

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Primado da religião
e o *Leviatã* submerso

São Paulo
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Primado da religião
e o *Leviatã* submerso

Alessandro Manduco Coelho

*Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação do
Departamento de Ciência Política, da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo*

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vouga

São Paulo
2007

Aos que sabem acreditar.

Agradecimentos

Ao Cláudio por sua orientação, o incentivo permanente e o apoio irrestrito ao livre pensar. Também por sua confiança em minha capacidade e trabalho.

Aos professores Gildo Marçal Brandão e Bernardo Ricupero que participaram e contribuíram com suas sugestões e críticas, por ocasião do Exame de Qualificação.

As secretárias e funcionários do Departamento de Ciência Política pela disposição e atenção recebidas em todo percurso.

As queridas e amadas Bia e Carol, pois com elas há alguma graça.

A Luciana, pois com ela os dias são mais claros.

Resumo

O trabalho propõe uma investigação da relação entre a política e a religião. Como pano de fundo dessa indagação, inicialmente, duas abordagens são realizadas: uma antropológica e outra histórica. Ambas conduzem ao essencial: que a natureza do político é sagrada e, portanto, a intrincada relação entre a política e a religião deve ser pensada a partir da primazia do religioso sobre o político. Em confirmação a centralidade do religioso faz-se uma leitura de um momento chave da história do pensamento político moderno – o século XVII inglês, em específico e de modo representativo a teoria política de Thomas Hobbes – na qual procura-se demonstrar que não há dessacralização alguma do poder, pelo contrário, o elemento religioso é permanente e comanda toda a argumentação proposta por Hobbes que, de modo manifesto, estabelece a anteposição da religião no entendimento da política.

Palavras-Chave

1. Sagrado, 2. Político, 3. Religioso, 4. Hobbes, 5. Leviatã

Abstract

This thesis submits to examination the relationship between politics and religion. As a back-cloth of this investigation, at first, two approaches are going to be done: one anthropological and other historical. Both conduct to the essential: that the political nature is sacred and therefore, the intricate relation between politics and religion must be thought starting from the primacy of religious upon the politic. As a confirmation on centrality of religious is done a reading of a key moment of the History of the modern political thought – the XVII English century, specifically and in a representative way the political theory of Thomas Hobbes – in witch it-s going to be search that there isn't any desecularization of power, on the contrary, the religious element is permanent and rules all the argumentation proposed by Hobbes that in a explicit way settles that religion comes first in the understanding of politics.

Key-words

1. Sacred, 2. Politics, 3. Religious, 4. Hobbes, 5. Leviatã

Já dizia o sábio Riobaldo: “Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara de loucura (...). Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio (...) Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta e me suspende. Qualquer sombrinha me refresca” (ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1967, p. 15).

Sumário

Introdução	10
------------------	----

PARTE I

Do religioso ao político e do político ao religioso	16
Teoria política e religião	19
Em busca de significado	24
Violência e sagrado	28
Religião antiga	39
Rei soberano e sagrado	43
Massa e energia vital	49
Secularização, Desencantamento e as sociedades desorientadas	53

PARTE II

Ambiente e contexto na Inglaterra do século XVII	70
Debate cristão e luta por hegemonia	73
Ordem como programa	87
Milenarismo e milenarismos	90
Homens da Quinta Monarquia e a Bíblia	103
Radicais religiosos	108

PARTE III

Uma interpretação teológica: o “momento” Hobbes	114
Visão e imagens	119
Soberano é Deus	131
Lei natural é lei divina	135
Contrato e leis naturais	140
Ordem e obediência	143
Confiança e Religião	147
Reino de Deus e Escatologia	151
Autoridade divina submersa	154
Considerações Finais	157
Referências Bibliográficas	165
Índice Onomástico	178

Introdução

A política está longe de ser uma ciência positiva, uma ciência exata. De todos os ídolos humanos, os ídolos políticos parecem ser aqueles mais persistentes. Os grandes pensadores de cada época se esforçaram por formular uma teoria política racional. Concomitante, tantos outros e, por vezes os mesmos, reservaram um espaço de relevo para a religião em suas formulações.

Remover ao afastar do estudo da política a imprescindível dimensão da crença dos homens, no caso as crenças religiosas, em meio à pluralidade dos sinais contemporâneos de sua vitalidade, pode conduzir a uma renúncia da compreensão da imbricação dos fenômenos tanto políticos quanto religiosos em toda sua complexidade.

“Os soberanos são parentes, homólogos ou mediadores dos deuses”, assevera Balandier numa clara e explícita associação entre a comunidade dos atributos do poder e do sagrado.¹

Extensa é a lista dos substitutos ou das modulações de Deus: o Estado, o Partido, o Progresso, a Ciência, a Moral, o Serviço etc. O certo é que toda a vida em sociedade repousa sobre uma necessidade primordial e inescapável: a da entrega aos outros, por meio de um descomprometimento total consigo mesmo, isto é, uma plena submissão.

A legitimação deste ato contínuo pode ser encontrada nas transfigurações do grande Outro, divindade permanente. Revela-se o elo que sempre existiu entre o sagrado e poder, e que a história distendeu sem todavia rompê-lo

¹ BALANDIER, G. *Antropologia Política*, p.93.

jamais. Clara está, portanto, uma amarração rei-deus, seja o rei por direito divino, seja o rei taumaturgo no reconhecimento do elo inquebrantável que existe entre o poder e o sagrado.

Acertadas ou mesmo em suspeição, falsas ou verdadeiras as crenças fazem mover os homens. Suas ações decorrem de uma confiança. “As crenças não precisam ser coerentes para que se acredite nelas. E as que costumam ter crédito hoje – *nossas* crenças – não são exceção”.²

Essa força pulsional e imaginal que direciona o agir e promove a busca do outro constitui o que se entende por religião. Trata-se da religação de uns com os outros e, ao mesmo tempo, ligação com o mundo que fornece a possibilidade da interação social. Religião é tanto o conjunto de crenças relacionadas àquilo que os homens consideram sobrenatural, divino e sagrado; bem como o conjunto de rituais e códigos morais, coletivos e individuais que derivam dessas crenças.

Há presença de elementos irracionais em todo o campo político, dado que a política não é um espaço feito só de razão. No jogo político não se trata apenas de questões ‘técnicas’ ou de ‘interesses’ que podem ou não ser acomodados. Continuamente este movimento do político, põe e repõe em questão disputas de valores, de visões de mundo.

O estudo e o entendimento das Ciências Políticas requer uma crítica de toda a perspectiva linear que caracteriza a história do Ocidente. É forçoso romper com formas de imperialismo intelectual e espiritual que permitam a uma cultura, no caso a ocidental, tentar interpretar a história, centrando-a unicamente sobre si

² BAUMAN, Z. *Em busca da política*, p.9.

própria, como a única detentora de uma suposta verdade, negando assim, toda a humanidade às outras culturas.

Como afirma o antropólogo africanista Luc de Heusch: “A ciência política depende da história comparada das religiões”.³ Faz-se necessário, portanto, apreender que as representações, metáforas ou conceitos fundamentais que determinada época apresenta da esfera do sagrado são garantias que o campo religioso assenta como importante fonte da produção de significados.

A tese coloca-se como um esforço de compreensão das relações entre as dimensões do político e do religioso. Sustenta-se o entrelaçamento e a força do religioso ante o político. O fio condutor dessa investigação aponta duas abordagens: uma antropológica e outra histórica. Vale fazer menção ao entendimento trans e multidisciplinar no qual as fronteiras entre um campo e outro serão sempre relativas.

Ambas as abordagens conduzem ao essencial: que a natureza do político é sagrada, por conseguinte, a intrincada relação entre a política e a religião deve ser pensada a partir da primazia do religioso sobre o político. Caso exemplar e confirmação disso, sustenta-se o entrelaçamento e a força do religioso ante o político na filosofia e pensamento político de Thomas Hobbes.

Para tanto, o trabalho divide-se em três partes.

Corresponde a Parte I *Do religioso ao político e do político ao religioso* a indicação e demonstração do argumento ativo da tese: o elemento religioso institui o social e, portanto, prevalece como organizador da cultura.

Por meio de um conjunto de formulações diversificadas estabelece-se a primazia do sagrado ante o político. A tentativa é deslindar e conformar que

³ BALANDIER, G. *Antropologia Política*, p.94.

somente na esfera religiosa é possível realizar, simbolicamente, a unidade da sociedade, isto é, uma coesão grupal, imune das rivalidades surgidas da competição entre os membros que, na vida cotidiana, é uma tensão destinada a ser frustrada de modo permanente.

Apoiada em leituras combinadas e construções teóricas que embasam o argumento, dividiu-se essa primeira parte do texto em sete seções.

Incorporada essa primeira aproximação conduz-se a uma leitura de um momento específico da história do pensamento político moderno, o século XVII inglês. Para além das disputas internas, o contexto é representativo de um processo mais geral que espraia as conseqüências dos debates e lutas desenvolvidas nesta quadra histórica.

Na Parte II *Ambiente e contexto inglês do século XVII* busca-se demonstrar que os elementos teológicos que pululam no referido ambiente inglês confirmam a idéia da primazia do religioso sobre o político. São eles que fornecem os modelos mentais posteriores que serviram de base para as posteriores disputas por hegemonia intelectual em todo continente.

Por fim, há uma exegese das obras políticas de Hobbes.

Trata-se, nesta terceira parte, de uma leitura heterodoxa dos escritos hobbesianos. A todo instante deve-se redobrar o cuidado em apreender o principal: o fundamento da autoridade em toda construção teórica do filósofo inglês, é religiosa, vale dizer, divina.

Para alcançar esses objetivos propostos a parte III *Uma interpretação teológica: o “momento” Hobbes* monta o texto em oito seções. No seu conjunto os

argumentos conduzem a uma reflexão que aponta o poder divino e, portanto, sagrado como alicerce da constituição das sociedades políticas.

Isso tudo leva a um ponto chave. De modo representativo o pensamento político de Hobbes é analisado e neste procura-se demonstrar que não há dessacralização alguma do poder, pelo contrário, o elemento religioso é permanente e comanda toda a argumentação proposta por Hobbes que, de modo manifesto, estabelece a anteposição da religião sobre a política.

A disposição é por identificar a presença e a primazia do sagrado sobre o poder político nos escritos de Hobbes. Simples, a escolha decorre de um motivo capital: “supostamente” os escritos hobbesianos justificam e enquadram a modernidade secularizada.

A imagem imputada a obra de Hobbes de fundador da ciência política e pedra angular do pensamento e do alicerces do Estado moderno secularizado, aqui, neste trabalho, é contraposta radicalmente.

Em adiantamento ao que deve ficar claro ao final, defende-se que o filósofo inglês do século XVII deixa de ser inovador e, em verdade, seu pensamento político fornece contornos ao jusnaturalismo cristão. O processo e projeto hobbesiano da incansável busca pela paz resulta na idéia e no nascimento de um soberano representante que unicamente cabe servir aos comandos da lei natural que é lei divina. O objetivo é demonstrar que: a lei de natureza claramente é lei divina, que há identidade das leis naturais às leis civis e que o soberano representante é sujeito e constringido pelo poder soberano que é Deus.

Neste ponto, a pretensão do trabalho é dupla: mostrar o *Leviatã* submerso que incorre nas leituras tradicionais e, concomitante, fazê-lo emergir.

Assim procurar-se-á evidenciar que nos escritos de Hobbes, o poder perpétuo e absoluto decorre exclusivamente da autoridade divina.

Impõe-se um acertado exame das leis de natureza. Objeto de contendas e disputas o entendimento e significado das leis naturais para os comentadores de Hobbes é imprescindível. Partindo-se da premissa que as leis de natureza são anteriores à construção da sociedade e à instituição da soberania, que realmente são leis em sentido pleno e são obrigatórias porque comandos de Deus, abre-se um espaço para discutir novas interpretações que notam a relevância dos elementos jusnaturalistas e teológicos presentes na obra de hobbesiana.

Antes, porém, a centralidade do religioso sobre o político requer justificação. Isso é o que se verá na parte I que tem esse intento.

PARTE I

Do religioso ao político e do político ao religioso

Nesta primeira parte do trabalho o trajeto incorpora contribuições de diferentes campos do saber.

A entrada faz-se com um texto sucinto sobre o papel da religião na teoria política. Em particular analisa-se Maquiavel e Tocqueville. Seria possível abarcar outros tantos pensadores e clássicos do pensamento político, mas, para os fins da tese os argumentos que implicam na importância do sagrado satisfazem a economia geral do texto.

Na seção seguinte aponta-se para a busca de um significado que releva a centralidade da religião na constituição e organização das sociedades humanas.

Em *Violência e o sagrado* a contribuição da análise derivada de René Girard é expor uma teoria do sagrado. Ao destacar o papel da violência fundadora acaba por revelar que os humanos acabam sempre engendrando crises sacrificiais suplementares que exigem novas vítimas expiatórias para as quais se dirige todo o capital de ódio e desconfiança que uma sociedade determinada consegue pôr em movimento. O que se apropria desta interpretação e emprega-se na tese é que a ordem social se restaura mediante o sacrifício do inocente, que então vira mais um deus no panteão do engano universal. Aponta-se que esse ciclo sacrificial só é rompido uma única vez na História, com o advento do cristianismo.

Rei soberano e sagrado é a seção que mostra como o toque nas escrófulas ou mesmo a homologia dos soberanos com os deuses revelam o substrato religioso na constituição do Estado moderno. Intenta-se comprovar que nenhuma

sociedade é desprovida de seu elemento sagrado e essencial nem absolutamente secularizada.

Na seção *Massa e energia vital* a questão da unidade é fundamental. O que se propõe é que toda a vida em sociedade repousa nessa necessidade mesma do descomprometimento consigo mesmo, de submeter-se, de entregar-se aos outros. Tal ação e feito se realiza na massa.

Ao examinar, na seção seguinte de título *Religião antiga* persegue-se de maneira precisa, o princípio do político, isto é, sua raiz religiosa.

Por fim, esta primeira parte do trabalho finaliza com a seção *Secularização, Desencantamento e as sociedades desorientadas*. Essa examina a “tese” da secularização e produz uma interpretação do regresso do sagrado na modernidade.

Cabe notar que o conjunto dessas formulações e seções acaba por estabelecer e confirmar a primazia do sagrado ante o político.

Teoria política e religião

Os homens acreditam. Crêem no visível e no invisível. Refletem e sentem as divindades. Confiam em suas ações, palavras e armas. Desejam. Aspiram um futuro melhor. Acreditam. Imaginam seus feitos e obras: presentes, passadas e futuras.

A fé em si e nos outros é fundamental.

Como diz Maquiavel: “essa confiança gera quase sempre a vitória, se a religião se tivesse podido manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabelecera, os Estados que a professavam teriam sido bem mais felizes”⁴

Pode-se identificar nas construções teóricas dos chamados clássicos do pensamento político um relevo ao papel e lugar da religião.

No caso de Maquiavel, recorre-se aos *Comentários sobre a Primeira década de Tito Lívio*. Logo na “Introdução” apresenta a religião como sendo “uma das instituições mais importantes da república romana”. A conclusão do florentino é que: “A religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das causas principais da felicidade daquela nobre cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos”.⁵

Maquiavel demonstra sua veneração que inspira as coisas antigas, os atos admiráveis de virtude que a história registra e se espanta quando, em seu tempo, ainda vê que “nas causas que agitam os cidadãos e nos males que afetam os homens, sempre se recorre aos conselhos e remédios dos antigos”. Os médicos buscam auxílio

⁴ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a Primeira década de Tito Lívio*, p.62.

⁵ Idem, p.58.

na experiência daqueles primeiros diagnósticos realizados em outros tempos, as leis nada mais são que as sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas, e quanto aos príncipes?

Os governantes não parecem tão zelosos quando se trata de ordenar uma república, manter um Estado ou reino, comandar um exército e administrar a guerra ou mesmo distribuir justiça aos cidadãos, “não se viu ainda um príncipe, uma só república, um só capitão, ou cidadão, apoiar-se no exemplo da Antiguidade”.⁶

Por isso mesmo, pode-se encontrar o seguinte em Maquiavel: “De modo que, se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência”.

Assim, no capítulo Décimo Segundo intitulado “Como é importante a religião, e como a Itália se arruinou por a ter perdido, devido à Igreja Romana” vaticina: “Os príncipes e a repúblicas que querem impedir a corrupção do Estado devem sobretudo manter sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram. O índice mais seguro da ruína de um estado é o desprezo pelo culto dos deuses”.⁷

Em *A Democracia na América* Tocqueville remete aos limites da religião. No capítulo IX, segunda parte, a religião é considerada uma instituição política colocada a serviço da manutenção da república democrática entre os americanos. “Quando a terra foi entregue aos homens pelo Criador, ela era jovem e inesgotável, mas eles eram fracos e ignorantes; e, quando aprenderam a tirar partido dos tesouros que ela continha em seu seio, já cobriam a sua face, e logo tiveram de

⁶ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a Primeira década de Tito Lívio*, p.17

⁷ Idem, p.61.

combater para adquirir o direito de possuir nela um asilo e de nela repousar em liberdade”⁸.

É então que se descobre a América do Norte, como se Deus a houvesse mantido em reserva e que ela acabasse de sair de sob as águas do dilúvio. Ela apresenta, como nos primeiros dias da criação, rios cuja fonte não seca, verdes e úmidas solidões, campos ilimitados que o arado do lavrador ainda não alcançou.

Nesse estado, a América não se oferece mais ao homem isolado, ignorante e bárbaro das primeiras idades, mas ao homem já senhor dos mais importantes segredos da natureza, unido a seus semelhantes e instruído por uma experiência de cinquenta séculos.

Diz o francês: “Deixem o espírito humano seguir sua tendência, e ele ajustará de maneira uniforme a sociedade política e a cidade divina; ele procurará, se ousar dizê-lo, harmonizar a terra com o céu”.⁹

Ao comentar sobre o início do povoamento da América inglesa, acentua o entrelaçamento entre o político e o religioso. Indica que o cristianismo levado ao novo mundo deveria ser chamado de “democrático e republicano”, o que favoreceria o estabelecimento da república e da democracia entre os americanos. “Desde o princípio, a política e a religião estavam de acordo, e desde então não deixaram de estar.”

Tocqueville compara “o despotismo é que pode prescindir da fé, não a liberdade”, esclarece que é a religião muito mais necessária na república do que na monarquia, “e mais nas repúblicas democráticas do que em todas as outras”. De modo enfático estabelece uma hierarquia nos valores “Como a sociedade poderia

⁸ TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*, p.351.

⁹ Idem, p.338.

deixar de perecer se, enquanto o vínculo político se fosse afrouxando, o vínculo moral não se estreitasse? E que fazer de um povo senhor de si mesmo, se não é submetido a Deus?”¹⁰

Sendo verdadeiro que “a incredulidade é um acidente e somente a fé é o estado permanente da humanidade” pode-se assumir também que o homem “é o único dentre todos os seres a mostrar um desgosto natural pela existência e um imenso desejo de existir: ele despreza a vida e tem o nada”. Ao comentar sobre os instintos “esses diferentes instintos impelem incessantemente sua alma à contemplação de outro mundo, e é a religião que o conduz a ele. A religião não passa, pois, de uma forma particular de esperança, e é tão natural ao coração humano quanto a esperança mesma. É por essa espécie de aberração da inteligência e com a ajuda de uma espécie de violência moral exercida sobre sua natureza mesma que os homens se afastam das crenças religiosas: uma inclinação invencível os traz de volta a elas”.¹¹

É a fé que muda de objeto, mas ela nunca morre. “A antiga religião provoca então, em todos os corações, ardentes amores ou ódios implacáveis; uns a abandonam com cólera diferem, a irreligião é desconhecida”. O perigo ocorre quando uma crença religiosa é “surdamente minada por doutrinas que chamarei negativas pois, afirmando a falsidade de uma religião, não estabelecem a verdade de nenhuma outra”.

A abordagem religiosa e, por vezes, providencialista manifesta-se no desafio: “Na Europa, o cristianismo permitiu que o unissem intimamente às potências da terra. Hoje, essas potências caem e ele se encontra como que enterrado

¹⁰ TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*, p.346.

¹¹ *Idem*, p.348.

sob seus escombros. É um vivo que quiseram amarrar a mortos – cortem os vínculos que o retêm e ele se reerguerá”.¹²

Em busca de significado

A Religião, no seu aspecto humano, é a manifestação cultural da consciência da dependência com relação a outros seres de caráter sobrenatural. A

¹² Idem, 354.

Política, por sua vez, é a manifestação cultural da consciência da dependência com relação a outros seres humanos.

O lado divino da Religião é a revelação da vontade e do poder sobrenatural sobre os homens. A Política exerce um movimento inverso ao cultural quando revela a vontade e o poder de alguns homens sobre os demais.

Durkheim assevera que a religião é o grande esquema de compreensão do mundo e de normalização da vida social. No seio da religião, desenvolvem-se os primeiros sistemas de explicação da natureza e do homem, e das instituições sociais.¹³

A religião constituiria, desse modo, a resposta não racional e não científica àquilo que o homem não pode controlar. Essa atitude de espírito não se encontra somente nas sociedades tradicionais, mesmo no mundo moderno, quando faltam as respostas racionais ou carecem de suficiente eficácia, tende-se a recorrer a procedimentos religiosos.

Numa significação semelhante, Berger diz que “a religião é a empresa humana que cria um cosmos sagrado”¹⁴. Por esta afirmação, toda a estrutura política simplesmente estende à esfera humana o poder do cosmos divino. A autoridade política é concebida como agente dos deuses, ou idealmente como uma encarnação divina.

É somente em nível religioso que se tem a possibilidade de recomposição daquilo que a divisão social do trabalho e o mercado tendencialmente dividem e contrapõe.

¹³ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, p.38.

¹⁴ BERGER, P. *O dossel sagrado*, p.47.

Nessa esfera cultural, do religioso, o coletivo não se contrapõe ao individual. Não por acaso vai-se representar a tragédia político-religiosa da *polis* grega um indivíduo como Sócrates, que se recusa a fugir, porque a sua existência fora da comunidade sagrada lhe aparecia por demais pesada e desprovida de sentido.¹⁵

Se o mundo contemporâneo é um “recipiente cheio até a borda de medo e frustração à solta que buscam desesperadamente válvulas de escape”¹⁶, ou ainda, da modernidade líquida, da sociedade do risco e outras tantas construções teóricas que buscam dar conta desse esfacelamento de tantas certezas e do fracasso de tantas alternativas, não seria novamente na religião que as pessoas encontrariam guarida para sua busca por sentido e por uma relação mais integrada entre fins e meios?

As relações baseadas na confiança próprias da sociedade tradicional, propiciavam um clima favorável à religião. Conforme assegura Giddens o apagamento desta faz com que se avive e se desenvolva o sentimento do destino, como defesa contra os riscos não controlados racionalmente, assim, “a religião é, em mais de uma maneira, um meio organizador da confiança”¹⁷. Nessa acepção, não há como se prescindir do papel da religião na montagem e reprodução das sociedades modernas.

Lee Kuan Yew¹⁸ sustenta que a tradição confuciana, com a sua concepção e prática fundamentada na autoridade paterna do poder e a sua idéia

¹⁵ VOEGELIN, E. *As religiões políticas*, p.47.

¹⁶ BAUMAN, Z. *Em busca da política*, p.22.

¹⁷ GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*, p.85-88.

¹⁸ Político e estadista Lee Kuan Yew nasceu em 1923, em Cingapura. Em 1954, fundou o Partido da Ação Popular (People's Action Party, conhecido por PAP). É advogado com formação política da esquerda não comunista, de expressão socialista, anticolonialista e antiimperialista.

orgânica da sociedade e da família, oferece o quadro ideológico ideal para conter os efeitos deletérios da economia de mercado e para atenuar os impulsos desagregadores do individualismo e do liberalismo ocidental.¹⁹

Mesmo quando do ponto de vista histórico se deu a separação entre a coroa e o altar, era a Igreja que se arrogava o direito de legitimar ou de investir os reis e imperadores da autoridade. Nessa chave, o poder político não deixava de ser, portanto, delegado. A proposição resulta na ascendência do elemento religioso como instituidor da sociedade ante o político.

Fala-se, portanto, de dois modos de ser no mundo, conforme a expressão de Eliade: “O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”.²⁰

Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões, não constituem apenas o objeto de estudo históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, pode-se dizer que “os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.”²¹

Portanto, o religioso é possibilidade da suspensão do obstáculo que a violência intestina opõe à criação de qualquer sociedade humana. Faz-se necessário compreender que o religioso funda a unidade do grupo ao mesmo tempo contra e em torno dela.

¹⁹ “A sociedade global do risco: um diálogo entre Danilo Zolo e Ulrich Beck” In: *Prim@ Facie Revista da Pós-Graduação em Ciências Jurídicas* (UFPB), ano 1, n. 1, jul./dez. 2002.

²⁰ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p.18.

²¹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p.20.

A violência e o sagrado

“O religioso, mesmo o mais incipiente, detém uma verdade que escapa a todas as correntes do pensamento não religioso, mesmo os mais ‘pessimistas’. Ele sabe que o fundamento das sociedades humanas não é nada natural e cujo mérito cabe aos homens. A relação do pensamento moderno com o religioso primitivo é portanto bem diferente do

*que imaginávamos. Há um desconhecimento fundamental que se refere à violência, e que compartilhamos com o pensamento religioso. Mas existe, ao contrário, no religioso, elementos de conhecimento a respeito dessa mesma violência que são perfeitamente reais e que nos escapa por completo. O religioso instrui realmente aos homens o que deve ser feito e não ser feito para evitar o retorno da violência destruidora”.*²²

A citação de Girard estimula a reflexão. Sugere que o pensamento moderno sempre escolhe no religioso os elementos mais absurdos, pelo menos aparentemente, aqueles que parecem desafiar qualquer interpretação racional, encontrando em suma uma maneira de confirmar o fundamento de sua decisão fundamental a respeito do religioso, ou seja, que ele não mantém nenhum tipo de relação com a realidade.

O conhecimento fundamental da extensão da violência e conexão desta com o sagrado parecem nunca se completar.

Coloca-se, pois, a necessidade de analisar de forma conjunta a violência e o sagrado.

Enquanto observador atento da intelectualidade ocidental e de seus hábitos contemporâneos, a partir de um diálogo com a literatura clássica e imortal e por meio das obras literárias, leitura de mitos e tragédias, da obra de Freud e dos textos bíblicos, o crítico e antropólogo francês René Girard busca encontrar o fio

²² GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.342.

condutor, que o fará caminhar para além da encruzilhada do labirinto que é a modernidade.

Girard entende que o pensamento moderno dissipa o conhecimento fundamental da extensão da violência e conexão desta com o sagrado. Há uma deficiência que colabora com a escamoteação da violência ao desvincular o elemento religioso de qualquer realidade, transformando-o em uma futilidade.

O sagrado, diz ele, “é tudo que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo”. Inclui portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam uma população. Mas, “é também, e principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado.”²³

Toda a existência humana parece ser governada pelo sagrado, regulada e vigiada, acaba por ser mesmo fecundada por ela. Girard assevera que para escapar das ilusões do humanismo, uma única condição resta ao homem moderno: o reconhecimento da dependência radical da humanidade em relação ao religioso, mas, justamente é essa situação que ele recusa a enfrentar.

Afirma a presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas e seu caráter essencial. “De todas as instituições sociais, o religioso é a única à qual a ciência nunca conseguiu atribuir objeto real, uma verdadeira função. Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo da vítima

²³ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.46.

expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade.”²⁴

A presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas é indubitável e fundamental. Portanto, o religioso está longe de ser inútil. Ele desumaniza a violência, subtrai o homem à sua violência a fim de protegê-lo dela, transformando-a em uma ameaça transcendente e sempre presente, que exige ser apaziguada tanto por meio de ritos apropriados quanto de uma conduta modesta e prudente. “O religioso liberta verdadeiramente a humanidade, pois livra os homens da suspeita que os envenenariam caso recordassem da crise tal como ocorreu na realidade.”²⁵

O autor francês tece críticas a forma como o pensamento moderno e ocidental encobre e esconde que o entendimento da dimensão religiosa é fundamental na apreensão da realidade. Diz ele: “O pensamento moderno sempre escolhe no religioso os elementos mais absurdos, pelo menos aparentemente, aqueles que parecem desafiar qualquer interpretação racional, encontrando em suma uma maneira de confirmar o fundamento de sua decisão fundamental a respeito do religioso, ou seja, que ele não mantém nenhum tipo de relação com a realidade.”²⁶

Ao mostrar o homem como um ser que sabe perfeitamente o que deseja, ou, se aparentemente não o sabe, como um ser que sempre tem um “inconsciente” que sabe por ele, os teóricos modernos (aqui o alvo mais uma vez é Freud) talvez tenham negligenciado um domínio em que a incerteza humana é a mais flagrante, eis o julgamento de Girard: “O mecanismo da vítima expiatória deve

²⁴ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.121.

²⁵ Idem, p.172.

²⁶ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.273.

aparecer como essencialmente responsável pelo fato de que exista algo como a humanidade”. O autor alerta para as diferenças dos humanos para os outros animais “na vida animal a violência é dotada de freios individuais. Os animais de uma mesma espécie nunca lutam até a morte; o vencedor poupa o vencido. A espécie humana é privada desta proteção. O mecanismo biológico individual é substituído pelo mecanismo coletivo e cultural da vítima expiatória. Não há sociedade sem religião porque sem religião nenhuma sociedade seria possível.”²⁷

Uma vez que os desejos primários dos homens estejam satisfeitos, e às vezes mesmo antes, ele deseja intensamente, mas não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro lhe parece ser dotado. O sujeito espera que este outro diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável. Nesse caso, o desejo é essencialmente mimético, ele imita exatamente um desejo modelo; ele elege o mesmo objeto que este modelo.

Diante desse mecanismo-descoberta, Girard identifica que “qualquer mimese relacionada ao desejo conduz necessariamente ao conflito. Os homens são sempre parcialmente cegos para esta causa da rivalidade.” Nesse ponto há assimilação entre o desejo que se liga à violência triunfante, ele se esforça desesperadamente para dominar e encarnar esta violência irresistível. “E se o desejo segue a violência como uma sombra, é porque ela significa o ser e a divindade.”²⁸

²⁷ Idem, p.271.

²⁸ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.190.

Na visão de Girard “O mecanismo da vítima expiatória, não é uma idéia mais ou menos boa, mas sim a verdadeira origem de todo o religioso (...) Desde que a vítima expiatória seja introduzida, e que os fragmentos esparsos sejam esclarecidos por meio dela, estes tomam sua forma verdadeira, juntando-se uns aos outros, harmonizando-se, imbricando-se como as peças de um quebra-cabeça nunca ainda montado.”²⁹

A tese girardiana é perturbadora e provoca uma série de reflexões. Seu ponto de partida é o seguinte: o ato fundamental da sociedade primitiva, que está na origem da nossa, é designar uma vítima, um bode expiatório, e cultivar a ilusão de sua culpabilidade para permitir a expulsão de todas as espécies de tensão coletiva. Essa ilusão é, em seguida, fundadora dos ritos, que a perpetuam no tempo e conservam formas culturais que acabam nas instituições.

Mauss e Hubert³⁰ sugerem que todo sacrifício propicia a comunicação e a produção de uma continuidade entre os homens e o mundo divino. E isso ocorre mediante a presença da vítima (objeto ou ser vivente) que se submete a um processo de sacralização, isto é, de contato com uma realidade separada ou sobre-humana. A destruição dessa vítima significa a liberação de uma espécie de substância sagrada, que é transferida ao sacrificante.

O sacrifício seria, portanto, um ato interessado para ambas as partes em jogo: humanas e divinas. No sacrifício católico, contudo, nota-se uma transformação intrigante. Cristo se sacrifica pelos homens para expiar os pecados deles. Não há intermediários, ele se oferece como a própria vítima, passando então a encarnar a expressão de uma abnegação irrestrita.

²⁹ Idem, p.267-268.

³⁰ MAUSS, M e HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*.

Girard se aproveita dos estudos seminais de Mauss e Hubert e acrescenta que a função do sacrifício “é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão de conflitos.” Nesse sentido, “o sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de violência, ajudando os homens no controle da vingança”. A vingança, no caso, substitui o sistema judiciário na sua ausência. “Tal tese, aparentemente sensata, é completamente falsa e encobre inúmeros erros (...) Como a vingança é um processo infinito, não é dela que se deve esperar uma contenção da violência; na verdade, é ela que deve ser contida (...) reafirmamos a definição de sacrifício proposta acima, segundo a qual ele é um instrumento de prevenção na luta contra a violência.”³¹

O desprendimento do homem do estagio natural, só foi possível pela mediação do religioso, ainda que no sentido mais elementar do termo. A teoria girardiana desmistifica a noção do bom selvagem, por ser uma idealização do ser humano e não uma teoria verificável. Girard não está preocupado com a boa ou má índole dos primitivos, mas sim o que os coloca em marcha.

Como se sabe, em Hobbes o estado de natureza fundava uma violência generalizada entre os homens, porque a natureza humana é constituída de três elementos – a competitividade, a desconfiança e busca de glória – que na relação social explodem em violência. A saída para esse dilema é que cada um abdique de sua liberdade em favor da ordem social e apenas um entre todos. Cria-se umas das figuras mais lembradas e citadas nas várias áreas do conhecimento. O *Leviatã* é deus de carne e osso e governa, armado da espada, abaixo do Deus Imortal.

Hobbes também chama a atenção para o nascimento da discórdia. Para o filósofo inglês do século XVII, o germe da discórdia vem da comparação das

³¹ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.30.

vontades e, assim, o tradução em apetite que muitos têm pela mesma coisa bloqueia as possibilidades de fruição coletiva: “mas a razão mais freqüente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm apetites pela mesma coisa.”³²

Não é que a humanidade seja violenta por natureza, ocorre que o ser humano tem um processo de desenvolvimento de sua individualidade a partir da imitação dos outros de sua espécie e do desejo do desejo destes, isto é, *mimesis*.

É esse desejo mimético que estimula a leitura de Girard. No afã de realizar esse desejo os homens assumem uma postura de auto-afirmação, que é eminentemente agressiva e tende a violar o outro que de modelo passa a ser rival. Esse é um fenômeno generalizado e tende a ser resolvido quando a violência recíproca, se canaliza para um único foco central e elege entre todos uma vítima ocasional, que se converte no objeto do ódio de todos e passa a ser por reconhecimento unânime o bode expiatório.

Nesse sentido há algumas similitudes com o que propôs Hobbes em seu *Leviatã* e as indicações de Girard. Ambos partem da violência recíproca e generalizada, há um momento de trégua estratégica que resultará: em Girard, na canalização da violência para um único objeto – a vítima que é aniquilada; ao passo que em Hobbes, a violência é deslocada com o surgimento de *Leviatã*.

Em ambos o resultado é a paz, mas de acordo com o mecanismo vitimário, essa situação de paz é momentânea, ou seja, enquanto o sacrifício for efetivamente lembrado e realizado em favor de todos, num processo de reprodução infinita. Ao passo que na sociedade hobbesiana, essa paz é garantida porque cada

³² HOBBS, T. Do Cidadão, cap.1, 6, p.30.

pessoa entrega-se por completo ao soberano. Como se verá mais adiante, na segunda parte do trabalho, tal compromisso é, em absoluto, religioso.

Há algo inescapável que trata da direção da religião que tem sempre um único objetivo: impedir o retorno da violência recíproca. “Todo ritual religioso provém da vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provêm do rito. Isto já foi constatado a respeito do poder político, do poder judiciário, da arte de curar, do teatro, da filosofia, da própria antropologia.”³³

Portanto, é inevitável que assim seja, pois o próprio mecanismo do pensamento humano, o processo de “simbolização”, também se enraíza na vítima expiatória. A vítima expiatória, acrescenta Girard, “mãe do rito, aparece como a educadora por excelência da humanidade, no sentido etimológico de educação. O rito faz sair pouco a pouco os homens do sagrado; permite que eles escapem de sua violência, afasta-se dela, confere-lhe se todas as instituições e todos os pensamentos que definem sua humanidade”.

O processo de simbolização mais geral oferecido é o cristianismo, pois, para Girard, opera uma revolução única na história universal da humanidade. “Suprimindo o papel do bode expiatório, salvando os linchados, proclamando o valor da inocência, oferecendo a outra face, a fé cristã priva bruscamente as sociedades antigas de suas vítimas sacrificiais habituais.”³⁴

Não se libera mais o mal se atirando sobre um culpado designado, cuja morte traz apenas uma falsa paz. Ao contrário, tomamos partido da vítima recusando a vingança e aceitando o perdão das faltas. O que supõe que cada um zele pelo outro atendendo a princípios fundamentais e que cada um zele por si mesmo.

³³ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.384.

³⁴ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.384.

Toda a proposição girardiana pode ser assim resumida: todas as instituições humanas têm origem ritual, e o ritual resume-se no sacrifício. O sacrifício consiste em descarregar sobre um bode expiatório, vítima inocente e indefesa, os ódios e tensões acumulados que ameaçavam romper a unidade social. Estes ódios e tensões, por sua vez, surgem da impossibilidade de conciliar os desejos humanos.

A razão desta impossibilidade reside no caráter mimético do desejo: cada homem não deseja isto ou aquilo simplesmente porque satisfaz alguma necessidade, mas sim porque é desejado também por outro ser humano, cujo prestígio cobre de encantos, aos olhos do primeiro, um objeto que em si pode ser inócuo, ruim, feio ou prejudicial. A vítima é escolhida entre as criaturas isoladas, inermes, cuja morte não ofenderá uma família, grupo ou facção: ela não tem vingadores, sua morte, portanto detém o ciclo da retaliação mútua.

Mas a paz é provisória. Por um tempo, a recordação do sacrifício basta para restabelecê-la. Nesta fase a vítima sacrificial se torna retroativamente objeto de culto, como divindade ou herói cultural. Ritualizado, o sacrifício tende a despejar-se sobre vítimas simbólicas ou de substituição. Quando o sistema ritual perde sua força apaziguante, renascem as tensões, espalha-se a violência que, se não encontrar novas vítimas sacrificiais, levará tudo ao caos e à ruína.

A sociedade humana ergue-se assim sobre uma violência originária, que o rito ao mesmo tempo encobre e reproduz. Mas essa violência funda-se, essencialmente, numa ilusão. O sacrifício não tem, por si, o poder de gerar efeitos benéficos. Se estes acabam por se produzir, é por intermédio da crença generalizada que despeja os ódios sociais no inocente e aplaca uma sede de vingança irracional

que a sociedade atribui a um deus, mas que vem dela mesma. Esta crença, por sua vez, vem do desejo mimético, que, se escolhe por objeto uma miragem, pode se satisfazer igualmente com uma miragem de causa quando se trata de explicar a origem dos males humanos.

Assim fecha-se o sistema: o mimetismo causa a insatisfação, a insatisfação causa os ódios, os ódios ameaçam a ordem social, a ordem social se restaura mediante o sacrifício do inocente, que então vira mais um deus no panteão do engano universal. O ciclo sacrificial só é rompido uma única vez na História, com o advento do cristianismo.

Cristo proclama a inocência das vítimas, a inocuidade dos sacrifícios, a falsidade dos deuses vingativos: “Todos os que vieram antes de Mim são ladrões”³⁵. Ele substitui a vingança social pelo arrependimento individual, restabelecendo o nexó racional entre os atos e as conseqüências, antes nublado pela mitologia sacrificial.

Da desmistificação do sistema antigo nasce não somente a consciência moral autônoma, mas a possibilidade do conhecimento objetivo da natureza: Cristo inaugura a primeira civilização que sabe haver mais justiça no perdão do que na vingança, mais verdade no nexó impessoal de causas e efeitos do que na atribuição de um poder maligno àqueles que desejamos matar.

³⁵ GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p.359.

Religião antiga

Se Coulanges está certo ao lembrar, quanto ao império romano, que ele não teria podido dominar e perdurar se não tivesse suscitado o sentimento religioso de pertencer coletivamente ao *imperium mundi*, então se pode concluir pela impossibilidade da constituição de impérios que não sejam fundados no maravilhoso.

Importa, pois, perseguir e encontrar o princípio do político: a raiz religiosa. O elemento religioso que permite compreender o sair de si mesmo constitui toda a vida em sociedade.

Coulanges mostra que na religião primitiva, cada um dos seus deuses não podia ser adorado por mais de uma família. A religião era puramente doméstica.

Assim, pode-se entender o poderoso laço que se estabelecia unindo todas as gerações de uma mesma família, fazendo dela um corpo eternamente inseparável. Havia uma troca perpétua de bons serviços entre os vivos e os mortos de cada família. “O antepassado recebia de seus descendentes a série de repastos

fúnebres, únicos prazeres usufruídos na segunda vida.”³⁶ O descendente alcançava do seu antepassado o auxílio e toda a força de que necessitava. O vivo não podia passar sem o morto, nem este sem aquele.

Cada família tinha o seu túmulo, onde os seus mortos repousavam juntos, um após o outro. Todos os do mesmo sangue deviam ser ali enterrados, excluindo-se toda e qualquer pessoa de outra família. Informa, ainda, sobre os costumes dos antigos que: “o túmulo estava no próprio seio da família, no centro da casa, não longe da porta, a fim de que os filhos tanto ao entrar como ao sair de sua casa, encontrem sempre a seus pais, e, de que cada vez que o façam, lhe dirijam uma invocação”. Desse modo, o antepassado vivia colado a seus familiares; invisível, mas sempre presente, continuava fazendo parte da família, nela sendo sempre o pai qualquer que fosse sua posição em vida.

Mas, fazer de um homem um deus parece ser contrário à religião. Nada mais longe da realidade daqueles que estavam infusos no religioso.

O fogo sagrado, tão estreitamente associado ao culto dos mortos, tinha também por caráter essencial pertencer tão-somente a uma única família. Representava seus antepassados, era a providência da família, nada ligando ao fogo da família vizinha, que, por sua vez, representava uma segunda providência. Cada lar protegia somente os seus.

Assim, toda a religião se limita ao interior de cada casa. O culto não era público, antes, pelo contrário, todas as cerimônias se cumpriam somente no seio da família. Segundo Coulanges: “Os gregos colocavam-no sempre em local de onde estivesse protegido contra o contato e mesmo contra o olhar dos profanos. Os

³⁶ COULANGES, F. *A cidade antiga*, p.38.

romanos o escondiam no próprio coração da casa. A todos estes deuses, Fogo, Lares, Manes, chamavam-lhes deuses ocultos ou deuses domésticos. Para todos os atos dessa religião se tornava indispensável a sua prática oculta, *sacrificia occulta*, na língua de Cícero, se uma cerimônia fosse presenciada por um estranho, logo ficava perturbada, profanada, só pelo seu olhar”³⁷

Assim é possível entender que cada família tinha as suas cerimônias, que lhe eram próprias, e do mesmo modo as suas festas particulares, as suas formas de oração e os seus hinos. Só o pai, único intérprete e único pontífice de sua religião, é que tinha o poder de ensiná-la, e somente a seu filho, e ninguém mais podia ser instruído nas regras dessa religião caseira. Os ritos, as palavras próprias da oração, os cantos, tudo isso preenchia o essencial dessa religião. “Esse patrimônio era propriedade sagrada que a família com ninguém partilhava, sendo até mesmo proibido revelá-los a estranhos”, conforme Coulanges.

Nessa ordem, a religião não se manifestava nos templos, mas em casa; cada qual possuía os seus deuses, cada deus não protegia mais de uma família e não era deus em mais de uma só casa. Certamente, essa manifestação nasceu espontaneamente no espírito humano, sendo seu berço a família e tendo cada família criado os seus deuses.

“Essa religião só podia propagar-se pela geração. O pai dando a vida a seu filho transmitia-lhe ao mesmo tempo a sua crença, o seu culto, o direito de manter o lar, de oferecer o repasto fúnebre, de pronunciar as fórmulas da oração”³⁸. A geração estabelecia esse vínculo misterioso entre o filho que nascia para a vida e todos os deuses da família. Esses deuses eram a sua própria família. A criança se

³⁷ COULANGES, F. *A cidade antiga*, p.40-41.

³⁸ COULANGES, F. *A cidade antiga*, p.42.

fazia portadora, logo ao nascer, da obrigação de adorá-los e de lhes oferecer os sacrifícios, assim como também, mais tarde, quando a morte a tivesse divinizado, estaria ela própria, por sua vez, contada entre o número dos deuses da família.

Os historiadores do direito romano, observando com acerto que nem o nascimento nem o afeto formam os alicerces da família romana, julgaram que tal fundamento deveria residir no poder paterno ou no do marido. Fazem desse poder uma espécie de instituição primordial, mas não explicam como se constituiu, a não ser pela superioridade da força do marido sobre a mulher e do pai sobre os filhos.

Ora, seria erro grave atribuir à força a origem do direito. Longe de ter sido causa principal, a autoridade paterna foi, ela mesma, um efeito; originou-se da religião e por esta foi estabelecida. Não foi, pois, o princípio fundamental da família.

O que unia os membros da família antiga era algo mais poderoso que o nascimento ou a força física: e esse poder se encontra na religião do lar e dos antepassados. A religião faz com que a família formasse um só corpo nesta e na outra vida. A família antiga seria, pois, uma associação religiosa, mais que associação natural.

Durkheim faz ver que a sociedade moderna também é una e que sua unidade é em primeiro lugar religiosa. A partir dessa afirmação não se pode nem dissolver o religioso no social, nem diluir o social no religioso. O que foi pressentido pelo sociólogo francês é que os homens devem o que são, no plano da cultura, a um princípio instrutivo localizado no religioso. Por isso mesmo, Durkheim garante que até as categorias do espaço e do tempo provém do religioso.³⁹

³⁹ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, p.83.

Rei soberano e sagrado

“Como se acreditou no milagre régio?” Esta é a pergunta crucial que o historiador Marc Bloch faz ao término de seu estudo e pesquisa a respeito do milagre régio realizado pelos monarcas franceses e ingleses a partir do século XIII.⁴⁰

Durante muitos séculos os reis da França e da Inglaterra “tocaram as escrófulas”⁴¹. Isto significa que eles pretendiam, somente com o contato de suas mãos, curar doentes afetados por essa moléstia, numa crença comum em sua virtude medicinal. Num certo período, os reis da Inglaterra, distribuíram a seus súditos, mesmo para além dos limites de seus Estados, anéis que, por terem sido consagrados pelos monarcas, haviam supostamente recebido o poder de dar saúde aos epilépticos e de amainar as dores musculares.

⁴⁰ BLOCH, M. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra*.

⁴¹ Doença que se manifesta por ingurgitamento dos gânglios linfáticos, formando tumores dolorosos que às vezes supuram.

Esses fatos são conhecidos pelos eruditos e pelos curiosos. Entretanto, deve-se admitir que eles são singularmente distantes a nossa perspectiva, visto que na maior parte das vezes não se fala sobre eles.

Bloch esclarece que considerar os ritos de cura isoladamente, fora de todo um grupo de superstições e lendas que formam o “maravilhoso” monárquico, é condenar-se antecipadamente a vê-los apenas como uma anomalia ridícula, sem ligação com as tendências gerais da consciência coletiva. Aponta o autor que esses ritos servem aos historiadores como fio condutor para estudar, particularmente na França e na Inglaterra, o caráter sobrenatural que por longo tempo foi atribuído ao poder régio.

Para compreender a história da realeza e seu caráter “místico” que dominou toda a evolução das instituições européias, não basta esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos, alerta Bloch, nem é suficiente analisar abstratamente ou procurar extrair de alguns grandes teóricos os conceitos de absolutismo ou de direito divino. É necessário também penetrar as crenças e fábulas que floresceram e prosperaram em torno das casas principescas.

Bloch mostra como o rito vai se transformando desde a baixa Idade Média até o século XIX, numa seqüência em que o milagre régio não parece perder força ao cair em desuso. Na reinado de Jaime II, somente no ano de 1685 foram 4422 ingleses “tocados”. Na França do século XVIII, o rito curativo continuou a ser solenemente praticado pelos reis. No dia seguinte a sagração de Luís XV, em 1722, mais de 2 mil escrofulosos reuniram-se no parque da abadia de Saint-Rémi de Reims para serem “tocados”.

Antes de tudo, portanto, para responder a pergunta: como se acreditou no milagre?, é preciso considerar que embora os reis jamais tenham devolvido a saúde a alguém, os príncipes-médicos não eram impostores.

A quase totalidade das pessoas, desde a Idade Média até as Luzes, que acreditaram nesse poder curativo fizeram-no motivados por alguma razão. Materialmente falando, eram os próprios fatos fisiológicos, médicos, permitiam que se acreditasse no milagre. As escrófulas curavam-se espontaneamente, por vezes de forma incompleta ou temporária. Como em geral a cura acontecia bastante tempo depois do cumprimento do rito de cura, as pessoas acreditavam facilmente na realidade de um milagre retardado. Pode-se então dizer que a natureza fazia o milagre.

Ao identificar que o grande ator político comanda o real por meio do imaginário, Balandier revela que todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro. A colocação da teatralidade política em evidência, sua consagração e seus ritos, não é uma maneira oblíqua de reduzir tudo a aparências e jogos ilusórios. Na realidade, é uma resultante, tudo concorre para isto. O objetivo do antropólogo francês é o de estabelecer comparações entre diversas sociedades em diferentes espaços e tempos para mostrar que em todas elas o poder político se manifesta da mesma forma: por meio da teatralização.⁴²

Balandier afirma a homologia do sagrado e do político, e mais, que “estes dois conceitos são regidos por uma terceira noção que os domina: a de ordem ou de *ordo rerum*”.⁴³

⁴² BALANDIER, G. *O poder em cena*. UnB, 1982.

⁴³ BALANDIER, G. *Antropologia Política*, p.114

Para Roger Caillois, o soberano representa a harmonia cósmica e a coesão contra a dissolução e a transgressão, como é o caso do feiticeiro; é que o puro tem a ver com o centro, enquanto o impuro se situa na periferia.⁴⁴

Dessa maneira, o poder que é fundado unicamente sobre a força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada. Ele, o poder, não consegue manter-se nem pelo domínio violento e nem pela justificação racional, os dois modos, mesmo combinados, são insuficientes.

Sendo assim, o poder só se realiza e se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial: a dramaturgia política traduz a formulação religiosa, ela faz uma réplica da cena do poder ou uma manifestação do outro mundo.

A hierarquia é sagrada – como o diz a etimologia – e o soberano depende da ordem divina, dela fazendo parte ou recebendo o seu mandato.

A sociedade não depende exclusivamente da coerção, das relações de força legitimadas, mas, se faz também do conjunto de configurações de que é, ao mesmo tempo, o objeto e a realizadora.

No estudo da imbricação do sagrado e do político, Balandier amplia sua linha de visão e anuncia que “em nenhuma sociedade o poder político é totalmente dessacralizado”.⁴⁵ Acertada esta, quando se trata das chamadas sociedades tradicionais, a relação com o sagrado impõe-se como uma espécie de evidência.

Desta maneira, o sagrado “discreto ou aparente está sempre presente no interior do poder. Por intermédio deste último, a sociedade é apreendida como

⁴⁴ CAILLOIS, R. *L'Homme et le Sacré*, Paris: Gallimard, 1939.

⁴⁵ BALANDIER, G. *Antropologia Política*, p.6.

unidade – a organização política introduz o verdadeiro princípio totalizador – ordem e permanência”.⁴⁶

Atente-se para o “discreto ou aparente”: o elemento religioso é instituidor. Constitutivo do político, não há espaço para a desarticulação e a confusão quando o religioso que está presente, ele, o sagrado, ordena.

Se a imbricação do sagrado e do político é incontestável nas sociedades tradicionais, também, nas modernas laicizadas o poder nunca é inteiramente esvaziado do conteúdo religioso.

O Estado conserva sempre algum caráter da Igreja mesmo quando se situa no que seria o término de um longo processo de laicização. É da natureza do poder entreter, em forma patente ou disfarçada, uma verdadeira religião política.

Conclusão compartilhada num belo estudo onde Marcel Gauchet salienta que a religião foi historicamente a condição de possibilidade do Estado e que o fundamento do Estado é o mesmo que a religião.⁴⁷

Assim, o elo entre o religioso e o político é evidente. Como demonstrou Kantorowicz na expressão “Os Dois Corpos do Rei” juntam-se o corpo místico da Igreja, cuja cabeça é o Cristo e o corpo místico da *respublica* cuja cabeça é o Príncipe.

Assim pode-se identificar o sacrifício do Príncipe em favor de seu *corpus mysticum* – o Estado secular – comparava-se, de modo mais direto e em um nível diferente, ao sacrifício de Cristo: ambos sacrificavam suas vidas não só como membros mas também como cabeças de seus corpos místicos⁴⁸.

⁴⁶ Idem, p.38.

⁴⁷ GAUCHET, M. *Le Désenchantement du Monde*, Paris: Gallimard, 1985.

⁴⁸ KANTOROWICZ, E. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*.

O modelo teológico-político dessa dupla pessoa do Príncipe é o da dupla pessoa de Cristo, ao mesmo tempo, homem e Deus.

No livro de Kantorowicz segue-se a montagem do paralelismo e mesmo a analogia entre *corpus mysticum* espiritual e *corpus mysticum* secular, “entre o auto-sacrifício pela comunidade transcendental celestial e o auto-sacrifício pela comunidade terrestre – moral e política”.

Também, a partir do estudo em referência, pode-se entender a falha no conceito organológico do Estado, ou seja, aquele que considerava cabeça e membros num único e dado momento, sem se projetar, para além do *agora*, no *passado* e no *futuro*. O conceito organológico, como quer Kantorowicz, por si só não incorpora o “fator Tempo ilimitado, que apenas foi absorvido quando o organismo do Estado tornou-se um ‘corpo’ no sentido jurídico: uma *universitas* que ‘nunca morre’”⁴⁹. Assim, mostra que a analogia organológica serviu como passo inicial que logo foi suplantada pelo conceito corporativista de *universitas*.

É a partir, pois, da construção dessa pessoa corporativa, uma espécie de *persona mystica*, que se chegava à corporação de um único homem e pessoa fictícia. Em outros termos, construía-se uma corporação que resolvia o problema da perpetuidade da cabeça do corpo político, hierarquizando e atribuindo importância diferenciada aos dois corpos do rei.

De um lado, a sua *persona personalis* – mortal e falível – de outro, sua *persona idealis – mystica*, infalível e imortal. Mas, compondo-se em um único, unido.

⁴⁹ KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do Rei*, p.163.

Massa e energia vital

Maffesoli desenvolve a idéia de prevalência da dimensão afetual na composição da sociedade. Construída e reproduzida de atrações e de repulsões, de identificações afetuais ou de emoções partilhadas, em todos os domínios, a sociedade, é menos devedora da política do que imagina.⁵⁰

Na constituição e organização da cidade, o divino social durkheimiano se impõe: “Não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino”⁵¹.

A força religiosa não é mais do que o sentimento que a coletividade inspira nos seus membros, mas projetando fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Como diz Durkheim “Para se objetivar, fixa-se num objeto que se torna assim sagrado; mas todo objeto pode desempenhar esse papel”⁵²

A energia vital, um dom de Deus, a força suscitada pelo grupo, os fenômenos de histeria coletiva ou os mimetismos delinquentes, sem esquecer as efervescências lúdicas ou festivas de todas as ordens tem por fonte a exaltação desse grande Outro que é o grupo, a massa ou a multidão. Essa união religiosa perpassa em todos os domínios. Tal adesão é “uma busca de globalidade, um desejo de perda num

⁵⁰ MAFFESOLI, M. *A Violência Totalitária*, p.269.

⁵¹ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, p.172.

⁵² Idem, p.271.

grande todo, num nicho matricial, fusional, onde graças aos outros e através dos outros cada um pode, na totalidade ou em parte, realizar a plenitude de suas potencialidades”.⁵³

Não por acaso, Canetti dedica-se a pensar sobre a malta.⁵⁴ Ao contrapor a unidade – da malta – a tudo quanto se costuma designar por tribo, estirpe ou clã, Canetti denuncia esses conhecidos conceitos sociológicos por terem algo de estático. A malta, pelo contrário, “é uma unidade de ação que se manifesta de forma concreta”.⁵⁵

O elemento religioso se expressa na massa. “Não há nada que o homem mais tema do que o contato com o desconhecido”. Ele quer ver aquilo que o está tocando; quer ser capaz de conhecê-lo ou, ao menos, de classificá-lo. Por toda a parte o homem evita o contato com o que lhe é estranho.

Diz Canetti: “Somente na massa é possível ao homem libertar-se do temor do contato”. Nessa situação o temor transforma-se no seu oposto, “e é da massa densa que se precisa para tanto, aquela na qual um corpo comprime-se contra o outro, densa inclusive em sua constituição psíquica, de modo que não atentamos para quem é que nos comprime.

Tão logo nos entregamos à massa não tememos o seu contato. Na massa ideal, todos são iguais”. Numa rica imagem, acrescenta Canetti “Nenhuma diversidade conta, nem mesmo a dos sexos.

⁵³ MAFFESOLI, M. *A Violência Totalitária*, p.224.

⁵⁴ CANETTI, E. *A massa e o poder*. Com relação ao conceito de malta, vale a citação: “A massa e os cristais da massa, no sentido moderno da palavra derivam ambos de uma unidade mais antiga, unidade esta na qual ainda coincidiam. Essa unidade mais antiga é a malta”, p.93

⁵⁵ CANETTI, E. *Massa e poder*, p.13.

Quem quer nos comprima é igual a nós. Sentimo-lo como sentimos a nós mesmos. Subitamente, tudo se passa então como que no interior de um único corpo”.

A idéia e desejo fundamental da unidade ganha vida. “Talvez essa seja uma das razões pelas quais a massa busca concentrar-se de maneira tão densa: ela deseja libertar-se tão completamente quanto possível do temor individual do contato. Quanto mais energicamente os homens se apertarem uns contra os outros, tanto mais seguros eles se sentirão de não se temerem mutuamente”. É exatamente essa inversão do temor ao contato que caracteriza a massa.

Para concluir Canetti afirma que “O alívio que nela se propaga alcança uma proporção notavelmente alta quando a massa se apresenta em sua densidade máxima.”⁵⁶

É a esperança futura resultado do contato que lança os indivíduos ao grupo. A crença, seja vigorosa ou esmorecida é originária. Sendo o imaginário uma das modalidades do ser individual e social, é urgente, reconhecer na conformidade religiosa o fundamento de toda vida em sociedade.

Novamente Maffesoli é explícito quanto a força imaginal: “Em outras palavras, mais clássicas: não há política sem *religião*. Religião no sentido estrito: o que une as pessoas partilhando um conjunto de pressupostos comuns”.⁵⁷

O certo é que toda a vida em sociedade repousa nessa necessidade mesma do descomprometimento consigo mesmo, de submeter-se, de entregar-se aos outros. Evidentemente, esse descomprometimento exige uma legitimação encontrada no grande Outro.

⁵⁶ CANETTI, E. *Massa e poder*, p.14.

⁵⁷ MAFFESOLI, M. *A Violência Totalitária*, p.38.

Existiram muitos outros exemplos a dar e mostrar que *o* político em geral, mas também *a* política, em suas manifestações profissionais, partidárias e mesmo nas manifestações mais desinteressadas ou idealistas, repousa sobre um substrato comunitário de uma paixão partilhada ou sobre a nostalgia de uma fusão fraterna arquetipal.

Toda a ordem do político se define então a partir de uma intuição. Nas palavras de Maffesoli “uma ‘visão do interior’, uma visão do que constitui sua unicidade primordial, que o corpo social elabora os mitos necessários como fonte de energia ou de força à sua existência para agir, lutar, entrar em conflito ou em negociação com outros corpos sociais funcionando da mesma maneira”.⁵⁸

Indicar a estreita conexão existente entre o poder e a estrutura religiosa longe está de ser inútil, pois permite, por comparação, dos seus rituais políticos e simbólicos respectivos, compreender o que faz ao mesmo tempo a invariância e a permanência desse poder, e também a repercussão que suscita nas consciências individuais e coletivas. “Não se deve esquecer que, em quase todas as civilizações conhecidas, a função real é na origem intimamente ligada à divina. A realeza e os deuses formam um conjunto indissolúvel, e só paulatinamente essa unidade se fraciona em jurisdições particulares”.⁵⁹

A separação ou fracionamento dessa unidade implica no exame do processo de secularização nas sociedades modernas.

⁵⁸ MAFFESOLI, M. *A Violência Totalitária*, p.237.

⁵⁹ Idem, p.248.

Secularização, Desencantamento e as sociedades desorientadas

O termo secularização, mostra-se, desde os seus primórdios, já marcado por um “esquema antitético: o do dualismo de regular e secular que já contém em si, embora apenas virtualmente, a metamorfose moderna dos pares ‘paulinos’ celeste/terreno, contemplativo/ativo, espiritual/mundano”.⁶⁰

Nos escritos neo-testamentários do apóstolo Paulo o termo “secularização” já aparecia sob o aspecto *saeculum*, isto é, o século. A temporalidade deste mundo, a dimensão mundana da vida humana já, aqui e agora.

Compreende-se assim que a expressão significa “retornar ao mundo profano” identificando-se dessa forma com a laicização. O argumento da laicização chegou, às vezes, de modo apressado, a ponto de profetizar o desaparecimento da religião. Porém, nem mesmo a diminuição de crenças e práticas religiosas, ainda que esperada, tornou-se um indicador incontestável para corroborar a tese da secularização.

Weber atribuiu magna importância ao móvel moral da ação social ao defender a importância da ação racional quanto aos valores.⁶¹ A tese erguida tem repercussões no campo ético, considera o autor alemão, que o protestantismo, particularmente na sua versão calvinista, configura-se como uma interpretação capaz de validar uma ação com implicações econômicas específicas, no caso, capitalista. O caminho da “salvação” implica, necessariamente, pelo ajustamento do

⁶⁰ MARRAMAO, G. *Céu e terra. Genealogia da secularização*, pp. 17-18.

⁶¹ WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

comportamento individual às regras ditadas pela mentalidade religiosa. Aqui, ética significa, ação, conduta ajustada a um conjunto de valores previamente prescritos.

O mais importante, na contribuição weberiana à tese da secularização, é sua capacidade de pôr à mostra de modo convincente a interface entre racionalização religiosa e racionalização legal. A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei.

Marramao chama a atenção para o dado inaugural, o significado primordial do termo secularização. Na primeira frase da introdução de seu livro *Poder e Secularização. As categorias do tempo* ele apresenta o nascedouro da palavra secularização “surgida na época da Reforma, originalmente em âmbito jurídico para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”.⁶²

Pierucci informa a multiplicidade de sentidos que acompanha o uso do termo desde suas origens. Defende uma discussão conceitual do problema da secularização. “Dá para contar nos dedos as vezes que Max Weber falou em secularização. Em seus escritos de Sociologia é quase incessante o tratamento da coisa, do fenômeno, do processo”.⁶³

O mais acertado, na visão de Pierucci, seria utilizar “*Processo de secularização*”, se quisermos desde já designar a coisa por um dos nomes que lhe deu

⁶² MARRAMAIO, G. *Poder e Secularização. As categorias do tempo*, p.29.

⁶³ PIERUCCI, A.F. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira Ciências Sociais*, v.13, n.37, São Paulo, Jun. 1998.

Max Weber no ensaio *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*; por duas vezes aí, e com duas grafias diferentes no mesmo ensaio, ele assim a nomeou, chamando de *processo* o desenvolvimento da sociabilidade e de modos de sociação característicos das modernas sociedades euro-norte-americanas de matriz puritana forte: *Säkularisationsprozess*; ou então, com aspas pelo meio, "*Säkularisations*"-*Prozess*"⁶⁴

O sociólogo brasileiro procede dura crítica aos autores e pesquisadores que de modo simplificado atribuem a teoria da secularização a um Weber evolucionista, a racionalização do Ocidente acabou não se cumprindo da forma linear tal como — alegam — estaria previsto na teoria weberiana.

Mas, diz Pierucci, “convém perguntar, estaria a religião marcada para morrer no capítulo final da ‘grande narrativa’ weberiana do macroprocesso de racionalização ocidental, uma vez secularizado o cristianismo por força do seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, vítima da astúcia da introversão religiosa que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático-funcional?” A resposta claramente é “não, de modo algum”.

E continua “Nunca é demais lembrar que Max Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história. Como, então, atribuir-lhe a tese do ‘fim histórico da religião’? Como falar em profecia weberiana não cumprida?”⁶⁵

Claro está que a atribuição profética a Weber é descabida. Para se ter um exemplo, o jurista e sociólogo alemão jamais escreveu esta frase “secularização

⁶⁴ PIERUCCI, A.F. *Secularização em Max Weber*

⁶⁵ *Ibidem*.

do Estado”. Mas ela é sua contemporânea, encontrada na pena de Ernst Troeltsch, para quem a *Säkularisation des Staates* era “o fato mais importante do mundo moderno”, conforme Pierucci.

Vale notar que o “desencantamento do mundo” tem muito mais encanto como fórmula do que o vocábulo “secularização”. Pelo menos é o que garante Pierucci em seu esforço filológico, pois, ao que parece, desencantamento “faz muito mais sentido para Weber. Afinal, ele é o autor do conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) e é muito mais freqüente em suas obras o uso deste nome *molto particolare* do que o da palavra secularização”.⁶⁶

Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação. Por isto, por mais de uma vez Weber lhe agrega o adjetivo *religioso*: o “desencantamento *religioso* do mundo”.⁶⁷

De acordo com a leitura de Pierucci, em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos.

O que deve ficar claro e não restar a menor dúvida é que a secularização “é um fenômeno historicamente verificável e incontroverso”⁶⁸.

⁶⁶ PIERUCCI, A.F. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”

⁶⁷ WEBER, M. *Ensaio de sociologia*, p.326.

⁶⁸ MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*, p.274.

No atual momento percebe-se, sobretudo, no campo da política a necessidade de pensar as relações de dominação, sem desprezar a religião, relevante dimensão da cultura, a um plano secundário.

Explorar os conceitos do Estado moderno, como de soberania, legalidade, legitimidade, renunciando à pesquisa de suas possíveis relações com a esfera espiritual e as crenças religiosas pode significar um olhar confuso sobre os inúmeros indícios que sugerem que a religião exerce importante papel no cenário político recente.

A emergência do Estado moderno por vezes levou a considerá-lo algo intrinsecamente associado à coisa pública enquanto a religião se restringiria ao domínio do privado. A afinidade Igreja/Estado seria homóloga a privado/público. Em parte essa premissa é verdadeira. A separação ensejada pela secularização impõe constrangimentos às tentativas de totalizar as explicações em ambos domínios. Para que os princípios democráticos pudessem se afirmar, foi necessário distingui-los dos universos religiosos. Igualdade perante a lei é um direito de todos, não apenas de alguns grupos de fé.

De fato, o Estado-nação desloca a religião enquanto fonte privilegiada de integração social e cultural fundando sua existência num outro tipo de lógica. Isso se coloca claramente em relação à política. Na medida em que ele é o foro central de orientação coletiva das ações, caberia à religião um papel menor. Este é o núcleo da disputa entre legitimação religiosa e secularização. Até mesmo quando o Estado e a religião atuam conjuntamente, a relação entre eles permanece separada e distinta.

Contudo, as regiões da Europa não atingiram todas este ponto ao mesmo tempo: os Estados-Nação ocidentais foram os portadores desta evolução e

permaneceram, até hoje, os seus grandes protótipos. Nesse entendimento, “foi no seu seio que em primeiro lugar se desenvolveu a teologia da nova *ecclesia*, enquanto comunidade particular entre outras. O mundano-político e o sagrado foram de tal modo interpenetrados, o Estado e a Igreja de tal modo unificados, que as oposições entre espiritual e o temporal aí se tornaram desprovidos de sentido”.⁶⁹

Para Eric Voegelin, o grande teólogo dessa nova *ecclesia*⁷⁰ particular e imediata a Deus foi Thomas Hobbes. Afirma o filósofo alemão: (Hobbes) “É muitas vezes considerado o teórico da monarquia absoluta; era-o, com efeito, mas era muito mais do que isso, porque concebeu o símbolo do *Leviatã*, do Estado situado imediatamente abaixo de Deus e onipotente aos olhos dos seus súditos, porque representante do poder divino. A construção do símbolo cumpre em duas etapas; primeiro com a construção da pessoa estadista, que pode aplicada a todas as épocas, e a seguir, pela construção da unidade natural, como uma *ecclesia* cristã no momento

⁶⁹ VOEGELIN, E. *As religiões políticas*, p.55.

⁷⁰ Idem. *As religiões políticas*, p. 47-48. Antes mesmo de Kantorowicz, será Voegelin o primeiro a formular a concepção do corpo místico de Cristo que incorpora o corpo da comunidade mediante a relação com a Igreja. A idéia cristã, tal como é desenvolvida nas epístolas aos Hebreus, entende a *ecclesia*, a comunidade, como corpo místico do Cristo. Esta analogia orgânica irá formar-se segundo diferentes versões. Para uma, os órgãos da *ecclesia* estão ordenados, uns em relação aos outros, como membros de um mesmo corpo e completam-se na unidade do corpo terrestre cuja alma é Cristo; para outra, a analogia corporal estende-se para além dos membros visíveis do corpo até o próprio Cristo que, assim, se torna na cabeça do corpo; inversamente, pode também prevalecer a substância espiritual, e é assim que o *pneuma* de Cristo se derrama, pela força do seu *pleroma*, da sua plenitude, nos membros terrestres, de forma que a personalidade do *pneuma* do redentor é quase ultrapassada; a analogia é suportada pelos vestígios da simbólica da filiação, na idéia de Cristo como Segundo Adão, como segundo pai da humanidade, e pela idéia da Última Ceia, cuja forma permanece muito próxima dos antigos cultos de Mistérios. As variações paulinistas prefiguram as possibilidades de outros desenvolvimentos. As *charismata* que se derramam do *pneuma* de Cristo e que dão aos membros do corpo a sua função podem desenvolver-se para além do esquema paulinista das leis da comunidade primitiva e completar as funções político-soberanas. A função do soberano recebe, assim, o seu estatuto de *corpus mysticum*. Não existe fronteira entre o domínio político e o domínio religioso; o *corpus mysticum* é uma unidade articulada sobre ela própria, na qual coexiste o sacramento da unção real a par do sacramento da ordenação dos sacerdotes; o exercício do ofício real tornou-se numa função sagrada, entre outras.

histórico do século XVII.”⁷¹ Isso tudo será discutido mais adiante no capítulo referente ao ambiente inglês, espaço da produção teórica de Hobbes.

Hobbes seria então o responsável por edificar uma nova unidade política assentada e fundamentada na Antiga Aliança expressa na tradição bíblica.

Na concepção atribuída por Voegelin, se se quiser estabelecer comparações históricas, Hobbes ocuparia para a *ecclesia* intramundana particular um lugar idêntico ao que ocupava São Paulo para fundação simbólica da comunidade cristã. Assim, a nova comunidade adquire a sua unidade por meio do soberano, seguindo o mesmo procedimento simbólico-místico que a *ecclesia* paulinista através do *pneuma* e da *chepale* de Cristo.⁷²

Postas essas idéias, Voegelin traz uma impressionante análise dos primórdios do regime nazista na Alemanha. Sua grande intuição é que a raiz do Estado deve ser procurada na natureza profunda do homem e na sua relação com a realidade, a partir do exame das ideologias e do simbolismo político. Por meio das obras e leituras de Aristóteles e São Tomás de Aquino busca explicar as origens do Estado totalitário da sua época.

O alvo de Voegelin em *As religiões políticas* parece ser o de reatar a herança metafísica e religiosa da concepção de Estado, mostrando como a ordem política pretendeu sempre representar uma certa forma de verdade, cujo fundamento é exterior a si própria.

Cabe entender a partir de sua leitura e, mais ainda, quando atrelado ao texto *Nova Ciência da Política*⁷³ que somente um retorno às categorias da *episteme*

⁷¹ VOEGELIN, E. *As religiões políticas*, p.59-60.

⁷² Idem, p.63.

⁷³ VOEGELIN, E. *A Nova Ciência da Política*, Brasília: Universidade de Brasília, 1979.

politike clássica seria capaz de revelar as experiências centrais por meio das quais o homem interpreta o seu estar no mundo e a sua relação com a realidade tanto imanente como transcendente. Pois, é antes de tudo esta abertura da alma sobre a alteridade que se lhe impôs como o fundamento da humanidade do homem e como fonte da natureza religiosa da sua existência.

Sendo assim, a *ecclesia* constituída por Cristo transformou-se de diversas formas; mas, ao longo de todas as suas mutações, a estrutura fundamental que interessa permanece identificável. É dela que descendem em linha direta as Igrejas cristãs mas, em certos aspectos, a idéia continuou igualmente viva nas comunidades estadistas.

Encontra-se, pois, na continuidade da *ecclesia* onde quer que as comunidades particulares, tornadas intramundanas, reconhecem a igualdade e a fraternidade de todos os membros da comunidade, mesmo onde comunidades e movimentos se mostram duramente antieclesiásticos e anticristãos, indo ao ponto de instaurar uma nova religião de Estado.

O processo em que a *ecclesia* ocidental se diluiu e transformou em comunidades estadistas estende-se sobre Idade Média e sofre, na época do absolutismo, com a separação organizacional dos Estados entre si, um corte significativo.

A expectativa de que a sociedade moderna e industrial, regida pela razão instrumental, caminhasse para um processo de crescente racionalização da ação. O complexo modo de vida das sociedades ocidentais exigiria um Estado burocratizado e organizado, no qual os especialistas tomariam o controle da

sociedade. O homem liberto do poder da religião estaria submetido ao mundo da razão.

Assim, a racionalização crescente se torna um instrumento de poder: o homem acredita dominar a sociedade e aos outros homens pela progressiva intelectualização de seus conhecimentos e pela apuração das técnicas. O mundo assim concebido passa a ser um mecanismo causal, controlável racionalmente, e a expressão ideal da forma de dominação racional nessa sociedade é a burocracia. Ela despersonaliza o indivíduo, coisifica o homem, que parece estar encurralado no beco da razão, tendo a sua frente a calculabilidade própria do capitalismo, a ordem econômica determinada pela técnica e a produção em série através das máquinas, e atrás de si, a paixão irrefreável pela busca dos bens materiais.

Essa idéia de um processo de diferenciação estrutural da sociedade que corta toda referência ao sagrado ou à transcendência implica, ao mesmo tempo, na aceleração e num cerco, isto é, à medida que a ciência e a tecnologia avançam, encarcera-se a religião no espaço privado, substituindo-a como explicação do mundo hegemônica. A religião e mais amplamente o campo religioso deixariam de ser instância totalizante para se tornar um domínio específico com regras próprias de seu funcionamento.

Porém, o século 20 acabou, a técnica e a ciência avançaram revolucionando a medicina, as comunicações e a indústria bélica, mas o fosso entre países ricos e pobres aprofundou-se, a exclusão de grandes porções da humanidade dos benefícios econômicos, sociais e culturais estabeleceu-se como forma de organização social e, mais, a religião quando não ator principal e seu mais ativo agente nas contendas internacionais.

Para Giddens, um sociólogo preocupado com os efeitos e conseqüências da modernidade, “não só a religião não desapareceu, como vemos em torno de nós a criação de novas formas de sensibilidade religiosa e de empreendimento espiritual. A modernidade criou um sistema em que as áreas de segurança relativa se entrelaçam com a dúvida radical e com cenários de risco inquietante.”⁷⁴

Com a globalização surgem, no entanto, algumas questões novas. Na atualidade fazer política, no sentido moderno do termo, significa atuar basicamente dentro dos marcos do Estado-nação. Governo, partidos, sindicatos, movimentos sociais, o tem como referência principal. A própria política internacional se faz considerando-o como centro, ponto de partida. O dilema atual é que a debilitação do Estado-nação lhe retira poder. Sua capacidade de ação ante uma conjuntura na qual as decisões de ordem transnacional são cada vez mais importantes torna-se limitada. Há aqui uma mudança substancial. Com a Revolução Industrial, o Estado-nação é pensado como o lugar ideal para a realização do universal da modernidade, numa espécie de substituição *ah hoc* do religioso como *locus* privilegiado dos universais.

Em um mundo globalizado, a relação nação/modernidade cinde-se, pois a modernidade-mundo transborda as fronteiras existentes. O que antes era visto como lugar distinto de universalidade torna-se estreito e pequeno demais.⁷⁵

Ora, as religiões por sua própria natureza transcendem os povos e os Estados-nação. Esta característica essencial as coloca em vantagem. Devido à sua vocação transcendente e transnacional, a religião, pelo menos em tese, pode atuar de forma mais abrangente sem o constrangimento das forças locais.

⁷⁴ GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*, p.85-88.

⁷⁵ IANNI, O. *Enigmas da modernidade mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Destaca Geertz que, em lugar e em vez da comunidade solidária agregada por representações coletivas – o sonho durkheimiano – surgiu uma rede – à maneira de Simmel – difusa e desprovida de centro, conectada por afiliações genéricas, multidirecional e abstrata.⁷⁶

A religião não se enfraqueceu como força social. Pelo contrário: parece ter se reforçado no período recente. E isso nos leva a estudar a modernização no seio das religiões, a não mais avaliar o avanço ou recuo da religião em geral, mas, sim, apreender os processos de transformação e reformulação de cada religião específica no momento em que ela se vê penetrada pelas perplexidades e desordens da vida contemporânea.

A emergência de conflitos religiosos mais a crescente migração de pessoas e famílias rumo a sociedades mais modernas, mas igualmente diversificadas, na Europa e América do Norte, nas quais a religião induz tensões e conflitos, é exatamente a agenda e programa que as ciências sociais precisam se ocupar em descrever e explicar, e não uma tendência maniqueísta e pretensamente generalizada que caminha para a secularização ou o declínio da fé.

Tendo imaginado, de modo precipitado, que a religião seria suprimida, a Modernidade, agora, apresenta dificuldades em explicar a “avalanche religiosa” que inunda as sociedades contemporâneas. Na verdade a religião nunca desapareceu. Afinal, “em termos lógicos não há, pois necessidade de imaginarmos o retorno de algo que nunca expirou. A sociedade moderna, na sua estrutura, é multireligiosa”.⁷⁷

Portanto, se havia uma expectativa ela não se confirmou. Além disso, longe de a religião ser banida do âmbito público, ela parece ter ganho um

⁷⁶ GEERTZ, C. *Nova luz para a antropologia*, p.117.

⁷⁷ ORTIZ, R. *Anotações sobre Religião e Globalização*, p.37.

revigoração, um reencantamento, com o ressurgir de movimentos religiosos que trazem novas formas de expressão, inquietações e preocupações, incorporando ou rejeitando a mais nova fase do capitalismo.

Na verdade, a modernidade desloca o sagrado, sem eliminá-lo. O fim do monopólio religioso não coincide, portanto, com o declínio total da religião. Sua quebra significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo. Por isso, pode-se atrelar uma heterogeneidade de fenômenos na mesma rubrica: ‘despertar religioso’, ‘*revival*’, ‘reavivamento’, ‘revitalização religiosa’, ‘*risveglio* religioso’, ‘*le retour du sacré*’, ‘mobilização religiosa’.

Para Touraine, o retorno do sagrado deve ser entendido como uma reação contra a rejeição da concepção que reduz a modernidade à racionalização e priva assim o indivíduo de toda a defesa em face de um poder central cujos meios de ação não têm mais limites.⁷⁸

As tradições religiosas são valorizadas porque contêm em si uma referência forte à subjetividade capaz de mobilizar as pessoas numa sociedade sujeita a constantes controles.

Parece claro, hoje, que a atenção das ciências sociais foi desviada a outros campos, enquanto estiveram dominadas por uma série de pressupostos evolutivos que consideravam o compromisso com a religião uma força em declínio na sociedade, entendido como “um resíduo de tradições passadas inexoravelmente erodido pelos quatro cavaleiros da modernidade: secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização”.⁷⁹

⁷⁸ TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*, p.149-151

⁷⁹ GEERTZ, C. *Nova luz para a antropologia*, p.89.

Em desafio ao argumento que enclausura a religião ao privado, bastaria confrontá-lo com exemplos históricos concretos para se perceber como as crenças religiosas têm, muitas vezes, um papel decisivo na vida política, particularmente e exatamente, no seu suposto plano limitativo: o público. O caso do confucionismo no Japão é exemplar. A “esfera pública”, construída em torno do Estado Nacional foi, desde a Revolução Meiji, orientada pelos valores de piedade filial, respeito à autoridade e conformismo às regras estabelecidas. Seria impossível compreender a história política japonesa sem levar em conta tais elementos. O mesmo é válido para os movimentos político-sociais baseados na idéia da “mística revolucionária” e na Teologia da Libertação na América Latina. Julga-se uma concepção religiosa que se insere diretamente no domínio público da ação política. Não é casual que o termo “religiosidade”, utilizado para caracterizar uma fé individualizada, se contraponha ao de “religião” enquanto sistema coerente de crenças.

O vínculo religioso como fundamento das sociedades modernas reconhecidamente apresentou uma conjuntura desfavorável até os anos 70. Segundo Keppel⁸⁰, uma série de movimentações alteram a percepção mais geral de secularização e declínio da influência religiosa.

As religiões do livro – Judaísmo, Cristianismo e Islamismo – tiveram que enfrentar de modo conjunto as conseqüências do final da Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria. De um lado, a conclusão do processo iniciado com as Luzes de decisiva conquista da autonomia pela política e, de outro, a construção do

⁸⁰ KEPEL, G. *A revanche de Deus*, p.12.

socialismo num só país, ao leste, e o Estado do Bem-Estar e a sociedade do consumo, a oeste.

Algumas datas são importantes nesse processo: em 1977, pela primeira vez, o Partido Trabalhista de Israel, reconhecidamente laico e socializante, perde as eleições legislativas. Em 1979, no Irã, o Aiatolá Khomeyni proclama a República Islâmica. No mesmo ano, evangélicos norte-americanos se organizam em torno de uma instituição político-religiosa, a Maioria Moral, que pretendia salvar os Estados Unidos com a restauração dos valores morais cristãos. No ano seguinte ajudam a eleger Ronald Reagan. Nos anos 80, a efervescência não diminui. Começa a guerra civil no Líbano, envolvendo cristãos, muçulmanos libaneses, bem como palestinos e o Estado de Israel. Em meados da mesma década, irrompe a guerra Irã-Iraque, que envolve muçulmanos sunitas e xiitas, socialistas e lideranças religiosas. No Afeganistão, explode guerra civil envolvendo o Talibã e os poderes locais, subordinados à União Soviética. E a lista ainda é maior. Enfim, culmina-se uma forte publicização da religião, numa demonstração de que o campo religioso conjuga-se, nesses casos, sob várias fórmulas, com o étnico, o comunal, o explicitamente político.

O que Kepel quer mostrar é que toda essa movimentação deu um estatuto novo ao discurso político mitigado até a década de 70, do século XX. Daquele período em diante, ou seja, está se vivendo agora os desdobramentos desse movimento, o novo discurso religioso não é adaptativo aos valores seculares, mas sim tem fundamental, pois fornece uma base sagrada à organização da sociedade, modificando-a, se for o caso.

Os “projetos de reconstrução do mundo” encabeçados pelas três religiões do livro – judaísmo, cristianismo e islamismo – decorrem de um enfraquecimento das certezas nascidas dos progressos atingidos pelas ciências e pelas técnicas desde a década de 50.

Os grupos responsáveis pelos movimentos de reconfiguração inscrevem-se numa perspectiva dupla: identificam e dão nome à desordem do mundo e, depois, elaboram projetos de transformação da ordem social para, conforme o caso, aproximá-la da Torah, do Corão ou dos Evangelhos.

Como indica Kepel esses grupos estão unidos na “desqualificação de um laicismo que dizem remontar à filosofia do Iluminismo.” Desse modo há espaço para identificar na emancipação orgulhosa da razão em relação à fé, “a causa primeira de todos os males do século XX, o início do processo que levaria diretamente aos totalitarismos nazista e stalinista”.⁸¹

O importante desses movimentos é que colocam em cheque a legitimidade da “Cidade secular”. Se há concordância em considerar que somente uma transformação fundamental da organização da sociedade consegue fazer dos textos sagrados a fonte de inspiração principal para a Cidade futura, por outro, como pode-se notar facilmente, cristãos, judeus e muçulmanos divergem quanto ao conteúdo a dar a esta cidade. Assim, o ressaltado ecumenismo centra-se na desqualificação da laicidade, para além disso, os projetos de sociedade são absolutamente divergentes.

Lipovetsky entende o retorno do sagrado como “um fenômeno muito pós-moderno, em ruptura declarada as Luzes, com o culto da razão e do progresso”

⁸¹ KEPEL, G. *A revanche de Deus*, p.230.

Ligado à busca de sentido e também à flexibilidade do indivíduo à procura de si mesmo sem balizamentos, esse retorno configura “expressão de uma fuga do individualismo exacerbado da sociedade atual”.⁸²

Se há alguma volta, é a da religião à esfera pública, uma penetração ou reabertura dos espaços públicos à ação organizada de grupos e organizações religiosas. Menos, portanto, um reavivamento de adesões e mais uma nova forma de se definir os limites e fronteiras entre o político e o religioso.

Tal visão pode ser encontrada também em Dahrendorf. Alinha-se ao sociólogo germano-britânico que apreende o momento atual de forma alusiva: “aquilo que alguns chamam o retorno do sagrado, não é mais do que a demonstração da necessidade de significado em sociedades desorientadas”⁸³. O homem não pode viver sem referências de absoluto. Sem uma ordem de sentido as sociedades podem perecer.

Assim, entende-se que o vínculo entre religião e política nunca se rompeu, mas foi construído de diferentes maneiras, sem obedecer a uma lógica linear ou ao ditame de leis irresistíveis do desenvolvimento histórico.

A busca por orientação só pode ocorrer quando os pilares da construção social estão desmoronando. Entende-se, pois, fundamental a apreensão do século XVII inglês como momento privilegiado e reflexo dessa busca. A parte II agora adiante concatenada trata efetivamente da procura por essa direção.

⁸² LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*, p.132.

⁸³ DAHRENDORF, R. *Classes e seus conflitos na sociedade industrial*, p.115.

PARTE II

Antecedentes e ambiente na Inglaterra do século XVII

Ambiente e contexto inglês do século XVII apresenta um panorama histórico basilar para pensar e entender a modernidade. Como se viu, o termo secularização reflete as mudanças e transformações ocorridas no período. Vale-se, então, retornar ao momento mesmo de formação.

A seção *Debate cristão e luta por hegemonia* expõe e ilustra os argumentos dos dois grupos centrais opostos na ocasião: de um lado, os contra-reformistas que reavivam o tomismo medieval, e do outro os protestantes tanto os mais radicais quanto os mais conservadores.

Na seguinte seção *Ordem como programa* o objetivo é apresentar as principais preocupações do momento que intenta organizar todos os aspectos da vida. O século XVII se impõe como um período histórico no qual a procura por justificativas e licenças que legitimam os comportamentos e atitudes dos indivíduos é imprescindível.

Em *Milenarismo e milenarismos* o passado cristão revela os movimentos e antecedentes dos grupos em disputa que se farão notar no século XVII. O clima milenarista vivido no período exige que seja realizada essa trajetória de reencontro do paraíso terrestre.

Destaque ao papel e importância da Bíblia é norteador das várias seções. Contudo, em *Homens da Quinta Monarquia e a Bíblia* distingue-se esse grupo dos demais por terem sido os responsáveis por popularizar na Grã-Bretanha os livros proféticos, particularmente, de Daniel e do Apocalipse.

Os grupos que povoaram o ambiente inglês são coetâneos de Hobbes. Na seção os *Radicais religiosos* alguns deles merecem distinção. Para que não haja equívoco e julgue-se um pelo outro se faz necessário situar o que há em comum e em específico em cada um dos principais movimentos que, acima de tudo, buscavam ordenar, ou seja, colocar em ordem a sociedade percebida como desorientada.

Debate cristão e luta por hegemonia

A Bíblia narra a criação dos céus e da terra que agora existem. Ela começa com essa história (Gn 1, 2) e termina com a criação de “novos céus e nova terra” (Ap 21, 22). Mas, não é só isso. Entre uma narrativa e outra, está a história da queda e a da redenção.

No século XVII a Bíblia era o livro mais lido na Europa. Hobbes levou-a a sério. O nome de seu livro mais lembrado o *Leviatã*, que aparece no livro de Jó (40 e 41) traz na capa a seguinte imagem: um gigante, composto de inúmeros homenzinhos, segurando na mão direita o cetro, símbolo da realeza, e na esquerda o báculo, emblema religioso que toma conta de uma pacata cidade. Sob cada braço, o secular bem como o espiritual, há uma coluna de cinco desenhos: debaixo da espada, um castelo, uma coroa, uma canhão, em seguida, rifles, lanças e bandeiras, e, finalmente, uma batalha; a essas imagens corresponde, abaixo do braço espiritual, uma igreja, uma mitra, raios de trovão silogismos e dilemas, e finalmente um conselho. Configura-se, desde logo, a interpenetração do religioso e do político. Não é de pouca serventia lembrar o título completo do *Leviatã*: “Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil”.

Essa mediação e intercessão do religioso e do político apresenta uma composição muito particular, própria mesmo do período histórico vivido pelo filósofo inglês. O fato é que, nas duas partes finais, III e IV da obra mencionada, as mais esquecidas e pouco lidas, a discussão é preponderantemente bíblica. Calcula-se que haja 657 citações das Escrituras no *Leviatã*, e que no total existem 1.327 citações em suas seis obras políticas.⁸⁴

São variadas as interpretações para a aparição e significados do *Leviatã*. Pode-se associar o grande monstro retratado na Bíblia, por exemplo, ao dragão-deusa *Tiamat* da tradição mitológica babilônica.

⁸⁴ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.41.

Durante a Idade Média podia ser observado como um representante de uma força maligna, confundindo-se com uma serpente e pode até simbolizar as várias formas de aparição do diabo, incluindo o próprio Satã.

Nas sagas e lendas também surgem mitos de batalha contra os dragões, os matadores de dragões tais como São Miguel e São Jorge podem ter suas origens no *Leviatã*.

Uma interpretação teológica dos escritos políticos de Hobbes pode gerar uma compreensão do papel da religião tornando o seu pensamento político mais coerente, livrando-o das ambigüidades em suas formulações. O que se quer dizer é que o esquecimento ou a deliberada ignorância das partes que tratam da religião nos escritos de Hobbes podem representar o resultado da multiplicidade de imprecisões sobre esse autor.

Neste sentido, alinha-se a sugestão de Renato Janine “em vez de tentarmos descobrir o lugar do qual falavam eles, aceitemos que foram, mesmo, filósofos fora de centro”. Trata-se de tarefa difícil, pois a tentativa é sempre buscar enquadrar o determinado autor numa linha, escola ou tradição específica. Contudo, vale seguir o ensinamento: esses autores nos transmitem “uma série de lampejos de lucidez que a fazem (a filosofia política) ser mais, e outra coisa, que uma justificação ideológica dos poderes que existem e das crenças dominantes”⁸⁵.

Por ora, para os fins deste trabalho, oferecem-se duas passagens emblemáticas e reveladoras sobre a imagem que se pode produzir com efeito sobre a obra hobbesiana.

⁸⁵ RIBEIRO, Renato J. *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*, p.34.

A primeira diz respeito ao modo pelo qual o próprio Hobbes quer que seus escritos sejam lidos. No contexto de uma análise das relações e ações da Igreja faz uma crítica aos intérpretes da Sagrada Escritura. Certamente o alvo é o clero da Igreja constituída. Ao realizar seu julgamento, o próprio Hobbes nos dá a pista de como lê-lo de maneira mais acertada:

*“Não são as palavras nuas, mas sim o objetivo do autor que dá a verdadeira luz pela qual qualquer escrito deve ser interpretado, e aqueles que insistem nos textos isolados, sem considerarem o desígnio principal, nada deles podem tirar com clareza, mas antes, jogando átomos das Escrituras como poeira nos olhos dos homens, tornam tudo mais obscuro do que é, artifício habitual daquele que não procuram a verdade mas sim suas próprias vantagens”.*⁸⁶

A citação é utilíssima para pensar como os comentadores das obras hobbesianas, de modo sucessivo e abundante, produzem imagens desencontradas a seu respeito. Esses comentaristas parecem não levar a sério o interesse de Hobbes pela ordem e a busca da paz. Pois, se assim o fizessem chegariam ao essencial: o primado do religioso na constituição de um Estado unido sob o condão e autoridade divina.

Em segundo lugar é possível verificar logo na Epístola dedicatória do *Leviatã* ao mui estimado amigo Sr. Francis Godolphin, que a expectativa de Hobbes é que o esforço para aprimorar o poder civil não deverá ser pelo poder civil

⁸⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLIII, 23, p.421 (grifos meus).

condenado, nem pode supor-se que os particulares, ao repreendê-lo, declarem julgar demasiado grande esse poder.

Seu discurso sobre o Estado tem objetivos claros: “não é dos homens no poder que falo, e sim da sede do poder”⁸⁷. Parece não deixar dúvida: a sede do poder trata mesmo do Deus Imortal. Não se dedica nem esforça por compreender a ação dos homens, mas sim seu destino de salvação guiado pelo atendimento e conformidade as leis naturais estabelecidas e impostas pela autoridade divina. O sagrado interpõe a ação dos homens.

De maneira direta completa Hobbes na Epístola:

*Ignoro como o mundo irá recebê-lo, ou como poderá refletir-se naqueles que parecem ser-lhe favoráveis. Pois apertado entre aqueles que de um lado se batem por uma excessiva liberdade, e de outro por uma excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimento por entre as lanças de ambos os lados.*⁸⁸

Mas, do que se trata quando afirma que está “apertado entre lados”? De que “lados” Hobbes está se referindo?

Parece se referir aos agentes e atores políticos que desde o século XVI centralizam a disputa pela hegemonia intelectual do período. De um lado católicos, particularmente os representantes do clero; do outro os reformistas. Cabe, portanto, proceder a um trajeto que seja capaz de recompor o contexto dessas duas principais posições. Pois, Hobbes está “apertado” entre elas.

Para se ter uma idéia geral do que se quer apontar, no caso específico da teoria política hobbesiana, ver-se-á que é herdeira direta de dois movimentos,

⁸⁷ HOBBS, T. *Leviatã*, p.25.

⁸⁸ *Ibidem*.

aparentemente contraditórios: de um lado, mais amplamente, incorpora até autores jesuítas do século XVI, ou seja, argumentos dos contra-reformistas; e do outro, mais próximo a Hobbes, dos protestantes tanto os mais radicais quanto aqueles mais conservadores.

Uma das teses fundamentais dos protestantes, no século XVI, afirma que o direito de resistir ao magistrado reside na conformação das leis de natureza. Deve, portanto, o súdito pela reverência a Deus e por ordem do próprio Deus, resistir.⁸⁹

Originalmente não é Calvino o autor dessa tese. O argumento em favor da resistência repetia, em boa parte, a teoria luterana. Alertado por Skinner pode-se entender que a pretensa “teoria calvinista da revolução” inexistiu como argumentação inédita e específica dos calvinistas. O contexto dos primeiros revolucionários calvinistas, na década de 1550, era em boa medida luterano; os novos argumentos acrescentados a partir da década de 1570, derivavam da retomada escolástica e, finalmente, “como os argumentos que os calvinistas deviam aos luteranos eram aqueles que esses haviam derivado do direito civil e canônico” afirma-se “que na verdade os principais alicerces da teoria calvinista da revolução foram integralmente construídos por seus adversários católicos”.⁹⁰

Tomadas assim, parece que Hobbes não está tão distante e afastado das idéias e da doutrina da justificação da *sola fide*. Muito menos, ou seria melhor dizer, mais próximo ainda está da desqualificação da Igreja como meio de salvação, como autoridade interposta. Nesse entendimento qualquer jurisdição imediata ou

⁸⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.368.

⁹⁰ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.591.

posterior é negada à Igreja. A verdadeira Igreja é uma invisível *congregatio fidelium*, isto é, uma congregação de fiéis unidos em nome de Deus.

Importante notar que no caso de Hobbes, como se verá adiante, releva-se o Estado como agente principal na estruturação do caminho para a salvação. Pois é ele, por meio de seu poder coercitivo que promove a justaposição e consecução da lei civil que, na verdade, só faz refletir seu elemento constitutivo: a lei de natureza.

Já a cristologia montada por Lutero indica que uma fé plenamente passiva em consonância as leis naturais possibilita aos homens sua redenção. Nessa perspectiva teológica, é por meio de Cristo, e somente dele, que a salvação é possível. O sacrifício de Cristo “o único salvador” é a chave de nossa salvação.

As doutrinas de Lutero serão repetidas até mesmo pelos maiores defensores católicos do direito divino dos reis. Para se ter uma idéia, Bossuet fundamenta sua tese principal na derivação de todos princípios políticos das páginas da Bíblia, como mostra o título de seu tratado: *Política retirada das palavras mesmas das Santas Escrituras*. A submissão dos homens às autoridades constituídas é direta e simples, pois se deve e tem origem no poder de Deus.⁹¹

Para os protestantes a obrigação política era interpretada segundo a injunção de São Paulo, no capítulo XIII da *Epístola aos Romanos*. A plena submissão do cristão às autoridades seculares é princípio condutor difundido pelos textos políticos de Lutero.

O segundo vetor que se estabelece como princípio das teses luteranas diz respeito a identificação do Novo Testamento entendido como comando final em

⁹¹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.393.

todas as questões fundamentais acerca da conduta e comportamentos adequados a seguir na vida social e política.⁹²

O contra-ataque a essas idéias é imediato. A forma pela qual ocorre o desenvolvimento e ativação das idéias de São Tomás de Aquino na Modernidade contribui para entender o momento de surgimento das teorias políticas modernas que dão o em torno do debate sobre a questão do poder e o modo de se fazer política. Assim, ao procurar estabelecer as fundações e os alicerces do Estado moderno, Skinner indica que o início da grande retomada quinhentista do tomismo ocorreu na Universidade de Paris, nos primórdios do século XVI.⁹³ A adoção desse pensamento foi de crucial importância para se desenvolver a moderna teoria do Estado, fundamentada no direito natural.

A principal figura desse movimento de retomada do tomismo foi Francisco Vitoria. Discípulo de Pierre Crockaert que havia popularizado a *via antiqua*, Vitoria não publicou nenhuma obra, porém, é sua atividade docente que lhe atribui importância. Entre seus alunos e continuadores estão os nomes de Melchior Cano e Domingo de Soto.

As teses do dominicano mostravam seu empenho na manutenção dos sacramentos e da sacralidade da Igreja, entendida esta, como única intermediária legítima entre Deus e os homens. Ao propor uma mais precisa e determinada jurisdição da Igreja e dos poderes temporais Vitoria estava nomeadamente separando capacidades e competências. Em suas teorias faz-se notar o movimento favorável à centralização do poder real, ainda que de forma mediada. A autoridade em Vitoria

⁹² Idem, p.301.

⁹³ Idem, p.425.

ainda não se encontra acima das leis, mas ninguém é capaz de punir a autoridade, mantendo para o príncipe a obrigação única de obediência à lei natural.

É na segunda metade do século XVI que as doutrinas neotomistas começam a mudar de ordem, ou seja, serão os jesuítas, os maiores responsáveis pela admissão e propagação dessas teses. Nessa segunda fase, os nomes que despontam com importância são dos espanhóis: Francisco Suárez e Luís de Molina, tanto um quanto o outro foram professores em universidades portuguesas, Coimbra e Évora, respectivamente.

As concepções luteranas da *sola scriptura* e a tese fundamental da Igreja como *congregatio fidelium*, requeriam contestação rápida, eficaz e fundamentada. Os reformadores do início do século XVI têm como premissa a natureza decaída dos homens. Nada de muito novo, surpreendente ou totalmente revolucionário, afinal, algo próximo disso é facilmente encontrável em Agostinho.

Os propositores da reforma estabelecem que não há possibilidade nem esperança de se compreender o *Deus Absconditus*. Várias são as implicações disso. Há, por exemplo, repúdio de toda hierarquia eclesiástica e negação dos poderes legislativos do papa. Noutro modelo, os governantes e autoridades são constituídos diretamente por Deus. Aliás, esta ordenação é um dos três pilares básicos dos primeiros luteranos que, completa-se com a exclusividade da prestação de contas do governante somente a Deus, algo passível de verificação no pensamento político hobbesiano.

O cenário montado por essas teses é o palco para o contra-ataque dos neotomistas. Serão estes os responsáveis pelo combate à rejeição da tradição católica.

Duas serão as verdades fundamentais basilares para os teóricos católicos, sejam os dominicanos ou os jesuítas.

A primeira diz respeito à condição visível e jurisdicional da Igreja. Afinal, fora o próprio Cristo que entregando as chaves a Pedro, estabeleceria a visibilidade e o poder de atar e desatar, obrigar e desobrigar na vida cristã.

A segunda verdade fundamental aponta para um entendimento que vê na Igreja a autoridade hierárquica e legislativa diretamente controlada pelo papa. Segundo os teóricos tomistas há provas em todas as Escrituras, que a Igreja, enquanto corpo, necessita sempre ser guiada por uma cabeça, ou seja, pelo papa.

Concomitante ao repúdio das teses luteranas e aspirando pelo fim das idéias dos “hereges”, os teóricos do tomismo revitalizado desenvolvem uma teoria relativa a constituição da sociedade política. Os contra-reformistas retomaram o conceito fundamental adiantado por São Tomás de Aquino que estabeleceu o universo segundo uma hierarquia de leis. São quatro passos. A primeira delas é a eterna (*lex aeterna*), depois vem a divina (*lex divina*), segue-se a essas a natural (*lex naturalis*), até se chegar à lei humana positiva (*lei civilis ou ius positivum*). Mas, esses autores que reativam o tomismo acabam por fazer uma simplificação da tradicional análise realizada por Aquino sobre a lei de natureza. Este havia distinguido a *lex positiva* (lei ordinária, local, de cada sociedade) da *ius gentium* (existentes em todas as nações). “Aquino indicava que o conceito da lei das nações é análogo ao conceito de lei de natureza, porém separado desse, e separado também, no sentido de ser mais fundamental, das leis positivas ordinárias.”⁹⁴

⁹⁴ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.429.

A simplificação e conseqüente alteração produzida pelos neotomistas revela a relação entre lei positiva que deve evidenciar *in foro externo* a lei natural, superior que todo homem já conhece em sua consciência, *in foro interno*. Isto significava que, “uma vez que a lei natural é vontade de Deus, os preceitos das leis positivas da Bíblia não podem diferir dos preceitos da lei natural”.⁹⁵ Assim, segundo a teoria política da sociedade verdadeiramente cristã, as leis positivas legítimas incluem todos os preceitos e proibições feitos por Deus nos seus Mandamentos. O caminho e as margens de identificação da lei natural contida na lei civil está preparado. Não por acaso, de modo insistente, Hobbes aplica essa extensão em sua teoria. Isso deve ficar claro na seção seguinte.

É decisivo no embate ideológico assumido pelos teóricos da contra-reforma, a proposta e realização da conexão entre lei natural e lei positiva que conduz a uma conclusão bastante importante em termos da constituição da sociedade. Ao ressaltar a capacidade, inerente a todos os homens, de compreender a lei natural, a principal meta polêmica dos articuladores modernos do tomismo foi refutar a convicção de que o estabelecimento da sociedade política é diretamente ordenado por Deus.

Para os modernos tomistas, a tese dos reformados era absolutamente herética. Contrariamente aos protestantes o desejo era alcançar e produzir meios bastante nítidos de afirmar que todas as repúblicas seculares fossem em sua origem instituídas por seus cidadãos, como meio de realizar objetivos puramente mundanos. Isso implica, por sua vez, demonstrar a necessidade e não apenas a possibilidade de criar uma república.

⁹⁵ HANSEN, João Adolfo. *Razão de Estado*, p.149.

De modo muito particular e de maneira mais sistemática foram os jesuítas que retomaram a principal tese tomista: a condição original ou natural de existência é definida e defendida como um estado de liberdade, igualdade e independência. No caso, a recuperação fará com que alguns teóricos adeptos de Inácio de Loyola estabeleçam referência ao fato de que, na natureza das coisas, ninguém está restrito pelo poder de leis humanas positivas. Nessa linha ressalta-se Molina e Suárez.

A questão crucial a ser enfrentada e que carecia de uma melhor explicação, passa a ser a de como e porque os homens que se encontravam numa posição natural invejável, conforme as próprias teses defendidas pelos padres jesuítas, formam sociedades políticas e, portanto, restringem deliberadamente as suas liberdades individuais.

O problema de base jusnaturalista é colocado e será fonte de intermináveis disputas. Os teóricos da Companhia que se debruçaram sobre este problema tinham em mente a concepção e noção agostiniana da natureza humana, ou seja, uma referência sombria, como ressalta Skinner: “a idéia de uma propensão do homem para o egoísmo, combinada à fraqueza de sua vontade moral, conduz a uma conclusão proclamada com bastante ênfase: se continuássemos a viver nas comunidades naturais em que Deus nos colocou, jamais nos desenvolveríamos, e na verdade mal conseguiríamos sobreviver” Depois ainda acrescenta “a vida seria primitiva, pois não existiriam muitos dos ofícios e artes necessários à vida humana, e não teríamos meios de alcançar conhecimento sobre todas as coisas que precisaríamos compreender”. O historiador conclui dizendo que “E a vida com muita

probabilidade seria breve, pois na ausência de um poder para impor os ditames da lei de natureza, nenhuma ofensa poderia ser adequadamente evitada ou vingada.⁹⁶

Os jesuítas constituem-se como os pensadores e intelectuais que formulam o arcabouço teórico e argumentativo capaz de resolver a questão que se colocava diante da condição natural da humanidade tal e qual defendida pela Igreja católica. Na verdade, a afirmação de que a qualidade natural do homem é social, mas não política, contribuiu para a compreensão da necessidade dos homens em criar as suas próprias repúblicas.

Para lidar com as dificuldades remanescentes, os jesuítas são os primeiros a formular e dar os alicerces para as chamadas ‘teorias contratualistas’. O inaciano Juan de Mariana parece mesmo ter antecipado um dos argumentos que se tornaria central nas teorias do direito natural do século XVII: o consentimento dos homens entendido como legitimador do poder político:

Vendo pois os homens que sua vida estava constantemente cercada de perigos e que nem mesmo seus parentes se abstinham de violência e assassinatos entre si, o que se sentiam oprimidos pelos poderosos começaram a associar-se e fixaram seus olhos naquele entre eles que parecia avantajá-los dos demais por sua lealdade e seus sentimentos de justiça, na esperança de que, sob o amparo deste, evitariam todo o gênero de violências privadas e públicas, estabeleceriam a igualdade, manteriam os superiores

⁹⁶ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.437.

*e inferiores pelos laços de um mesmo conjunto de leis.*⁹⁷

O *mobile* do consentimento para a constituição política seria então o medo. A concordância mútua em limitar nossas liberdades a fim de alcançar um maior grau de segurança para nossa vida e liberdade, consegue-se por meio do consentimento. Cabe ao entendimento jesuítico aclarar que a submissão a um poder maior que restringe a liberdade é consentida, exclusiva e positivamente.

A idéia de consentimento não é usada para estabelecer a legitimidade do que acontece na sociedade política, é empregada unicamente para explicar como uma sociedade política legítima vem a ser instituída. Dessa maneira é que se explica como um indivíduo livre torna-se um súdito de uma comunidade política legítima. O julgamento relativo a um sistema de governo é dado pela congruência entre as ordens deste governo com a lei natural.

De todo modo, a contribuição fundamental dos contra-reformistas, em específico, Molina e Suarez, foi a de estabelecer que a autoridade política sempre é instituída por direito humano. Desta afirmação, a aceitação que todo o poder provém de Deus torna-se possível.

Mas, o ponto essencial da discórdia entre católicos e protestante está em não assentir que Deus confere imediata e formalmente um poder ao soberano, o que levaria a tese jesuítica ao encontro da formulação luterana e protestante em geral.

A transferência de poder é *quase alienatio* para esses ideólogos da Igreja católica. No plano intelectual todas essas discussões contribuíram no estabelecimento de um vocabulário de conceitos e uma ‘gramática da ordem’ que

⁹⁷ MARIANA, Juan de. *Del rey y de la educación del rey*, p.467; conforme citado em EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p.118.

será clarificada e alargada na argumentação política hobbesiana, mas não somente, pois Grotius e Puffendorf também adotaram tais desenvolvimentos na montagem da moderna teoria do Estado, fundamentada no direito natural.

A passagem do estado de natureza para a sociedade política consiste na composição da lei positiva. A relação hierárquica desta última com a lei natural, numa mescla, de política e moral, no século XVII será fundamental.

Faz-se necessário passar em revista, mesmo que de modo sumário, as características gerais desse momento histórico.

Ordem como programa

Para entender o século XVII, um estudioso do período, o historiador Christopher Hill enfatiza o lugar que ocupam as Sagradas Escrituras. A Bíblia teve um papel central em toda a vida da sociedade na época. Hoje ao ignorá-la por completo nós nos arriscamos no entendimento desse momento histórico.

Sua centralidade no século XVII, tornou-a um campo de batalha entre várias ideologias – nacionalismo inglês contra catolicismo romano, episcopado contra presbiterianismo e sectarismo. A sociedade estava agitada e esperava-se que a Bíblia oferecesse soluções para os problemas que a assolavam.

Desponta o século XVII como um período no qual o desejo pela ordem é a sua marca característica. Para o historiador Eduardo D'Oliveira França, “o século XVII teve a infelicidade de ficar entre o XVI e o XVIII. Ofuscado por dois esplendores, o Renascimento e as Luzes, ele parece distrofiar-se na comparação”.⁹⁸ Seria então um século inútil e decadente? Nada mais longe da realidade. Desde 1580, quando se ergueu o Império Ibero-Cristão, seus pensadores, teóricos, artistas, governantes, enfim, o espírito da época, estava a procura de ordem. Colocar em ordem uma sociedade inteira não é pouca coisa.

Ordem em vários campos: política, social, econômica, religiosa, de pensamento, na arte, na linguagem e nas relações internacionais. A ordem em uma dessas esferas pode ser apresentada muito sumariamente.

Apesar das modalidades de absolutismo possíveis de se encontrar na Europa daquele momento, o rei coloca-se como símbolo de uma ‘integração nacional’. Não só ordem institucional, mas principalmente ordem administrativa. A preocupação com a disciplina governamental e com as atribuições administrativas é recorrente no período.⁹⁹

A ordem social é desejo de um mundo instável. As transformações econômicas ocorridas durante o século XVI e que atravessam todo o XVII, a revisão

⁹⁸ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na Época da Restauração*, p.35.

⁹⁹ Um único exemplo: Antonio Vieira faz várias propostas ao rei de Portugal no sentido de melhor equipar e preparar o modo de colonização no além mar. Essas referências estão em: *Escritos Históricos e Políticos*, Martins Fontes, 2002; obra organizada e prefaciada por Alcir Pécora.

dos critérios de valoração social e a influência religiosa que cedia à econômica moldavam o ambiente próprio para subversões e mutações. Era, em último caso, a Providência Divina que impunha uma ordem social baseada na manutenção do lugar de origem. Assim, se conseguiria a paz e a harmonia. Porém, o burguês que surge coloca-se como um elemento perturbador dessa ordem estabelecida.

No campo econômico, o século XVII buscou uma sistematização das técnicas de exploração desencadeadas pelo desordenada “febre mercantil” nascida no século XVI. O mercantilismo erigiu o Estado disciplinador da vida econômica. Este policiamento das atividades econômicas através da intervenção estatal exprime o anseio de ordem.

Há também uma ambição de ordem ao nível do pensamento. O racionalismo moderno foi a expressão máxima dessa orientação. A descoberta de um mundo disciplinado, bem ordenado, implicava uma luta constante contra o irracional. Toda e qualquer instabilidade que perturbasse o espírito encontrava uma força contrária na filosofia racionalista. Ao mesmo tempo, o século XVII vê nascer ‘dois discursos’. O *Discours sur la méthode* (1637) e o *Discours sur l’histoire universelle* (1681).

Quanto à ordem religiosa, fácil é identificar o estado de desorientação e instabilidade. A Reforma e as guerras religiosas que atravessaram e dilaceraram o continente europeu colocaram em efervescência o mundo regido pelos dogmas absolutos. Do desconforto seguido das lutas sangrentas eis o caminho que o século XVII percorre.

Pode-se entender que o século XVII é, acima de tudo, o tempo da renovação do sentido e do aspecto religioso da vida e do mundo. Dizer isso, simples

assim, entre outras, significa aceitar o pressuposto de D'Oliveira França no qual o século barroco é uma “época de busca de ordem e de método”¹⁰⁰.

Em outros termos, claramente, trata-se de um período histórico dominado pela idéia e preocupação de conferir ordem ao mundo e as relações. Cabe, portanto, identificar uma das motivações presentes no contexto da permanente luta pela reconquista da ordem: a retomada milenarista que em pleno século XVII refaz um momento importante da história cristã e repõe uma apreensão eminentemente religiosa na organização e manifestação da vida das sociedades.

Milenarismo e milenarismos

No mundo inglês do século XVII, a procura de ordem, de maneira particular, entre as décadas de 1640-60, as idéias radicais mais diversas conheceram um surto espetacular.

¹⁰⁰ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na Época da Restauração*, p.42.

Como afirma o historiador Jean Delumeau: “O país do Ocidente que, no final do século XVI e até cerca de 1660, debateu com maior paixão os prazos apocalípticos foi de fato a Grã-Bretanha”¹⁰¹.

É, pois, fundamental perceber que os fatores teológicos e religiosos desempenharam um papel preponderante na história política inglesa do período. Preocupações escatológicas estavam vivas nesse período. Não era incomum esperar pelo fim do mundo, nem mesmo ser um milenarista

Como se viu anteriormente, num panorama mais geral, ao longo do século XVI o protestantismo buscou fixar raízes na Inglaterra. Essas foram tão profundas a ponto de levantar inúmeras questões. As guerras huguenote e holandesa, esta última de inspiração calvinista, produziram uma teoria política que justificava o direito à revolta desde que fosse apoiada pelos magistrados inferiores. A Bíblia autorizava não apenas a resistência política coletiva contra os tiranos, mas, também, a ação individual (1 *Samuel* 15: 33; 2 *Reis* 11: 16 e 2 *Crônicas* 23:15).

Mais uma vez a referência capital é a Bíblia. O texto sagrado está longe de ser monolítico. Ao contrário, seus cânones foram erguidos ao longo de vários séculos e incorporam idéias e atitudes diferentes e, às vezes, conflitantes. Os primeiros dois capítulos do Gênesis, por exemplo, contam duas histórias diferentes da criação e queda do homem, o que colocou à prova a engenhosidade erudita em conciliar e confiar em ambas as teorias.

Os momentos chave de uma pretensa secularização da vida ou de um processo de transformações e passagem de coisas, fatos, pessoas, crenças e instituições, que estavam sob o domínio religioso, para o regime leigo não fora

¹⁰¹ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de Felicidade*, p.216

completo. Para dizer melhor, ele ocorreu apenas superficial e lateralmente, pois o essencial permaneceu: o primado do religioso ante o político.

A idéia da ‘regeneração do tempo mítico’ e do ‘começo absoluto’ são confirmadas por Eliade: “qualquer novo soberano, por insignificante que fosse, começava uma ‘nova era’. Um novo reinado era considerado uma regeneração da história da nação e até mesmo da história, universal.”¹⁰²

Nesse sentido ainda “A repetição dos arquétipos denuncia o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal, o arquétipo, na própria condição da existência humana.”¹⁰³

Cabe assumir a importância e as conseqüências do pensamento milenarista que procura organizar e dar vida a esse novo tempo, nova era, esse começo absoluto. É necessário refazer o devido trajeto histórico que possibilita a compreensão desses momentos emblemáticos.

O milenarismo é a espera de um reino deste mundo, momento de reencontro do paraíso terrestre. Entre dois tempos de agruras o milenarismo emerge na ‘passagem’ para o tempo ‘vindouro’. Esta definição está estreitamente ligada à noção e o mito de uma idade de ouro desaparecida.¹⁰⁴

A existência do milenarismo pode ser identificada, sobretudo, entre os povos e as religiões que afirmaram a existência de um “mundo auroral e perfeito tal como existia antes do tempo o corresse e a história o aviltasse” está associado ao que Eliade chama “a nostalgia das origens”.¹⁰⁵

¹⁰² ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*, p.329.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Para uma consulta sobre mitos e mitologia política, ver o estudo de GIRARDET, R. *Mitos e Mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. O autor faz um exame das linguagens e símbolos míticos que povoaram a França revolucionária do século XVIII e XIX.

¹⁰⁵ ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*, p.21.

Na origem dos movimentos proféticos e milenaristas o estudo de Cohn, ao tratar dos movimentos quiliásticos da Idade Média, mostra que tais movimentos surgiram sempre em épocas que registravam um rápido crescimento econômico. Há uma ligação entre febres milenaristas e grupos sociais em crise. “Em épocas de incerteza ou de angústia, principalmente, as pessoas tinham tendência a voltar-se ao Apocalipse ou a inumeráveis exegeses que ela havia criado”¹⁰⁶. Este rápido crescimento também demográfico perturbou a sociedade medieval, que antes era muito estável.

O milenarismo se manifestava sempre em circunstâncias semelhantes: impulso demográfico, industrialização acelerada, enfraquecimento ou desaparecimento de laços sociais tradicionais, aumento do fosso entre ricos e pobres.

Diz Cohn: “Promessas milenaristas e ilimitadas, expressas com uma convicção ilimitada e profética diante de alguns homens sem raízes e desesperados no quadro de uma sociedade cujas normas e laços tradicionais estão em vias de desintegração, tal é, parece, a origem deste fanatismo subterrâneo que constituía uma ameaça perpétua para a sociedade medieval.”¹⁰⁷

Nesse tipo de abordagem, entende-se que a história é escalonada e a visão é de um movimento em curso contínuo e ininterrupto. Mas o milenarismo não é exclusivo das religiões que concebem a história como um vetor, pois se encontra também naquelas aspiram à renovação cíclica do universo. A confiança no fim do mundo presente mostra-se como figura necessária para que uma nova etapa e criação

¹⁰⁶ COHN, Norman. *Na senda do milênio*, p. 28.

¹⁰⁷ COHN, Norman. *Na senda do milênio*, p. 87.

possa se realizar. É possível encontrar sinais dessa promessa na ‘Terra sem Mal’¹⁰⁸ dos guaranis ou mesmo o ‘despertar no nirvana’ do budismo escatológico.¹⁰⁹

O novo reino é sempre concebido a partir de uma passagem por um tempo de provações. É aqui que a promessa milenarista encontra a messiânica. O messianismo é a crença na vinda ou no retorno de um messias (*mashiah* em hebraico, *christós* em grego), de um enviado divino libertador com poderes e atribuições salvacionistas responsável pelo acesso ou advento de uma etapa ou momento de conforto e realizações.

Ambos, portanto, milenarismo e messianismo remetem a uma espera. O milenarismo representa uma das formas assumidas pela frustração da espera messiânica. As duas promessas anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total; elas apelam ao agir humano.

Essa aproximação e ligação entre o milenarismo e o messianismo não deve promover a confusão de associá-los de modo equivalente. Assim é possível entender a espera de um messias sem determinar a duração dessa época e a de seu reinado, inclusive sem acreditar que ele tenha se manifestado, como é o caso do judaísmo. De modo contrário, há milenarismos que não estão voltados para a esperança de um messias, caso do joaquimismo português.

Faz-se necessário desfazer qualquer relação de identidade entre o milenarismo e o messianismo. Para tanto, vale dizer que na história cristã, pano de fundo deste trabalho, milenarismo e messianismo distinguem-se sob dois aspectos, conforme Delumeau¹¹⁰.

¹⁰⁸ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*.

¹⁰⁹ BRAKEMEIER, Gottfried. “Budismo e cristianismo em diálogo – um ensaio”. In: *Estudos Teológicos*, 42 (2) 78-84, 2002.

¹¹⁰ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.18.

De um lado, o milenarismo repousa sobre a crença no advento de um ‘reino’ concebido como uma reatualização das condições que existiram antes em algum momento ideal. Do outro, é também afirmação de todo milenarismo que o Salvador já se manifestou e que a espera deve se concentrar no momento mesmo de seu retorno.

O milenarismo cristão dos primeiros séculos vai ser contido. No interior da Igreja Católica, o reinado de Cristo na terra conhece uma série de comentadores e crentes. Contudo, no período final do século III e início do IV a manifestação milenarista estava em via de marginalização.

A figura central desse processo é Agostinho (354-430). O bispo de Hipona interpreta o Apocalipse como significando a vitória de Cristo desde a encarnação. Nessa linha de entendimento, o milênio torna-se o reinado da Igreja cristã.

Para Agostinho a encarnação do Salvador marcou o começo dos mil anos de seu reinado terrestre. Esse reinado será seguido do juízo final e do advento da cidade celeste que não terá fim.¹¹¹

A sucessão do tempo, em Agostinho, é linear, progressiva e escatológica, ou seja, tende em direção a um fim último. De pronto vê-se que foi abandonada a concepção cíclica do tempo e da história, própria do pensamento grego.

Fazendo conexão com o relato bíblico da criação, Agostinho distribui a história da ‘cidade de Deus’ em seis idades, ficando seu momento contemporâneo caracterizado como a sexta idade do mundo, que durará até a segunda vinda de

¹¹¹ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.30.

Cristo, o Juízo e a conseguinte separação definitiva das duas cidades, para cada uma se dirigir a seu destino eterno. A concepção agostiniana da história, remete a universalidade porque afeta todo o gênero humano como unidade, trata-se, sobretudo, de uma história da redenção. Efetivamente, de uma teologia da história, porque seu verdadeiro sujeito é o próprio Deus.

Em *Confissões*, no livro XI, não há dúvidas que história é sempre história da redenção:

Talvez alguém de mente peregrina possa divagar através das imagens dos tempos anteriores à criação e perguntar-se – cheio de admiração por ti, Deus onipotente e Criador de tudo – como deixaste passar inumeráveis séculos antes de decidir-te a uma obra tão grande. Simplesmente, eu lhe direi que acorde e advirta que está admirando coisas falsas. Pois, como poderiam transcorrer inumeráveis séculos, se ainda não tivessem sido feitos por ti, autor e criador dos séculos? Poderia existir tempo que não fosse criado por ti? E se não tivesse existido, como poderia passar? Porém, tu és o criador do tempo [...]. E se antes do céu e da terra não havia tempo, por que motivo perguntar o que tu fazias então? Pois não havia então, quando não existia o tempo. Além disso, apesar de que tu eras antes do tempo, não precedes no tempo. Caso contrário, não serias anterior a todo o tempo. Precedes a todos os tempos passados com a excelência de tua eternidade sempre presente. E és superior a todos os tempos futuros porque ainda estão por vir e, quando chegarem, já terão passado. Tu, em compensação, és o mesmo e teus anos não passarão

[Salmo 102, 27]. Teus anos não vão nem vêm. Os nossos vêm e vão, para que todos se sucedam. Teus anos estão todos juntos, porque permanecem [...]. Teus anos são um dia. E teu dia não é um dia cotidiano, mas um hoje. Porque teu hoje nem cede ao amanhã nem sucede ao dia de ontem. Teu hoje é a eternidade.

Porém, a liquidação do milenarismo cristão primitivo que havia se iniciado com Agostinho tem no final do século V seu golpe decisivo na oposição da Igreja constituída a literatura profética e milenarista. O decreto de Gelásio impôs a distinção entre os escritos canônicos e os apócrifos, entre outros. Em seu capítulo II proclama o cânon da sagrada escritura e a ordem do Antigo e novo Testamento. O capítulo V trata das obras e autores rejeitados, lugar e espaço para a omissão da maioria daqueles que faziam qualquer referência ou evocação dos mil anos do reinado terrestre de Cristo.

A idéia de uma época única e paradigmática de refundação da história manteve-se marginal até o século X.

Mas, a tradição escatológica que interpunha um reinado de felicidade na terra entre o mundo atual e a eternidade sobreviveu. A sobrevivência desta tradição se deve aos textos conhecidos pelo nome de ‘sibilinas cristãs’. A memória sibilina ajudou a fixar entre os cristãos a figura do Anticristo. A prova disso reside na difusão relativamente ampla desses textos no interior do espírito das cruzadas.

Toda teorização escatológica do período identificado acima vai desembocar na figura de Joaquim de Fiore. No século XII o monge cisterciense e

depois abade do mosteiro de Corazzo será o responsável por recolocar a temática de um desenvolvimento progressivo da história da salvação.

Conforme assevera Delumeau: “Joaquim não é messianista , pois não divisou no horizonte nenhum novo messias. Tampouco é um milenarista em sentido estrito, porquanto jamais profetizou que o reinado do Espírito duraria mil anos”.¹¹²

Realmente, Fiore se coloca junto àqueles que anunciaram um período de repouso na terra, este momento é intermediário entre o tempo de uma história difícil e atormentada e o começo da eternidade posterior ao juízo final. Claro está o rompimento com a perspectiva agostiniana da história. Em Joaquim de Fiore encontra-se uma reação ao apagamento da escatologia primeira dos cristãos realizada por Agostinho. Portanto, o abade de Fiore promove um retorno às concepções escatológicas dos primeiros séculos do cristianismo.

O tema de suas obras mais importantes – *Concordância do Novo e Antigo Testamento*, *Comentário sobre o Apocalipse*, *Tratado sobre os quatro Evangelhos* – conjugam-se na interpretação da visão profética das Sagradas Escrituras no contexto da história e a previsão do futuro da Igreja enquanto comunidade mística. Nessas obras Fiore funda o seu pensamento, depois traduzido na doutrina da *Eterna Revelação* ou do *Evangelho Eterno*, conforme à sua leitura do texto do [Apocalipse](#).

Em seu sistema escatológico as alegorias bíblicas serviriam como um método de compreender e prever o desenrolar da história, ultrapassando assim seus fins morais e religiosos. A característica do pensamento do abade Fiore consistia em explicar o mundo a partir da Trindade. Isso permitiu rematar com chave de sua

¹¹² DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.124.

leitura histórica que distingue três grandes etapas, ou três idades, no devir de toda a humanidade: há um tempo anterior a ‘graça’, o propriamente ‘da graça’ e aquele que todos esperam o da ‘graça maior’. Não é difícil estabelecer algumas analogias.¹¹³

A Primeira Idade, correspondeu ao governo de Deus Pai, e foi representada pelo poder absoluto, inspirador do temor sagrado que perpassa o Velho Testamento. Sinalizou o tempo anterior à revelação de [Jesus Cristo](#). A Segunda Idade inicia-se pela revelação do Novo Testamento e pela fundação da Igreja de Cristo, em que, por meio de Deus Filho, a sabedoria divina que tinha permanecido escondida da humanidade se revela. Correspondeu à contemporaneidade de Joaquim De Fiore. A Terceira Idade, por vir, satisfaz o domínio da Terceira Pessoa. Será o advento do Império do Divino Espírito Santo, um tempo novo onde o amor universal e a igualdade entre todos os membros do Corpo Místico de Deus, isto é, entre os cristãos, serão alcançados.

No Império do Divino Espírito Santo, as leis evangélicas serão finalmente realizadas, não só na sua letra mas no seu espírito, quer se dizer que a mensagem que nelas está escondida será finalmente compreendida e aceita pela humanidade. Na Terceira Idade não haverá necessidade de instituições disciplinadoras da fé, já que esta será universal e baseada diretamente na inspiração

¹¹³ Na história bíblica: 1) o tempo da lei natural e mosaica anterior a Cristo, 2) o tempo da vinda de Jesus e do Evangelho e 3) o próximo, descrito no Apocalipse, o do triunfo da inteligência espiritual. No pensamento de Augusto Comte, a lei dos três estados: 1) Teológico, no qual os fatos observados são explicados pelo sobrenatural, ou seja, os fatos todos são explicados por meio de vontades análogas à nossa. 2) Metafísico: no qual a ignorância da realidade e a descrença num Deus todo poderoso levam a crer em relações misteriosas entre as coisas, nos espíritos, como exemplo. O pensamento abstrato é substituído pela vontade pessoal. 3) Positivo, tempo em que ocorre o apogeu do que os dois anteriores prepararam progressivamente. Os fatos são explicados segundo leis gerais de ordem, é o conhecimento das leis positivas da natureza que nos permite, quando um fenômeno é dado, prever o fenômeno que se seguirá e, eventualmente agindo sobre o primeiro, transformar o segundo. Na interpretação marxista os três estágios da filosofia da história e sua conseqüente superação, há possibilidades de assemelhar ao Terceiro Reich do nacional-socialismo e, ainda, a Terceira Roma, depois da antiga e da cristão.

divina, pelo que poderão ser dispensadas as estruturas institucionais do poder temporal da Igreja. Qualquer indivíduo será o Imperador, dado que a sabedoria divina a todos iluminará igualmente, nesta Idade da plena compreensão dos divinos mistérios e da graça redentora.

O momento em que Fiore vivia, anunciava o fim da Segunda Idade e, portanto, próximo estava do advento do Império do Espírito Santo. Após essa transição a unidade cristã seria alcançada (por ordem: o fim dos cismas; a união entre as Igrejas cristãs do ocidente e oriente; e a compreensão pelos judeus da verdade do Novo Testamento). O Império do Divino Espírito Santo seria a apoteose da História, tal domínio terminaria apenas com a gloriosa segunda vinda do Redentor.

Assim, com Joaquim De Fiore e os seus seguidores pode-se falar em uma outra filosofia da história, isto é, agora, no tempo estruturado e escandido em três tempos progressivos rumo à divinização máxima. Essa filosofia da história assenta numa concepção trinitária, progressiva e orgânica da história como desenvolvimento do plano divino para a salvação da humanidade: é trinitária pois a história é obra do Espírito através do Pai e do Filho, até a revelação final do Divino Espírito Santo; é progressiva pois a história é o desenvolvimento temporal do aumento do saber, cuja plenitude coincide com o tempo do fim, quando será aberto o livro dos segredos do mundo; e orgânica pois a estrutura do tempo, simbolizada pela Árvore de Jessé, garante que o tempo não é um ciclo perpétuo de tribulações e de afastamento do absoluto, mas um arbusto florescente onde frutifica a semente divina da verdade.

O joaquimismo será amplamente conhecido e difundido nos séculos seguintes a sua morte. Suas teses possuem estreita ligação e serão utilizadas pelos

milénaristas mais radicais. Esse acordo se dá por três elementos: 1) o refortalecimento dos temas apocalípticos, 2) a idéia de que a igreja dos clérigos seria substituída pela dos contemplativos e 3) a de que os menos favorecidos reinariam no mundo. Nota-se, ainda, que foram os franciscanos os responsáveis pela difusão do joaquimismo na Idade Média, sendo que muitos esperavam a ressurreição de São Francisco como o prelúdio de uma nova era. É a partir deste momento que se pode identificar os traços messiânicos junto aos ideais milénaristas. No centro da herança joaquimita, encontra-se a idéia de que haverá ainda uma fase final da história, um tempo abençoado ainda por vir. O apogeu da história será sinalizado pelo aumento da espiritualidade no mundo, um tempo do intelecto e da ciência.¹¹⁴

Joaquim de Fiore não indicara em suas obras proféticas nenhum imperador dos últimos dias. Ao contrário, os joaquimitas fundiram progressivamente a espera do último imperador e, em muitos casos, politizaram a mensagem salvacionista de Fiore.

Essa forma de associação entre os futuros milénaristas é visível, por exemplo, no caso de Savonarola. Não somente Florença e Veneza, mas também, incluindo os meios humanistas de outras cidades eram atravessados por fortes correntes escatológicas. Nos séculos XV e XVI misturavam-se a espera pessimista do fim do mundo e a esperança otimista de uma nova idade de ouro cristã. No período de 40 anos – entre 1490 e 1530 – um número considerável de escritos escatológicos e proféticos circulou por toda a península itálica.¹¹⁵

Os efeitos da agitação eram impulsionados pela multiplicação dessas histórias promovida pela imprensa. Inicialmente, Savonarola preenchia suas

¹¹⁴ COHN, N. *Na senda do milênio*, p.174.

¹¹⁵ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.84

pregações com o tom pessimista e uma visão negra dos últimos tempos. Ao tornar-se o guia espiritual de Florença alia-se a uma concepção milenarista. Combinando a reforma e renovação da Igreja com a expectativa de um sacerdote sublime, nem mesmo o fim trágico de sua vida interrompeu a direção das expectativas escatológicas.

A esperança da restituição da Igreja e a expectativa de um pastor supremo como indicação de uma nova era, ultrapassou e atravessou a Europa do Renascimento e se manifestou na França e na Espanha. Nesta última, o cardeal franciscano Cisneros que acreditava em uma total e completa renovação da cristandade, chegou a chefiar operações militares a fim de reconquistar Jerusalém e reconstituir a comunidade cristã dos primeiros séculos. Ele próprio espera celebrar a missa diante do Santo Sepulcro, com data marcada, em 1509.¹¹⁶

Como se pode ver, entre o fim da Idade Média e o Renascimento a tensão voltada ao milênio desempenhou papel importante no ambiente europeu dos séculos XVI e XVII. Nesse contexto agitado movimentos e disputas pelo poder se farão presentes.

¹¹⁶ *Idem, p.86.*

Homens da Quinta Monarquia e a Bíblia

A Bíblia era aceita como um elemento central em todas as esferas da vida intelectual durante os séculos XVI e XVII. Mais do que um livro “religioso” informava sobre uma pluralidade de acontecimentos, costumes, tradições e, principalmente, o modo de vida cristão.

A Igreja e o Estado na Inglaterra dos Tudor eram um só. E a Bíblia o fundamento de todos os aspectos da cultura inglesa. Quanto a este princípio, houve consenso entre a maioria dos protestantes. “Se não entendermos isto, caímos na

cilada anacrônica de falarmos de uma ‘época mais religiosa’ do que a nossa. Sob vários aspectos ela foi menos religiosa do que a nossa”.¹¹⁷

O sucesso das obras dedicadas à escatologia foi considerável e não pode ser subestimado. A escatologia é o aspecto da doutrina bíblica que lida com as “últimas coisas” – do grego *eschatos* que significa “final”.

Entre os autores dedicados às questões voltadas ao fim dos tempos, que tiveram influência em sua época, destacam-se: Arthur Dent - *The Ruin of Rome*; John Napier - *A plaine discovery of the whole revelation of Saint John*; Thomas Brightman - *Revelation of the Apocalypse* e John Mede - *Clavis Apocalyptica*.¹¹⁸

Os quatro contribuíram para popularizar na Grã-Bretanha o livros de Daniel e do Apocalipse. Durante o século todo as obras foram editadas e reeditadas muitas vezes. O ponto similar e entre os quatro autores era a identificação do Anticristo com o papado, e Roma com a Babilônia do apocalipse. A escatologia confortava assim o protestantismo.¹¹⁹

Nem todos foram milenaristas. Dent situava o reinado de Cristo no passado e anunciava a proximidade o juízo final. Napier buscou matematicamente estabelecer um momento (inicialmente em 1786, depois a antecipação para 1686, as duas datas partem do soar da última trombeta do apocalipse que teria começado no ano de 1541).

Em oposição Mede e Brightman foram quiliastas. Tanto um quanto o outro se esforçaram em explicar o sentido dos números que figuram no livro de Daniel e no Apocalipse.

¹¹⁷ HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.28.

¹¹⁸ HILL, Christopher. *As origens intelectuais da Revolução Inglesa*, p.71.

¹¹⁹ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.218.

Na história cristã, numerosos são os textos do Antigo Testamento que anunciam ao povo judeu um futuro repleto de felicidade: *Oséias, Amós, Zacarias, Ezequiel* e, principalmente, Isaías. No livro do profeta [Isaías](#) proclama-se pela primeira vez a idéia de um [Messias](#), embora esta imagem já se encontrasse na [Pérsia](#) entre os zoroastristas. Contudo, o texto que marcou de maneira mais profunda o milenarismo cristão, trata do sonho de Nabucodonosor interpretado por Daniel:

Majestade, tu tiveste uma visão: subitamente avistaste uma estátua; esta estátua se erguia diante de ti, era colossal, muito brilhante e tinha aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro maciço, seu peito e braços eram de prata, seu ventre e coxas de bronze; as pernas eram de ferro; os pés, em parte de ferro e em parte de barro. Tu estavas a olhar, quando de repente uma pedra se despreendeu sem intervenção humana e atingiu a estátua nos seus pés de ferro e barro, reduzindo-os a pó. Então, num só golpe, se esmigalharam o ferro, o barro, o bronze e o ouro, tornando-se como a palha miúda das eiras no verão; o vento as varreu, sem deixar vestígios. Mas a pedra que tinha atingido a estátua, transformou-se em enorme montanha e encheu toda a terra. [Dan, 2, 31-36]”.

Segundo a chave interpretativa de Daniel ao soberano da Babilônia, o próprio [Deus](#) decidiu revelar a Nabucodonosor o futuro em uma [Profecia](#), não só do império da babilônia, mas também a história de toda a humanidade. Agora a interpretação:

Majestade, tu és o rei dos reis; a ti o Deus do céu concedeu a realeza, o poder, a autoridade e a glória. Ele entregou em tuas mãos os homens, os animais do

campo e as aves do céu onde quer que habitem, fazendo-te senhor de todos eles; és tu a cabeça de ouro. Depois de ti surgirá outro reino, inferior ao teu, e em seguida ainda um terceiro que será de bronze e dominará toda a terra. Haverá um quarto reino que será forte como o ferro; pois assim como o ferro tudo destroça e esmigalha, do mesmo modo o quarto reino, à semelhança do ferro, fará em pedaços e esmagará todos aqueles reinos. Se viste os pés e dedos dos pés em parte de cerâmica e em parte de ferro, isto significa que o reino será dividido. Contudo terá algo da natureza do ferro, de acordo com que viste o ferro misturado com a cerâmica. Se os dedos dos pés se compunham em parte de ferro e em parte de barro, isto quer dizer que o reino em parte será forte e em parte frágil. Tu viste o ferro misturado com cerâmica; quer dizer que haverá uma ligação mútua através de matrimônios, sem que, porém, haja verdadeira coesão entre as partes, do mesmo modo como o ferro não faz liga com o barro.

A cabeça de ouro representava o Império Babilônico (606-536 a.C.). A parte de prata representava o reino seguinte à Babilônia, o Império Medo-Persa (536-330 a.C.) A parte de bronze representava o reino seguinte, o qual reinaria sobre toda a terra: o Império Grego (330-146 a.C.). O quarto reino era o Império Romano (146 a.C.- 476 d.C.). Seria nos dias desses reis, os romanos, que o Deus do céu estabelecerá um reino que jamais haveria de ser destruído (Daniel 2:44).

A interpretação dos sonhos de Nabucodonosor provoca uma infinidade de analogias e produz uma série de arranjos milenaristas (por exemplo, em Portugal, o luso-brasileiro Antonio Vieira¹²⁰.

¹²⁰ Em minha dissertação de mestrado tratei da Razão de Estado no pensamento político de Antonio Vieira. Em parte específica, sua perspectiva milenarista apresenta-se em seu projeto quinto imperial guiado pelo Estado português. O jesuíta que viveu durante o século XVII desenvolve por meio de sua oratória, sempre indissolavelmente política-retórica-teológica, o papel de relevo do Estado de Portugal no período. Em seu plano salvífico toda a humanidade seria conduzida pela “mais ocidental das

Na Inglaterra, os Homens da Quinta Monarquia esperavam o reino de Cristo na terra. Esses milenaristas entendiam a profecia revelada por Daniel, como um chamamento ao destino dos povos. Assim, após o tombamento e queda dos sucessivos impérios assírio, persa, grego e romano, este último prolongar-se-ia.

Em 1649, logo após a execução do rei Carlos I, os Homens da Quinta Monarquia aparecem em primeiro plano no debate político, ideológico e religioso.

Esse grupo foi essencialmente urbano. No conjunto os Homens da Quinta Monarquia provinham dos meios mais modestos e viviam numa real insegurança econômica e social. Dois elementos forneceram os principais inspiradores do movimento: universitários membros do clero e oficiais do exército, seja provenientes da *gentry*, seja oriundos das próprias fileiras do exército.¹²¹

Como movimento e importância histórica, entre 1649 e 1653, os Homens da Quinta Monarquia se desenvolveu sobretudo após o declínio dos *levellers*. Assim, diferentemente, dos *levellers* que queriam instaurar uma sociedade igualitária com base numa democracia livre e direta, na separação clara das Igrejas e do Estado e na tolerância à liberdade de consciência; os Homens da Quinta Monarquia apontaram na tentativa de uma ordem teocrática constituída por um movimento elitista que se propunha dar o poder aos santos, encarregados de fazer reinar a lei mosaica.

Se não é possível juntá-los aos *levellers*, também não será fácil assemelhá-los aos *diggers* que foram mais longe que os já atrevidos *levellers*. Gerard Winstanley, o mais conhecido dos *diggers* era hostil a toda forma de herança e queria

nações”. Conforme entendimento do jesuíta, formado no Colégio da Bahia, a seqüência dos impérios identificados no sonho de Nabucodonosor, assim como outros “sinais” revelam a disposição do próprio Deus em contribuir para uma História do Futuro direcionada para a salvação, isto é, ao mesmo tempo, política, religiosa e escatológica.

¹²¹ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade*, p.232.

a verdadeira liberdade. Esta residia no livre usufruto da terra, ou seja, abolição da propriedade privada.¹²²

Trata-se, então, de examinar os grupos e agentes participantes desse conturbado momento.

Radicais religiosos na Inglaterra do século XVII

*Estávamos desolados,
agora estamos consolados:
é a felicidade.*

*Pois as nossas aflições
se afastavam longe de nós.*

Surge a Verdade.

Vemos chegar o tempo

Livre de toda a escravidão

Em que o direito vai reinar.

O brilho de seu esplendor

Obscurece a luz frouxa

das forças do pecado ...

Aproxima-se a hora na terra

Em que esse grande mistério

aparecerá em plena luz.

Então poderemos ver

esse poder comunista

que durará para sempre.

Escutai isto:

pobres e ricos se amam,

não mais distinções entre as pessoas!

No trono ninguém mais

a não ser nosso Pai,

para quem glória ressoa.

¹²² Os *diggers* chegaram a ocupar e cultivar terras incultas que exploravam segundo princípios correlatos aos comunistas. Seria Winstanley um anunciador do socialismo nos séculos XIX e XX? A resposta parece ser afirmativa se pensarmos como os que elevaram o obelisco do parque Gorki em Moscou. Pois, o nome do líder dos *diggers* aparece ao lado dos de Marx, Engels, Saint-Simon, Fourier, Prodhon etc. O historiador Christopher Hill refere-se as reivindicações de Winstanley e seus amigos como “o primeiro manifesto comunista da história”.

*Da sublime idade de ouro
de que vos faço o relato
nascerá bem-estar inusitado:
do trigo vejo a promessa,
das flores vejo a riqueza.
Nossos celeiros repletos.
O pássaro canta,
com sua voz jubilosa.
Tudo crescerá, tudo será.
Exaltaremos todos em coro
Essa felicidade, ó Senhor,
por ti a dor cessará.¹²³*

Cântico *digger* anônimo:

Um século de revoluções e guerra civil, na Inglaterra do XVII, todos os agentes, movimentos e partidos recorriam a Bíblia para justificar suas próprias teorias e formulações.

Os radicais do período afirmavam que suas idéias derivavam da Bíblia e, ao fazer isso, por si, obtinham legitimidade. E eles estavam certos. Para se ter um exemplo, todas as heresias tinham suas origens na Bíblia, porque ela mesma é uma compilação, um meio-termo; a ortodoxia muda na medida em que incorpora ou reage exageradamente à heresia – que se origina no texto bíblico.¹²⁴

Distinguir os movimentos que incendiaram o século XVII inglês é importante na composição mesma e na seqüência do trabalho. Aproximar ou confundir esses partidos e grupos acaba por alterar o entendimento do panorama mais largo do período. O objetivo é realizar, nesta seção, uma visada sobre esses movimentos a fim de ampliar a compreensão em respeito aos agentes e idéias do século em referência.

¹²³ LUTAUD, Olivier. *Les Deux Revolutions d'Angleterre: documents politiques, sociaux*. Paris: Aubier, 1978, p.152.

¹²⁴ HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, p.27.

Foram quatro os principais grupos que de forma, minimamente organizada, disputaram a cena do período.¹²⁵

Primeiro fala-se sobre os *levellers* ou niveladores. Chamavam-se assim devido a alguns de seus líderes que defendiam idéias progressistas para a época e, por isso mesmo o termo nivelador deve ser entendido como algo próximo a um grau de igualdade.

Do ponto de vista da sua constituição social possuíam força nos exércitos de Londres e em várias regiões próximas. Por diversas vezes tentaram aprovar constituições democráticas nas quais eram prioridades: o voto familiar, a democratização dos governos locais e uma maior igualdade perante a lei.

No ano de 1647, Lillburne, o líder *leveller*, rejeitou idéias coletivistas e apresentou um projeto político conhecido como *Agreement of the People*, no qual propunha o comércio livre para os pequenos produtores, a extinção de qualquer tipo de monopólio, o fim do entrelaçamento entre Igreja e Estado, a abolição dos dízimos eclesiásticos, a defesa da pequena propriedade, o fim do aprisionamento por dívida e o voto familiar.¹²⁶

Os *levellers* eram frontalmente contra os cercamentos de terras, o que atraiu para junto deles os pequenos proprietários rurais e, apesar de não serem exatamente defensores dos que não possuíam propriedade, atraíram também, algumas vezes, as camadas rurais despossuídas. Em novembro de 1647 as suas lideranças tiveram a oportunidade de assumir o controle militar do país, porém foram impedidos pelas altas patentes do exército, pois suas aspirações eram radicais demais ao querer diminuir o abismo entre soldados e oficiais. Os *levellers* se posicionaram

¹²⁵ HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Idéias Radicais na Revolução Inglesa de 1640*, p.104.

¹²⁶ HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Idéias Radicais na Revolução Inglesa de 1640*.

contra a execução do rei, causando divergências no interior do exército. Foram severamente reprimidos no começo de 1649. Tal derrota significou o fim da existência política dos *levellers*, como informa Hill, embora o nome do grupo tenha sido usado, em ocasiões diversas, até o século XVIII.

Os *diggers* ou escavadores ou, ainda, *true levellers* constituíram um grupo menor, e pouco influente, porém suas idéias são extremamente importantes pelo grau de radicalização, tanto que posteriormente alguns vão chamá-los de “comunistas do século XVII”.

Tal grupo era composto por homens pobres do vilarejo de Cobham Heath em Surrey, os quais estabeleceram uma comunidade agrícola, onde todas as terras estavam reunidas em posse comum.¹²⁷ Toda a produção da comunidade era compartilhada entre todos os membros, o que agradou a muitas famílias pauperizadas que espalharam a idéia e em pouco tempo formaram algumas comunidades semelhantes.

O que se conhece e o pouco que se sabe sobre os *diggers*, é graças ao teórico Gerard Winstanley que deixou vários escritos que permitem conhecer seu pensamento e de todo o grupo. O movimento recebeu forte oposição e foi duramente reprimido, pois suas idéias coletivistas assustaram tanto os proprietários mais ricos como os pequenos. Seu esmagamento foi facilitado pelo pacifismo pregado pelas lideranças *diggers* que acreditavam que dando o exemplo de resistência por meio da paz comoveriam a todos que por fim se juntariam a eles. Fato este que jamais esteve próximo de ocorrer.

¹²⁷ HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Idéias Radicais na Revolução Inglesa de 1640*, p.162.

Os *ranters* ou divagadores era o nome usado por pessoas que seguiam um conjunto de determinadas idéias sem a necessidade de estarem organizadas em um grupo.

Há um paralelo das práticas *ranters* com as práticas anarquistas. No caso *ranter*, eles levaram ao extremo a idéia religiosa de que Deus está em todos nós e se deve escutar o que ele diz para agir. Para os *ranters* não existia desvio de moralidade e ordens, tudo deveria ser feito se a pessoa tivesse a vontade para fazer, pois esta seria a vontade de Deus.

Os *ranters* tiveram uma fama grande o período, porém passageira. Muitos populares aderiram às idéias circuladas quando estes afirmaram que o roubo não era um crime.

Independente da veracidade e seriedade das posições e mensagens do grupo, o certo é que eles preocuparam as elites locais, pois se suas idéias ganhassem a maioria, o controle das massas inglesas seria impossível. Em certo ponto tais idéias prejudicaram os outros grupos radicais, pois todos os que faziam oposição passaram a ser acusados de querer dividir as mulheres e promover roubos. Todavia, a febre *ranter* foi efêmera, ainda no final do século XVII, poucos serão os lugares que se ouvia tal palavra.

O quarto e último dos movimentos em destaque, os *quakers* acreditavam que Deus estava em cada um de nós, embora não fossem adeptos de práticas de libertinagem como os *ranters*.¹²⁸

¹²⁸ HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Idéias Radicais na Revolução Inglesa de 1640*.

Não se pode achar que esses *quakers* do século XVII pensavam da mesma maneira que os quakers do século XVIII, os quais se declararam pacifistas e apolíticos.

Seu líder mais famoso na época foi George Fox. As idéias *quakers* se espalharam com muita facilidade pela Inglaterra, causando grande alarme entre as classes mais reacionárias. Até sua linguagem era considerada desrespeitosa para a época, pois se referiam as pessoas sem usar pronomes de tratamento o que provocava um juízo de desrespeito. Para eles todos eram iguais e isso influenciava até na relação familiar entre pais e filhos. Uma curiosidade dá o tom da mensagem *quaker*: a recusa em usar chapéus, para não terem que retirá-los na presença de uma autoridade.

Reprimir os *quakers* foi um ato difícil para as autoridades, pois eles não constituíram uma organização política, nem tinham um programa político. Todos que seguiam tais idéias foram expulsos do exército e corriam boatos na época que eles dariam um golpe militar. Após a Restauração, os *quakers* publicaram um documento chamado *Princípio da Paz*, no qual assumiam uma nova postura rejeitando a política e a atividade militar. Isso gerou grande fragmentação dentro do movimento, muitos *quakers* emigraram, outros resolveram lutar até a morte e o grupo se fragmentou.

Fim desse trajeto. Cabe agora combinar às diferentes seções anteriores essa visão panorâmica dos grupos e agentes que disputaram a hegemonia intelectual do período em referência. Tudo isso se revela chave para entender e acompanhar os argumentos e arranjos propostos por Thomas Hobbes em seus escritos.

Como se viu, estreitado entre os dois lados – protestantes e católicos – o filósofo do século XVII acaba por produzir uma leitura da Bíblia que refaz a unidade dos dois grupos: basicamente cristã. Obediência às leis naturais decorrentes da autoridade divina e fé em Jesus que é o Cristo serão passagens obrigatórias e recorrentes na leitura e conseqüente produção teórica hobbesiana. Exatamente isso é o que se verá adiante.

PARTE III

Uma interpretação teológica: o “momento” Hobbes

O historiador Quentin Skinner entende que a teoria moderna do Estado gestada desde a Renascença até o calvinismo revolucionário, e que passa pela luta e embate entre os protestantes luteranos e os contra-reformados ofereceu as bases do mundo moderno: um poder onipotente, porém impessoal.

Na *Conclusão* de seu *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner afirma que, no século XVII, o conceito de Estado – sua natureza, seus poderes, seu direito de exigir obediência – passara a ser considerado o mais importante objeto de análise no pensamento político europeu.¹²⁹ Como arauto desse momento indica um dos mais conhecidos autores políticos da modernidade, Thomas Hobbes.

No entanto, essa leitura apresentada não é unívoca. Interpõe-se uma dúbia interpretação. A primeira corresponde a que é utilizada por Skinner que faz o

¹²⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.617.

percurso de trás para frente. Sagaz e minucioso monta seus argumentos a partir da idéia que o conceito moderno de Estado é onipotente, porém, impessoal. Contudo, há uma outra linha interpretativa que é rebaixada.

Segue uma proposta: e se lêssemos que o Estado moderno detém, em sua estrutura mais íntima um elemento essencialmente religioso? Não somente na sua gênese, mas também na sua reprodução?

Essa hipótese está distante das conclusões e entendimentos da maioria dos comentadores atuais da teoria do Estado – na verdade, a maior parte das vezes, essa conjectura é combatida e confrontada, como se verá adiante.

Ao debruçar de modo detido sobre as obras e escritos filosófico-políticos de Hobbes pode-se notar um outro desfecho. Trata-se justamente dessa outra explicação: a autoridade divina alicerça a constituição das sociedades políticas.

O movimento aprontado nesta terceira e última parte fará notar que a busca da paz e, por conseguinte, a consecução dos objetivos tramados pela lei natural tem base religiosa na obra hobbesiana.

O texto está dividido em oito seções.

A primeira delas apresenta uma visão de algumas imagens e epítetos que os comentadores da obra hobbesiana atribuem ao seu pensamento.

Na segunda seção *Soberano é Deus* o argumento busca demonstrar que, enquanto os súditos tem uma dupla obrigação – para com Deus e para com o soberano constituído – este último também submete-se ao imperativo poder divino.

Em *Lei natural é lei divina* dispõe-se a entender que a associação e completa identidade entre a lei natural e a lei divina resulta numa obrigatoriedade das leis civis extensão mesma dos preceitos estabelecidos pela Sagrada Escritura.

A seção *Contrato e leis naturais* mostra que as leis naturais não decorrem do consentimento dos homens, pois se o fosse dessa maneira eles poderiam revogá-las. Assim, o mérito desta seção na economia do trabalho implica na demonstração do contrato como condição suficiente e as leis naturais condição necessária no pensamento filosófico-político hobbesiano na busca da paz.

Na quinta seção procura-se responder duas objeções constantes: 1) dada uma ordem pelo soberano mortal diferente daquelas inscritas nas leis naturais a quem obedecer? e 2) que a lei de natureza, no estado de natureza, obriga os indivíduos somente in foro interno e, que, portanto, no estado civil e político governado pelo soberano as leis positivas somente obrigariam in foro externo. O intuito da seção *Ordem e obediência* é desfazer essa falsa oposição e dicotomia

Confiança e Religião declara a necessidade do *trust*¹³⁰ na constituição de uma ordem social e política que tem como objetivo máximo a paz. Em Hobbes a confiança ganha tom social e associa-se ao poder e à virtude.

Na seção sétima sugere-se inconcluso um esboço sobre a escatologia hobbesiana. *Reino de Deus e Escatologia* abre espaço para uma filosofia da história em Hobbes, na qual a salvação dos indivíduos, profetizada, concretiza-se por ocasião do retorno de Cristo após o fim do mundo.

Em *Autoridade divina submersa* última seção, trata-se de evidenciar o principal do esforço hobbesiano na consecução da paz coletiva: a primazia do religioso ante a constituição do político.

¹³⁰ John Locke é o autor mais célebre na utilização do termo, pois conferiu à palavra *trust* um sentido verdadeiramente político. No seu *Segundo Tratado* a confiança é elemento primeiro e crucial de seu argumento contra o patriarcalismo político.

Assim, indicado o movimento que aponta os argumentos da tese propõe-se uma análise heterodoxa dos escritos de Thomas Hobbes. Ao final, deve ficar claro que essa leitura implica evidente demonstração que o Estado Moderno possui um poder outorgado. Isto é, ele não é, nem conserva em si poder total. O domínio soberano, absoluto, enfim, supremo; é único e pertence em exclusivo ao Deus Imortal, na linguagem e expressão mesma utilizada pelo filósofo.

Como fundamento do poder político trata-se de revelar seu intrínseco e constitutivo elemento religioso. O desenvolvimento do discurso hobbesiano enreda a presença permanente e essencial do sagrado na trama e organização do poder político.

Apresentados tanto a oposição inicial que propõe um entendimento alternativo, quanto toda a mensagem acima explicitada parecem sair de um sermão ou homilia repleta de religiosidade, direta e profundamente cristã.

Essa parte da tese procura confirmar exatamente isso: nos escritos de Hobbes, o poder perpétuo e absoluto decorre exclusivamente da autoridade divina.

A abordagem referida autoriza uma reflexão que aponta o poder divino e, portanto, sagrado como alicerce da constituição das sociedades políticas. O que desafia um dos pilares da moderna concepção puramente laica de Estado. O objetivo é promover uma visada que implique na prevalência do fundamento religioso na leitura da teoria política hobbesiana.

Visões e imagens

A escolha deste trabalho foi por combinar a leitura do *Leviatã* com *Do Cidadão*. Há dois motivos para essa busca comparativa. Como informa Renato Janine, autor de um cuidadoso exame das obras de Hobbes, “por muito tempo se considerou *Do Cidadão* como a obra mais importante de Hobbes. Sem desfazer de seus méritos, julgo porém que em parte isso se deveu a ter ele sido publicado inicialmente em latim, o que lhe conferia maior difusão”; vale lembrar a data de publicação das obras: *Do Cidadão* em 1642 e *Leviatã*, em 1651. O pretexto pelas duas obras está expresso: “Hoje, a maior parte dos comentadores se concentra no *Leviatã*, o que nos dá, justamente, uma boa razão para ler *Do Cidadão*”¹³¹. A complementaridade e a seleção balanceada entre as duas obras acabam por delimitar as duas razões da escolha.

¹³¹ RIBEIRO, Renato Janine. “Apresentação”. In: *Do Cidadão*, p.XXX.

Lembra-se que essa unidade é também reconhecida pelos seus detratores. Tanto *Do Cidadão* quanto o *Leviatã* foram obras queimadas, em 1683, na Universidade de Oxford por conterem proposições “falsas, sediciosas e ímpias”, e serem ainda “heréticos e blasfemos, abomináveis à religião cristã e destrutivos de todo governo na Igreja e no Estado”.¹³²

A interpretação de Hobbes proposta nesse trabalho tem como aspecto central a idéia que o poder absoluto, perpétuo e soberano é único e divino. Atribuição sagrada na concepção hobbesiana, o comando e autoridade sobre os súditos é sempre personalíssima.

Essa proposta de ressaltar e levar a sério o papel e o lugar do religioso nas formulações hobbesianas é incomum e opõe-se a muitas das implicações apresentadas por comentadores da obra desse filósofo inglês do século XVII.

Como truísmo se aceita que Hobbes é o autor do conceito moderno de Estado soberano¹³³. Entende-se e é extensamente difundido que o filósofo inglês seria o mentor da secularização do Estado¹³⁴. Esse processo – entendido como uma revolução paradigmática – teria seu início com Maquiavel e culminaria no século XVII exatamente a partir e em decorrência dos escritos de Hobbes. O germe da modernidade seria essa abrupta ruptura proporcionada pelas novas idéias modernas que se chocariam com um passado de práticas, teorias, crenças e valores de ordem teológica.

¹³² OSTRENSKY, E. As revoluções do poder, p.208.

¹³³ STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*.

¹³⁴ SKINNER, Q. (1966) *The Ideological Context of Hobbes's Political Thought*. Esse mesmo autor também reforça a idéia em outros textos: *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* (1999) e *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (1996). Ainda, conforme apresentação CROSSMAN, R. e MAYER, J.P. *Trayectoria del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hobbes é um dos autores mais citados na área de estudo das chamadas humanidades. Porém, a pluralidade de imagens e visões desacertadas sobre seus escritos conduz a uma percepção na qual sua obra e seus escritos são, aparentemente, pouco lidos, ou mesmo não levados a sério.

Trata-se de uma compulsão de mencionar o nome de Hobbes ou fazer referência a ele: um cita o outro que cita aquele que reproduziu o outro, que repete os argumentos daquele etc. Provavelmente, isso decorre da autoridade que goza o autor e, portanto, passagem obrigatória. Tal compulsão resulta numa imensidade de operações teóricas absolutamente conflitantes que mais mascaram que fazem revelar os meandros da escrita e dos objetivos propostos pelo filósofo inglês.

O entendimento apressado e posições não-críticas da obra hobbesiana dão origem a várias disputas.

Veja-se, por exemplo, no campo do Direito. Ora atribui-se a Hobbes o feito de desenvolver o chamado modelo jusnaturalista moderno e secular. Neste modelo, a fundação do Estado político seria resultado de uma ação racional por meio da manifestação da livre vontade dos indivíduos. Com base nesta abordagem os pressupostos hobbesianos conduziram à constituição do modelo liberal da sociedade e do Estado, um tipo de formulação que passou a influenciar o pensamento filosófico-político.

Contrário e esta significação, uma outra devedora da linhagem do positivismo jurídico assevera que as regras postas pelo Estado são normas jurídicas porque são as únicas que são respeitadas graças à coação estatal. A partir do momento em que se constitui o Estado, deixar-se-ia, portanto, de ter valor o Direito Natural e o único Direito que valeria então seria o Civil. Nessa leitura, um tanto

quanto apressada, Hobbes é considerado franco precursor do positivismo jurídico. No caso, sua teoria concederia uma soberania indivisível centrada em um poder unitário, de modo que à monopolização do poder coercitivo por parte do Estado, verificar-se-ia correspondente monopolização do poder normativo. Às leis civis deveriam os homens obediência absoluta. Ao poder do soberano todos prestariam obediência, o que bloquearia qualquer forma de questionamento.¹³⁵

Também é recorrente a associação entre absolutismo e a figura de Hobbes – como se o próprio homem-indivíduo fosse adepto ou simpatizante da forma absolutista. Por isso Hobbes não hesitaria em dar ao Estado um poder absoluto sobre o homem. Este poder não apenas porque o contrato social teria criado uma entidade absoluta, mas porque fora desse absolutismo o homem estaria desprotegido e recairia no estado de natureza caótico. Desse modo, segundo esta visão, não haveria nenhuma intermediação entre o homem como uma figura temerosa, isolada e indefesa, e o homem como cidadão do Estado absoluto.¹³⁶

Os partidários de um Hobbes absolutista logo adiantam que se trata de um regime absoluto sem religião. Afinal, garantem estes, a obra hobbesiana propunha uma dessacralização do poder político, uma separação irrestrita e completa entre o poder religioso e poder mundano. Os planos espiritual e temporal estariam incondicionalmente apartados. Símbolo máximo da abolição dos laços do sagrado, da classe, do ofício, da família que ligavam os indivíduos durante outros períodos

¹³⁵ Bobbio tenta intermediar um modelo e outro: “Hobbes pertence à tradição do jusnaturalismo, tendo dedicado parte de suas obras políticas ao estudo do direito natural. No entanto, é considerado também um precursor do positivismo jurídico”, In: BOBBIO, N. (1988) *Locke e o Direito Natural*, p.41. O autor italiano faz ainda menção semelhante em outro texto: “Hobbes é jusnaturalista na partida e positivista na chegada”, In: BOBBIO, N. (1991) *Thomas Hobbes*, p.65.

¹³⁶ De acordo com SCHMITT, C. “Hobbes foi o verdadeiro pai do positivismo jurídico, ao criar uma nova fundação para o pensamento jurídico, bem como para a teoria do Estado”, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* (1996).

históricos, o seu *Leviatã* seria a substituição de toda essa comunhão por uma relação única e direta de subordinação dada entre o súdito e o Estado.

Essa visão apresenta o Estado como senhor absoluto, ficando para os súditos a obediência, sem questionamentos, pois o Estado funcionava como uma ordem absoluta e controladora e que tinha como único objetivo retirar os homens da guerra de todos contra todos. O Estado Absoluto seria a figura máxima e inquestionável.¹³⁷

Dentre os leitores de Hobbes há aqueles que vão chamar a atenção para a existência de uma ideologia. Para estes, todo o discurso hobbesiano se colocaria na defesa dos interesses de uma camada da sociedade que é possível definir como protoburocrática, dada a sua potencial capacidade de exercer as funções de gestão de um estado burocrático. Esse estado não seria um estado plenamente burocrático no sentido atual, mas poder-se-ia considerá-lo um estado protoburocrático, isto é, uma forma de organização da sociedade onde o lugar dominante é ocupado pelos titulares de posições no aparelho estatal. No estado hobbesiano, tal e qual identificado por esta abordagem, a posição dominante caberia a uma *intelligentsia* transformada em núcleo central de uma burocracia estatal.¹³⁸

Ainda, em termos ideológicos, permanecem as variadas interpretações. Hobbes seria um liberal de tipo único: asseguraria as bases do individualismo ao identificar o Estado como controlador e juiz, em última instância,

¹³⁷ Novamente Carl Schmitt. O Hobbes descrito e interpretado por Schmitt além de positivista é um grande decisionista responsável por subordinar qualquer o direito e a política à decisão do soberano. Não há lugar para outro senão o Estado, a grande máquina que tudo comanda com extremo poder.

¹³⁸ MONTEIRO, J. P. *A ideologia do Leviatã Hobbesiano*. Ver também do mesmo autor: “Vida e Obra” In: *Leviatã*, São Paulo: Abril Cultural, 1999.

da manutenção e reprodução propriedade, mas avançaria politicamente, pois o indivíduo não seria um fim em si mesmo.¹³⁹

Avançando em mais uma dessas leituras, nesta o filósofo inglês teria entendido que o regime absolutista era necessário, dado que o momento histórico de ascensão da burguesia não reunia as condições para conquistar o Estado. Aqui o soberano absoluto cumpriria uma missão: assegurar à burguesia espaço suficiente para a continuação de seu desenvolvimento econômico que lhe abriria as portas do poder político.¹⁴⁰

O filósofo inglês também seria um mercantilista, pois para essa escola econômica a guerra estrangeira poderia servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo. No caso, a teoria hobbesiana da guerra seria a continuação do comércio por outros meios. Já no conflito doméstico, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo.¹⁴¹

Um Hobbes irônico e sarcástico também amplia a cena entre os comentadores. Nesse tipo de leitura é apreciado mostrar as diferenças e embates encontrados nos importantes livros escritos por Hobbes. Pode-se notar aqui uma exacerbação nas nuances e no uso da linguagem, assim, pergunta-se, por exemplo, porque Hobbes teria mudado de opinião quanto à idéia de uma ciência civil? Nessa abordagem há um contraste entre a escrita expressa em *Do Cidadão* e no *Leviatã*. No primeiro, destacam uma convicção de que o raciocínio científico detém um poder intrínseco de nos persuadir das verdades que descobre, em comparação ao *Leviatã*,

¹³⁹ O Hobbes descrito por Strauss é declaradamente o pai do individualismo e do liberalismo. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*.

¹⁴⁰ MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

¹⁴¹ RIBEIRO, R. J. *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*, p.33.

no qual, poder-se-ia verificar uma declaração de que as ciências têm um poder reduzido, e que para lograr êxito em convencer os outros a aceitarem argumentos em contrário, têm-se que complementar as descobertas da razão com a força mobilizadora da eloquência.¹⁴²

Defende-se também que a ideologia hobbesiana poderia estar associada com o espírito aristocrático da época, no quadro de uma sociedade feudal remanescente, que prezava a dignidade, a honra e a glória.¹⁴³

Portanto, para além das diferenças entre si em termos da fortuna crítica de Hobbes os vários comentadores se apresentam, para os fins deste trabalho, divididos em dois grandes grupos.

De modo sumário pode-se pensar naqueles que fazem uma interpretação secularista¹⁴⁴ de sua filosofia política e aqueles que fazem uma interpretação teológica¹⁴⁵.

Por óbvio que uma interpretação teológica pressupõe que Deus e outros conceitos religiosos desempenham um papel central na obra hobbesiana. Já as interpretações secularistas negam o viés religioso partindo do contrato social e das leis civis como fonte de obrigação. Enquanto estas últimas fazem apelo à idéia de

¹⁴² SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*.

¹⁴³ THOMAS, K. *The social origins of Hobbes's Political Thought*; In: BROWN, C. K. (org.) *Hobbes Studies* (1965).

¹⁴⁴ Juntam-se autores e perspectivas diferentes que se mantêm em comum a tendência em depreciar os elementos jusnaturalistas e teológicos da obra hobbesiana. Fazem parte desse grupo: STRAUSS, L. (1953) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*.; GAUTHIER, D. (1969) *The Logic of Leviathan*.; KAVKA, G. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*.; HAMPTON, J. (1986) *Hobbes and the Social Contract Tradition*.; JOHNSTON, D. (1986) *The Rhetoric of Leviathan*. e SCHMITT, C. (1996) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*.

¹⁴⁵ Nesse grupo é possível identificar o principal: a autoridade divina e a tradição jusnaturalista; mesmo que cada um faça a seu modo destaques específicos. TAYLOR, A.E.. (1938) *The Ethical Doctrine of Hobbes*. In: BROWN, K.C.(org.) (1965) *Hobbes Studies*.; WARRENDER, H. (1957) *The Philosophy of Hobbes*; HOOD, F.C. (1964) *The Divine Politics of Thomas Hobbes*.

vontade, seja individual seja do soberano; as interpretações teológicas repousam sobre a noção de autoridade divina como organizadora do mundo.

Cabe ressaltar que não é objetivo da tese passar em revista os argumentos das leituras secularistas.¹⁴⁶ Contudo, deve-se notar que a negligência do papel essencial desempenhado por Deus e pelas referências bíblicas torna qualquer interpretação da obra hobbesiana incompleta. Os inúmeros e incontestáveis elementos teológicos pululam nas obras de Hobbes, por isso mesmo é incompatível a sua desconsideração.

Por conhecidas valem duas considerações que privilegiam os aspectos seculares e assumem estes como centrais em Hobbes. Desde logo, cabe ressaltar, contrárias ao que se pretende nesse trabalho.

Na profusa literatura destinada aos escritos hobbesianos a interpretação secularista de Leo Strauss é a que mais se aproxima de uma análise que valoriza algum elemento teológico contido nos escritos de Hobbes. A abordagem straussiana implica na pressuposição de um direito natural, do individualismo e do liberalismo em Hobbes.

O direito natural, e não as leis de natureza, dariam a Hobbes seu caráter inovador.¹⁴⁷ Este direito natural que não é divino, nem tradicionalmente natural, tem sua origem na natureza humana. Diante ao bem primário que é a preservação da vida, de acordo com Strauss, o medo da morte consiste na negação

¹⁴⁶ Para uma análise detida dos argumentos secularistas ver: POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*, pp.35-86.

¹⁴⁷ É exatamente neste ponto que há uma oposição central entre o argumento de Strauss e a tese em apresentação: não é o direito natural e sim as leis de natureza que fundamentam o pacto e toda obrigação decorrente da união dos indivíduos. Contudo, em Strauss não há negação do papel e da presença da religião na obra de Hobbes. Mais ainda, sua interpretação revela não apenas uma teoria política, mas também uma teoria moral nos escritos hobbesianos. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*.

desse bem. Configura-se o maior e supremo mal: o medo da morte violenta. É esta paixão humana que qualifica o direito natural.

A partir do medo, Renato Janine promove uma leitura diferenciada. Essa leitura ganha destaque por contrária a tese principal. De acordo com Renato Janine “se o medo induz o homem a afastar-se da guerra natural, a esperança posta no trabalho leva-o a buscar o Estado que lhe garanta vida e conforto. Somam-se a negação da guerra e a afirmação da paz”.¹⁴⁸

Ao contrário de Strauss, que abre mão do contrato e do consenso, Renato Janine produz uma interpretação secularista que indica a centralidade das paixões. A esperança é uma dessas paixões que servirá de apoio à constituição do Estado. Mas, não é só. “É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado o mero medo mata.”¹⁴⁹

O consentimento ao contrato e a obediência assentida dos homens ao soberano decorre de um ato de vontade. Para Janine, a leitura de si mesmo, este autoconhecimento, é indispensável ao contrato. Esse método introspectivo é a chave da passagem de leitor a autor.

O medo, mesmo na condição natural, já tinha por contrapeso a esperança, que no Estado vai crescendo, enquanto libera o apetite: “não basta o medo para moralizar os homens; algo positivo deve equilibrá-lo, que faça da solução social a via do melhor viver”. E se o homem curioso não ama tanto o conhecimento que adquiriu, mas o adquiri-lo, ele “é apaixonado pelo saber”.¹⁵⁰ Na visão de Renato

¹⁴⁸ RIBEIRO, R.J. *Ao leitor sem medo*, p.22. Em suas outras obras o autor também refaz o percurso de constante junção de esperança e medo.

¹⁴⁹ RIBEIRO, R.J. *Ao leitor sem medo*, p.23.

¹⁵⁰ *Idem*, p.249.

Janine, a sugestão contida nos escritos de Hobbes para superar uma sociabilidade sempre carente implica na aquisição da glória que resulta da introspecção.

Tendo identificado de passagem essas duas abordagens que destacam os principais elementos seculares da teoria política hobbesiana, em oposição, este trabalho alinha-se entre aqueles que valorizam os dísticos teológicos e religiosos das obras de Hobbes.

Trata-se da apreciação conjunta de que a) as leis de natureza devem ser entendidas como leis conforme seu sentido mais exato. Depois, b) que tais leis naturais são sempre imperativas, pois constituem as leis divinas. Essa c) similitude entre lei divina e lei natural é fundamental e será proximoamente abordada. Em continuidade aos aspectos essenciais destacados numa abordagem religiosa da obra de Hobbes implica a d) consonância das leis civis às leis de natureza, ou seja, a positivação das leis pelo soberano segue um trajeto prescrito anteriormente pelas leis naturais. A obrigação e) permanece desde o estado de natureza até a situação regrada e sancionada; f) tanto interna como externamente os comportamentos de todos os indivíduos.

Como já se disse, não se pode escapar que metade do *Leviatã* e um terço do *Do Cidadão* tratam exclusivamente da religião. Afora isso, há um tratamento exemplar dispensado às leis de natureza na primeira parte do *Leviatã*. Para se ter uma noção mais acertada que o elemento religioso é fundamental, veja-se o capítulo IV *Do Cidadão*, que não tem sem similar no *Leviatã*, sobre a identidade entre a lei de natureza e a lei divina.

A essência da teoria da lei natural desenvolvida pelos tomistas pode ser expressa em termos das relações por eles identificadas entre a vontade divina, a

lei de natureza e as leis humanas positivas promulgadas em cada república. A interpretação que vários darão a essas relações pode ser sintetizada em duas proposições. A primeira, associa a idéia da lei humana positiva com a lei da natureza. Esses salientam que, para que as leis positivas criadas pelos homens assumam o caráter e autoridade de leis genuínas, devem ser compatíveis, em todos os momentos, com os teoremas da justiça natural propostos pela lei da natureza. A outra proposição associa a lei de natureza à vontade de Deus e, portanto, às leis divinas e eternas. Para estes, a lei da natureza possui dupla essência. Ela incorpora a qualidade de lei por ser justa e racional e por ser a vontade de Deus (*intellectus e voluntas*).

No caso das interpretações teológicas de Hobbes, às quais este trabalho é depositário, dois pontos são fundamentais.

Em primeiro lugar estabelecem a recusa de pronto a psicologia egoística e a antropologia negativa do homem natural hobbesiano. Segundo, mostram uma perspectiva que incorpora elementos da tradição jusnaturalista.

Dessa forma as leis de natureza ganham valor em si mesmas, pois, acrescenta a sua fonte de obrigação moral uma outra política. Estas explicações avançam mais ainda quando ressaltam o jusnaturalismo cristão no qual as leis de natureza, além de imporem deveres morais e políticos, são manifestação da lei divina.

Skinner denominou revisionistas os autores que rejeitam os elementos secularistas na explicação da obrigação política contida nas obras de Hobbes. A autoridade divina é primeira e fundamento obrigacional para os autores da “tese”.¹⁵¹

¹⁵¹ SKINNER, Q. “Hobbes’s Leviathan”, In: *Historical Journal* VII, 1964, p.321. A referência cabe aos autores da “tese Taylor-Warrender-Hodd”, isto é, uma leitura e interpretação que valoriza e identifica a centralidade e essencialidade dos aspectos teológicos nos escritos de Hobbes.

Com esses autores ganham centralidade as leis de natureza. Agora não somente moral, mas também políticas; as leis de natureza serão além de fonte da obrigação, lei divina e, fundamento da obrigação.

Em outros termos, os revisionistas, autores da ‘tese’ que prioriza os elementos teológicos identificam as leis de natureza como anteriores ao pacto e contrato, assim anteriores à instituição de uma pretensa soberania. O que deve ficar claro é que não há rejeição à idéia de contrato, como se verá na insistente argumentação hobbesiana: os súditos obedecem ao soberano-representante segundo mediante as ordens prescritas nas leis civis, em conformidade, às leis de natureza. Ou seja, o contrato social é instrumento na consecução do principal: a vontade divina. É o Deus Mortal submisso e submerso no Deus Imortal.

Os autores e estudiosos passíveis de compor uma interpretação teológica são aglutinados a partir de uma série de características comuns. Há unanimidade em alguns aspectos, como há discordância em outros. Contudo, como destaca Pogrebinschi, o que há de principal nessas teses está assegurado: as leis de natureza são leis em sentido estrito e, portanto, obrigatórias; as leis de natureza são leis divinas; as leis de natureza são obrigatórias desde o estado de natureza; as leis de natureza conduzem ao pacto; as leis civis, promulgadas pelo soberano, são conformes às leis de natureza; as leis de natureza estabelecem obrigações tanto para os súditos quanto para o soberano.¹⁵²

¹⁵² POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*, p.90-91.

Soberano é Deus

O soberano hobbesiano é um meio para a consecução da meta final que é assegurar a paz e a defesa comum. O afastamento e até bloqueio da guerra generalizada se dá por meio de um poder maior que se constitui ante os indivíduos isolados.

Essa situação se constrói por meio do exercício dos preceitos expressos na lei de natureza. A única maneira de instituir um poder comum é conferir toda força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens. O que equivale dizer: designar um representante.

O soberano é entendido a partir de seu poder coercitivo que se revela necessário ao cumprimento das leis naturais. Ou seja, esta figura de poder representativo, pode ser um homem ou uma assembléia de homens, também está sujeito às ordenações de Deus. Afirma Hobbes que:

*É certo que todos os soberanos estão sujeitos às leis de natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou Estado. Mas o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que o Estado fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito ao Estado, isto é, ao soberano representante...*¹⁵³

¹⁵³ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXIX, 9, p.245.

Assim sendo, não apenas em uma, mas em várias passagens, a imagem de um soberano detentor do poder supremo e irrestrito cai por terra. Tal figura existe somente de maneira emblemática na significação do poder imediato acima dos súditos todos. Ele é legítimo, somente isso. Porém, esse poder é consignado. O soberano poder reside em Deus, nenhum outro.

O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e mais ninguém além dele¹⁵⁴

O soberano monarca encontra-se, portanto, sujeito única e exclusivamente às leis de natureza, pois essas leis são divinas e não podem ser revogadas pelo poder do Estado constituído pós-contrato realizado pelos indivíduos.

A obediência às leis naturais não apaga a sujeição ao soberano representante, porém, este último também deve submissão à mesma lei divina. Isto é, o soberano nada mais é que subsidiário, peça de uma engrenagem.

O soberano tem uma tarefa a cumprir. E se os deveres do soberano são derivados das leis naturais claro está que a engrenagem montada é essencialmente religiosa. A imagem de um soberano todo-poderoso lançada e reforçada por uma plêiade de visões exaltadas parece não aceitar a letra de Hobbes.

¹⁵⁴ Idem. *Leviatã*, cap.XXX, 1, p.251.

O tipo de obediência devida ao principal governante da cidade é chamada “simples”. Mesmo que “às vezes, por algumas razões que veremos, seja justo recusá-la” a obrigação de prestar essa sujeição não deriva imediatamente do contrato mediante o qual os indivíduos transferiram todo seu direito, mas sim porque sem tal obediência frustrar-se-ia a vontade divina a quem se deve obrigação incondicional.

O soberano-governante da cidade obedece a um só. No caso do súdito há uma dupla obrigação. Trata-se de constrangimento duplo, mas não de dois senhores. Entende-se que o súdito responde sempre e unicamente à razão divina. No cumprimento da lei natural não se confunde o fundamento que é divino. Diz Hobbes:

Mas, se a obediência é devida às leis, não em função do assunto de que elas tratam, mas graças à vontade de quem as decreta, a lei não constitui conselho e sim uma ordem. Ela assim se define: a lei é ordem daquela pessoa cujo preceito contém em si a causa da obediência. Assim é que os preceitos ditados por Deus aos homens, pelos magistrados aos súditos, e de modo geral todos os que são ditados por quem tenha poder àqueles que não lhes podem resistir, podem ser adequadamente denominados suas leis.¹⁵⁵

Portanto, o poder do soberano representante não é absoluto. Assim como os outros homens, o soberano está sujeito à lei de natureza, ao Deus Imortal. O

¹⁵⁵ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. XIV, 1, p.215.

soberano é juiz supremo, porém está limitado pela lei de natureza, verdadeiro fundamento de seu poder.

O exercício do poder soberano é a manifestação da autoridade divina. A soberania é antes de tudo concessão do poder de Deus. Limitado pelas leis naturais, o soberano realiza as atribuições de julgar, administrar, organizar o Estado e elaborar as leis civis. Tudo isso em conformidade com o conteúdo expresso nas leis naturais.

Lei natural é Lei divina

A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma a outra e são de idêntica extensão. As leis naturais são um comando propriamente dito. Por isso a todos obriga.

A única forma de compatibilizar o instinto ilimitado e irrenunciável de autopreservação dos indivíduos com uma soberania absoluta é na afirmação e cumprimento das leis de natureza. Essas se transformam em leis civis, positivadas pelo soberano representante, e guiam a busca pela paz.

A célebre passagem que enuncia a primeira definição da lei de natureza “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”¹⁵⁶ proclama a identificação das leis de natureza com a razão o que se mantém ao longo do capítulo XV. Porém, como alertado por Pogrebinschi, a leitura desse trecho de modo cortado conduz a enganos¹⁵⁷. Na última frase do último parágrafo Hobbes destaca: “No entanto, se considerarmos os mesmos

¹⁵⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap.XIV, 3, p.113.

¹⁵⁷ POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*

teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis”¹⁵⁸.

Essa lei necessita de demonstração de sua identidade a vontade de Deus, somente assim estabelece a obrigação. A lei natural e divina é revelada nas Escrituras. Os teoremas da razão são achados nas Escrituras como comandos de Deus. A analogia da reta razão contida nos escritos sagrados evidencia o comando ao mais comum dos homens e, igualmente, ao soberano.

Assim, enuncia que as leis naturais identificam-se com a vontade de Deus. a ponto de referenciar o capítulo IV *Do Cidadão*: “Que a lei de natureza é lei Divina”.

*Contudo, o que denominamos leis de natureza, como nada mais são que certas conclusões entendidas pela razão, acerca das coisas que devem ser feitas ou omitidas, a bem dizer elas não são leis, dado que procedem da natureza. Porém, na medida em que são outorgadas por Deus nas Sagradas Escrituras – como veremos no capítulo seguinte – é muito apropriado chamá-las pelo nome de lei: pois a Sagrada Escritura é o verbo de Deus mandando, pelo maior de todos os direitos, sobre todas as coisas.*¹⁵⁹

Essa identidade da lei natural com a divina torna-se recorrente. Somente depois de instituído o Estado as leis de natureza efetivam-se e tornam-se leis civis. Com isso, torna-se agora de caráter obrigatório mesmo àqueles que não acreditam ou aceitam a vontade divina como fundamento de sua sujeição. “A lei civil faz parte dos ditames da natureza”. Bem ao estilo barroco da época, ao apontar

¹⁵⁸ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XV, 42, p. 133.

¹⁵⁹ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. III, 33, p.74.

o que é distinto Hobbes aproxima as similitudes e esclarece que “a lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural.”¹⁶⁰

A mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamada divina: tanto porque a razão, que é a lei de natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações, quanto porque os preceitos de vida que dela derivamos coincidem com aqueles que foram promulgados pela Majestade Divina como leis de seu reino terreno, por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo e de seus santos profetas e apóstolos. Portanto, o mesmo que acima mostramos pelo raciocínio, quanto à lei de natureza, trataremos agora de também confirmar, neste capítulo, pelo recurso à Sagrada Escritura.¹⁶¹

Hobbes também prepara uma tipologia das leis. “As naturais são as que têm sido leis desde toda a eternidade, e não são apenas chamadas naturais, mas também morais”. Já as positivas “são as que não existem desde toda a eternidade, e foram tornadas leis pela vontade daqueles que tiveram o poder soberano sobre os outros”. Fazer essas distinções, no fundo, convém para mostrar a identidade. “Podem ser escritas, ou então dadas a conhecer aos homens por qualquer argumento da vontade de seu legislador.”¹⁶²

Coloca-se, portanto, as leis naturais sempre como imutáveis e eternas.

Ela atende a um preceito – ou regra geral – estabelecido pela razão contendo uma lei

¹⁶⁰ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVI, 8, p.208-209.

¹⁶¹ Hobbes, T. *Do Cidadão*, IV, 1, p.75.

¹⁶² HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVI, 41, p.219.

fundamental que é a busca consignada da paz. Confirmando a imutabilidade e a eternidade das leis de natureza diz “o que elas proíbem nunca pode ser lícito; o que elas ordenam jamais pode ser ilegal”.¹⁶³

A conversão dos conceitos expressos na lei de natureza, em formas visíveis, é a sentença do juiz constituído pela autoridade soberana. Logo após tal raciocínio avança: “mas, como todo juiz subordinado ou soberano (representante) pode errar em seu julgamento da equidade” deve este proferir uma sentença em contrário, pois está obrigado pela lei de natureza a assim proceder. “O erro de um homem nunca se torna sua própria lei, nem o obriga a nele persistir”.¹⁶⁴

Tudo ocorre e deve transcorrer na absoluta ordem e obediência, em conformidade com a lei imutável. Porém, a sentença de um juiz, quando erra, não se torna lei para o mesmo ou para outros juizes, efetivamente, porque não se coaduna com as leis eternas que são as leis naturais. “Os príncipes sucedem uns aos outros, e um juiz passa e outro vem; mais, o céu e a terra passarão, mas nem um artigo da lei de natureza passará”.¹⁶⁵

A lei de natureza é constituída por aquelas regras que conduzem à preservação da vida do homem na Terra. Para aprender as leis de natureza o que o homem tem a fazer é simples: quando ao comparar suas ações com as dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso.

¹⁶³ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. III, 29, p.71.

¹⁶⁴ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVI, 23-24, p.214-215.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Numa afirmação diretamente cristã: “Todas as leis de natureza foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para o menos capazes. Esse resumo: faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti.”¹⁶⁶ Assim, se “a lei de natureza é, toda ela, divina, também a lei de Cristo – que está plenamente explicada nos capítulos 5, 6 e 7 do Evangelho segundo São Mateus – é, toda ela, doutrina da natureza”¹⁶⁷

Portanto, todas as sentenças de todos os juizes que já existiram são incapazes de contrariar àquela emitida por Deus. Essa lei conduz a equidade, a lei natural não precisa ser interpretada, mas sim seguida.

Se o objetivo da lei é “limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam”; otimismo e pessimismo se misturam. O pessimismo transparece na visão do estado de natureza, neste a liberdade em demasia gera inconvenientes, transgressões e impossibilita a vida comum. Em contrapartida há otimismo, a partir da limitação da liberdade natural e na conseqüente união dos indivíduos.¹⁶⁸

¹⁶⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XV, 35, p.131.

¹⁶⁷ Idem. *Do Cidadão*, IV, 24, p.87.

¹⁶⁸ Leibniz, contemporâneo de Hobbes, parece ter formulado filosoficamente tal posição. Para ele, a razão perfeita e absoluta, Deus, escolheu a constituição do mundo em que vivemos, com suas alegrias e seus sofrimentos, o que permite, entre os diversos mundos imagináveis, a conciliação entre o máximo de bem e o mínimo de mal, o que o transforma no melhor dos mundos possível. Sendo o mundo contingente, assim como todos os seres o são, ele existe e existe com a ordem e seres existentes em virtude de uma livre decisão da vontade divina.

Contrato e leis naturais

O cumprimento das leis de natureza constitui a causa do contrato. São as leis de natureza que conduzem os homens ao pacto de submissão. O elemento teológico e, por conseguinte o fundamento obrigacional, é principal e sobrepõe-se a qualquer outro no pensamento político de Hobbes.

O contrato é um artifício para a consecução dos objetivos descritos e pré-determinados nas leis naturais. Pois, deixados sozinhos os homens não conseguem se organizar. Seu objetivo coletivo é reproduzir uma paz duradoura. “Se os homens pudessem viver em conformidade com as leis de natureza, não haveria necessidade alguma de cidade, nem de poder coercitivo comum”.

De modo direto, é possível dizer que, o contrato é condição suficiente e aponta o cumprimento das leis naturais. Donde, estas últimas são condição necessária no pensamento filosófico-político hobbesiano. Para alcançar a paz não é a sujeição ao soberano, mas sim a realização e seguimento das leis naturais, os verdadeiros comandos de Deus.

Com Aristóteles define-se uma lei como sendo “um discurso, cujos termos são definidos pelo consentimento comum da cidade, que declara tudo o que devemos fazer”. “Mas”, continua Hobbes:

*esta definição não cobre a lei em geral, porém apenas a lei civil. É manifesto que as leis divinas não provêm do consentimento dos homens, nem tampouco as leis de natureza. Pois, se elas tivessem origem no consentimento dos homens, pelo mesmo consentimento poderiam também ser revogadas; mas são imutáveis.*¹⁶⁹

Hobbes critica Aristóteles, pois, “não é correto dizer que ela (a lei) declara o que devemos fazer”, argumenta o filósofo inglês do século XVII que, na verdade, o que faz a lei é ordenar. Ela é um comando. É a lei que obriga e não o contrato. A obrigação política decorre das leis de natureza e não do pacto realizados pelos e entre os indivíduos.

*A lei de natureza não decorre do consentimento dos homens. Não há consenso geral de toda humanidade, “pois se a aceitássemos, seria impossível quem quer que seja, exceto crianças e loucos, ofender uma tal lei; pois é óbvio que, sob a noção de humanidade, têm de se incluir todos os homens efetivamente dotados de razão. Estes, portanto, ou nada fazem contra a razão, ou, se fazem algo, é a despeito de sua própria vontade, e por isso devem ser escusados; mas em verdade seria irracional considerar as leis de natureza a partir do que aceitam aqueles que mais as quebram do que respeitam.*¹⁷⁰

¹⁶⁹ HOBBS, T. Do Cidadão, cap. XIV, 2, p.216.

¹⁷⁰ HOBBS, T. Do cidadão, cap. II, 1, p.37.

A fonte da obrigação não é o contrato; mas, em última análise, a lei de natureza. São elas que impõem aos homens o dever cumprir os pactos celebrados. Desse modo, são as leis naturais que criam condições de paz entre os homens, porque tais leis originam no ser idealmente razoável o que ele faria se pudesse analisar suas relações com os outros homens de modo imparcial, levando em consideração as coisas que interessam à sua segurança.

As leis que os homens conhecem “através de sua própria razão, devem estar de acordo com a razão de todos os homens, o que não pode acontecer senão com a lei da natureza”. A expressão de Hobbes, “todos os homens” é uma universalização do sujeito e corresponde, conseqüentemente, à humanidade por inteiro.

Hobbes não adere ao mero legalismo. Não acredita na lei civil como criadora da ordem. A lei civil, norma positivada pelo soberano representante, é decorrência da lei natural e, portanto, tem caráter limitado. Ela, a lei civil, não cria a ordem. A aplicação da lei civil é restritiva, nem mesmo acredita numa suposta capacidade incondicional da lei civil, a esse respeito afirma que “em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível)”.

Para o filósofo inglês: “No reino de Deus depois dessa vida não haverá leis; em parte, porque não há lugar para leis quando não há lugar para o pecado; em parte, porque se Deus nos outorgou as leis não foi a fim de dirigir no céu, mas para o céu”.¹⁷¹ Não há, pois, aqui na Terra a possibilidade de vivermos sem lei.

¹⁷¹ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. XVII, 8, p.294.

Somente um outro momento, “depois dessa vida” é que a necessidade de leis desaparece.

Ordem e obediência

Há duas questões e objeções que podem direcionar boa parte das críticas a essa leitura que privilegia o religioso no entendimento da obra hobbesiana.

Quanto à primeira, com frequência, coloca-se o problema da dicotômica com relação a obediência *in foro interno* e *in foro externo* como sendo justificativa para uma ilimitada soberania mortal e seu conseqüente poder secularizado.

Diz-se que as leis naturais apenas obrigam somente na consciência de cada indivíduo não se aplicando na concretude do plano material. Como se resolve este problema jurisdicional?

Para um leitor atento ao pensamento político hobbesiano não há espaço para a pergunta. De modo simples explica-se. Se no estado de natureza, está claro que as leis naturais obrigam em foro interno porque não há ainda um poder que force o seu cumprimento, com a realização e feitura do pacto se estabelece a soberania representante, e, por conseguinte, as leis de natureza também passam a obrigar em foro externo, seja por estarem contidas no ordenamento civil, dada a identidade entre ambas as leis, seja porque o soberano representante é o responsável

pela garantia de sua observância. Assim tanto *in foro interno* quanto *in foro externo* as leis naturais obrigam e, mais, em qualquer situação.

Trata-se de um deslocamento que decorre da natureza idêntica das leis naturais com as leis civis. Hobbes não cansa e, mais uma vez, aponta a similitude entre a lei civil e a lei de natureza:

Como a palavra de Deus, em seu reino natural, é tão-somente a razão reta, e como por outro lado as leis dos reis apenas podem ser conhecidas pela palavra deles, evidencia-se então que as leis de Deus, quando ele reina tão-só naturalmente, nada mais são que as leis naturais, ou seja, aquelas que expusemos nos capítulos II e III, e que deduzimos dos ditames da razão – a humildade, a equidade, a justiça, a misericórdia, e outras virtudes morais favoráveis à paz, que mandam os homens cumprirem seus deveres uns para com os outros – e, ainda aquelas que a razão reta acrescentar, a propósito da honra e culto devidos à Majestade Divina.¹⁷²

A outra objeção levantada refere-se ao suposto desencontro e estado de dúvida saído de uma situação na qual um indivíduo confrontado a duas ordens opostas deve obedecer a quem?

Para contestar esta oposição, cabe colocar outra questão, mais de fundo, que deve ser respondida, de modo concomitante, para dirimir qualquer tipo de dúvida. É preciso refazer a pergunta que o próprio Hobbes propõe: o que é necessário para a entrada no Reino de Deus? “Pois se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna”, vale dizer, na observância e no

¹⁷² HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. XV, 8, p.245.

cumprimento das leis de natureza, é injusto não lhe obedecer. “Mas, se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que seja condenado à morte eterna”, contrário aos preceitos ditados pelas leis de natureza, então seria insanidade obedecer-lhe.¹⁷³ Aos indivíduos cabe distinguir corretamente entre as coisas que são necessárias à salvação, e as que não são necessárias. Não há nenhuma espécie ou tipo de dúvida, afirma Hobbes. “Pois, se a ordem do príncipe ou da cidade for tal que ele possa obedecer a ela sem arriscar sua salvação eterna, é injusto desobedecer-lhe.”¹⁷⁴

É, pois, preciso distinguir o que é imperativo à salvação eterna. O Reino de Deus é o lugar dos obedientes e confiantes em Cristo. Ao mesmo tempo, está fechado aos pecadores, isto é, desobedientes ou transgressores da lei.

Com muita ênfase Hobbes acerta que: “Até o homem de entendimento mais lerdo pode concluir que numa cidade cristã todo o poder, tanto espiritual quanto secular, está unificado sob Cristo”, nisso parece não haver dúvidas e concluir “devemos obedecer antes a Deus que aos homens”¹⁷⁵

O filósofo inglês remete que a ilusória distinção entre temporal e espiritual leva os súditos a prestarem obediência a dois soberanos, e no limite é uma das causas da sedição, mas os homens não podem servir a dois senhores.

A obediência é sempre unívoca “é bastante evidente que, quando alguém recebe duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem de seu legítimo soberano ou a ordem de seu pai”¹⁷⁶. Parece, assim, que se está diante de um mito político identificável: a restauração da unidade original dos povos. Restauração na qual o secular e o

¹⁷³ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLIII, 3-4, p.411-412.

¹⁷⁴ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. XVII, 1, p.330.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLIII, 1, 411.

espiritual constituem a alma de um único poder, como se a religião e a política convergissem para uma mesma finalidade. A aliança original deve orientar os esforços coetâneos. Como afirma Hobbes: “tudo que é necessário à salvação está contido em duas virtudes, fé em Cristo e obediência às leis.”¹⁷⁷

As ordens de Deus são superiores às ordens do soberano. Assim sendo, a dificuldade nem bem é a quem obedecer. Na seqüência do argumento hobbesiano não há lugar para o descumprimento da vontade divina. Não há dois senhores, dois estados. O temporal e o espiritual unem-se.

Afinal, ou os homens confiam quando recebem ordens em nome de Deus e obedecem; ou, desconfiam, daquele que ordena abusando do nome de Deus para algum fim próprio e particular e, portanto, não pactua da lei natural isentando o indivíduo da obediência.

¹⁷⁷ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLIII, 3, p.412.

Confiança e Religião

Entre os capítulos “Da Religião” e “Da primeira e segunda lei naturais, e do contrato”, reside o momento mais importante de toda a obra hobbesiana, observa Renato Janine. Em especial, ressalta o capítulo XIII do *Leviatã*, uma significativa passagem: Hobbes acaba de explicar por que ocorre a guerra de todos contra todos. Explica que, justamente por sermos iguais, sempre desejamos mais uns que os outros. Da igualdade decorre uma concorrência, que na falta de um poder estatal se converte em guerra. Assim, diz, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”.¹⁷⁸

Sabe-se da oposição desta tese à clássica sociabilidade constitutiva do ser humano destacada desde Aristóteles (*zoon politikon*). Para Renato Janine, “não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe, ou seja, nem uma natureza sociável, nem uma natureza anti-social, mas uma desconfiança radicalizada e racional”. Mas, é o próprio Hobbes que esclarece, no fechamento do item 2 “Devemos respeitar a palavra dada (*trust*) a quem quer que seja sem exceção”, do capítulo III, Das Outras Leis de Natureza:

¹⁷⁸ RIBEIRO, Renato J. *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*, p.22.

*Portanto, ou devemos confiar em todos os homens, ou não devemos negociar com eles. Isto é, ou deve haver entre nós guerra declarada, ou paz segura e leal.*¹⁷⁹

Vê-se, portanto, que não é uma desconfiança radical que impele os homens a instituição da sociedade. Como indica Hobbes, a confiança é chave para a busca da paz. A confiança é uma crença. Um elemento indispensável para a vida coletiva. Sem confiança não há possibilidade de uma existência conjunta. A crença é um afeto. Confiar é um atributo cogente dos homens que Hobbes queria ver levado a sério para minorar a dor que se segue da instituição da sociedade.

No capítulo XII do *Leviatã*, descrevem-se os três sinais pelos quais a religião apresenta-se como qualidade peculiar do ser humano. De pronto cabe afirmar que a semente da religião encontra-se apenas no homem, isto é, nenhuma outra criatura possui tal distinção.

A primeira aponta para o que é típico dos homens: a investigação das causas primeiras, isto é, procurar as causas de sua própria boa ou má fortuna. Em segundo lugar, também é peculiar ao homem, “perante toda e qualquer coisa que tenha sido um começo, pensar que ela teve também uma causa, que determinou esse começo no momento em que fez nem mais cedo nem mais tarde”, ou seja, a busca pelas causas segundas. O terceiro sinal do fenômeno religioso como peculiaridade humana diz respeito a observação de como um evento foi produzido por outro, e na recordação de seus antecedentes e conseqüências. Hobbes vai mais longe ao dizer que: “E quando se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas supõe causas para elas”, o que remete sempre a uma ação transformadora, e

¹⁷⁹ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. III, 2, p.54.

não um efeito paralisante “quer as que lhe são sugeridas por sua própria imaginação, quer as aceita da autoridade de outros homens, aos quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio”.¹⁸⁰

Hobbes parece antecipar o pai da psicanálise ao dizer que:

*os dois primeiros motivos dão origem à ansiedade. Pois, quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter o bem que deseja, não se encontrar em eterna preocupação com os tempos vindouros. De modo que todos os homens ... preocupados com os dias futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono.*¹⁸¹

Cabe aos homens um exercício: “o reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente” necessariamente deriva da chamada moção psíquica, da matéria-prima dos humanos incompletos: “o desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e suas diversas virtudes e operações”, pois “mais facilmente que do medo do que possa vir a acontecer-lhe nos tempos vindouros.” Aquele que “mergulhe profundamente na investigação das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe um primeiro motor. Isto é,

¹⁸⁰ HOBBS, T. *Leviatã*, cap.XII, p.97.

¹⁸¹ Idem, p.98.

uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus.”¹⁸²

Hobbes não acredita na existência de *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. Diz que devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, afinal, não há finalidade última:

*E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro, outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro.*¹⁸³

Há, portanto, uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna. Esse reconhecimento leva, necessariamente, àquilo que chamamos Deus. “De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter em nosso espírito uma idéia dele que corresponda a sua natureza”.¹⁸⁴

¹⁸² HOBBS, T. *Leviatã*, cap.XII, p.98.

¹⁸³ HOBBS, T. *Leviatã*, cap.XI, p.95.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Reino de Deus e Escatologia

O homem obedece pelo medo. Mas o medo é de Deus. É a autoridade divina e, por conseguinte, a punição que Ele pode lançar e realizar o temor dos homens. O medo é o medo da desunião e desacordo perpétuo, situação contrária a lei natural, como se verá.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. O medo das coisas invisíveis é a semente natural daquilo a que cada um em si mesmo chama religião. Portanto, é possível identificar que núcleo religioso, teológico, que está na origem da idéia de contrato social hobbesiana recebe uma demonstração intensa no *Do Cidadão*, capítulo XI: “a origem do governo instituído ou político decorre do consentimento da multidão (...) que resulta que ou bem devem todos consentir, ou bem devem ser considerados como inimigos”.¹⁸⁵ Demonstra-se, claramente, que derivar do consentimento dos homens a instituição da soberania é algo que está prescrito nas Escrituras Sagradas.

Se a ação dos homens visa a salvação não se pode pensar em uma escatologia hobbesiana. No capítulo XXXI “Do Reino de Deus por Natureza” do *Leviatã*, Hobbes distingue dois reinos: o natural e o profético; a partir da diferença de duas espécies de palavras de Deus: a racional e a profética.

natural, quando governa pelos ditames naturais da justa razão aqueles muitos da humanidade que reconhecem sua providência; e profético, quando,

¹⁸⁵ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. XI, 1, p.173.

*tendo elegido uma nação específica, os judeus, como seus súditos, os governa e a nenhuns outros além deles, não apenas pela razão natural mas também por leis positivas, que lhes dá pela boca de seus profetas.*¹⁸⁶

O Deus Cristão, segundo o exame de Pocock, opera no tempo. A religião cristã pode ser entendida como “A profecia do Reino de Deus”.¹⁸⁷

A escatologia é o aspecto da doutrina bíblica que lida com as “últimas coisas”. Etimologicamente *eschatos* vem do grego e significa “final”.

Assim, a palavra profética de Deus constitui o passado, presente e futuro, de modo concomitante. No passado, Deus falou aos profetas, primeiro aos judeus e depois aos cristãos. Depois da morte dos profetas houve o período no qual as pessoas continuaram a aceitar as palavras de Deus e a lembrar como elas haviam sido transmitidas.

O tempo sagrado, portanto, é o momento da revelação divina que continua na comunicação humana. O presente é um tempo de rememoração da profecia no passado e da expectativa de sua consecução no futuro.

Não é difícil encontrar declarações do retorno de Cristo e de seu reino, Hobbes as faz com insistência:

o Reino de Deus é um Estado civil, onde o próprio Deus é o soberano, primeiro por virtude do antigo pacto, e depois em virtude do novo pacto, segundo o qual reina por intermédio de seu vigário e lugar-tenente, as mesmas passagens provam, portanto, também que, depois do retorno de nosso Salvador em

¹⁸⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, p.264.

¹⁸⁷ POCOCC, J. G. A. *Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes*.

*sua majestade e glória, para reinar efetivamente e eternamente, o Reino de Deus será na Terra.*¹⁸⁸

O *Leviatã* pode ser visto como uma passagem, uma etapa para a salvação. O Estado-absoluto então cumpre seu papel: ser meio de um processo de longo prazo que refaz o contrato original dos homens com Deus. Se, formalmente, não é possível extrair um viés ou compreensão milenarista no pensamento político hobbesiano, nem pelo menos pré-milenarista, há, contudo, um Reino de Deus expresso. O retorno de Cristo e o conseqüente estabelecimento do Reino de Deus descrito em sua obra é posterior, e não precedente, ao fim do mundo.

A alusão a Jerusalém demonstra que o mundo por vir foi profetizado e será concretizado de acordo com uma leitura escatológica do tempo: “quando Deus reinar em Jerusalém, por ocasião do retorno de Cristo; e de Jerusalém virá a salvação dos gentios que serão recebidos no Reino de Deus”.¹⁸⁹

A salvação é certa. E seu lugar é na Terra. Jerusalém cumpre seu destino manifesto de sede do Reino de Deus. Nas escrituras, relata Hobbes, há notícia de três mundos: o antigo, o atual e o vindouro. A partir do que ficou dito a respeito do Reino de Deus e da salvação, o retorno de Cristo tem mais uma propriedade: condensar os mundos anteriores nesse novo: o vindouro.

Autoridade divina submersa

¹⁸⁸ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXXVIII, p.329.

¹⁸⁹ Idem, p.324.

Sobre o núcleo duro das formulações hobbesinas, a afirmação pela qual Bobbio informa que “O *Leviatã* continua a ser, para nós, o que Hobbes queria que fosse: um sólido e inquebrantável monumento erguido à doutrina da obediência”¹⁹⁰ está, parcialmente, correta. Mas, se a questão da obediência é chave para o entendimento do pensamento político hobbesiano descrito no *Leviatã*, não será o autor italiano que levará ao limite essa afirmação.

Vale dizer que é Pogrebinschi¹⁹¹ quem acerta mais ainda. Seu estudo promove uma leitura que discorre sobre a centralidade do problema da obediência. Ao seu modo, enfatiza que a idéia de uma razão ética deve ser desconsiderada. Para tanto, constrói o argumento da prevalência do fundamento teológico na teoria da obrigação contida no pensamento hobbesiano. Porém, nenhum deles dois foi mais além.

Uma leitura completa das obras filosófico-políticas de Hobbes importa levar em conta, de maneira combinada: suas influências e contexto, suas disposições, objetivos e seus alvos. Há que se estabelecer o mérito e a conseqüente e implacável idéia de submissão ao Deus Imortal. Ele submete o poderoso *Leviatã*, Deus Mortal.

O contrato ou pacto remonta e revive a aliança original que recobrada, em várias passagens, torna-se fio condutor da ação dos homens. Afirmar que o fundamento de toda a obediência é primeiramente teológico, não é só. Pois, exprime-se um pensamento político enredado na dimensão religiosa. Confirma-se, de maneira circular, a autoridade divina enquanto pedra angular de toda ordem política. A justificação política assenta-se no domínio absoluto de Deus.

¹⁹⁰ BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, p.183.

¹⁹¹ POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*.

Essa última identificação é objetiva. A reflexão hobbesiana com respeito ao *locus* do poder soberano é clara. A autoridade de Deus se impõe.

Contudo, Esse tipo de remate não pode conduzir a percepção de um direito divino. A teoria do Direito divino dos reis implicava na legitimação do poder dos monarcas sobre seus súditos pelo fato de serem considerados representantes de Deus na Terra. No período moderno, essa teoria justificou o absolutismo monárquico, sendo seu principal teórico o francês Jacques Bossuet. Se há algum absolutismo em Hobbes ele é teológico, essencialmente, cristão.

Diferentemente da tradicional teoria do direito divino, em Hobbes, o soberano é instrumento e não fim do poder transcendente. O soberano não é divino, mas sim o próprio Deus, cuja pretensão de obediência é baseada em sua onipotência e cuja vontade obriga por si mesma. Na teoria hobbesiana a relação é outra: os dois Deuses fazem sentido e dispõem de atributos e propriedades específicas: o Deus mortal implica um soberano que obedece, e o Deus Imortal é único.

Entende-se, por fim, que há um poder submerso as visões de um Estado-monstro, um Estado absolutista, um Estado protoburocrático, o juiz-executor-legislador, o Estado totalitário. O componente abafado é o poder divino.

A interpretação, em tela, das obras filosófica-políticas hobbesianas procura o principal: o poder de Deus e sua centralidade na proposta de uma sociedade pacífica. O que é absoluto é a sujeição ao divino poder. De modo insistente Hobbes afirma a submissão de todos, inclusive do soberano, às leis divinas inscritas antes mesmo da existência e constituição do corpo político que governa a cidade.

A produção de imagens equivocadas sobre o fundamento do poder é responsável por esconder o que realmente interessa. A profusão de abordagens que procuram esclarecer a substância profunda da teoria política hobbesiana acabam por submergir o essencial: o elemento religioso. A figura do grande *Leviatã* vociferante e sua conseqüente apreensão é menos mítica e mais mística.

Trata-se efetivamente de colocar em cena e trazer ao debate, a pedra angular da filosofia política hobbesiana: a primazia do religioso no entendimento do político. Assim, bem ao modo do sagrado, revela-se o componente místico vital no juízo acertado da teoria política de Hobbes. É a emanção divina que caracteriza o momento primeiro do acontecimento político. A instauração da sociedade e sua direção pacífica derivam do poder divino. A autoridade de Deus reside e comparece de maneira continuada na vida dos homens quer queiram ou não.

Considerações Finais

Investigar o caráter sagrado do poder político em variadas épocas constituiu um plano de trabalho contínuo.

Se há aceitação pelas idéias de modernização e secularização como sendo inseparáveis – as sociedades se modernizam e tornam-se mais seculares por meio de um processo que é ao mesmo tempo inevitável e inseparável – também se pode aceitar verdadeiro que a religião nunca foi tão poderosa ou tão perigosa quanto hoje.

O argumento de Huntington contém uma visão muito particular.¹⁹² Em 1993 o então ex-especialista em operações de contra-insurreição do governo Lyndon Johnson no Vietnã, que depois viria a ser diretor do Instituto de Estudos Estratégicos de Harvard, publicou, o hoje célebre, *The Clash of Civilisations*, concebido como um panfleto contra um rival teórico do Departamento de Estado: o dr. Francis Fukuyama e sua tese do “fim da história”.¹⁹³

Para Huntigton, a derrota da União Soviética punha um ponto final em todas as disputas ideológicas, mas não na história. A cultura, e não a política, ou a economia, dominaria o mundo. Por sua vez a cultura aponta a religião como sua força primordial. Assim, nem tanto os argumentos e implicações simplistas e discutíveis¹⁹⁴ do texto de Huntington acabam por ser pertinentes.

O seu mérito está em perceber e afirmar, antes mesmo dos atentados às Torres Gêmeas, em [Manhattan](#) no dia 11 de setembro de 2001 que: “No mundo moderno, a religião é uma força central, talvez a força central, que motiva e mobiliza

¹⁹² HUNTINGTON, S. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

¹⁹³ Inicialmente artigo em 1989, depois livro *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

¹⁹⁴ Conforme as críticas de Tariq ALI. “Em nome do choque de civilizações”. *Le Monde Diplomatique*, outubro de 2001, p.13. Também na mesma linha crítica, Edward SAID. “O choque de ignorâncias”. *Folha de São Paulo*, 17 de outubro de 2001, p. A16.

as pessoas. É pura arrogância pensar que, porque o comunismo soviético desmoronou, o Ocidente ganhou o mundo para sempre e que os muçulmanos, os chineses, os indianos e outros vão se precipitar para abraçar o liberalismo ocidental como a única alternativa.” E acrescenta por fim “A divisão da Humanidade em termos de Guerra Fria acabou. As divisões mais fundamentais da Humanidade em termos de etnias, religiões e civilizações permanecem e geram novos conflitos”.¹⁹⁵

Afirma-se que mesmo não concordando com todas as posições de Huntington é absolutamente essencial um outro olhar para o atual estágio do fenômeno religioso. E que esse olhar permita ver mais que uma mera sugestão de uma volta às formas pré-modernas de crença e práticas sociais e políticas.

Entende-se, ao contrário, que o surgimento de formas mais conservadoras da religião é um fenômeno global caracteristicamente pós-moderno. Os fundamentalismos resultam na máxima expressão desse fenômeno.¹⁹⁶

A modernidade desloca o sagrado, sem eliminá-lo. Isso não coincide, portanto, com o declínio total da religião. Sua quebra significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo.

Queiram ou não, a religião não vai desaparecer. Portanto, é sumamente importante a criação de análises mais sofisticadas e capazes de compreender melhor as nuances do que está acontecendo.

¹⁹⁵ HUNTINGTON, S. *O choque de civilizações*, p.79.

¹⁹⁶ Um estudo sobre o(s) fundamentalismo(s) religioso(s) como expressão “pós-moderna” do desenvolvimento das religiões deve ser realizado. Uma empreitada dessas escapa aos objetivos propostos nesta tese, mas vale anotação para alguns trabalhos nessa linha: Zygmunt Bauman (1998) *Mal estar na pós-modernidade*; Clifford Geertz (2000) *Nova luz sobre a Antropologia* e (2004) *Observando o Islã*; Karen Armstrong (2001) *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*; Tariq Ali (2002) *Confronto de fundamentalismos*; Peter Berger (2001) *A dessecularização do mundo: uma visão global*; Stefano Martelli (1995) *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização* e Gilles Kepel (2001) *Jihad: expansão e queda do islaminismo*.

E o ponto de partida dessas investigações pode ser o reconhecimento de que o próprio processo de secularização é um fenômeno religioso produto do judaísmo e do cristianismo.

Porque desencantamento e secularização são processos que, embora busquem a racionalidade, são reversíveis. Se houve momentos históricos em que tais processos se deram de maneira mais uniforme e plena – vale lembrar o desenvolvimento inicial do protestantismo ascético e o mundo secularizado contemporâneo de Weber – há também casos de retrocesso, resistências e impasses.

A vitalidade da religião não é deste ou outro tempo. Ela é permanente. Como sublinha Berger, “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual”¹⁹⁷, leia-se, o início da década de 1990.

O caráter presente do impulso religioso revela a existência de um problema agudo no mundo atual. Na base desta nova motivação religiosa encontra-se o estado de inquietação que acompanha a premência de riscos globais, sem precedentes na história da humanidade.

Segundo Vattimo, esta retomada do interesse religioso revela sobretudo a presença de um “limite” da potencialidade humana e da aparente insolubilidade de seu instrumental técnico na resolução de muitos problemas que afligem a humanidade. “Difunde-se o medo e a ansiedade diante das ameaças diversificadas que pesam sobre o futuro do planeta, mas também a insegurança face à carência de horizontes e à perda de sentido da existência. Há uma relação entre este

¹⁹⁷ BERGER, P. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. p. 18.

novo impulso religioso e a recusa de uma modernização que vem abafando ou destruindo as raízes autênticas da existência”¹⁹⁸

A religião não é só o que acontece nas igrejas, nos templos e mesquitas. Há uma dimensão religiosa em toda cultura. A arte, a literatura e a arquitetura não teriam se desenvolvido da mesma forma sem a profunda influência das várias tradições religiosas.

Ao que se defendeu na tese, ora em conclusão, a primazia do religioso sobre o político, em confirmação adicional e exemplar pode-se acompanhar a noção de indivíduo, presente nos fundamentos da maior parte das teorias políticas e econômicas modernas, que foi sendo definida a partir dos desenvolvimentos do protestantismo. Adam Smith desenvolveu sua análise modelar dos mercados pela apropriação do conceito da “mão invisível” conceito já comprimido em Calvino.

No caso da teoria hobbesiana, pretensamente paradigmática de um processo de secularização irrestrito e sem retorno, o domínio soberano, absoluto, enfim, supremo; é único e pertence em exclusivo ao Deus Imortal, na linguagem e expressão mesma utilizada por Hobbes.

A abordagem referida e exposta nas partes II e III do trabalho, autoriza uma reflexão que aponta o poder divino e, portanto, sagrado como alicerce da constituição das sociedades políticas. O que desafia um dos pilares da moderna concepção secular de Estado. Foi objetivo promover uma visada que implicasse na prevalência do fundamento religioso na leitura da teoria política de Hobbes.

Como fundamento do poder político tratou-se de revelar o intrínseco elemento religioso como constitutivo do político. O desenvolvimento do discurso

¹⁹⁸ VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*, p. 12-13. In: DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (Org.) *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

hobbesiano enreda a presença permanente e essencial do sagrado na trama e organização do poder.

Hobbes e Filmer usaram a linguagem da Bíblia tanto quanto os *levellers* ou mesmo Winstanley. Não é por acaso, nem mesmo coincidência. Por mais tautológico que seja é preciso reafirmar que todos esses agentes e atores históricos estavam envolvidos numa disputa hegemônica, por isso mesmo, percebiam e utilizavam o elemento religioso como referencial de pensamento e organização política dos homens na Terra.

Veja-se o exemplo na contenda entre Sir Robert Filmer e John Locke. Toda a argumentação do *Patriarcha* está baseada nas histórias do Antigo Testamento, particularmente, do Gênesis. Na resposta de Locke, em 1690, com os *Tratados*, a precedência dos elementos religiosos passíveis de comprovação segundo a Bíblia sobre qualquer outra autoridade não é contestada. O pressuposto é assumido pelo filósofo empirista. Seus ataques concentraram-se em mostrar que o raciocínio de Filmer estava equivocado por interpretar erradas as palavras da Escritura. A Bíblia era, portanto, a principal fonte histórica para qualquer esforço em fornecer um relato histórico da existência humana e de sua continuidade.

Mas, não se trata de mero instrumento. Até porque a Bíblia não pode ser interpretada. Com efeito, como o próprio Hobbes assevera, as Escrituras Sagradas não podem nem devem ser explicadas. Não cabem comentários. É ela, a lei de natureza, abrigada na Bíblia que ordena e contém as explicações. As Sagradas Escrituras são o verbo divino e mostram a realidade dos homens por meio do conhecimento e consecução das leis naturais.

A capa do livro mais conhecido de Hobbes espelha uma figura coroada que traz em uma das mãos o cetro, e na outra, o báculo. Na pessoa do soberano, juntos, sagrado e secular. O báculo é um emblema religioso. Devido a seu emprego pelos pastores em seu ofício de cuidar do rebanho, passou a ser o símbolo do ministério pastoral mais significativo: o do bispo; é chamado de báculo episcopal. Já o cetro é um símbolo da realeza, bastão de comando próprio da autoridade real. Quase sempre ornamentado em uma das extremidades, em certos atos oficiais do rei é levado pelos reis na mão direita.

No caso, a figura e imagem do *Leviatã* é, ao mesmo tempo, um e muitos. Não há incoerência alguma. A imagem, nada aleatória, escolhida por Hobbes sugere a imbricação do político com o religioso.

Essa comunhão, junção mesmo, infusão do político no sagrado possibilita que se suspenda a guerra generalizada e criem-se condições para a criação da sociedade humana.

A leitura padrão do modelo de origem da sociedade atribuído a Hobbes é simples: indivíduos isolados, livres totalmente e dotados de um tipo de racionalidade vêm-se motivados, empurrados a realizar um pacto de submissão no qual os indivíduos – signatários do contrato – doam, cedem, transferem toda sua liberdade, único valor do estado de natureza, ao soberano que acabara de nascer. Mas, este último não pode propor coisa alguma, afinal, o soberano surge após a pactuação.

Contudo, essencialmente, a filosofia hobbesiana indaga sobre as causas dos conflitos e a forma de evitá-los. Contra o tipo de guerra que impossibilita qualquer vivência coletiva preenhe dos laços comunais mínimos capazes de gerar a

constituição do todo social, pode-se dizer que se vive, no momento atual, ainda sob o império das idéias de Hobbes.

O estágio imaginário de guerra de todos contra todos da natureza humana encerra a relação comum. Hoje, a desconfiança, o individualismo, a concorrência deflagrada pelo mercado impelem o homem a competir com seu semelhante, ora para demonstrar superioridade, ora simplesmente para não sucumbir à violência totalitária da livre iniciativa.

Os indivíduos hobbesianos, em seu estado de natureza, antes mesmo de qualquer sociabilidade tem medo. A superação do medo se dá pela confiança. A confiança é um elemento central no estabelecimento de qualquer unidade da sociedade.

Essa capacidade de representar, simbolicamente, a unidade do grupo é sempre religiosa. Os indivíduos podem estar em contraste entre si, seja como cidadãos, seja como concorrentes, mas, como participantes do sagrado, porém, todos fazem parte da mesma comunidade.

Assim revela-se o essencial na teoria e filosofia política de Hobbes – vale dizer seu caráter teológico – pode-se dizer que a sociedade humana não começa com o medo, mas com o religioso. A desconfiança cessa a imbricação e, pior, ainda, remete ao descaso e desconsideração do outro.

A primazia e prevalência do religioso são igualmente afiançadas por Hegel na sua *Filosofia da História* “O que a filosofia divisa e ensina é que nenhuma força tem a primazia sobre a força do bem, isto é, de Deus, de modo a impedi-la de se fazer valer: Deus prevalece e a história do mundo outra coisa não representa senão o plano da Providência. Deus governa o mundo: o conteúdo de seu governo, a

execução de seu plano, é a história universal. A tarefa da filosofia da história universal é acatar esse plano, e o seu pressuposto é a noção de que o ideal se realiza, que possui realidade apenas aquilo que está conforme à idéia. Diante da pura luz dessa idéia divina, que não é um mero ideal, extingue-se o aspecto pelo qual o mundo parece ser um acontecimento louco e insensato”.

Trata-se expandir nosso conhecimento sobre a religião de forma a permitir determinar exatamente a sua influência e correlação de forças na cultura atual. É preciso, pois, uma abordagem do estudo da religião que seja multidisciplinar e comparativa. Utilizar a luz de cada uma das diferentes perspectivas metodológicas nas tradições religiosas que dialogam entre si coloca-se como um programa de pesquisas futuras.

Alerta-se e retoma-se uma idéia central: somente na esfera religiosa é possível realizar, simbolicamente, a unidade da sociedade, isto é, aquela coesão grupal, imune das rivalidades surgidas da competição entre os membros, que, na vida cotidiana, é uma tensão destinada a ser frustrada perenemente. Somente em nível religioso é possível recompor aquilo que a divisão social do trabalho e o mercado tendem a dividir e a contrapor. Somente nesta esfera cultural o coletivo não se contrapõe ao individual.

Referências Bibliográficas

ABENSOUR, Miguel. *Novo espírito utópico*. Campinas: Unicamp, 1990.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALI, Tariq. *Confronto de fundamentalismos*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

AMES, José Luiz. “Religião e Política no pensamento de Maquiavel”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 51-72.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2002.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BALANDIER, George. *Antropologia Política*. Lisboa: Presença, 1987.

_____. *O Poder em cena*. Brasília: Editora Unb, 1982.

_____. *O Dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BALL, Terence. “Aonde vai a teoria política?”, *Rev. Sociologia e Política*, nº23, Curitiba, nov. 2004.

BARBOSA FILHO, Rubem. *Tradição e Artífício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Minas Gerais: UFMG, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. MI. USA. Wm. B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as lições dos Clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOTERO, Giovanni. *Da Razão de Estado*. Instituto Nacional de Investigação Científica: Universidade de Coimbra, 1992.

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer teólogo da revolução*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRAKEMEIER, Gottfried. “Budismo e cristianismo em diálogo – um ensaio”. In: *Estudos Teológicos*, vol. 42, n.2, pp.78-84, 2002.

BRÜSEKE, Franz Josef. “Romantismo, Mística e Escatologia Política”. *Lua Nova*, n.62, 2004, pp. 21-44.

BURITY, Joanildo A. “Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica”. *Revista de Estudos da Religião*, nº 4, 2001, pp. 27-45.

CALIMAN, Cleto (org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins fontes, 1994.

_____. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. “Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes”. *Rev. Sociologia e Política*, nov. 2004, n.23, p.23-41.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CRANSTON, Maurice; PETERS, Richard (Orgs.). *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1972.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O que sobrou do paraíso?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DERRIDA, Jacques & VATTIMO, Gianni. (orgs.) *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. “O contrato social e a constituição do corpo político”. In: QUIRINO, Célia e SADEK, Maria Teresa. (org.) *O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FABBRI, Enrica . “*Immaginazione, religione e politica in Thomas Hobbes*”. In: Seminario

‘Immaginazione e Politica’, Istituto di Filosofia dell’Università degli Studi di Urbino, 2006.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/Iuperj, 2004.

FERREIRA, Marieta de Moraes. “A nova ‘Velha História’: o retorno da História Política”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n . 10, 1992, p. 265-271.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *O futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp, 1990.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

_____. “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”. *Revista de Estudos Avançados*, dez. 2004, vol.18, no.52, pp.47-62.

GOLDSCHIMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. “O pensamento de João Calvino e a Ética Protestante de Max Weber, aproximações e contrastes”, *Fides Reformata*, n.2, vol.7, 2002.

GUERRIERO, Silas (org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HANSEN, João Adolfo. “Razão de Estado”, In: NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996.

HILL, Christopher. *O Mundo de ponta-cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *As origens intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSAWN, E.J. *Rebeldes Primitivos: estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

_____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

HOOD, F. C.. *The divine politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JASMIN, Marcelo Gantus. “Tocqueville, a Providência e a História”. *Dados*, vol.40, nº2, Rio de Janeiro, 1997.

JOHNSTON, David. *The rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEPEL, Gilles. *A Revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999.

KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LEFORT, Claude. “Permanência do Teológico-Político”, In: *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEIVAS, Cláudio R. C.. “Situação de conflito e condição de obrigação em Hobbes”. *Disputatio*, n.9, novembro 2000, pp. 19-35.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
_____. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MACHADO, Everson. *As metamorfoses da sedição: religião e política em Hobbes*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999, Dissertação (Mestrado em Filosofia).

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

_____. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Myth in the Primitive Psychology”. In: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London: Souvenir Press, 1974.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
_____. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: Unb, 2000.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização. As categorias do tempo*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

_____. *Céu e terra. Genealogia da secularização*. São Paulo: Unesp, 1997.

MARTINICH, Aloisius P.. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MEINECKE, Federico. *La Idea de la Razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

MENDONÇA, Kátia. *A salvação pelo espetáculo*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

MIGUEL, Luís Felipe. *Mito e discurso político*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. “Ideologia e Economia em Hobbes”. *Filosofia Política*, n. 2. 1995.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Nem ‘jardim encantado’, nem ‘clube dos intelectuais desencantados’”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, nº.59, São Paulo, out. 2005.

OAKESHOTT, Michael Joseph. *Hobbes on civil association*. Oxford: Blackwell, 1975.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. “O Campo da sociologia das religiões: secularização versus a ‘revanche de Deus’”. *Interthesis*, n.2, v.2, dez.2005.

OLIVEIRA, Maria Izabel B. M.. “Os Combates intelectuais de Bossuet: a unidade política por meio da unidade religiosa”. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Vol. 3, Ano III, nº 3, Julho/ Agosto/ Setembro de 2006.

ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. “Anotações sobre Religião e Globalização”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v.16, nº47, São Paulo, outubro de 2001.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

PÉCORA, Alcir. “Política do Céu (Anti-Maquiavel)”, In: NOVAES, Adauto (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.

PERINE, Marcelo. “Mito e Filosofia”. *Philosophos*, vol.7, n.2, pp. 35-56, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.13, nº37, p. 43-73, junho, 1998.

_____. “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 49, p. 99-117, nov. de 1997.

_____. *O Desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PINHEIRO, Jorge. “Socialismo e Religião no processo de fundação do Partido dos Trabalhadores. Uma leitura a partir de Paul Tillich”. *Correlatio*. nº4, nov. 2003, pp.53-69.

POCOCK, J. G. A.. “Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes”. In: *Politics, language, and time: essays on political thought and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

POGREBINSCHI, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edusc, 2003.

POLIN, Raymond. *Hobbes, Dieu et les hommes*. Paris: P.U.F., 1981.

PORTELLA, Rodrigo. “Secularização na pós-modernidade: entre tramas e paradoxos”. *Margens*, n. 3, abril de 2006.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*, 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.

_____. *A marca do Leviatã : linguagem e poder em Hobbes*. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

_____. “Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero”. In: BORON, Atilio A. (org.) *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. São Paulo: EDUSP, 2006, pp.19-43.

RORTY, Richard. *Duas Profecias*. Folha de S. Paulo, 24 de maio, 1998.

ROUSSEAU, J.J.. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SABINE, G. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SANTOS, Antonio Carlos. *Tolerância, religião e política em Montesquieu*. Congresso Interamericano de Filosofia, Anais Tolerância, 2004.

SALIBA, Elias Tomé. *Utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SARAMAGO, José. O fator Deus. *Folha de São Paulo*, 19 de setembro de 2001.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. London, Ed. Greenwood Press, 1996.

_____. *O Conceito do Político*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992.

SEMENOV, Marcia Maria Rodrigues. *A religião em Jean-Jacques Rousseau: a unicidade de religião e seu papel como via de aperfeiçoamento da civilização*. São Paulo, PUC-SP, 1992. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

SENNETT, Richard. *O declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Carlos Roberto Andrade e. *Religião e Estado em Hobbes e Rousseau*. Rio de Janeiro, IFCS-UERJ, 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

SILVA, Genildo Ferreira da. *Rousseau e a fundamentação da moral: entre razão e religião*. Campinas, Unicamp, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia).

SILVESTRE, Armando Araújo. “Calvino e o Direito de resistir ao Estado”. *Fides Reformata*, n.2, vol.7, 2002.

SKINNER, Quentin. “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought.” *The Historical Journal*, v.9, 1966.

_____. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo, Ed. UNESP, 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática de sentido*. São Paulo: Unicamp, 1995.

SODRÉ, Muniz. “Política de Minoria e Religião”. In: XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Salvador/BA, set 2002.

SOMMERVILLE, Johann. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. New York: St. Martin Press, 1996.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

_____. “O Estado e a religião”. In: QUIRINO, Célia e SADEK, Maria Teresa. (org.) *O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Jean Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

[SZACKI](#), Jerzi. *As Utopias ou a Felicidade Imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A democracia na América: Leis e Costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O antigo regime e a revolução*. Brasília: UnB, 1997.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos 16 e 17*. São Paulo: Cia Letras, 1991.

VARIKAS, Eleni. “Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica.” *Revista de Estudos Feministas*. vol.11, nº1, Florianópolis: jan-jun 2003.

VIERIA, Paulo Henrique. “A filosofia política de Martinho Lutero”. *Revista de Estudos Teológicos*, vol. 42, n.1, pp.58-80, 2002.

VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002.

_____. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1979.

WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLIN, Sheldon. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1960.

Índice Onomástico

Balandier, Georges. 10, 45-46

Bauman, Zygmunt. 11, 25

Heusch, Luc de. 12

Hobbes, Thomas. 12, 14, 34, 58, 59,
73, 75-78, 82, 113, 116-126, 131-133,
135-138, 140-144, 147-156, 161-163

Maquiavel, Nicolau. 17, 19

Tocqueville, Alexis. 17, 20-22

Durkheim, Emile. 24, 42

Berger, Peter. 24

Voegelin, Eric. 25, 58-60

Giddens, Antony. 25, 62

Eliade, Mircea. 26, 90, 92

Girard, René. 28-32, 35-38

Freud, Sigmund. 28

Mauss, Marcel. 33

Hubert, Henri. 33

Coulanges, Fustel. 39-42

Bloch, Marc. 43

Caillois, Roger. 45

Kantorowicz, Ernest. 47-48
 Maffesoli, Michel. 49, 51-52
 Canetti, Elias. 50-51
 Marramao, Giacomo. 53, 54
 Weber, Max. 53-56, 159
 Pierucci, Antonio Flávio. 54-56
 Troeltsch, Ernst 56
 Martelli, Stefano. 57
 Ianni, Octavio. 62
 Geertz, Clifford. 63, 65
 Simmel, George. 63
 Touraine, Alain. 64
 Kepel, Gilles. 66, 67
 Lipovetsky, Gilles. 68
 Dahrendorf, Ralf. 68
 Hill, Christopher. 74, 103, 109-113
 Ribeiro, Renato Janine. 74, 119, 124, 126
 Calvino, João. 77, 160
 Skinner, Quentin. 77, 82, 115, 124, 129
 Lutero, Martinho. 78, 79
 Bossuet, Jacques-Benigne. 78, 155

Aquino, Tomás de 79, 81
 Vitoria, Francisco 79, 80
 Crockaert, Pierre 79
 Cano, Melchior 80
 Soto, Domingo de 80
 Suárez, Francisco 80, 83, 85
 Molina, Luís de 80, 83, 85
 Mariana, Juan de 84
 Grotius, Hugo 86
 Puffendorf, Samuel. 86
 França, Eduardo D'Oliveira 87-89
 Delumeau, Jean. 90, 94, 97
 Cohn, Norman. 92, 93, 94
 Agostinho, Aurélio. 94-96
 Fiore, Joaquim de 97-101
 Savonarola, Girolamo. 101
 Cisneros, Francisco Ximénez. 101
 Dent, Arthur 103, 104
 Napier, John 103, 104
 Brightman, Thomas 103, 104
 Mede, John 103, 104
 Daniel 104, 105
 Nabucodonosor 104, 105

Winstanley, Gerard. 107, 111, 161
 Locke, John. 117, 161
 Strauss, Leo. 120, 123, 126
 Bobbio, Norberto. 121, 154
 Schmitt, Carl. 122
 Macpherson, C. B. 123
 Kafka, G. 125
 Gauthier, D. 125
 Hampton, J. 125
 Taylor, A. E. 125
 Brown, K. C. 125
 Hood, F. C. 125
 Warrender, H. 125
 Pogrebinski, T. 125, 130, 154
 Pocock, J.G.A. 152
 Filmer, R. 161