

50. HOBBS, Thomas. *Leviatã*; ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e Civil. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 152.

51. HOBBS, *Leviatã*, cit., p. 202.

52. HOBBS, *Leviatã*, cit., p. 309.

tenha proibido reunir-se, constitui uma assembléia ilegítima.

[...]

Governo *temporal* e *espiritual* são apenas duas palavras trazidas ao mundo para levar os homens a se confundirem, enganando-se quanto ao seu *soberano legítimo*. É certo que os corpos dos fiéis, depois da ressurreição, não serão apenas espirituais, mas eternos; porém, nesta vida eles são grosseiros e corruptíveis. Portanto, nesta vida o único governo que existe, seja o do Estado seja o da religião, é o governo temporal; tampouco é legítimo que um súdito ensine doutrinas proibidas pelo governante do Estado e da religião. E esse governante tem que ser único, caso contrário seguem-se necessariamente a facção e a guerra civil na república, entre a *Igreja* e o *Estado*, entre os *espiritualistas* e os *temporalistas*, entre a *espada da justiça* e o *escudo da fé*. ” 53

Outro autor, em pólo diametralmente oposto aos de Maquiavel e Hobbes, é o inglês John Locke. Sua oposição a Hobbes é evidente em todos os sentidos e se apresenta quase como um divisor de águas e ponto de partida para diversas reflexões que serão realizadas nos séculos vindouros e na atualidade.⁵⁴

Ao contrário de Hobbes, Locke não vê a religião como instrumento do poder político. Como pai do liberalismo político, Locke vê a religião como mais um elemento de exteriorização da liberdade e, portanto, fora da alçada de intervenção do poder civil. Compreendamos melhor.

Para Locke, o homem vive no estado de natureza

“regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens.”⁵⁵

A passagem para o Estado civil não tem outra serventia senão garantir os direitos que, pela natureza, já pertencem ao homem, são sua propriedade. Assim, a função do Estado não seria, como em Hobbes, de determinar cada passo do indivíduo que alienou seus direitos, ao contrário, o Estado existe para que o homem o mantenha em segurança e em paz, usufruindo dos direitos que a ele já pertencia. O critério de legitimidade estatal é, portanto, a permanente salvaguarda desses direitos naturais.⁵⁶

A religião ingressa nos limites imperscrutáveis da liberdade individual; as igrejas, na definição de Locke, são associações de pessoas livres para fins religiosos dentro do Estado: “Ninguém nasce membro de qualquer igreja.”⁵⁷

53. HOBBS, *Leviatã*, cit., p. 393.

54. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 68.

55. LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*; ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes, Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 84.

56. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 71.

57. LOCKE, Carta sobre a Tolerância, cit., p. 246.

Desse modo, ele cumpriria o ideal de tolerância religiosa necessária para que a paz fosse estabelecida depois de séculos de perseguições em nome de Deus que não fazem mais do que expressar um espírito egoísta e anticristão.⁵⁸ Para isso ele explica com extrema coerência as funções do Estado civil e das religiões.

Em primeiro lugar, Locke deixa bem claro que o Estado, ou seja, o poder político é instituído pelos homens através do contrato para a garantia de suas liberdades, e não por Deus. Por essa razão, nada tem o magistrado que estender sua atuação para promover a salvação das almas.⁵⁹ Ora, não seria possível para o homem delegar a sua salvação pessoal ao magistrado, nem se ele estiver correto, e expõe os perigos disso:

“Deve ser lembrado que o poder civil é o mesmo em toda parte, e a religião de todo príncipe é ortodoxa para ele próprio. Por isso, se for outorgado um poder ao magistrado civil em questões espirituais, como aquele de Genebra, por exemplo, ele pode extirpar, por meio da violência e do sangue, a religião considerada idólatra, pela mesma autoridade que outro magistrado, em algum país vizinho, pode oprimir a religião reformada, e, na Índia, a cristã. O poder civil pode modificar tudo na religião, ao bel-prazer do príncipe, ou não pode modificar nada. Uma vez permitida por leis e punições a introdução de algo na religião, não haverá mais limites para isso; mas isso concederá ao magistrado o poder de modificar tudo segundo a regra da verdade por ele criada.”⁶⁰

Resumindo: para Locke, na medida em que o culto público das religiões não prejudique os direitos naturais e a liberdade individual ela deve ser tolerada. De igual modo, para que a religião seja uma expressão da liberdade, ela não pode ser imposta por meio coercitivo algum, nem pode ela tentar se impor coercitivamente.

A idéia lockeana sobre o papel da religião como expressão da liberdade inviolável e como momento individual por excelência, gerará as garantias jurídicas de liberdade religiosa na Modernidade e na Contemporaneidade, como também funcionará como argumento para evitar qualquer argumento religioso no debate político.

Locke prenunciou um movimento político-filosófico-pedagógico do século seguinte: o Iluminismo.⁶¹ O compromisso geral do Iluminismo era de um afastamento ainda mais radical do religioso da vida humana. Como bem salienta Jacques Maritain, esse movimento tinha um compromisso político claro, que era o de usar o discurso filosófico para a concretização de um poder político racional, não só desvinculado das tradições religiosas e políticas que se arrastavam desde a Idade Média, mas, além disso, atacando ferozmente essas

58. LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância. LOCKE, *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, cit., p. 242.

59. LOCKE, Carta sobre a Tolerância, cit., p. 244-245.

60. LOCKE, Carta sobre a Tolerância, cit., p. 267.

61. GONÇAL MAYOS elenca, entre os textos fundacionais do Iluminismo, as duas obras de LOCKE já citadas em nosso trabalho – o Segundo Tratado Sobre o Governo e a Carta sobre a Tolerância. V. MAYOS, Gonç. *La Ilustración*. Barcelona: Editorial UOC, 2007, p. 21.

tradições.⁶² Ensina Danilo Marcondes:

“O Iluminismo volta-se assim contra toda autoridade que não seja submetida à razão e à experiência, que não possa justificar-se racionalmente, que recorra ao medo, à superstição, à força, à submissão.”⁶³

Basta lembrarmos-nos da síntese de Immanuel Kant sobre esse movimento:

“Coloquei particularmente nas *coisas de religião* o ponto culminante do esclarecimento, isto é, da saída dos homens de um estado de menoridade que deve ser imputado a eles próprios; em relação às artes e às ciências, com efeito, nossos regentes não têm nenhum interesse de exercitar a tutela sobre seus súditos. Além disso, a menoridade em coisas de religião é entre todas as formas de menoridade a mais danosa e também a mais humilhante. Mas o modo de pensar de um soberano que favorece aquele tipo de esclarecimento vai ainda além, pois ele vê que até em relação à *legislação* por ele estabelecida não se corre perigo em permitir aos súditos fazer uso *público* de sua razão e de expor publicamente ao mundo suas idéias sobre um melhor arranjo da própria legislação, até criticando de modo aberto a existente.”⁶⁴

Kant definitivamente insere-se no movimento Iluminista.⁶⁵ Ele mesmo empreende todo um esforço ao justificar a religião perante a Razão. Desse modo, na esteira de Locke, o uso público da religião é vedado. Tudo o que não for moral deixa de participar da verdadeira religião, que só se justifica através de uma Igreja invisível, ou seja, o próprio homem na sua interioridade; assim como a moral só pode ser autônoma, a religião só poder ser a crença do indivíduo que as leis morais autônomas têm como garante.⁶⁶

Mas o que nos interessa agora é outro contratualista: Jean-Jacques Rousseau. O pensador genebrês propõe uma caminhada mais complexa para o bom Estado civil. O homem do estado de natureza, como explica Horta, é idílico, porém, quando resolve limitar para si a propriedade privada, precipita-se o homem numa corrente de egoísmo e barbarismo que é a sociedade civil – como Rousseau enxergava seu tempo – a qual só seria remediada através de um contrato que fundaria um novo Estado.⁶⁷

62. MARITAIN, Jacques. *O Homem e o Estado*. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952, p.87.

63. MARCONDES, *Iniciação à história da filosofia*, cit., p. 208.

64. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?. In: MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 91.

65. Nicolai Hartmann considera somente Fichte, Schelling e Hegel como representantes do Idealismo Alemão. V. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. A questão é controversa, mas não há como negar a influência kantiana em Fichte e a contraposição sempre presente nos textos de Schelling e de Hegel. Gonçal Mayos pensa da mesma forma. Em recente obra, o filósofo catalão traça um paralelo entre o Iluminismo e o Romantismo dentro do pensamento dos pensadores que, para ele, melhor traduzem os dois movimentos: do lado iluminista, Kant, do lado romântico, Herder. V. MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo*; introducción a la polémica entre Kant e Herder. Barcelona: Herder, 2004, p. 38-44.

66. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 107. É preciso lembrar que toda a filosofia moral de KANT – que se baseia na autonomia do indivíduo – tem, em seu fundo, grande influência da criação pietista e protestante do filósofo alemão.

67. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 73.

Essa nova sociedade política seria fundada no confuso conceito de *vontade geral*. Esse conceito, ensina Horta, propugna por um democratismo exacerbado que aproxima Rousseau de Hobbes, porque instituiria algo como uma ditadura democrática.⁶⁸ O fundamento do Estado de Rousseau é a vontade geral; porém é necessária a educação do povo para que essa vontade não seja corrompida pelos interesses particulares.

A religião, para Rousseau, entraria justamente no sentido de reforçar o imaginário do Estado nas pessoas, para gerar o sentido de comunidade. Rousseau defende que o cristianismo, não o institucional, mas o primitivo, é a base para uma perfeição moral querida para o homem, porém, por ser totalmente espiritual, pouco poderia acrescentar para o corpo político.⁶⁹ Conserva-se dele a crença em Deus e na imortalidade da alma.

Para Rousseau, era preciso criar uma religião de Estado extremamente impositiva:

“Há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir o Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis e a justiça e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever.”⁷⁰

E explica como se estrutura essa religião, de uma maneira tal que Fernando Catroga chamou de *sacralidade laica*⁷¹:

“Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, são esse os dogmas positivos.”⁷²

É da pena de Rousseau, mais do que de qualquer outro, que sairá o espectro ideológico implementado pela Revolução Francesa.⁷³ Esta incorpora a aversão Iluminista pela religião, enquanto absorve a idéia da sacralização do Estado. A Revolução representa, do ponto de vista teológico-político, o momento histórico de secularização total da política.

Os anos revolucionários são o *tempo-eixo* do nosso tempo.⁷⁴ Eles contêm em si os desdobramentos mais importantes e as pautas mais notórias da contemporaneidade; em outros lugares também ocorreram mudanças significativas e anteriores ao processo

68. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 73.

69. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 162.

70. ROUSSEAU, *O Contrato Social*, cit., p. 165-166.

71. CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Lisboa: Almedina, 2006, p. 103.

72. ROUSSEAU, *O Contrato Social*, cit., p. 166.

73. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 74.

74. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, cit., p. 110.

revolucionário francês – a Revolução Inglesa e a Revolução americana efetivaram valores semelhantes – porém nenhuma delas tinha o caráter universalizante do caso francês. Jean-Jacques Chevallier mostra a multiplicação dos efeitos da revolução:

“Todos os efeitos! Materiais, em primeiro lugar. Quando abalos, como os da Revolução, sacodem a maior e mais povoada potência da Europa, está rompido para sempre o equilíbrio tradicional dos interesses e dos hábitos. Mais ainda, porém, efeitos espirituais. As verdadeiras conseqüências das revoluções são as que se inscrevem no mais íntimo das almas. A esse respeito, que incalculáveis redemoinhos! Durante um século, e mais de um século, em quase todos os grandes debates coletivos, achar-se-ia presente a Revolução, qual fermento inextirpável. Dirigindo-se a todos os homens sem distinção de tempo nem de lugar, universalista como as grandes religiões, como estas haveria de acender paixões universais. Substituiria, de certo modo, as paixões religiosas, amortecidas ou extintas, por paixões políticas inteiramente novas, intolerantes, exaltadoras e devastadoras.”⁷⁵

Alexis de Tocqueville afirma:

“A Revolução francesa não teve território próprio, mais do que isso, teve por efeito, por assim dizer, apagar do mapa todas as fronteiras. Aproximou ou dividiu os homens a despeito das leis, das tradições, dos caracteres, da língua, transformando as vezes compatriotas em inimigos e irmãos em estranhos ou, melhor, formando acima de todas as nacionalidades uma pátria intelectual comum da qual os homens de todas as nações podiam tornar-se cidadãos.”⁷⁶

A Revolução representa a tomada decisiva pelos homens das rédeas de seu destino, a assunção de sua liberdade. Para isso era necessário destruir todos os pilares do antigo regime. A França dos tempos pré-revolucionários tinha a seguinte estrutura: no topo o rei, concentrando em si o poder absoluto; abaixo dele os três estados: 1) Clero católico; 2) Nobreza e 3) O Povo – camada bem heterogênea que era composta de burgueses, camponeses, artesãos.

Os dois primeiros estados (clero e nobreza) oprimiam o terceiro (povo) e retiravam do Estado grande parte de seus rendimentos. Para que a Revolução desencadeada pelo terceiro Estado funcionasse, era preciso destruir as bases dessa estrutura, dando origem ao anti-clericalismo típico desse momento.⁷⁷

O clero foi obrigado, como conta Georges Lefebvre, a prestar juramento ante o Estado e sua Constituição, e aqueles que se recusassem eram tratados como inimigos públicos e condenados à morte⁷⁸, ato que foi repudiado pelo Papa Pio VI como “sacrílego,

75. CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*; de Maquiavel a nossos dias. Trad. Lydia Christina. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1986, p. 206.

76. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: UnB, 2007, p. 59.

77. VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*; da Razão ao Ser Supremo. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 24.

78. LEFEBVRE, Georges. *A Revolução Francesa*. Trad. Ely Bloem de Melo Pati. São Paulo: IBRASA, 1966, p. 166-167

cismático, destruidor dos direitos do primado de nossa Santa Sé e dos da Igreja.”⁷⁹

Não bastasse isso, a Revolução se radicalizou para uma tentativa de descristianização da sociedade francesa: mudou o calendário, substituindo a data-referência do nascimento de Jesus para o início da República, em 1792; substituição do domingo pelo secular *decadi*; proibição de qualquer culto fora das igrejas; a secularização dos cortejos fúnebres, etc.⁸⁰

Mas os revolucionários tinham consciência de que era preciso um culto; ensina Fernando Catroga:

“Como Roma não estava interessada em consentir a autonomia dos indivíduos, da sociedade e da política, como resposta o Estado reivindicará para si, cada vez mais, o exercício de ações positivas. [...] Para isso, entrou nos domínios da Igreja com a finalidade última de construir a cidadania, isto é, de enraizar nos indivíduos um sentimento de pertença à Nação, anterior a quaisquer outros, incluindo os religiosos.”⁸¹

Assim, era preciso sacralizar o Estado, colocar a “pátria no lugar de Deus.”⁸² Assim é que nasce, sacralizada, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sob os “auspícios do Ser Supremo.”⁸³

Desta forma foi estabelecido o culto à Razão, que implantaria o novo regime de liberdade. Michel Vovelle reproduz interessantes documentos das comunas sobre esse culto:

“O erro que se propagou através dos tempos acaba de apagar-se, os preconceitos do fanatismo desapareceram, não temos outro culto senão o da Razão e da Liberdade.

[...]

Há muito tempo o fanatismo não existe mais em Gonesse; seus habitantes só reverenciam a Razão. A Igualdade e a Liberdade são seus únicos deuses. A Unidade e a Individualidade da República são os únicos objetivos de sua luta... Iluminados pela chama da Filosofia, profundamente penetrados do horror à tirania e à superstição, só queimam seu incenso no altar da Pátria e na soberania do povo concentram todas as suas afeições.”⁸⁴

Não podemos olvidar o paralelismo que uma Revolução racional como a francesa tem com as revoluções religiosas, ensina Tocqueville:

“A revolução francesa é, portanto, uma revolução política que operou à maneira de uma revolução religiosa e tomou alguns de seus aspectos. Vejam

79. LOMÉNIE, *Igreja e Estado*, cit., p. 115.

80. LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, cit., p. 327-328.

81. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 230-231.

82. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 231.

83. Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. In: COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção Histórica dos Direitos Humanos*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 158.

84. VOVELLE, *A Revolução Francesa contra a Igreja*, cit., p. 120. Na mesma página VOVELLE reproduz um hino cantado pelos jovens da delegação de Sete Lanças: “Agora a Santa Razão/ Será nossa Religião/ Chega de superstições/ De padres preguiçosos/ Vivendo às nossas custas.”

quais os traços particulares e característicos que completam a semelhança: não somente expande-se para longe, mas, também lá, penetra através da pregação e da propaganda. Uma revolução política inspirando o proselitismo! Uma revolução política que se prega com o mesmo ardor e mesma paixão aos estrangeiros quanto em casa! Que espetáculo inédito!”⁸⁵

Junto a isso uma série de medidas foi tomada, visando retirar da religião transcendental qualquer poder: abolição dos delitos religiosos (blasfêmia); o reconhecimento do livre exercício de culto; a transferência do registro civil dos padres para o município; a inauguração do casamento civil e da possibilidade do divórcio e finalmente a separação das Igrejas do Estado através da supressão do orçamento do clero.⁸⁶

A experiência dos primeiros anos da Revolução foi radical, e, para atingir os seus propósitos, precisava sê-lo. Mimetizaram a religião para fazer florescer o Estado francês; mas grande parte dos franceses sentia falta da religião, que, há mais de oitocentos anos, formara o caráter de seu país.⁸⁷ Georges Lefebvre afirma que, apesar da tentativa firme de estabelecer uma religião cívica, tal não foi possível na extensão proposta; “o Estado não podia viver sem religião, esta religião não podia ser senão o catolicismo.”⁸⁸

Mas um meio termo, tanto na radicalidade geral da Revolução quanto de seu caráter anti-clerical e anti-religioso, foi encontrado em Napoleão Bonaparte, que tinha a missão de levar a Revolução para o mundo.⁸⁹

Napoleão queria entrar em acordo com a Igreja, mais na tentativa de fortalecer o Estado do que em reverência ao Papa. Assim em 1801 foi firmada a Concordata entre a França e a Santa Sé; a concordata cessava as hostilidades entre o Estado e a Igreja, mas colocava a segunda em franca subordinação ao poder político.⁹⁰

Significativa é a mudança de regime no período napoleônico. O caráter universal – de “alma do mundo”, como nomeara Hegel⁹¹ – de Napoleão o impulsionava a ser maior, a ser Imperador.

Sempre foi da tradição que os Imperadores, ou os reis, fossem coroados pela autoridade eclesiástica, no caso do Império, o Papa. No entanto, o *status* de Imperador foi autorizado expressamente pelo povo francês através de plebiscito – expediente muito utilizado por Napoleão para fazer valer sua vontade. Assim, para realizar o rito de passagem,

85. TOCQUEVILLE, *O antigo regime e a revolução*, cit., p. 59.

86. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 236.

87. DIDEROT, expoente do Enciclopedismo, expõe no vocábulo Europa da Enciclopédia: “Pouco importava que a Europa fôsse a menor das quatro partes do mundo... pois que ela é a mais considerável de todas pelo conhecimento das artes, das ciências, dos ofícios, e, o que é mais importante, pelo cristianismo, cuja moral só tende ao bem da sociedade.” V. DIDEROT, Denis. Enciclopédia. In: LÔMÉNIE, *Igreja e Estado*, cit., p. 110.

88. LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, cit., p. 163.

89. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 59.

90. LÔMÉNIE, *Igreja e Estado*, cit., p. 118.

91. BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*, Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 87.

Napoleão dirigiu-se para a Catedral de Notre Dame para a coroação. O Papa Pio VII fora à França especialmente para o evento e, no momento de sua coroação, Napoleão retira a coroa das mãos do Papa e se proclama Imperador.⁹²

A Revolução, assim, consolida o ideal da secularização e racionalização do Estado, que, a partir de agora, tomará como missão desenvolver os ideais da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão: liberdade, centro do Estado liberal; igualdade, tarefa do Estado social; fraternidade, mote do Estado democrático de Direito.⁹³

O papel de vanguarda da Revolução é o de construir o caminho emancipatório da humanidade, diz Catroga, é de construir um aparelho estatal que não mais

“apelará para a graça divina, mas para o sentido objetivo da história, trânsito que será acompanhado por um gradual silenciamento agnóstico acerca dos primeiros princípios.”⁹⁴

Mais a frente Catroga sintetiza bem o que significa o processo de secularização do Estado:

“[...] a secularização corresponderia, sobretudo, a um decréscimo da pertinência social e cultural da religião como quadro normativo; tratar-se-ia, portanto, de um fenômeno de longa duração e sem sujeito ativo explícito, porque mais dependente das interações da dinâmica interna das sociedades do que do propósito planificador da instância política.”⁹⁵

Esse será o fio condutor de todo o Ocidente: O Estado que se fará por si mesmo dentro das regras por ele feitas. A secularização do Estado completa a Queda. Mas, como adverte Nelson Saldanha:

“Mas a queda atira os homens na contingência, que afinal passa ser a sua condição de vida. A vida terrena passa a ser um desafio diário, o trabalho torna-se necessidade concreta, a existência se desenrola como uma série de situações. O mundo passa a cercar o homem como um conjunto de problemas. Os que caíram, os mortais, é que têm medo, preocupação, vulnerabilidade e o sofrimento. A queda traz consigo a dúvida, a finitude, a paixão e o relativismo, [...] advieram a divisão interna, a angústia.”⁹⁶

Assim, ao mesmo tempo em que estão lançadas as bases do Estado contemporâneo, as dúvidas sobre qual o melhor caminho a seguir invadem a consciência histórica do Ocidente. Ao tentar uma justificação cada vez mais racional do Estado, vários erros serão cometidos, aprofundando o sentido da Queda e pervertendo o sentido original do Estado ocidental. O século XX assistirá à distorção total de seu sentido histórico nos totalitarismos

92. Como retrata de modo belíssimo o quadro de JACQUES-LOUIS DAVID, “A coroação de Napoleão.”

93. É como se estruturam os fundamentos axiológicos do Estado de Direito nas suas três variações históricas. V. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit.

94. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 240.

95. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 274.

96. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 145.

A RELIGIOSIDADE TOTALITÁRIA.

A Queda se aprofunda quando o homem, agora dono do seu destino, quer instaurar a Autoridade absoluta sem sê-la. Assim, procurando um sentido para a conformação de seu próprio ser, a nova autoridade irá se transmutar em *religião política*.

Aqui nos interessará pouco o relacionamento entre poder temporal e o poder espiritual institucionalmente estabelecidos – a separação formal já então está consolidada – antes queremos observar como o próprio Estado se colocou como objeto de deificação e culto de forma tão intensa que degenerou o sentido da queda.

Em 1938, Eric Voegelin lança mão de seu conceito de *religiões políticas* (*political religions*). Reconhecendo que o homem é um ser precário e necessitado de uma satisfação metafísica, Voegelin afirma que o homem tem dois caminhos para preencher esse vazio: o primeiro chega à idéia de Deus, o segundo fixa-se em um fragmento de mundo e o sacraliza.⁹⁷

Para o Estado, o caminho de Deus está definitivamente obstruído; resta, pois, o segundo caminho, no qual uma parte do todo receberá todo o influxo metafísico que, nas religiões tradicionais, transcendem a ordem mundana. Desse modo, um fragmento do mundo se imporá com a necessária ordem divina para purificar tudo o que não corresponde a ela mesma.⁹⁸

Voegelin se explica: o fragmento sacralizado (de ente real entre tantos outros que era) passa a *ens realissimum* em torno do qual um aparato lingüístico de símbolos, sinais e conceitos que cristaliza e conforma um cosmos totalmente novo, uma fundação quase original e única na história.⁹⁹ Assim, o *ens realissimum* transmuta-se em mito, a fim de se tornar portador de uma força mobilizadora de eficácia absoluta.¹⁰⁰

É assim que as forças políticas mais radicais do século XX se comportaram. Eles recortam o mundo em *classe*, *raça* ou *nação* transformando-as no Absoluto em que acreditar, impondo-se como “um fetiche histórico que absorve, aniquilando-a, a dimensão sagrada.”¹⁰¹ Hans Maier ensina:

“Os sistemas totalitários são ‘religiosos’ na medida em que eles se esforçam para reverter a divisão moderna (e cristã) entre os poderes gêmeos de religião e da política. Assim como a religião era universal em sociedades primitivas, também as ideologias são universalmente onipresentes nas modernas

97. VOEGELIN, Eric. *Modernity without restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 1999, p. 24.

98. VOEGELIN, *Modernity without restraint*, cit., p. 25.

99. VOEGELIN, *Modernity without restraint*, cit., p. 29-30.

100. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 81.

101. SCATOLLA, *Teologia Política*, cit., p. 204.

sociedades totalitárias. Mesmo a ação política já não são mais determinadas por Estado baseado na legalidade; isso se justifica através de um apelo à 'valores absolutos.'"¹⁰²

E mais à frente:

"Eram [as pessoas das sociedades totalitárias] os batizadas de uma nova igreja, adeptos de uma nova retitude. Isso explica o entusiasmo, a vontade de servir e a paixão que se estendiam muito além das considerações de oportunidade política e de racionalidade. Sem esse entusiasmo religioso, ou o entusiasmo semelhante à religião, muito do que dá forma à história do despotismo moderno é impossível de explicar: a extrema lealdade e obediência de muitos não podem ser contabilizadas somente pelo terror e angústia, nem pode a insensibilidade à crítica e dúvida, a sensação de que a missão estava sendo cumprida, ou a lealdade ao grupo e a prontidão para sofrer."¹⁰³

Assim, os sistemas totalitários parasitam o aparelho do Estado com seu *ens realissimum*, instituindo uma religião intramundana que concretiza o ideal radical que querem fazer prevalecer. Além disso, transmutando-se em mito, as religiões políticas, com seus regimes totalitários, buscam uma defesa às contestações racionais:

"O momento característico das novas religiões políticas é a criação de uma realidade mítica impermeável às críticas da ciência natural e capaz de subjugar as massas com a força dos símbolos."¹⁰⁴

Outro fator comum: a existência de um líder carismático. Max Weber descreve a dominação carismática como a capacidade - quase natural – de um líder fazer-se obedecer sem questionamento somente pelas suas qualidades encantadoras, fora de qualquer juízo de racionalidade.¹⁰⁵

Nesse contexto, vejamos três experiências paradigmáticas: a Itália Fascista, a Alemanha Nacional-Socialista e a Rússia Soviética.

A Itália fascista

A Itália foi o palco da primeira experiência político-religiosa do séc. XX através da liderança de Benito Mussolini.

102. No original: "Totalitarian systems are 'religious' in so far as they strive to reverse the modern (and Christian) split between the twin powers of religion and politics. Just as religion was universal in early societies, so too are ideologies universally 'omnipresent' in modern 'totalitarian' societies. Even political action is now no longer determined by a state system based on the rule of law; it is justified through an appeal to 'absolute values'." MAIER, Hans 'Political Religion: a Concept and its Limitations. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*. vol. 8. Issue 1, p. 5 -16, p. 8.

103. "They were the baptised of a new church, the adepts of a new righteousness. This explains the enthusiasm, willingness to serve and passion that stretched far beyond considerations of political opportunism and rationality. Without this religious enthusiasm, or enthusiasm similar to religion, much that gives form to the history of modern despotism is impossible to explain: the extreme loyalty and obedience of many cannot be accounted for by terror and angst alone, nor can the insensitivity to critique and doubt, the sense that a mission was being fulfilled, or the loyalty to the group and the readiness to suffer." MAIER, Political Religion..., *cit.*, p. 14.

104. SCATOLLA, *Teologia Política*, *cit.*, p. 203.

105. WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Walsensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 285-286.

Mussolini era um estrategista brilhante que, a despeito de organizar todo um aparato ideológico que sacralizou sua figura e a da nação, sabia conciliar esse movimento paralelamente a um respeito com a instituição mais antiga e sólida da Itália: a Igreja Católica. Era um homem pragmático, que via na Igreja um potencial inimigo para suas ações; daí que comprar seu silêncio em 1929 com o Tratado de Latrão, que doava as terras vaticanas à Igreja, regulava a posição do Catolicismo na Itália como religião oficial e compensava a Santa Sé pelas perdas financeiras e territoriais sofridas com a unificação italiana.¹⁰⁶

Mas o que faz do fascismo italiano peculiar em sua relação com o religioso é o modo com que sacralizou o Estado e seu líder.

Desde a unificação italiana e a criação do Estado nacional, ensina Emilio Gentile, a meta mais importante para os patriotas era a renovação civil e moral dos italianos, desunidos após a queda do Império Romano; para isso, era preciso divinizar a pátria, para conquistar os corações.¹⁰⁷

Esse movimento deveria ser acompanhado de uma força maior do que o simples convencimento intelectual. Georges Sorel, que conheceu Mussolini e era considerado como um mestre por ele, ensina:

"Podemos falar indefinidamente de revoltas sem jamais promover qualquer movimento revolucionário, enquanto não houver mitos aceitos pelas massas."¹⁰⁸

Mussolini toma essa tarefa com esmero e, antes da famosa *Marcha sobre Roma* que o levou ao poder, declara:

"Criamos nosso mito. O mito é fé, é paixão; não é necessário que seja uma realidade. É realidade pelo fato de ser incentivo, esperança, fé e coragem. O nosso mito é a nação, nosso mito é a grandeza da nação! A este mito, a esta grandeza, que queremos traduzir numa realidade completa, nós subordinamos todos o resto!"¹⁰⁹

Gentile reforça a idéia:

"Desde o início, o fascismo concebe a política como a manifestação da vontade de potência de uma elite que sabe plasmar a mentalidade da massa e criar, como um artista, novas realidades históricas. Por isso, a política de massa fascista teve uma intrínseca atitude pedagógica voltada a socialização

106. A unificação italiana, ocorrida em 1870, sob o rei italiano VITTORIO EMMANUEL II anexara também território da Cidade do Vaticano. Os Papas, mesmo possuindo reconhecida sua primazia sobre um "bairro de Roma" não aceitaram essa situação e se consideravam prisioneiros do Estado secular, o que prejudicava a relação entre a Cristandade italiana e o Estado. BENITO MUSSOLINI resolveu a situação através dos reconhecimento, como Estado, do Vaticano. V. JOHNSON, *História do Cristianismo*, cit., p. 563.

107. GENTILE, Emilio. *El culto del littorio*; la sacralización de la política en la Italia fascista. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007, p. 17.

108. Em tradução livre: "On peut indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire, tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses." SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris : Marcel Rivière et Cie, 1972, p. 27.

109. MUSSOLINI, Benito. Discurso ao Congresso Fascista anual de 1922. *apud*. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 82.

das idéias e dos comportamentos da massa segundo os próprios valores.”¹¹⁰

Tomados pelo espírito de *italianidade* de Mussolini, eram os mais jovens abertos às propostas de um futuro promissor que, independente e forte, só poderia vir da juventude. Emilio Gentile reproduz as palavras do ditador italiano:

“Nós – e eu estou falando para aqueles que têm entre vinte e trinta anos – fomos arrebatados de *italianità*. [...] Nós sentimos as qualidades dinâmicas da Itália em nossas veias, nas nossas partes mais íntimas.”¹¹¹

Gentile enfatiza que esse foi outro mito criado pelo fascismo de Mussolini: o de um povo, a juventude, que tinha um primado sobre a Itália; primazia esta que iria destruir o velho edifício liberal na direção de um Estado novo e moderno.¹¹²

A iconografia também prestou-lhe grande contribuição. O símbolo do *fascio littorio*¹¹³ passava a idéia de poder e autoridade perdidos desde a queda do Império romano. A intenção era justamente retomar o mito da romanidade e reacender a paixão do povo pela pátria.¹¹⁴

Outro componente essencial é o culto ao líder, *Il Duce*. Depois de várias manobras políticas bem realizadas, Mussolini consagra-se como “guia supremo” do Estado Italiano ao subordinar toda a hierarquia estatal à sua vontade.¹¹⁵ A reverência romana – braço direito estendido e as mãos espalmadas – funcionava como uma espécie de benção ao *Duce*. Sua figura carismática contribuiu fortemente para o estabelecimento do regime, a ponto de os teóricos italianos pensarem como o Estado novo sobreviveria sem Mussolini.¹¹⁶ O caminho era o seguinte: a nação era o novo mito dos italianos, que tinham em seu líder o ponto de apoio fundamental que incorporava todos os novos valores; assim, venerar o líder é venerar a pátria.

Andrea Giardina dá notícia de um importante painel com a águia romana que tinha a inscrição: “*Mussolini tem sempre razão*.”¹¹⁷ Além disso, ele realmente possuía uma ascendência diferenciada aos olhos do povo:

110. GENTILE, Emilio; FELICE, Renzo. *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*. Trad. Fátima da Conceição Murad. São Paulo: Ícone, 1988, p. 31.

111. Em tradução livre: “We – and I am speaking for those who are between twenty and thirty – are enraptured with italianità. [...] We feel Italy's dynamic qualities in our veins in our innermost parts.” MUSSOLINI, Benito, *apud*, GENTILI, Emilio. *La Grande Italia; the myth of the nation in the twentieth century*. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2009, p. 147.

112. GENTILE; FELICE, *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*, *cit.*, p. 17.

113. Instrumento utilizado pelos lictores romanos nas cerimônias políticas, jurídicas e militares precedendo todas as outras figuras. Era constituído por um conjunto de varas amarradas por um feixe ligadas a um machado de bronze. V. GIARDINA, Andreia. O mito fascista da romanidade. In: *Estudos avançados*. vol. 22, n. 62, USP, Jan/Abr. 2008, p. 55-76, p. 58.

114. GIARDINA, O mito fascista..., *cit.*, p. 59..

115. GENTILE; FELICE, *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*, *cit.*, p. 37.

116. GENTILE; FELICE, *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*, *cit.*, p. 37.

117. GIARDINA, O mito fascista..., *cit.*, p. 65.

"Antigamente, ia-se a Roma para ver o papa, a basílica de São Pedro e outros lugares sagrados; agora, vai-se a Roma também (e, talvez, principalmente) para ver o duce, para admirar os monumentos restaurados, extasiar-se com os novos cenários romanos abertos pelo regime. Atraídos pelo triunfo do fascismo e pela miragem da antiga Roma, milhões de italianos viram a capital pela primeira vez." ¹¹⁸

E mais à frente:

"Mussolini assumiu as feições de Augusto. Com as celebrações do segundo milênio de Augusto em 1937, que culminaram na 'Mostra da romanidade de Augusto', a exaltação de Augusto/Mussolini atinge o paroxismo. Os historiadores competiram para encontrar analogias entre a política do duce e a do primeiro imperador romano: ambos pacificaram a Itália pondo fim a uma grave crise social e política, expurgaram o Senado, redimensionaram as assembléias populares, promoveram o crescimento demográfico, defenderam a moralidade e a família, relançaram a agricultura, transformaram a milícia de partido em milícia nacional, valorizaram a religião dos antepassados. Visto que, além do mais, o segundo milênio coincidia com o envolvimento dos legionários fascistas na guerra civil espanhola, foi também acentuado que Augusto conduzira operações bélicas na Cantábria e nas Astúrias." ¹¹⁹

Assim, conseguimos conceber o nítido caráter religioso do Estado italiano: a absolutização dos valores de um recorte da realidade (o ideário fascista), que empreendem um movimento emocional (de unidade, honra e progresso), através de um líder supremo que os guia e os protege. O fascismo italiano constituiu a primeira experiência no Ocidente de um totalitarismo que se utilizou dos expedientes religiosos para fazer valer seu regime. Vamos, agora, para a experiência mais marcante: o Nacional-Socialismo alemão.

O Nacional-Socialismo alemão

Trata-se de um fenômeno que tomou conta da Alemanha, de 1933 em diante, que radicalizou o totalitarismo ¹²⁰ e potencializou a religiosidade quase inerente a esse processo. Radicalidades tais que Oswald Spengler declarara a decadência do Ocidente; ¹²¹ já Hannah Arendt coloca a experiência nazista fora do Espírito Ocidental, afirmando:

"A dominação totalitária como fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos crimes não podem ser julgados pelos padrões morais tradicionais e punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, rompeu a continuidade da história ocidental." ¹²²

118. GIARDINA, O mito fascista..., *cit.*, p. 60.

119. GIARDINA, O mito fascista..., *cit.*, p. 65.

120. GENTILE faz um paralelo interessante entre os regimes italiano e alemão. MUSSOLINI foi muito mais duro, derramou mais sangue e era mais radical em suas opiniões antes de chegar ao poder. Já na Alemanha, a chegada ao poder de HITLER e do Nacional-Socialismo deu-se mais tranquilamente e foi recrudescendo com o tempo. V. GENTILE; FELICE, *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*, *cit.*, p. 60.

121. É o que o autor procura demonstrar em seguinte obra: SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

122. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Adriano Correia. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 54.

Quando da subida de Adolf Hitler ao poder, comemoravam-se os 450 anos do aniversário de Lutero e diversas festas eram patrocinadas em nome das Igrejas Protestantes e do Partido Nazista. O Partido aproveitou-se da ocasião para comparar Hitler a Lutero e insinuar que era um ato de poder divino que a data de ascensão de um ocorresse próximo da data do nascimento de outro.¹²³

Entretanto, mesmo usando artifícios retóricos cristãos – fazendo um paralelo entre Cristo e os arianos e o Anti-Cristo e os judeus – Hitler e o Partido tinham uma visão de mundo muito própria e deveras anticristã. Richard Steigmann-Gall relata uma declaração privada de Hitler para seus correligionários:

“Nem credo católico nem o protestante, pois ambos são idênticos, possui um futuro. Pelo menos não para os alemães. O fascismo [italiano] talvez possa fazer as pazes entre a Igreja em nome de Deus. Eu também o farei. Por que não? Mas essa atitude não me impedirá de erradicar completamente o cristianismo da Alemanha. A pessoa ou é cristã ou é alemã. É impossível ser as duas coisas ao mesmo tempo... os padres e os pastores terão de cavar a própria sepultura. Eles trairão seu Deus por nós. Eles trairão qualquer coisa em benefício dos seus miseráveis empregos e rendimentos.”¹²⁴

Joseph Goebbels, informa-nos Da Mata, escrevera em seu diário, em 1924, quando estava se alinhando com a extrema-direita alemã: *“Isso não tem mais nada a ver com política. Isso é uma visão de mundo.”*¹²⁵

A fundamentação religiosa decorreria, na verdade, de um retorno indireto à antiga religião nórdica. Victor Klemperer conta que os nomes cristãos eram vistos com desconfiança e que os nomes de raízes germânicas antigas eram os mais registrados no período nazista.¹²⁶

De qualquer forma, o Partido do Nacional-Socialismo foi organizado em uma hierarquia rígida que ia do seu líder – Führer – até o último membro do Partido, em um paralelo muito próximo das organizações eclesásticas; certos setores, como a polícia secreta – as *SS (Schutzstaffel)* – pareciam verdadeiras ordens religiosas.¹²⁷

Klaus Vondung ensina ainda que não era somente esse lado formal que aproximava o movimento nazista de uma prática religiosa, existia fé; o autor reproduz um coro comum nas reuniões públicas:

123. STEIGMANN-GALL, Richard. *O Santo Reich*; concepções nazistas do Cristianismo. Trad. Claudia Gerpe Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p.17.

124. STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, cit., p. 47.

125. GOEBBELS, Joseph. Diários. *apud*, DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 80.

126. KLEMPERER, Victor. *LTI*; a linguagem do Terceiro Reich. Trad. Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, p. 138-139.

127. VONDUNG, Klaus. National socialism as a political religion: Potentials and limits of an analytical concept. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6. Issue 1, p. 87 – 95, p. 87.

"Nós acreditamos no sangue...

Nós acreditamos na terra...

Nós acreditamos no povo"¹²⁸

E ainda traz um texto que insere outro elemento central: "*Acreditamos em nosso Führer.*"¹²⁹

Assim é estabelecido o credo nazista: o *sangue*, que representa o mito do povo ariano, o fragmento da realidade mais exaltado entre os nazistas, que os impeliu numa jornada de purificação que resultou na morte de milhões de judeus;¹³⁰ a *terra*, que alimenta o povo e que dá ao *Reich* a sua materialização política; e o *Führer*, como representante do povo e do *Reich*, para onde conflui toda a vontade do Estado.¹³¹ Assim, o Estado alemão se tornava, além de uma comunidade cívica, uma comunidade de fé.

Com o credo estabelecido, até mesmo uma escatologia foi também estabelecida: em 09 de novembro de 1923, Hitler tentara um golpe de Estado que culminou com a morte de 16 de seus seguidores; quando, 1933, o *Führer* chega ao poder, ele interpreta esse momento como uma antecipação, uma revelação sagrada, do que viria a ser o *Reich*. A Alemanha e o mundo estavam fadados a ser salvos pelo Nacional-Socialismo.¹³² Salvos do que? Das trevas, as quais os judeus – esses inimigos da luz – traziam ao mundo.

Além disso, ainda existia todo um aparato de símbolos: bandeiras, estandartes, uniformes, hinos, cantos que materializavam a fé no *Reich*. Essa simbologia estava presente nos discursos do *Führer*, como cartões-postais, cartazes, livros escolares, panfletos. Assim podiam oferecer uma imagem para aguçar o sentimento de pertença à comunidade, explica Márcia Mansor D'Alessio:

"O simbolismo baliza as consciências, abafa as resistências. Como estimula energias, compensa frustrações – que, no caso da Alemanha, eram muitas. Propicia o atrelamento da vida de cada um à vida de um líder, que catalisa as emoções e canaliza a violência em direção aos eleitos inimigos."¹³³

O Nazismo usou de violência tão feroz nessa malfadada "salvação" que o mundo ocidental, ao mesmo tempo em que é fascinado com esse momento histórico, segue ainda

128. "We believe in the blood... We believe in the land... We believe in the people..." VONDUNG, *National socialism as a political religion*, cit., p. 88.

129. "We believe in our Führer" VONDUNG, *National socialism as a political religion*, cit., p. 88.

130. É bom lembrar que HANNAH ARENDT coloca como núcleo central do Nazismo o anti-semitismo. Na verdade, como sabemos, os nazistas tinham aversão a tudo que não era ariano e só suportavam outros povos, como seus aliados japoneses, por estratégia. V. ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

131. VONDUNG, *National socialism as a political religion*, cit., p. 91. MAIER conta um fato interessante: Um espanhol fugido da Guerra Civil espanhola se refugiou na casa de uma família típica alemã e na hora da refeição a prece que foi proferida antes da comida dizia: "*Agradecemos ao nosso Führer pelo pão nosso de cada dia.*" V. MAIER, *Political Religion...*, cit., p.15.

132. VONDUNG, *National socialism as a political religion*, cit., p. 93.

133. D'ALESSIO, Márcia Mansor. *Nazismo*; política, cultura e holocausto. São Paulo: Atual, 2004, p. 53.

hoje temendo analisá-lo criticamente. Tomar esse movimento como religião política e compreendê-lo assim é somente uma das formas de olhar, uma boa forma que explica muitas das motivações do movimento.

A religião marxista-leninista

Abordaremos nesse tópico, enfim, a experiência soviética do Estado e sua religiosidade, apesar de a Rússia evidentemente pertencer a outra riquíssima civilização¹³⁴; a medida se justifica por três motivos: 1) o Estado soviético surgiu de uma ideologia nascida no Ocidente; 2) Interagiu intensamente com o Ocidente, seja como aliado de Guerra, seja como antagonista; 3) Teve uma atitude radical contra a Igreja tradicional.

A relação do Estado soviético com a religião tradicional foi determinada pelos escritos do filósofo alemão Karl Marx, para quem a religião constituía uma forma de dominação e opressão ao proletariado, além de alienar a realidade do mundo. Prega Marx:

“É este fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz *a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *paint d'homme* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião.

A miséria *religiosa constitui* ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo.

A abolição da religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem suas ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, *o germe da crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola*. ”¹³⁵

Desse modo, todo regime ancorado na ideologia marxista tem por pressuposto a eliminação da religião tradicional. O Estado soviético tomou essa tarefa para si e implantou o ateísmo estatal. Para tanto, proibiram a existência da Igreja Ortodoxa na Rússia.

Isso não significou, porém, que a religião deixasse de ser eixo temático do Estado. Lênin ordenara a confecção de histórias da religião justamente para mostrar a íntima

134. A Civilização eslavo-ortodoxa, herdeira da Civilização bizantina e articulada a partir da terceira Roma: Moscou.

135. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145.

ligação entre as instituições religiosas e a burguesia.¹³⁶

O escritor Maxim Gorky aconselhara Stálin no mesmo sentido:

“É, além de tudo, imperativo colocar a propaganda do ateísmo sobre bases sólidas. Você não conseguirá muito com as armas de Marx e do materialismo, como vimos. Materialismo e religião são dois planos diferentes e eles não coincidirão. Se um tolo fala do céu e um sábio de uma fábrica – eles não entenderão um ao outro. O sábio precisa atingir o tolo com seu bastão, com sua arma. [...] Nós precisamos conhecer a história dos cismas eclesiásticos, das heresias, da Inquisição, das guerras ‘religiosas’, etc. Toda citação feita por um crente pode ser facilmente confrontada com dúzias de citações teológicas que a contradizem.”¹³⁷

No entanto, a tentativa de excluir a religião tradicional foi acompanhada pela constante afirmação e sacralização da classe proletária, aquela que iria salvar o mundo da burguesia. Mais uma vez, Marx oferece a base teórica ao afirmar a possibilidade de emancipação do homem:

“*Eis a nossa resposta*: Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas - o que *é*, em suma, *a perda total* da humanidade; portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*.”¹³⁸

Além disso, ainda entoava o brado: *Proletários de todos os Países: Uni-vos!*¹³⁹, incitando a comunhão da classe operária na transformação do mundo.

O marxismo-leninismo também dá o caminho a ser seguido para o futuro de felicidade: em primeiro lugar, a revolução armada, para abolir todo o tipo de propriedade burguesa; em segundo lugar, o estabelecimento de uma ditadura do proletariado para tomar o capital da burguesia em favor do Estado; e, finalmente, depois de ter socializado

136. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 98.

137. Eis o original: “It is furthermore imperative to put the propaganda of atheism on solid ground. You won’t achieve much with the weapons of Marx and materialism, as we have seen. Materialism and religion are two different planes and they don’t coincide. If a fool speaks from the heavens and the sage from a factory — they won’t understand one another. The sage needs to hit the fool with his stick, with his weapon. [...]. We need to know the history of church schisms, heresies, the Inquisition, the ‘religious’ wars, etc. Every quotation by a believer is easily countered with dozens of theological quotations which contradict it.” GORKY, Maxim. *Letter from Gorky to Stalin*. Library of United States Congress. Disponível em <http://www.loc.gov/exhibits/archives/f2gorky.html> (acessado em 20 de dezembro de 2011).

138. MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, cit., p. 155-156.

139. MARX, Karl; ENGEL, Friederich. *O Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 69.

e universalizado tudo em plena igualdade, acabar com o Estado e viver num estado livre de qualquer recorte social.¹⁴⁰ Isso significa, na prática, a criação de uma escatologia de salvação de clara conotação religiosa.¹⁴¹

Desse modo, o sentimento revolucionário opera também dentro de categorias religiosas. O Estado soviético, como primeira experiência revolucionária comunista, agregou esses elementos transcendentais no corpo do Estado, que pretendeu, de acordo com Da Mata, “fagocitar e ocupar o espaço das antigas formas de devoção.”¹⁴²

A Rússia soviética elegeu seu *ens realissimum*, a classe; Klaus-Georg Riegel conta da guerra de Lênin contra as pessoas individuais. Perguntava-se para as pessoas: qual sua classe? Qual sua formação? Qual sua origem? Desse modo, Lênin almejava purificar as deficiências que a velha ordem czarista deixara na Rússia.¹⁴³

Além disso, Lênin colocou em ação um plano para criar uma elite revolucionária virtuosa e profissional, que serviria de modelo à nova identidade russa; essa elite, diz Riegel, se assemelhava a uma organização salvacionista com monges revolucionários.¹⁴⁴

Finalmente, como nos demais regimes, retomou uma iconografia e um culto ao líder de proporções gigantescas: Lênin foi embalsamado após sua morte e seu corpo era objeto de culto, era venerado como “apóstolo e santo” nos meios populares.¹⁴⁵ Stálin redescobriu a iconografia czarista e estabeleceu não somente um culto à sua personalidade como também criou um verdadeiro panteão de semideuses bolcheviques.¹⁴⁶ O sonho marxista transforma-se na sua negação total, ao querer sair do campo da religião, transmuta-se exatamente no que nega.

A experiência soviética é a mais duradoura, das que vimos. Ela dá um toque final à Queda.

No Ocidente, após as experiências dos totalitarismos alemão e italiano, ainda sobriaria espaço para a sobrevivência de alguns regimes similares, como na Espanha de Franco¹⁴⁷, na Portugal de Salazar e, no Brasil, o culto à personalidade de Getúlio Vargas.

Essas experiências, ensina-nos Hannah Arendt, mostraram-nos a que ponto o mal

140. MARX; ENGELS, *O Manifesto do Partido Comunista*, cit., p. 58-59.

141. LÖWITH, *O Sentido da História*, cit., p. 58.

142. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 87.

143. RIEGEL, Klaus-Georg. Marxism-Leninism as a political religion. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6. Issue 1, p. 97-126, p. 110.

144. RIEGEL, Marxism-Leninism as a political religion, cit., p. 105-106.

145. RIEGEL, Marxism-Leninism as a political religion, cit., p. 115.

146. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 87. DA MATA conta ainda a história de IONA YAKIR, um stalinista fiel, que por rigidez e por desconfiança fora condenado a morte pelo regime comunista, no momento que seria fuzilado – após as mais cruéis torturas – gritou: “Viva Stálin!” Isso mostra como a adoração ao líder se tornara religiosa. V. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 81.

147. Não por acaso, o criador do Nacional-Catolicismo, que serviu de suporte à identidade espanhola após a Guerra Civil de 1936. Para o tema V. BOTTI, Alfonso. *Cielo y dinero; el nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

pode chegar.¹⁴⁸ Era preciso retomar o conteúdo ético perdido ou obscurecido do Ocidente; é aí que as religiões tradicionais irão novamente exercer o seu papel e retomar sua participação nas coisas públicas, dessa vez em um relacionamento mais sadio, porém não sem tensões, entre o poder político e a ética religiosa.

Esse é o sentido do próximo capítulo: Revanche.

148. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, cit., p. 13.

REVANCHE: O RETORNO DO RELIGIOSO À VIDA POLÍTICA

A Revanche, ou castigo, acontece quando a Autoridade fundante reaparece para recompor o seu espaço; ela tem caráter de castigo porque aqueles que incitaram a Queda tinham fé na vitória de sua rebelião. No entanto, o espaço já não é mais o mesmo. O advento da Queda obriga a Autoridade a se redimensionar.

O Estado Ocidental consolidou a democracia como seu sistema político. O Estado democrático de Direito tornou-se, pouco a pouco, o paradigma para a construção estatal e mais: ele é produto da Queda, ou seja, da secularização do Estado. O momento da Revanche, do retorno do religioso dimensionar-se-á nesses termos, os do Estado democrático de Direito.

De qualquer forma, o capítulo que se segue pisa em um terreno historicamente em desenvolvimento; não contamos agora com o tempo longo para confirmar nossa interpretação. O Estado contemporâneo está em processo de construção, e seu vínculo com o religioso é pauta do dia, fazemos o possível: uma Filosofia do tempo presente, como queria Hegel.¹

O FIM DO FIM DA RELIGIÃO: LA REVANCHE DE DIEU?

Cumpre-nos, antes de tudo, realizar uma pequena digressão sobre o conceito e o processo de secularização do Estado.

Giacomo Marramao, ao realizar sua genealogia do conceito de secularização, ensina que os termos secularizar e secularização

“estiveram relacionados ao lento e tormentoso processo de afirmação de uma jurisdição secular – isto é, laica, estatal – sobre amplos setores da vida social até então sob o comando da Igreja.”²

Marramao utiliza dois termos que são usados como sinônimos no contraste entre o Estado e a Religião: secular e laico. Mas o que significa exatamente falarmos Estado secular ou Estado laico?

Quando falamos que o Estado, é secular, isso significa que o poder político se desvencilha do tempo eterno típico – no caso do Ocidental, do Cristianismo – para encarar a dimensão do *século*, ou seja, de um tempo propriamente humano, sem preocupações

1. “A totalidade temporal é uma essência, o espírito de um povo. Os indivíduos pertencem a ele; cada uma é filho de seu povo e, igualmente, um filho do seu tempo. [...] Ninguém fica atrás do seu tempo e, muito menos, o ultrapassa. Essa essência espiritual – o espírito do seu tempo – é sua; ele é representante dela; é dela que ele surge e é nela que ele se baseia.” HEGEL, *Filosofia da História*, cit., p. 50.

2. MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*; genealogia da secularização. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: UNESP, 1997, p. 19.

com escatologias ou missões de salvação. Desse modo, o conceito de secularização, diz Marramao, “recebe seu significado essencial da oposição espiritual/secular.”³

Desta forma, a racionalidade filosófica poderia penetrar mais vivamente no projeto de construção e de legitimação do poder político – tal como já vimos. Max Weber chamou esse processo de “desencantamento do mundo”, momento em que se repudia qualquer fundamentação mágico-religiosa na busca do estabelecimento do Direito, da Economia e do Estado.⁴

Ainda na esteira racionalista de tradição Iluminista, Jürgen Habermas afirma – em debate com o então cardeal Joseph Ratzinger – que o Estado liberal, o qual diz defender, “entende-se como uma justificativa não-religiosa e pós-metafísica dos elementos normativos do Estado constitucional democrático.”⁵

Fernando Catroga vai além; o autor distingue três acepções acerca do termo, quais sejam:

“A que se refere ao distanciamento dos actores sociais em face das tradições religiosas; a que denota a tendência moderna para se privilegiar a pertença ao mundo terreno; a que traduz o processo de diferenciação estrutural e funcional das instituições, a que se chamou de laicização.”⁶

Logo à frente, esclarece que a laicização é uma faceta do processo de secularização específico do caso francês. Desse modo, “*se toda laicidade é secularização, nem toda secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo.*”⁷ Em uma explicação mais detida, afirma:

“Nesta perspectiva, ela [a laicidade] implicaria tanto num intervencionismo mais directo do Estado na instituição da liberdade da consciência, como a neutralização do religioso na vida pública. Diferentemente, a secularização corresponderia, sobretudo, a um decréscimo da pertinência social e cultural da religião como quadro normativo; tratar-se-ia, portanto, de um fenómeno de longa duração e sem sujeito activo explícito, porque mais dependente das interacções da dinâmica interna das sociedades do que do propósito planificador da instância política.”⁸

A laicização ainda tem mais um componente: ela indica o fim das hierarquias estabelecidas entre clérigos e laicos. Quando o Estado passa a ser adjetivado como laico, isso significa que, da perspectiva estatal, todos são laicos, ou seja, povo, e ainda mais,

3. MARRAMAO, *Céu e Terra*, cit., p. 23.

4. WEBER, *Ética protestante...*, cit., p. 96. WEBER continua sua análise do desencantamento do mundo em diversos escritos, entre os quais podemos destacar WEBER, Max. *Economia e Sociedade*; fundamentos da sociologia compreensiva. vol. 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. Nesse trabalho, WEBER destrincha o impacto da razão moderna em vários âmbitos da vida social.

5. HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*; sobre razão e religião. Aparecida: Idéia e Letras, 2007, p. 27.

6. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 274.

7. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 273.

8. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 274.

iguais.⁹ Da igualdade perante Deus se passa à igualdade perante a lei do Estado.

Para Marramao, desde as constatações de Weber, a secularização como laicidade seria o destino inexorável do Ocidente,¹⁰ ou, como diz em outra obra, “o reconhecimento da realidade do movimento [do progresso] rumo à racionalização do mundo permanece a única e iniludível condição da escolha e do agir do indivíduo moderno.”¹¹

Desse processo sairia um “Estado máquina” de “espírito coagulado” que seria conceituado somente como o monopolizador do uso legítimo da força¹²; e um Direito de resultados e procedimentos calculáveis e, portanto, antecipáveis.¹³

Resumindo, com Marramao a ideologia secular pode ser vista como: 1) um ocaso da religião; 2) como conformidade ao tempo do mundo; 3) como dessacralização do mundo; 4) como descomprometimento da sociedade para com a religião; 5) como transposição de crenças e modelos da esfera religiosa à secular.

Dito isso, podemos afirmar o seguinte: o pretenso Estado nascido da modernidade pode ser tanto chamado de *secular*, na medida em que se autonomiza do religioso tradicional, quanto *laico* na medida em que busca seu fundamento de maneira direta ou indireta, no povo.

Mas vimos que a Queda moderna, a rebelião da Razão contra a Religião, é acompanhada de um relativismo ético gerador de uma situação de incerteza tal que o poder político passa a ter que se justificar a todo momento; o Estado da Queda é um Estado que precisa se reconstruir a todo instante.¹⁴ Por isso, que a todo momento escutamos falar de crises, de sucessão de momentos históricos – modernidade, alta-modernidade, pós-modernidade –, de teorias mil, tentando explicar o que é o mundo e o Estado – funcionalismos, teorias do risco, pós-metafísica.

Os horrores perpetrados pelos totalitarismos e pelas duas guerras mundiais e a posterior corrida armamentista – ambos os fenômenos produzidos por Estados de estruturas (aparentemente) racionais nos moldes constatados por Weber – deixaram o

9. CATROGA desenvolve uma etimologia histórica de laico para que possamos compreender melhor o que significa o laico como povo: laico é derivado da palavra grega *laos*, que significa povo como comunidade que vive junta em determinado momento, sob a proteção de um líder; ela tem uma anterioridade perante a palavra *demos* – que também designa povo – e que também conota uma unidade substancial ante a diferenciação geográfica dos *demos*; desse modo, antes de ser *demos*, o povo da mesma Cidade era *laos*. Com a evolução histórica, o *laos* aparece no grego tardio como *laikós* que é mais próximo de leigo e laico. A Igreja, que como vimos fora formada em ambiente helenizado, apropriou-se da terminologia para diferenciar os iniciados na lei e na prática cristã e aqueles que apenas aderem a esta prática. Informa-nos CATROGA que essa separação foi feita pela primeira vez pelo Papa CLEMENTE que, ao diferenciar um sacerdote de um fiel, chamou-o de “irmão laico.” V. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 276-280.

10. MARRAMAO, *Céu e Terra*, cit., p. 50.

11. MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização*; as categorias do tempo. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995, p. 34.

12. WEBER, *Economia e Sociedade*, cit., p. 525.

13. WEBER, *Economia e Sociedade*, cit., p. 103.

14. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 174.

mundo em outras condições. O otimismo na Razão já não é absoluto. Horta rememora: “O século XX que emerge do pós-guerra é o século do medo, do risco e da desesperança.”¹⁵

Desse modo, ainda que lentamente, novas perspectivas começaram a aparecer. Ora, era necessário dar um sentido para um mundo extremamente frustrado e amedrontado.

A resposta secular para essas questões foi a elaboração do Estado democrático de Direito. Em primeiro lugar, a democracia se tornou uma espécie de *a priori* ao qual os Estados teriam de se adequar;¹⁶ o modelo democrático tornou-se a condição *sine qua non* para uma boa avaliação de um Estado – ainda que a consolidação histórica da democracia tivesse que esperar longos anos, seja na Europa, seja na América.

Em segundo lugar, o Estado que nasce tem os olhos voltados para os valores que são transmutados em princípios jurídicos fundamentais, ou seja, em direitos fundamentais.¹⁷ O valor da pessoa humana, da vida, da liberdade, da igualdade e, com destaque especial, o valor da fraternidade, vêm constituir o núcleo essencial para onde gravitarão as energias estatais porque, no dizer de Horta, a forma política do novo Estado de Direito confere a eles uma primazia axiológica.¹⁸ É isso que Norberto Bobbio, um dos forjadores desse momento, chama de *Era dos direitos*.¹⁹ É a realização desses direitos que justifica a atuação estatal no mundo contemporâneo tal como ensina Salgado:

“A idéia de justiça no mundo contemporâneo, [...], é a universalização máxima do Direito na forma de direitos fundamentais, um elenco de valores máximos reconhecidos universal e igualmente a todos os seres humanos. [...] O Estado de Direito é não só definido formalmente como Estado que se submete ao seu direito, mas é também materialmente concebido como Estado cuja constituição declara os direitos fundamentais. Para realizá-los estrutura-se e se organiza formalmente segundo o modelo democrático. [...] Define-se, pois, como Estado ético por excelência, cuja finalidade ética é realizar os direitos fundamentais declarados em sua constituição.”²⁰

No entanto, era preciso mais do que isso; seria preciso impor limites à própria idéia de secularização que pretendia explicar todo o mundo moderno. Como bem salienta Ulrich Beck, para quem os grandes teóricos da contemporaneidade ignoram a verdadeira força e importância da religião de duas formas: 1) reforçando sua crítica e militando pela “*museización*” do religioso e; 2) dedicando-se a reunir, selecionar e interpretar os pedaços da esperança na secularização.²¹

As pessoas religiosas não encontram no Estado democrático de Direito todas as

15. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 169.

16. SALDANHA, *Secularização e Democracia*, cit., p. 208.

17. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 209.

18. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 36.

19. BOBBIO, Norberto. *A Era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

20. SALGADO, *A Idéia de justiça no mundo contemporâneo*, cit., p. 8.

21. BECK, Ulrich. *El Dios personal*; La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo. Trad. Cubierta de Jaime Fernández. Barcelona: Paidós, 2009, p. 186.

respostas para os momentos de crise. Lembremos que o Estado democrático de Direito deve ser realização plena dos valores latentes da Revolução Francesa reatualizados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU;²² esta declarara princípios que não eram nada distantes da religião cristã. Luc Ferry, em debate com Marcel Gauchet, nota com extrema perspicácia:

“De certa forma, a Declaração dos Direitos Humanos – num modo diferente e num outro registro – freqüentemente não passa de um cristianismo laicizado ou racionalizado. Falo aqui do conteúdo, e não dos atos declaratórios ou ainda da história da Declaração; falo dos valores que veicula que a meu ver não somam grande coisa aos valores cristãos. No fundo, parece-me que não há uma descoberta surpreendente de novos valores ou de uma nova moral no século XVIII na Europa, mas muito mais uma laicização dos valores tradicionais do cristianismo.”²³

Edgar Gódoi da Matta-Machado nos ensina que, após os terrores das guerras, os ordenamentos jurídicos ocidentais gravitam em torno da *pessoa humana*; conceito construído por longos anos pela Cristandade.²⁴

Karine Salgado demonstrou como a Idade Média – com sua *Respublica Christiana* – já tinha em sua essência os conteúdos dos direitos humanos – dignidade humana, liberdade, igualdade – que iriam se desdobrar somente na modernidade.²⁵

Sem alternativas realmente convincentes para a crise moral gerada pela Modernidade, a religião prepara-se para sair do cárcere privado a que a ideologia da secularização a havia submetido.

Essa libertação da esfera privada em busca de uma conquista do espaço público que Gilles Kepel chamou de *La revanche de Dieu*. Para esse autor, principalmente a partir da década de 70, as vozes da religião começaram a se levantar contra o chamado modernismo que por todos os lados coloca em crise a sociedade; argumenta o autor:

“Un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios. Ya no se trata del *aggiornamento* sino de una ‘segunda evangelización de Europa’. Ya no de modernizar el Islam, sino de ‘islamizar la modernidad.’

[...].

En todos los casos reprochan a la sociedad su desmembramiento, su *anomia*, la ausencia de un proyecto común al cual puedan adherirse.

22. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 194.

23. FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião*; o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 26.

24. MATTACHADO, Edgar Godói. *Contribuição ao personalismo jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 80-100.

25. SALGADO, *Filosofia da Dignidade Humana*, cit., p. 13-14. A autora ainda percorre o longo percurso da Idade Média para explicar o porquê a essência do projeto cristão não chegou ao seu conceito.

Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido, en definitiva, engendrar valores: al atascar los mecanismos de solidaridad generados por el Estado-providencia, la crisis de los años setenta dejó al desnudo angustias y miserias humanas sin precedente. A ojos de los nuevos militantes religiosos, esa crisis revela la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista, cuya traducción concreta es en Occidente el egoísmo consumista, y en los países socialistas y el Tercer Mundo la gestión represiva de la penuria, en un marco de olvido de la sociedad de los hombres.”²⁶

Mais à frente sustenta:

“El mundo actual ha dejado atrás la era industrial para entrar en una nueva época, en la cual vínculos sociales y relaciones internacionales viven una transformación que no sabemos definir claramente: la emergencia de los movimientos religiosos podría ayudarnos a hacerlo. Ellos son los hijos de nuestro tiempo por excelencia: hijos no deseados, bastardos de la informática y el paro o de la explosión demográfica y la alfabetización, sus gritos y sus quejas nos incitan a investigar su filiación, a rastrear en nuestro fin de siglo su inconfesada genealogía.”²⁷

Samuel Huntington, em outro pertinente diagnóstico sobre o contexto mundial, fala da diferença que a religião proporciona na vida das pessoas:

“[as pessoas] Precisaram de novas fontes de identidade, novas formas de comunidade estável e novos conjuntos de preceitos morais para dar-lhes alguma sensação de relevância e propósitos. A religião, tanto a da corrente principal como a fundamentalista, atende a essas necessidades.

[...]

As pessoas não vivem apenas em função da razão. Elas não podem fazer calculos e agir de forma racional na busca de seus próprios interesses até que definam suas próprias personalidade. A política de interesses pressupõe identidade. Em épocas de mudanças sociais rápidas, as identidades estabelecidas se desfazem, a personalidade precisa ser redefinida e novas identidades precisam ser criadas. As questões de identidade têm precedência sobre as questões de interesse. As pessoas se defrontam com a necessidade de determinar: quem sou eu? Onde me encaixo? A religião fornece respostas atraentes e os grupos religiosos oferecem pequenas comunidades sociais para substituir as que se perderam em função da urbanização. ”

[...]

“De modo amplo, o ressurgimento do religioso em todo o mundo é uma reação contra o secularismo, o relativismo moral e a auto-indulgência, bem como a reafirmação dos valores de ordem, disciplina, trabalho auxílio mútuo e solidariedade humana. Os grupos religiosos satisfazem necessidades sociais deixadas carentes pelas burocracias do Estado.”²⁸

É preciso, portanto, mudar a chave de interpretação com relação à religião e à

26. KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. Trad. Marcelo Cohen. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995, p. 12-13.

27. KEPEL, *La revancha de Dios*, cit., p. 16.

28. HUNTINGTON, *O Choque...*, cit., p. 118-119; 120.

ordem social; Ulrich Beck defende que é preciso sair do modelo clássico que importa em passar da tese “a religião já não desempenha nenhum papel na política mundial” para a constatação “a religião desempenha um papel chave na política mundial.”²⁹ A fórmula *mais secularização significa menos religião* já não se aplica ao mundo contemporâneo.

Kepele busca os rastros para confirmar sua teoria. No Ocidente, a eleição do polonês Karol Wojtyla para o papado significou a consolidação da presença católica em assuntos políticos.³⁰ Do lado de João Paulo II um vasto movimento anticomunista foi estabelecido para derrubar o regime soviético, num movimento que, evidentemente, foi eficaz.³¹

Já nas Américas Central e do Sul, o catolicismo milita mais ostensivamente dentro das correntes de esquerda, com as marginais teologias da libertação. Elas visam a conquista dos pobres oprimidos pela exploração ocorrida já de longa data.³² Ainda no Catolicismo, o advento das correntes carismáticas promoveu uma adesão ainda mais intensa entre os fiéis da Igreja, mesmo que possa significar uma “protestantização” do catolicismo (dada sua patente natureza pentecostalista).

Na América do Norte³³, as sucessivas eleições presidenciais são determinadas pela religião do candidato ou suas relações com as pautas religiosas. De outro lado, a inauguração do chamado tele-evangelismo inicia um surto de conversão e reforço da cristandade judaico-neo-pentecostal que se espalhará por todo o continente americano.³⁴

Em outras civilizações mais distantes também ocorrem uma renovação do religioso. Na África e no Oriente Médio, por muito tempo tamponados pelos impérios e ideologias ocidentais, os movimentos islâmicos partem para a reconquista do espaço estatal perdido para implantar a lei de Alá como lei do Estado. O acontecimento mais representativo é a Revolução Islâmica, capitaneada pelo o aiatolá Komeini.³⁵

Outro caso paradigmático é o da Rússia, que por longo tempo esteve sujeita a um regime ateu e hostil à religião. Lá, a única instituição antiga e coesa o suficiente para promover a identidade nacional é a Igreja Ortodoxa, que desde muito tempo promovia um sentimento místico de comunidade. Assim, o governo Russo passa a apoiar, de forma unânime, a ortodoxia.³⁶

Além de uma renovação das religiões tradicionais, também ocorreu um movimento

29. BECK, *El Dios personal*, cit., p. 172-173.

30. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit, p. 15.

31. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit, p. 15.

32. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit, p. 17.

33. Os Estados Unidos da América, como afirma JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, se desvencilharam do Ocidente por conta do predomínio de valores outros ao nossos (liberdade, igualdade e fraternidade), quais sejam, liberdade, propriedade e prosperidade. V. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 248.

34. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit, p. 18. Lastimavelmente também no Brasil, onde as recentes eleições presidenciais os candidatos evangélicos vêm atingindo marcas que beiram os vinte milhões de votos.

35. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit, p. 20.

36. HUNTINGTON, *O Choque...*, cit., p. 122.

alternativo de busca a uma espiritualidade interior – o chamado *new age* – que busca realizar uma síntese precária de tudo o que é “bom” nas religiões. Fernando Catroga elenca os seus elementos essenciais:

“Estas atitudes [*new age*] expressam um distanciamento perante a religião (ou, pelo menos, as suas praticas mais institucionalizadas) que é maior na Europa que em outros continentes [por ter sido o continente que mais sofrera impacto da secularização] (à excepção da Austrália), fenómeno que pode ser sintetizado por estes comportamentos-tipo, a saber: *individualização* (o *do it your self* em matéria religiosa); *subjectivação* (uma maior valorização da experiência pessoal); *esteticização* (o gosto pela encenação); *emotividade* (a procura por uma religião ‘quente’, oposta às religiões ‘frias’ e formais institucionalizadas); *indiferentismo* (uma eufemização das diferenças doutrinárias entre as religiões e as expectativas pragmáticas); e *eticização* (decorrente do ecumenismo dos direitos do homem).”³⁷

É fato da contemporaneidade que o religioso surja como elemento-eixo das discussões políticas. O retorno aconteceu, mas o aparelho estatal, de modo geral, não estabeleceu e nem estabelecerá uma confissão. O que significa, então, o retorno do religioso para o Estado? E para as civilizações?

A RELIGIÃO DO CHOQUE À ALIANÇA DAS CIVILIZAÇÕES

Ao sair da Segunda Grande Guerra, o Ocidente colocou-se em outro conflito entre os seus dois grandes vencedores: a Guerra Fria. Durante todo o período caracterizado pela Guerra Fria, o mundo ficou dividido entre duas posições ideológicas: o comunismo soviético e o mundo “livre” capitalista liderado pelos Estados Unidos da América. Essa divisão encobriu as diferenças das múltiplas identidades culturais existentes no planeta, sob a égide da bipolaridade.

No final da década de 80 do séc. XX, o desmoronamento da URSS significou, para alguns, o fim da história³⁸ e a hegemonia da democracia liberal no planeta, quando na verdade representou o início de um período no qual a história se torna muito mais complexa. O véu que obscurecia os conflitos culturais foi retirado e o mundo viu eclodir movimentos de reafirmação das diferentes culturas, que se tornaram mais importantes que o modo de produção econômico ou a ideologia política; é o que pensa Huntington:

“No final de década de 80, o mundo desmoronou e o sistema internacional da Guerra Fria virou história passada. No mundo pós-Guerra Fria, as distinções mais importantes entre os povos não são ideológicas, políticas ou econômicas. Elas são culturais. Os povos e as nações estão tentando

37. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 458.

38. Essa é a teoria de FRANCIS FUKUYAMA, para quem a derrocada da União soviética significou a vitória definitiva da democracia liberal. V. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

responder à pergunta mais elementar que os seres humanos podem encarar: quem somos nós? E estão respondendo a essa pergunta pela maneira pela qual tradicionalmente a responderam – fazendo referência às coisas que mais lhe importam. As pessoas se definem em termos de antepassados, religião, idioma, história, valores, costumes e instituições.”³⁹

Desse modo, no mundo pós-Guerra Fria a política mundial se dá de maneira polifacetada em contornos civilizacionais, o que multipolarizou o poder mundial. É na cultura, ou seja, nos valores, instituições e padrões de conduta historicamente construídos por determinado povo, que repousa o verdadeiro sentido de ação dos Estados nacionais na atualidade.

Enquanto a Civilização é uma entidade cultural ampla, que não estabelece objetivos políticos⁴⁰, sua faceta concreta – que move a História – é o Estado. O Estado, sim, é a substância por excelência que não só congrega os valores oriundos da Civilização com os quais se identifica, mas mantém a ordem, traça a justiça e a soberania.

Assim, para Huntington, ocorre um deslocamento nos motivos de conflito: “o choque intracivilizacional de idéias políticas gerado pelo Ocidente está sendo substituído por um choque intracivilizacional de cultura e religião.”⁴¹

Por mais polêmicas que as teses de Huntington pareçam, e elas o são, é claro que elas se referem aos fundamentalismos religiosos que são, na sua raiz, manifestamente intolerantes. O fundamentalismo ocupa uma pequena parte da população religiosa, mas com grande potencial de ação. É só lembrarmos da ação da *Al Qaeda* em 11 de setembro de 2001, ou da reação, nos moldes de cruzada sagrada, de George Bush, ao colocar como alvo aqueles que considerou o “eixo do mal”.

O choque, segundo Beck, só ocorre quando as religiões colocam seu universalismo em contraposição maniqueísta com as outras e é daí que nasce o fundamentalismo, que tem por elementos: 1) a inquestionabilidade; 2) o totalitarismo da imediatez divina; 3) a demonização dos crentes e fiéis de outras religiões e; 4) o uso de redes e operações transnacionais.⁴²

Mas existe outra dimensão do Choque: a fronteira de civilizações em um mesmo Estado nacional. No centro da Civilização Ocidental – a Europa – ocorrem atualmente a migração de centenas de milhares de pessoas por ano; a grande maioria dessas populações são provenientes de civilizações diferentes, com valores, religiões e tradições diferentes – notadamente da veneranda Civilização Islâmica. Nem sempre os imigrantes

39. HUNTINGTON, *O Choque de Civilizações*, cit., p. 20.

40. HUNTINGTON, *O Choque de Civilizações*, cit., p. 49. Para mais detalhes sobre o conceito de Civilização indicamos HORTA, José Luiz B. ; RAMOS, Marcelo Maciel . Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 233, p. 235-264, 2009.

41. HUNTINGTON, *O Choque de Civilizações*, cit., p. 62.

42. BECK, *El Dios personal*, cit., p. 177.

não são abertos aos países anfitriões. Walter Laqueur explica:

"Muitos dos imigrantes de 2006 vivem em sociedades apartadas daquelas dos países anfitriões. Isto vale para as grandes e pequenas cidades. Não têm amigos alemães, ou ingleses, ou franceses, não se juntam, e freqüentemente sequer falam a língua deles. Seus líderes religiosos lhes dizem que seus valores e suas tradições são muito superiores aos dos infiéis e que não é desejável que entrem em contato nem mesmo com os vizinhos. Seus jovens se queixam de que são excluídos, mas a separação social e cultural é quase sempre estabelecida voluntariamente por eles."⁴³

Esse fenômeno, chamado de guetização, oferece um grave perigo. Se de um lado os imigrantes se fecham por se constituírem em minoria em busca de proteção e identidade, de outro os nativos da Europa também recrudescem suas atitudes com um medo de terem seus espaços tomados pelos "outros"; medo que se justifica em parte pela diminuição da natalidade dos europeus em contraposição com a sempre crescente população migrante;⁴⁴ daí, aliás, o constante crescimento dos partidos de direita em todo o continente europeu. Comentando o caso francês, Horta tenta ler os caminhos da História:

"A França, patrimônio ocidental, e tolerante a religiões diferentes, um país católico, porem um país tolerante, cioso da laicidade da vida política. Por conta dessa tolerância, os muçulmanos invadem em massa a França, construindo milhares de mesquitas. Não centenas, mas milhares de mesquitas existem na França hoje. Evidentemente, quando falamos em um volume dessa monta de expansão de uma cultura religiosa dentro de um Estado que e todo ele construído em outra cultura religiosa, em que pese o discurso da laicidade que nos caracteriza, nós podemos fazer curvas prospectivas do futuro da população muçulmana. Há quem defenda a presença da Turquia na Europa. Se a Turquia entrar na Europa, o volume de muçulmanos no Velho Mundo será em grande proporção; será que os muçulmanos não podem modificar a estrutura de vida européia em função dos valores da rica religião muçulmana? Estaremos vivendo uma nova Europa, como queria o Cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa evocando o nome do Santo padroeiro da Europa, São Bento, ou estaremos presenciando os últimos dias de uma civilização? A questão da identidade cultural está no centro do debate político contemporâneo, e boa parte do fracasso socialista nas eleições nacionais francesas de 2007 (ou nas eleições européias, em 2009) decorre exatamente da incapacidade manifesta da esquerda européia em apresentar alternativas consistentes, democráticas e neosocialistas à questão da cultura e do choque de culturas."⁴⁵

O que vem ocorrendo, e de modo crescente, é divisão interna dos países europeus,⁴⁶ e as religiões tem grande papel nesse sentido. O papel do negativo desempenhado pelos imigrantes que resguardam seus valores religiosos incentivam os europeus a buscarem suas raízes cristãs; como ocorreu na emblemática visita do Papa Bento XVI à França,

43. LAQUEUR, Walter, *Os últimos dias da Europa*; epítáfio para um velho continente. Trad. André Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007, p. 16.

44. LAQUEUR, *Os últimos dias da Europa*, cit., p. 27-31.

45. HORTA, *História do Estado de Direito...*, cit., p. 249.

46. HUNTINGTON, *O Choque de Civilizações*, cit., p. 172.

na qual o presidente Nicolas Sarkozy assumiu e conclamou seu país a relemburar do seu passado cristão.⁴⁷

O conflito existe, e é inegável, até mesmo o Fórum das Nações Unidas para a Aliança das Civilizações (UNAOC) reconhece isso, estabelecendo, em primeiro lugar, na sua declaração de missões:

“Ser uma construtora de pontes e aglutinar, conectando pessoas e organizações dedicadas à promoção da confiança e compreensão entre diversas comunidades, particularmente – mas não exclusivamente, entre muçulmanos e as sociedades ocidentais.”⁴⁸

É claro que os conflitos incentivados por motivos religiosos deixam as pessoas céticas com a possibilidade de uma real contribuição positiva da religião para o diálogo intercultural. Porém, como pudemos presenciar no Fórum da UNAOC realizado no Rio de Janeiro, em maio de 2010, a religião aparecia como o maior fator de aproximação e diálogo.⁴⁹

Enfim, o projeto de Aliança não existiria sem o diagnóstico do Choque. O diálogo pode ser difícil, mas é preciso, como propõe o Plano Brasileiro para a UNAOC:

“Sem dúvida, a História mostra-nos que este não é um diálogo fácil. Mas se não for ensinado e cultivado, cede o lugar ao monólogo ou ao mutismo que são quase sempre fermento de perigosas atitudes extremistas e de pulsões fanáticas.

Por isso, o diálogo, complexo e exigente, de civilizações, culturas e religiões é necessário, possível e frutuoso. É o melhor contraponto para o isolamento, a desconfiança e o confronto mas também o mais potente incentivo à abertura, ao entendimento e à tolerância.

Por isso, também, a Aliança das Civilizações é a iniciativa certa, no momento certo.”⁵⁰

Essa, no entanto, é uma História longe de chegar ao fim. As tensões existentes e as que serão descobertas ainda ensejarão outras tantas discussões. Mas é preciso ter em mente que, para resolvê-las, trabalhar o diálogo religioso é central.

47. FOLHA MUNDO, Em visita à França, papa pede reconciliação entre fé e política. *Folha de São Paulo*, 21 de setembro de 2008.. In: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u444226.shtml>. (acessado em 5 de fevereiro de 2011).

48. No original: “Be a bridge builder and convener, connecting people and organizations devoted to promoting trust and understanding between diverse communities, particularly – but not exclusively – between Muslim and Western societies”. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Mission Statement of United Nations Alliance of Civilizations*. In: <http://www.unaoc.org/content/view/39/187/lang,english/>. (acessado em 3 de fevereiro de 2011).

49. Todas as informações do evento estão disponíveis em: www.aliancadecivilizacoes.mre.gov.br. (último acesso em 3 de fevereiro de 2011).

50. Ministério das Relações Internacionais da República Federativa do Brasil. *Plano Nacional do Brasil para a Aliança das Civilizações*. In: http://sistemas.mre.gov.br/kitweb/datafiles/Alianca/pt_br/file/Dr%20Sampaio%20-%20O%20ABA%20da%20Alian%C3%A7a%20Maio%202009.pdf, p. 5-6. (acessado em 3 de fevereiro de 2011.)

AS RELIGIÕES E O ESTADO DEMOCRÁTICO

Nesse panorama, é impossível negar-se a tratar seriamente a questão religiosa no âmbito do Estado. O processo histórico da revitalização do religioso obriga – não sem relutância – até mesmo os teóricos mais atados às tradições seculares e laicas a admitirem uma mudança de postura. O exemplo paradigmático é de Habermas, que afirma:

“Mencionei o diagnóstico que afirma estar ameaçado o equilíbrio. É também do interesse do Estado constitucional que se usem todas as fontes culturais de uma maneira moderada, porque é nelas que se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos. Essa consciência que se tornou conservadora repercute no discurso da sociedade pós-secular”

Isso não significa apenas que a religião consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado e que a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas. A expressão ‘pós-secular’ tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não-crentes com os crentes.”⁵¹

E mais à frente continua, em duas passagens:

“A expectativa de uma não-convergência continuada entre fé e conhecimento só pode merecer o atributo de ‘sensata’ se admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento século-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional.

[...]

Em seu papel de cidadão do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa.”⁵²

Se até os mais céticos e mais abstratos pensadores estão se prostrando diante da força e da importância que o religioso ganha nos dias atuais é preciso saber: Isso significa um retorno à atitude primordial da Antiguidade, de unidade indiferenciada entre Estado e Religião? Não, ao menos no Ocidente.

Chantal Mouffe apresenta uma perspectiva um poucodiferente.⁵³ Longe de pretender seguir as tendências liberais que advogam por um consenso, ou por decisões racionais em que todos possam aceitar o resultado, Mouffe busca colocar o conflito no centro do processo democrático, pois a existência das contradições no interior do Estado é que

51. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 51-52.

52. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 56-57. HABERMAS, como sempre, está à vanguarda do neoliberalismo, desta feita permitindo legitimarem-se os discursos fundamentalistas perpetrados pelos evangélicos estadunidenses; acaltelemo-nos brasileiros.

53. A teoria geral da política da filósofa está exposta em MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

demonstrariam sua capacidade de dar unidade ao que é plural.⁵⁴ Exemplifica:

“Política, portanto, pode ser encarada como o terreno onde interpretações concorrentes de princípios compartilhados lutam para definir o senso comum e estabelecer a sua hegemonia. Por exemplo, uma concepção social-democrata de cidadania colocará uma específica compreensão de liberdade, de igualdade, e de quem pertence a ‘todos’, que entrará em contestação com as interpretações conservadoras e neoliberais dos mesmos princípios. Nesse sentido, o bem comum é ‘pluralizado’, e se torna objeto de contestação. Este tipo de dissenso sobre o bem comum, longe de ser negativo para democracia, é, no meu ponto de vista, a verdadeira condição para uma vida democrática vibrante.”⁵⁵

Não existe algo como neutralidade estatal; o Estado está sempre escolhendo caminhos traçados – que implicam decisões ético-políticas – pelo conflito democrático. A religião tem lugar garantido na participação do debate exatamente pela política constituir-se em zona de conflito legítima. Explica Mouffe:

“O que realmente está em jogo na separação entre Igreja e Estado é a separação entre religião e *poder estatal*. Isso implica que o Estado deve possuir o monopólio na violência legítima e que as associações religiosas não deveriam ter nenhum controle sobre o poder coercitivo. Falar da separação entre Igreja e Estado, portanto, é uma coisa, outra é falar da separação entre religião e política; e ainda outra é falar da separação entre o público e o privado. O problema reside no fato de que esses três tipos de separação são muitas vezes apresentadas como de forma equivalentes uma exigindo as outras. Em consequência, a separação entre Igreja e Estado é vista como implicando na exclusão de todas as formas de expressão religiosa da esfera pública.

Esso é, reconheço, a tendência a identificar a política com o Estado e o Estado com o público que levou à equivocada idéia de que a separação entre Igreja e Estado significa a rejeição absoluta do religioso ao privado. Eu não penso que esse ponto de vista pode ser defendido. Enquanto eles agirem dentro dos limites constitucionais, não há razão pela qual grupos religiosos não devam ser capazes de intervir na arena política para argumentar a favor ou contra certas causas. De fato, muitas lutas democráticas foram alimentadas por motivos religiosos. E a luta pela justiça social tem sempre sido reforçada pela participação dos grupos religiosos.”⁵⁶

54. MOUFFE, Chantal. Religion, Liberal Democracy, and Citizenship. In: SULLIVAN, Lawrence; DE VRIES, Hent (orgs). *Political Theologies; public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006, p. 318-326, p. 321.

55. No original: “Politics, therefore, can be envisaged as the terrain where competing interpretations of shared principles struggle in order to define the “common sense” and establish their hegemony. For instance, a social democratic conception of citizenship will put forward a specific understanding of liberty, of equality, and of who belongs to the “all,” which will enter into contestation with conservative and neoliberal interpretations of the same principles. In this way, the common good is “pluralized,” and it becomes an object of contestation. This type of dissent about the common good, far from being negative for democracy, is, in my view, the very condition of a vibrant democratic life.” MOUFFE, Religion, Liberal Democracy, and Citizenship, *cit.*, p. 323.

56. No original: “what is really at stake in the separation between church and state is the separation between religion and *state power*. This implies that the state must have the monopoly on legitimate violence and that religious associations should not be given any control over coercive power. To speak of the separation between church and state, therefore, is one thing; another is to speak of the separation between religion and politics; and still another is to speak of the separa-

O que Chantal Mouffe propõe parece ainda incentivar um engajamento maior na política ao permitir que todas as visões sejam entrecruzadas, combatidas e reavaliadas a fim de que possam produzir a normatividade social. O que é reafirmado por Paul Freston:

“Podemos não concordar com as políticas deste ou daquele candidato e até achar que sua conversão foi oportunista, mas não devemos combatê-lo de tal forma a deslegitimar a razão da nossa própria participação política. A política não deve ser meio de fortalecer uma religião em detrimento de outras, mas dizer que a religião em si nada tem a ver com a conduta da política é lógica e historicamente falso. Falar em ‘abuso’ da religião é seguir uma linha errada. A diferença entre ‘uso’ e ‘abuso’ é muito subjetiva. Um dia, o feitiço pode se virar contra o feiticeiro [...] Deixemos que cada um se utilize da religião como quiser – é melhor do que criar um ambiente em que ninguém pode falar sobre religião em praça pública.”⁵⁷

O processo secular estruturante da Queda promoveu igualmente uma grande influência e deu ao mundo ocidental e ao Estado uma característica fundamental para a realização dos direitos fundamentais: a liberdade religiosa como corolário da liberdade de consciência, coisa reivindicada desde a Reforma e consolidada na Revolução.⁵⁸

De outro lado, a secularização ajudou no sentido de que a religião se reformulasse e não pretendesse se impor ao Estado; desse modo, a religião pode se encontrar consigo mesma, livrando-se a dos grilhões do século. É o que explica Marramao, comentando Friedrich Gogarten:

“A relação entre secularização e fé mostra-se aqui de tal modo íntima que não pode haver fé sem secularização do crente para com o mundo. Em outros termos: longe de representar um obstáculo ou impedimento à fé, a secularização na verdade representa sua premissa necessária, o seu imprescindível pressuposto.”⁵⁹

Ulrich Beck, em outros termos, também acredita no efeito positivo da secularização na religião:

“La religión, después de pasar por el bautismo de fuego de la secularización, sabe que tiene límites y, por lo tanto, que le es necesario autolimitarse. Fundamental y pregonar las leyes Del cielo y de la tierra con los medios de la religion ya no funciona.”⁶⁰

tion between the public and the private. The problem lies in the fact that those three types of separation are sometimes presented as in some way equivalent and requiring each other. In consequence, the separation between church and state is seen as implying the exclusion of all forms of religious expression from the public sphere. It is, I submit, the tendency to identify politics with the state and the state with the public that has led to the mistaken idea that the separation between church and state means the absolute relegation of religion to the private. I do not think that such a view can be defended. As long as they act within constitutional limits, there is no reason why religious groups should not be able to intervene in the political arena to argue in favor of or against certain causes. Indeed, many democratic struggles have been informed by religious motives. And the fight for social justice has often been enhanced by the participation of religious groups.” MOUFFE, *Religion, Liberal Democracy, and Citizenship*, cit., p. 325.

57. FRESTON, Paul. *Religião e Política Sim, Estado e Igreja Não*; os evangélicos e participação política. Viçosa: Ultimato, 2006, p. 9-10.

58. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 454.

59. MARRAMAO, *Céu e Terra*, cit., p. 71.

60. BECK, *El Dios personal*, cit., p. 35.

Kepelel tem a mesma constatação, salientando que é uma atitude do Ocidente realizada principalmente pelas lideranças católicas:

“En el plano de los proyectos políticos finales, no existe – como en los grupos semejantes del Islam o el judaísmo – la voluntad de que el Estado aplique una Ley fundada en los textos sagrados. El objetivo es acabar con la organización jurídica de la sociedad laica, que restringe al dominio privado la expresión de la identidad religiosa, y elaborar un sistema en el que esta identidad posea – según los términos del cardenal Ratzinger – ‘jerarquía de derecho público’. De este modo los cristianos podrán conquistar espacios institucionales o difundir los valores del Evangelio. No se trata de hacer que el Estado aplique la Ley sino de poder practicar el proselitismo sin que el César lo obstaculice: de reducir el espacio del laicismo.”⁶¹

Duas dessas lideranças intelectuais católicas têm destaque: o teólogo Johan Baptist Metz e Joseph Ratzinger, o atual Papa Bento XVI.

Ensina Rollet que Metz tem dois objetivos na construção do seu pensamento teológico político: 1) um corretivo crítico à privatização da religião e; 2) uma formulação de uma mensagem escatológica para as sociedades contemporâneas.⁶²

Para Metz, a consciência do homem após o processo secularizador gera uma consciência da liberdade; isso significa que a consciência religiosa pode também ser livre e que, portanto, ela deve ser livre.⁶³ Assim, não faz sentido que a consciência religiosa opere somente no campo privado, isso é, a um só tempo, uma deturpação da mensagem do Cristo e um erro liberal.

A mensagem que Jesus anuncia, a salvação que ele divulga, é certamente pessoal, mas não é privada porque baseada na esperança do Reino; para isso Jesus entrou em conflito com os poderes públicos da época, precisamente em nome daquilo que anunciava e praticava. E mais, as promessas escatológicas de liberdade, paz, justiça e reconciliação não se deixam privatizar.⁶⁴

Mas, em contrapartida, a Igreja deve tomar uma atitude crítica diante de si e do mundo: diante de si, ao tomar consciência que pode ser alvo das mesmas críticas que realiza; do mundo, ao se portar criticamente ante as injustiças que ocorrem.⁶⁵

Enquanto Metz tenta realizar uma argumentação mais abstrata, Joseph Ratzinger parte de uma constatação histórica para estabelecer o projeto de reocupação, por parte da Igreja, do debate político.

Para ele, as guerras mundiais, a bomba atômica, o consumismo, a coisificação do homem e a miséria social mostraram que o racionalismo científico não é capaz de produzir

61. KEPEL, *La revanche de Dios*, cit., p. 288.

62. ROLLET, *Religião e Política*, cit., p. 143.

63. ROLLET, *Religião e Política*, cit., p. 142.

64. ROLLET, *Religião e Política*, cit., p. 144.

65. ROLLET, *Religião e Política*, cit., p. 144.

um *ethos* hábil para que o valor da pessoa humana seja assegurado.⁶⁶

Ademais, Ratzinger argumenta que a própria democracia liberal não tem condições, por si mesma, de efetuar as garantias e os valores fundamentais, isso porque, segundo ele, o processo de formação do Direito está atrelado ao processo democrático e este, por sua vez, está mais ou menos sujeito ao critério da maioria, que é precário; por isso, diz o então Cardeal:

“Mas as maiorias também podem ser cegas ou injustas. A história comprova o sobejo. É possível falar em justiça ou em direito em geral, quando uma maioria, por mais absoluta que seja, aflige, por exemplo, uma minoria religiosa ou uma raça por meio de leis opressoras? Vê-se, portanto, que o princípio da maioria continua deixando sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito.”⁶⁷

Ele lembra que o mundo contemporâneo criou vários impedimentos para subtrair o poder da maioria: *e.g.*, as cláusulas pétreas das cartas constitucionais.⁶⁸ A questão, para Ratzinger, é que, para o Ocidente, parece bastar esse tipo de constatação; no mundo globalizado, porém, a questão é diferente, uma vez que outras civilizações não chegaram às mesmas conclusões.⁶⁹

Mas, em que medida a Igreja e as religiões poderiam contribuir para o Estado? Reforçando as concepções de bom e de justo através de sua inserção no debate público. Assim, as religiões podem contribuir para que o Estado não se torne uma associação de malfeitores bem organizada.⁷⁰ Explica Ratzinger:

“O que constitui a formação criminosa organizada só tem que ver, essencialmente, com critérios de juízo pragmático – e, portanto, necessariamente parciais, dependentes de um ou outro grupo. Qualquer coisa de efectivamente diverso delas – isto é, das associações, ainda que extensas, que se regulam unicamente segundo objetivos que perseguem – apenas se dá quando entra em jogo uma justiça que não se mede pelos interesses parciais, mais sim por um critério de valoração universal. Só a esta chamamos a justiça que dá forma a um Estado. Ela tem como pontos cardeais o Criador e a Criação.”

A questão é que o então Cardeal alemão também tem ciência das patologias da religião e defende que a Razão deva exercer uma espécie de controle para reordenar os possíveis desvios⁷¹; do mesmo modo que as patologias da razão devem ser

66. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 62-63.

67. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 67.

68. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 68.

69. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 70.

70. RATZINGER, Joseph. *A Igreja e a Nova Europa*. Trad. Henrique Barrilero Ruas. Lisboa: Verbo, 2005, p. 88.

71. Em posse do Magnífico Reitor da Universidade de São Paulo, Prof. Dr. João Grandino Rodas, o rabino da Congregação Israelita Paulista, Michel Schlesinger afirmou: “Tão perigoso quanto um religioso sem Razão é um cientista sem fé”. SCHLESINGER, Michel. Discurso na posse do Magnífico Reitor da Usp. Sala São Paulo, 25 de janeiro de 2010.

denunciadas pela religião.⁷² Assim, fé e razão são chamadas para se purificarem e se curarem mutuamente. E, ainda, é preciso que o Ocidente se coloque por inteiro no diálogo intercultural; diz Ratzinger: “Não há dúvida que a fé cristã e a racionalidade secular do ocidente são os principais parceiros dessa correccionalidade.”⁷³

Se do lado da religião uma concessão à racionalidade secular foi feita, do lado do Estado democrático secular também existe a abertura para a penetração do religioso. Fernando Catroga lembra-nos que, em sua versão moderada, “a secularização não é sinônimo de anti-religião, mas de autonomia do século.”⁷⁴ É simbólico tanto que um grande número de Constituições nacionais no Ocidente – entre outras, da Alemanha, Irlanda, Bélgica, Malta, Portugal, Brasil, Argentina, etc.; – evoquem a proteção de Deus em seus preâmbulos constitucionais,⁷⁵ quanto que seja ávida discussão no Parlamento Europeu sobre positivar a importância da herança cristã para o continente. Catroga faz um rápido diagnóstico do panorama Ocidental das relações entre deus(es) e César(es) nesse novo momento:

“é verdade que, com a gradual e nem sempre pacífica constitucionalização dos direitos fundamentais do cidadão, os vários sistemas políticos têm procurado integrar as religiões na democracia, definindo, à sua maneira, a ‘neutralidade’, em nome do respeito pelos direitos do homem.”⁷⁶

O problema geral de todas essas interpretações é que elas não apreendem o real espírito da Revanche; esta vem mostrar que o dito processo secularizante, de fato, não ocorreu; historicamente, a ideologia secularizadora não confere.⁷⁷

Não é na constituição do Estado de forma subjetiva, e nem na concorrência ou luta política de visões religiosas, limitadas formalmente pelas constituições, que a Revanche ocorre, como querem Mouffe e Habermas. Esse tipo de razão procedimental, longe de retratar o momento histórico que vivemos, acaba por dissolver o seu sentido.

É o que Carl Schmitt compreendia há algum tempo. Ao pretender eliminar o religioso do campo político, ou, como pensamos, ao colocar todas as visões religiosas de modo equivalente – dessa forma, neutralizando-as –, a teoria da secularização, baseada em uma legalidade racional, instauradora de uma novidade moderna auto-justificadora, contrapõe-se à legitimidade histórica, que busca seus fundamentos na tradição cultural da qual o Estado é máxima expressão.⁷⁸ É assim que o mundo moderno instaura um niilismo

72. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da Secularização*, cit., p. 87-88.

73. Nesse sentido a instigante encíclica de JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*: aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão. Disponível em: http://www.vatican.va/edocs/POR0064/_INDEX.HTM. (acessado em fevereiro de 2011).

74. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 453.

75. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 479.

76. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 478.

77. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 89.

78. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 142-144.

perfeito; esclarece Schmitt:

“Para um conhecimento científico exato não há teologia como ciência discutível com categorias científicas especificamente próprias; também não há nenhuma Nova Teologia Política Científica, no sentido de re-distribuição das antigas posições teológicas, nenhuma Teologia Política democrática (em vez da antiga monoteísta) e nenhuma revolucionária (em vez de antiga contra-revolucionária); todos os conceitos desteologizados carregam consigo a herança de sua procedência científica impura; não é mais possível construir novamente uma Teologia Política, por assim dizer, *ab ovo*, não há, de toda forma nenhuma *ovum* no sentido antigo ou renovado; há somente *novum*; todas as desteologizações, despolitizações, desjuridificações, desideologizações, deshistorizações e demais dêsações extinguem-se sobre uma tabula rasa; a *tabula rasa* se des-entabula a si mesma, e se extingue juntamente com a tábula;

[...]

O progresso-processo não produz somente a si mesmo e o Novo homem, mas, também, as condições da possibilidade de suas próprias renovações; isso significa o contrário de uma criação a partir do Nada, ou seja, a criação do Nada como da condição da possibilidade da auto-criação de uma secularidade sempre nova.”⁷⁹

O Estado moderno parece estar justificado pelo *novum*. Porém, a despeito do processo secularizador, aquele que colocou o Estado fora da hierarquia da Igreja de Roma, o que de fato ocorre no Ocidente, como bem notou Ílder Miranda-Costa, é que, a raiz histórica e cultural do Estado “está absolutamente imersa na cultura cristã.”⁸⁰ Concluímos, portanto, que é a tradição religiosa que retorna com intensidade, conformando o *ethos* do Estado que, no caso do Ocidente, é a matriz religiosa católica romana.

A religiosidade não é, nesse sentido, mera faculdade subjetiva – possibilidade de crer – mas condição de possibilidade do cidadão “comungar de valores, princípios éticos, tolerância e alteridade, conforme a construção conceitual e o debate erigidos no Ocidente, enquanto civilização e cultura.”⁸¹ Daí, é imprescindível reconhecer, como defende Miranda-Costa, um *direito à religiosidade*, de forma a permitir ao “Estado democrático de Direito, enquanto bem cultural de um povo, defender-se a si mesmo”⁸² em seu núcleo axiológico. Analisando o caso brasileiro, Miranda-Costa argumenta:

“O Estado brasileiro, enquanto Estado ético, cumpre seu papel democrático e assume a postura de quem cuidará para que todos mantenham viva a idéia e a construção do Estado democrático de Direito, através de acesso às fontes de cultura nacional. Mesmo porque, é sua única via de continuidade. Sua auto-proteção não se dá mais apenas pelo poder, elemento formal do Estado de Direito. Sua auto-garantia ocorrerá, então, também pela via da Cultura,

79. SCHMITT, *Teologia Política*, cit., p. 150-151.

80. MIRANDA-COSTA, Ílder. *Religiosidade, cultura e direito: do percurso da transcendência e da liberdade ao patrimônio cultural ocidental*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2007, p. 456. (Dissertação de Mestrado)

81. MIRANDA-COSTA, *Religiosidade, cultura e direito...*, cit., p. 458.

82. MIRANDA-COSTA, *Religiosidade, cultura e direito...*, cit., p. 439.

Isso não significa, em absoluto, que o Estado Ocidental deva ou irá estabelecer uma confissão. Os limites constitucionais da atuação religiosa, para a Filosofia do Estado, estão na ordem dos valores; é a partir deles que a tradição religiosa de um Estado singular eleva-se diante das outras. Lembremos que Huntington advertira que a religião retorna para reforçar os laços de identidade de determinada nação.⁸⁴

Hegel parecia antecipar a Revanche. Para o filósofo alemão, a História mostra que a religião constitui o fundamento da substância ética em geral do Estado⁸⁵; este, na contemporaneidade, possui um núcleo axiológico de inegável inspiração religiosa, como já vimos. É nele, porém, que o conteúdo abstrato e representativo da religião ganha consciência de si mesmo, objetivação e universalidade.⁸⁶

Daí o risco de fragmentação estatal quando outras agremiações religiosas, fora da tradição religiosa em que o Estado se fundamenta, tomam uma postura política intensa. Explica Hegel:

"§ 270 - Os que querem, contra o Estado, permanecer na forma da religião comportam-se como os que, no conhecimento, opinam que eles têm o direito de ficar sempre na *essência* e não progredir, a partir desse elemento abstrato, até o ser-aí, ou como os que apenas querem o Bem abstrato e reservam a seu arbítrio determinar o que é bom, [...], e segue daí para o comportamento dos homens a consequência: ao justo não é dada nenhuma lei; sede piedosos e, assim, podereis empreender o que quiserdes, – vós podereis entregar-vos ao vosso arbítrio e à vossa paixão próprios e remeter os outros, que por cause disso padecem de ilicitude, à consolação e à esperança da religião, ou, pior ainda, rejeitá-los e condená-los enquanto irreligiosos. Mas, na medida em que esse comportamento negativo não fica um mera disposição de espírito interna e uma ponto de vista interno, porém se dirige à efetividade e nela se faz valer, surge [então] o fanatismo religioso, que, como o fanatismo político, bane todas as instituições do Estado e todo o ordenamento legal como limites restritivos e inapropriados à infinitude interior do ânimo, enquanto indignos do amor e da liberdade do sentimento."⁸⁷

Desse modo, as demais agremiações religiosas que estão no Estado, mas não axiologicamente ligadas a ele, são religiões da sociedade civil burguesa e se estruturam de acordo com as leis desta; como tais, participam do Estado na forma de particularidades que devem se conformar com os valores estatais.⁸⁸ A liberdade religiosa persiste, mas sob

83. MIRANDA-COSTA, *Religiosidade, cultura e direito...*, cit., p. 440.

84. HUNTINGTON, *O Choque...*, cit., p. 118.

85. HEGEL, *Linhas fundamentais de filosofia do direito...*, cit., p. 243.

86. HEGEL, *Linhas fundamentais de filosofia do direito...*, cit., p. 243.

87. HEGEL, *Linhas fundamentais de filosofia do direito...*, cit., p. 243-244.

88. HEGEL, *Linhas fundamentais de filosofia do direito...*, cit., p. 245. Como já tivemos oportunidade de destacar, não é sem razão que os Estados de matriz religiosa protestante, como os Estados Unidos da América, professem valores

a disciplina axiológica do todo.

A leitura de Hegel, ainda que feita a mais de um século, sobre a relação entre Estado e religião, é aquela que mais se aproxima do espírito da Revanche. Ainda que o retorno do religioso se dê de várias maneiras, a Revanche, no Ocidente, se dá com redimensionamento da Autoridade – a tradição cristã – na identidade com os valores proclamados pelos Estados democráticos contemporâneos. Estado e religião são sim distintos na forma e na organização, mas não são separados pelo conteúdo.

De toda forma, como vimos, o Estado democrático de Direito veio de forma a garantir os valores mais caros do Estado e da Civilização Ocidental que, em grande medida, já estavam inscritos entre os valores cristãos. O que importa é tornar o relacionamento cada vez mais sadio, para que possamos construir um corpo político cada vez democrático e justo.

diferentes dos nossos (liberdade, igualdade e fraternidade), que são, como ensina HORTA, liberdade, propriedade e prosperidade. V. HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 248.

CONCLUSÃO

O caminhar do Espírito ocidental revela que há uma afinidade histórica entre Estado e religião; tal aproximação dá-se de diversos modos. Carl Schmitt, em seu famoso *Teologia Política* cunhou a seguinte afirmação:

“Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática.”¹

Ramon Alcoberro chega a uma conclusão complementar:

“Religião e política se assemelham, com no mínimo quatro níveis: (1) pretendem determinar e doar os objetivos para a vida humana e, nesse sentido se diz são ‘missionárias.’ (2) pretendem um certo nível de ‘transcendência’, quer dizer, querem doar um sentido à vida mais além da gestão dos interesses cotidianos (3) têm uma estrutura organizada, que inclui líderes, normas e poder social e (4) procuram um objetivo salvífico, quer dizer, pretendem melhorar (ou salvar) os humanos – quase sempre prescindindo da opinião dos humanos concretos, com pouca ou nenhuma vontade de serem “salvos”²

A crítica de Schmitt concentra-se na Modernidade. No entanto, o espectro histórico do Ocidente é maior do que este período. O que Schmitt poderia dizer se tivesse alargado o campo de sua análise para toda a História?

Schmitt veria a tomada progressiva de autonomia da Razão na Grécia, o que possibilitou não somente o estabelecimento de uma *episteme* científica do mundo, mas também a construção racional do saber e da prática política. O discurso racional passou cada vez mais a determinar os rumos coletivos do mundo antigo.

Veria também que o espírito grego foi herdado pelos Impérios Romano e Alexandrino, que buscaram realizar o sonho de uma ordem política universal; penetraram sua influência mesmo quando não integralmente aceitos nas comunidades dominadas.

Junto a isso, Schmitt constataria que ali a religião existia para o Estado; a comunidade era, ao mesmo tempo, uma comunidade religiosa. Mas essa religião dos tempos antigos, o Paganismo, era aberta dogmaticamente para deixar desenvolver uma política propriamente humana.

Quando o Cristianismo subiu ao posto de religião dominante, subiu atado ao corpo

1. SCHMITT, *Teologia Política*, cit., p. 35.

2. Em tradução livre: “Religió i política s’assemblen, com a mínim a quatre nivells: (1) pretenen determinar i donar uns objectius a la vida humana i, en aquest sentit, es diu que són ‘missionals’. (2) pretenen un cert nivell de ‘transcendència’, és a dir, volen donar un sentit a la vida més enllà de la gestió dels interessos quotidians (3) tenen una estructura organitzada, que inclou líders, normes i poder social i (4) pretenen un objectiu ‘salvífic’, és a dir, prenen millorar (o salvar) els humans — sovint fins i tot prescindint de l’opinió dels humans concrets, amb pocs o cap ganes de ser ‘salvats’.” ALCOBERRO, Ramon. *Per què se semblen tant la religió i la política*. In: <http://www.alcoberro.info/planes/laicisme3.html>. (acessado em 4 de fevereiro de 2011.)

político pré-existente. Assim, a consciência religiosa cristã assimilou o pensamento e a estrutura política greco-romana, adicionando a sua contribuição normativa e escatológica que, ao mesmo tempo, redimensionou a atuação política do Estado.

Schmitt constataria, então, como igualmente pensa José Luiz Borges Horta, que os conceitos políticos no pensamento greco-romano foram conceitos seculares depois teologizados pela Igreja.³ O protagonismo cristão-católico, ao longo de toda a Idade Média, mostrou exatamente como a Igreja agiu de modo imperial, como legatária do Império Romano.

Mas um novo câmbio aconteceu. A grande cisão da Cristandade, a Reforma, começou a trazer de volta a problemática política do campo teológico para o secular, e é aí que ingressa a análise de Schmitt, a qual pretende ser mais abstrata do que histórica.

Vimos que o processo de secularização do corpo político se radicaliza com a Revolução Francesa, que afasta a religião tradicional ao mesmo tempo em que assimila suas concepções para o endeusamento do Estado. A partir desse momento, a separação institucional entre Igreja(s) e Estado(s) passa a predominar.

Isso não significa que o religioso não penetre pervertidamente nas estruturas estatais; vimos isso com os totalitarismos, que se fazem de religião para os seus respectivos povos.

A par disso, percebemos que a secularização propiciou algumas conquistas para a História: o estabelecimento da liberdade de consciência, que possibilitou a existência de várias crenças – e da não-crença – em um mesmo Estado. O reconhecimento, no Ocidente, dos direitos humanos; que também possuem uma carga axiológica derivada em grande medida do Cristianismo.

Mas vimos também que, se a secularização foi tomada como positiva por muitos, ela acabou igualmente sendo insuficiente. Assim, após as guerras mundiais e durante a Guerra Fria, começaram a renascer com mais força os movimentos religiosos com aspirações políticas. Movimentos que, por sua vez, são limitados pelas cartas constitucionais e pelos direitos humanos, mas que também vertentes que extrapolam e prejudicam o diálogo inter-religioso e inter-cultural.

Assim, nossa perspectiva da longa duração mostra que o processo histórico é feito muito mais de acumulações culturais que se transformam, na medida em que são negadas.

Desse modo, o grego, ao se desvencilhar do mito, soube preservá-lo e mantê-lo como símbolo da comunidade; a Igreja, ao se afastar da racionalidade política, assimilara a estrutura racional do Estado e do Direito romano; a secularização posterior que se construiu sob os erros da religião também conservou em sua essência elementos teológicos, como

3. HORTA, José Luiz B. *Notas da disciplina Temas de História do Direito*; Vico, Hegel, Splengler, Toynbee, Braudel e Huntington. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 1º semestre de 2010.

bem observou Schmitt.

O que temos em nosso mundo contemporâneo representa a elevação de todo esse caminhar histórico. Institucionalmente separados, Estado e religião conseguem promover as aspirações de liberdade, igualdade e fraternidade; substancialmente implicados, política e religião tendem a promover um debate mais rico para a concretização consciente dos direitos fundamentais do que a discussão unilateral do que Gonçal Mayos, inspirado em Max Weber, chama de “razão de ferro”.⁴

Assim, podemos falar com Catroga:

“Por conseguinte, será mais correcto reconhecer que, nem se está a assistir à “morte de Deus” prognosticada pelo optimismo cientificista e historicista do século XIX, nem ao puro “regresso do religioso” na sua acepção mais integralista e institucional.”⁵

É claro que a relação entre o político e o religioso é historicamente polêmica e provavelmente continuará sendo; aqui, no entanto, abster-nos-emos de realizar qualquer futurologismo sobre como se desenrolarão os laços entre essas duas potências.

Olhando toda essa História, a quais outras conclusões podemos chegar?

Em primeiro lugar: o religioso é uma característica permanente na História do

4. MAYOS, Gonçal. Neohumanisme de la raó “de ferro”; Una anàlisi macrofilosòfica. In: BERMUDO, José Manuel (org.). *Del humanismo al humanitarismo*. Barcelona: Horsori Editorial, 2006.

5. CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, cit., p. 457. Foi NIETZSCHE quem fez o anúncio mais loquaz da morte de Deus, vejamos: “O homem louco – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuo Deus! Procuo Deus!’ – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-lhes o olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Par aonde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda história até então! Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’” NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2001, p. 147. Af. 125.

Ocidente. Quando dizemos Estado secular, laico, estamos nos referindo menos ao que o Estado é por si mesmo do que ao que ele se diferencia e se afasta, ou seja, do religioso. Nesse sentido, mesmo sem perceber, a religião continua determinando características importantes do Estado; esclarece, ao menos, o que ele não é.

Em segundo lugar, o secularismo, o laicismo, ou até mesmo um ateísmo estatal que pretenda expurgar do corpo político qualquer traço do religioso, pecam pela abstração histórica. Sérgio da Mata vê muito bem: em primeiro lugar, recorda, o ateísmo – e o secularismo – sempre foram movimentos aristocráticos e, mesmo dentro da aristocracia, minoritários.⁶ Em segundo lugar, o historiador fluminense reconhece: “*A excepcionalidade histórica é o ateísmo, não a religião*. É nele, portanto, que reside o problema; é ele que deveria ser explicado.”⁷

Daí que a recente cruzada ateísta de Richard Dawkins contra as religiões corre o risco de produzir mais problemas do que soluções. Apesar da boa reflexão sobre a existência ou não de Deus, Dawkins peca por grosseiras generalizações – que inclui colocar todos os fiéis na mesma atitude psicológica de intolerância e de inevitável caminho para a violência⁸ –, realiza uma transposição de conceitos biológicos para o campo da cultura (*gene/meme*) e ignora os recentes avanços das religiões do diálogo e o respeito mútuo. Enfim, ataca muito e para todos os lados, mas propõe pouco.

A religião tradicional precisa ser reconhecida com uma força legítima de atuação na política do Estado. Suas intervenções não podem ser menosprezadas sob o argumento formal: “O Estado é laico.” Se esse tipo de atitude for adotado, corre-se o risco do religioso constituir-se como “*eminência parda*” do processo político. O processo eleitoral brasileiro do ano de 2010 mostrou isso. A temática do aborto mostrou como os intelectuais que o defendem estão despreparados para a disputa política democrática, e os quase vinte milhões de votos dados a uma candidata patentemente evagélica, sem sequer serem detectados pelos institutos de opinião – demonstrando despreparo – que não incluem a religião em suas clivagens.

Não se trata, parafraseando Marcelo Ramos, de submeter o Estado novamente aos imperativos da religião, mas sim de reconhecer que muitos dos valores que hoje os Estados ocidentais garantem como direitos fundamentais, já estavam na pauta da religião cristã.⁹

Aliás, como aduz Alcoberro, o Cristianismo tem *em-si* a possibilidade da secularização com a divisão das devidas esferas de deus e de César; para o referido filósofo, essa separação nada mais faz do que resgatar e expandir a idéia de sociabilidade grega que era

6. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 97.

7. DA MATA, *História e Religião*, cit., p. 98.

8. DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia da Letras, 2007, p. 10.

9. RAMOS, Ética grega e Cristianismo..., cit., p. 285.

secular em seu modo de fazer política, mas sem prescindir da religião¹⁰; expande porque a exigência ética do Cristianismo é maior do que a do Paganismo; resgata porque também quer participar da vida pública.

Ademais, se tanto o Estado contemporâneo quanto a religião colocam-se na defesa de certos valores – muitos deles compartilhados pelas duas esferas – é certo que ambos possuem um inimigo em comum: a ideologia neoliberal.

O neoliberalismo neutraliza a ação política em nome dos imperativos econômicos; limita a tarefa ética do Estado à sua dimensão *poiética*¹¹ que coloca a dimensão produtiva do Estado acima dos seus compromissos substanciais. Com Salgado, temos uma clara dimensão desse momento:

“O Estado Poiético é a ruptura no Estado Ético contemporâneo que alcançou a forma do Estado de Direito.

[...]

No Estado poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar os direitos sociais. Evidentemente, se o Estado realiza os direitos sociais, esse fazer é ético.

Cria-se, então, no Estado, um corpo burotecnocrata que passa a exercer a soberania, com total sujeição do político e do jurídico em nome do *corpus* econômico da sociedade civil. Não se nega que o técnico ou o cientista econômico sejam essenciais no Estado contemporâneo. Não, porém, o tecnocrata, detentor do poder de decisão política, que no Estado democrático não lhe pertence. Com o aparecimento desse aparelho, abre-se uma cisão no Estado: de um lado, a organização ética da sociedade em que as decisões de soberania se dirigem ao bem comum ou à realização de uma ordem social justa e, de outro, a burotecnocracia malabarista, que impõe o fazer do produto econômico sobre o interesse social e jurídico, procurando mostrá-lo, através de sua cartola e de sua hábil prestidigitação, como interesse público absolutamente sobrevalente.

A cisão do Estado está, pois, nesse embate que se trava dentro dele mesmo, criando dois estados: o estado poiético do domínio burotecnocrata e o estado ético do domínio da sociedade política, enquanto Estado Democrático de Direito. É fácil verificar isso no fortalecimento do aparelho burocrático denominado Banco Central, em todo o Ocidente, das bolsas de valores e da massificação globalizada do consumo das mercadorias, mas com a concentração da *produção de tecnologia de ponta* e do *controle do capital financeiro*.¹²

E arremata em seguida:

“Com isso, o elemento central e essencial do Estado de Direito é postergado, pois o jurídico, o político e o social são submetidos ao econômico. O Estado

10. ALCOBERRO, *Per què se semblen tant la religió i la política?*, cit., p. 2.

11. Do grego *poiein*, que significa fazer, produzir. V. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e O Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 03-34, p. 4.

12. SALGADO, *O Estado ético...*, cit., 19-20.

poiético não tem em mira a 'produção social'. Entra em conflito com a finalidade ética do Estado de Direito, abandonando sua tarefa de realizar os direitos sociais (saúde, educação, trabalho), violando os direitos adquiridos, implantando a insegurança jurídica pela manipulação sofisticada dos conceitos jurídicos através mesmo de juristas com ideologia política serviente, exercendo o poder em nome de uma facção econômico-financeira. O Poder aparece aí, contraditoriamente, como seu fim, pois que é sua tarefa primeira manter-se no poder e preservá-lo, e ao mesmo tempo como meio para realizar o objetivo técnico-financeiro de uma facção da sociedade civil. Não é mais o político que toma decisões fundamentais."¹³

É difícil aceitar que a religião seja uma verdadeira inimiga na realização dos compromissos éticos do Estado. Ainda que certas intervenções se mostrem inconvenientes ou equivocadas, parece-nos que tal ocorrem muito mais por um excessivo – e às vezes intransigente – compromisso da dimensão ética social que o religioso tem a oferecer. Esperar algo menos intransigente ou negativo da ditadura do poder econômico não se nos afigura compreensível. Na superação dessa *poiesis* estatal, a religião mostra-se como de grande ajuda.

Enfim, todo o longo panorama que tecemos faz parte de uma imposição que a indeterminação secular obriga-nos a realizar: o autoconhecimento. Tomar consciência de nossa matriz histórica religiosa – no caso brasileiro, a cristã católica – possibilita uma compreensão mais completa de quem somos, enquanto cultura objetivada em um Estado.

Realizar e reconstruir a História do Estado em sua relação com a religião é possibilitar o objetivo histórico-filosófico do autoconhecer, como quis Sócrates. Desse modo, podemos tomar consciência plena do caminhar que fizemos e aprender com os erros, para nos lançarmos no futuro conscientes de quem somos, afinal

"Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi..."¹⁴

13. SALGADO, *O Estado ético...*, cit., p. 22.

14. Em tradução livre, mas advertimos ser precária: "A História é testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da antiguidade, pela qual outras vozes são ouvidas..." CÍCERO, Marco Túlio. *De Oratore*, II, 9. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore.shtml>. (acessado em 07 de fevereiro de 2011).

REFERÊNCIAS

- ALCOBERRO, Ramon. *Per què se semblen tant la religió i la política?*. In: <http://www.alcoberro.info/planes/laicisme3.html>. (acessado em 4 de fevereiro de 2011.)
- ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 14 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.
- AMES, José Luiz. Religião e Política no pensamento de Maquiavel. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n° 113, Jun/2006, p. 51-72.
- ANDRADE, Marta Mega de. *A vida comum; espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. Apresentação. In: SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo; Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Adriano Correia. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- AZNAR, Bernardo Bayona. *El origen Del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009.
- BADIOU, Alain. *São Paulo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *Estado, Direito e Justiça na Aurora do Homem Ocidental*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010. (Dissertação de Mestrado).
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal; do ano mil à colonização da América*. Trad. Marcelo Rede. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no Ocidente; das origens às reformas no século XVI*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BECK, Ulrich. *El Dios personal; La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Trad. Cubierta de Jaime Fernández. Barcelona: Paidós, 2009.
- BENTO XVI. *Deus caritas est*. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_e_20051225_deus-caritas-est_po.html. (acessado em dezembro de 2010).
- BERGSON, Henri. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora UnB, 1982.
- BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução; A formação da Tradição Jurídica Ocidental*. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

BERR, Henri. Roma y Grécia. In: GRENIER, Albert. *El Genio Romano en la religion, el pensamiento y el arte*. México D. F.: Union tipográfica editorial Hispano-Americana, 1961.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da Filosofia do Direito*. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos; o caráter sobrenatural do poder régio em França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé; os Nomes Divinos*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

BOTTI, Alfonso. *Cielo y dinero; el nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUES, José Rodrigo(orgs.). *Hermenêutica Plural: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. 3 ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

BURCKHARDT, Jacob. *Del paganismo al cristianismo; la epoca de Constantino el grande*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1945.

BURDEAU, Georges. *O Estado*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 1997.

CABANES, Pierre. *Introdução à História da Antiguidade*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2009.

CALVINO, João. *Sobre o governo Civil*. Trad. Carlos Eduardo Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Lisboa: Almedina, 2006.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas*; de Maquiavel a nossos dias. Trad. Lydia Christina. 3 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1986.

CÍCERO, Marco Túlio. *De Oratore*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore.shtml>. (acessado em 07 de fevereiro de 2011).

COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética; direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção Histórica dos Direitos Humanos*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

CONCÍLIO DO VATICANO II. www.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. (acessado em 1 de fevereiro de 2010.)

CORTINA, Adela. *Aliança e Contrato*; política, ética e religião. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CROCE, Benedetto. *História como História da Liberdade*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

CROCE, Benedetto. *The Philosophy of Giambattista Vico*. Londres: Howard Latimer, 1913.

D'ALESSIO, Márcia Mansor. *Nazismo*; política, cultura e holocausto. São Paulo: Atual, 2004.

DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

DAL RI, Luciene. As interpretações do *Ius fetiale* e a inaplicabilidade de conceitos modernos à cultura romana antiga. *Sequência* (UFSC), v. 60, p. 225-256, 2010.

DAL RI JÚNIOR, A. A Secularização do Estado e o Humanismo Medieval: A Contribuição da Monarquia de Dante Alighieri. In: Luiz Carlos Bombassaro; Arno Dal Ri Júnior; Jayme Paviani. (Org.). *As Interfaces do Humanismo Latino*. 1 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. , p. 91-122.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DONINI, Ambrogio. *História do Cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

DOSSE, François. *A História em Migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Edusc, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EGIDO, Teófanos. *Las Reformas Protestantes*. Madrid: Editorial Sintesis, 2010.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião; o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FINLEY, M. I. *A política no mundo antigo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FOLHA MUNDO. Em visita à França, papa pede reconciliação entre fé e política. *Folha de São Paulo*, 21 de setembro de 2008. In: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u444226.shtml>. (acessado em 5 de fevereiro de 2011).

FRESTON, Paul. *Religião e Política Sim, Igreja e Estado Não; os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GENTILE, Emilio. *El culto del littorio; la sacralización de la política em la Italia fascista*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

GENTILE, Emilio; FELICE, Renzo. *A Itália de Mussolini e a origem do Fascismo*. Trad. Fátima da Conceição Murad. São Paulo: Ícone, 1988.

GENTILI, Emilio. *La Grande Italia; the myth of the nation in the twentieth century*. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2009.

GIARDINA, Andréia (org.). *O Homem Romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GIARDINA, Andreia. O mito fascista da romanidade. In: *Estudos avançados*. vol. 22, n. 62, USP, Jan/Abr. 2008, p. 55-76.

GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. (edição abreviada) Trad. João Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIORDANI, Mario Curtis. *História de Roma*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

GIORDANI, Mario Curtis. *História dos séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego de Filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GORKY, Maxim. *Letter from Gorky to Stalin*. Library of United States Congress. Disponível em <http://www.loc.gov/exhibits/archives/f2gorky.html> (acessado em 20 de dezembro de 2011).

GRENIER, Albert. *El Genio Romano en la religion, el pensamiento y el arte*. México D. F.: Union tipográfica editorial Hispano-Americana, 1961.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*; sobre razão e religião. Aparecida: Idéia e Letras, 2007.

HAVERLOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. I – A Ciência da Lógica. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*; vol. III – A Filosofia do Espírito. 1830. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. 2 ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto, a Filosofia?*; Identidade e Diferença. Petrópolis: Vozes.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. Trad. Rachel Kopit. Juliana A. Saad, Marcos Capanol. São Paulo: Rosari, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*; ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e Civil. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HORTA, José Luiz B. ; RAMOS, Marcelo Maciel . Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *In: Revista Brasileira de Filosofia*, v. 233, p. 235-264, 2009.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2010.

HORTA, José Luiz B. *Notas da disciplina Temas de História do Direito*; Vico, Hegel, Splengler, Toynbee, Braudel e Huntington. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 1º semestre de 2010.

HUNTINGTON, Samuel. *O Choque de Civilizações*; e a Recomposição da Ordem Mundial. Trad. M. H. C. Côtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JAEGGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JAEGGER, Werner. *Paidéia; a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la história*. Revista de Occidente, Madrid, 1953.

JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?. In: MARCONDES, Danilo. Textos básicos de ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei; um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELSEN, Hans. *La Teoria del Estado de Dante Alighieri*. Trad. Juan Luis Requejo Pages. Oviedo: KPK, 2007.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Trad. Marcelo Cohen. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.

KLEMPERER, Victor. *LTI; a linguagem do Terceiro Reich*. Trad. Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De la Europa carolíngia a la era de Dante*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.

LAQUEUR, Walter. *Os últimos dias da Europa; epitáfio para um velho continente*. Trad. André Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

LE GOFF, Jacques(coord.). *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Trad. José Rivair Macedo. Bauru: EDUSC.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes Medievais da Europa*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média; conversas com Jean-Luc Pouthier*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão. 5. Ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LEFEBVRE, Georges. *A Revolução Francesa*. Trad. Ely Bloem de Melo Pati. São Paulo: IBRASA, 1966.

LÉVÊQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*; ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes, Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOMÉNIE, E. Beau de. *A Igreja e o Estado*; um problema permanente. Trad. Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958.

LOT, Ferdinand. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Trad. Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 2008.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LUCCHESSI, Marco. *Monumental afresco da história*. [Prefácio]. In: VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LUTERO, Martinho. *Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco Leite Barros. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MAIER, Hans. 'Political Religion: a Concept and its Limitations'. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*. vol. 8. Issue 1, p. 5 -16, p. 8.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*; dos pré-socráticos à Wittgenstein. 11 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MARITAIN, Jacques. *O Homem e o Estado*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*; genealogia da secularização. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: UNESP, 1997.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização*; as categorias do tempo. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGEL, Friederich. *O Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración e Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant e Herder. Barcelona: Herder, 2004.

MAYOS, Gonçal. *La Ilustración*. Barcelona: Editorial UOC, 2007.

MAYOS, Gonçal. Neohumanisme de la raó "de ferro"; Una anàlisi macrofilosòfica. In: BERMUDO, José Manuel (org.). *Del humanismo al humanitarismo*. Barcelona: Horsori Editorial, 2006.

MAZZEO, Antonio Carlos. *O Vôo de Minerva*; a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente antigo. São Paulo: Boitempo, 2009.

Ministério das Relações Internacionais da República Federativa do Brasil. *Plano Nacional do Brasil para a Aliança das Civilizações*. In: http://sistemas.mre.gov.br/kitweb/datafiles/Alianca/pt_br/file/Dr%20Sampaio%20%20O%20ABA%20da%20Alian%C3%A7a%20Maio%202009.pdf, p. 5-6. (acessado em 3 de fevereiro de 2011.)

MIRANDA-COSTA, Ílder. *Religiosidade, cultura e direito*: do percurso da transcendência e da liberdade ao patrimônio cultural ocidental. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2007. (Dissertação de Mestrado).

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*; a interação cultural das civilizações grega, romana, cética, judaica e persa. Trad. Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

MOMMSEN, Theodor. *História de Roma*; (excertos). Trad. Antônio Olinto. Rio de Janeiro: Editora Opera Mundi, 1973.

MOSSÉ, Claude. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1989.

MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

MOUFFE, Chantal. Religion, Liberal Democracy, and Citizenship. In: SULLIVAN, Lawrence; DE VRIES, Hent (orgs). *Political Theologies*; public religions in a post-secular world. New York: Fordham University Press, 2006, p. 318-326.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2001.

Organização das Nações Unidas. *Mission Statement of United Nations Alliance of Civilizations*. In: <http://www.unaoc.org/content/view/39/187/lang,english/>. (acessado em 3 de fevereiro de 2011).

PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. *Introdução do Direito Romano*; Constituição, categorização e concreção do Direito em Roma. Belo Horizonte: Atualizar, 2009.

PLUTARCO. *Alexandre e César*; vidas comparadas. Trad. Hélio Veiga. São Paulo: Editora Escala, s. d.

POLÍBIOS. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

PREDERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média*; textos e testemunhas. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

RAMOS, Marcelo Maciel. *Ética grega e cristianismo na cultura jurídica do ocidente*. Belo Horizonte, 2007. (Dissertação de Mestrado).

RATZINGER, Joseph. *A Igreja e a Nova Europa*. Trad. Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: VERBO, 2005.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*; Preleções sobre o Símbolo apostólico. Trad. P. José Wisniewski Filho. São Paulo: Herder, 1970.

REALE, Miguel. *Horizontes do Direito e da História*. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REALE, Miguel. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

REIS, José Carlos. *A História*; entre a filosofia e a ciência. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.

RÉMOND, René. *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

REZENDE, Antônio Martinez de. *Latina Essentia*; preparação ao latim. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: a Cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, José Antônio de C.R. *O Reino e o Sacerdócio*; O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RIEGEL, Klaus-Georg. Marxism-Leninism as a political religion. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6. Issue 1, p. 97-126.

ROLLET, Jacques. *Religião e Política*; o cristianismo, o islão e a democracia. Trad. Antônio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUNCIMAN, Steven. *A Teocracia Bizantina*. Trad. Heloisa Toller Gomer. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

SALDANHA, Nelson. *Ética e História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

SALDANHA, Nelson. *Secularização e Democracia*; sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e O Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 03-34.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*: fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Notas dos seminários hegelianos avançados*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 1º semestre de 2008.

SALGADO, Karine. *Filosofia da Dignidade Humana*; a contribuição do alto medievo. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. vol. 1. 2 ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian.

SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo*; Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Trad. José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHIMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SILVA, Érica C. M. Império Romano e Cristianismo: A idéia de Império na obra *A cidade de Deus* de Agostinho de Hipona. In: SILVA, Gilvan Ventura da (org.). *Religião e Pensamento Político no mundo Antigo*: entre a tradição clássica e a cristã. Vitória: PPGHis, p. 75-91.

SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média*; fundamentos da autoridade pública no período merovíngio(séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008.

SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a Resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1989.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris : Marcel Rivière et Cie, 1972.

SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

STEIGMANN-GALL, Richard. *O Santo Reich*; concepções nazistas do Cristianismo. Trad. Claudia Gerpe Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

SUETÔNIO; AUGUSTO. *A vida e os feitos do Divino Augusto*. Trad. Matheus Trevisan; Paulo Sérgio Vasconcellos; Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

THEML, Neyde. *O público e o privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C.*; o modelo ateniense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: UnB, 2007.

TOLEDO, Plínio Fernandes. Uma interpretação filosófica do direito a partir da análise de sua forma objetiva na transição da oralidade para a escritura. In: BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUES, José Rodrigo(orgs.). *Hermenêutica Plural*: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Toynbee, Arnold J. *Helenismo*; história de uma civilização. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Cury. 4 ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2009.

VAN CREVELD, Martin. *Ascensão e declínio do Estado*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A estrutura dialética da ação histórica segundo Hegel. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo (orgs.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.299-308.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Cultura*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

VEGETTI, Mario. O homem e os deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1994, p. 229-254.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*; estudos de psicologia histórica 2 ed. Trad. Haganuch Sairiam. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J. P. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. 4 ed. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 2010.

VERNANT, J.P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada*; vol. 1: do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*; Ensaio sobre a imaginação constituinte. Trad. Horácio Gonzales e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*; Foucault revoluciona a História. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4 ed. Brasília: UnB, 2008.

VEYNE, Paul. Introdução. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada*; vol. 1: do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE, Paul. *O Império Greco-Romano*. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou Cristão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Texto & Grafia, 2007.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIRGÍLIO. *ENEIDA*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s. d.

VOEGELIN, Eric. *Modernity without restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História; O mundo da Pólis*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2009.

VONDUNG, Klaus. National socialism as a political religion: Potentials and limits of an analytical concept. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6. Issue 1, p. 87 – 95.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja; da Razão ao Ser Supremo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade; fundamentos da sociologia compreensiva*. vol. 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. *Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

ZUBIRI, Xavier. *El problema filosófico de La historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

JOSÉ DE MAGALHÃES CAMPOS AMBRÓSIO - Professor Adjunto de Fundamentos do Direito na Universidade Federal de Uberlândia. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universitat de Barcelona. Coordenador do Grupo de Pesquisa Polemos: Política, Imaginação e Futuro. A pesquisa atual do autor se centra nas causas, limites e possibilidades do vínculo e da lealdade política a partir de uma dialética dos afetos.

Estado e Religião:

Uma divisão filosófica de
uma relação conflitiva



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena
Editora

Ano 2023

Estado e Religião:

Uma divisão filosófica de
uma relação conflitiva



www.atenaeditora.com.br



contato@atenaeditora.com.br



[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)



www.facebook.com/atenaeditora.com.br