

**Trabalho preparado para apresentação no VII Seminário
Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 8
a 12 de maio de 2017**

12 de maio- GT- O Teológico e o Político em Carl Schmitt e além

**Do Esquecimento da Teologia Política à Modernidade como
Religião Secular: diálogos schmittianos sobre secularização e
sacralização.**

Leonardo Carrilho (DCP)

São Paulo
2017

RESUMO. Sob a pecha de “autor maldito”, Carl Schmitt pensou teorias que ficaram, por muito tempo, no segundo plano da ciência política contemporânea. Apenas na 2ª metade do século XX, alguns autores promoveram o resgate desse pensador, a despeito de condenarem sua filiação político-partidária ao nazismo. O trabalho apresenta uma síntese das principais polêmicas teóricas desencadeadas em torno da Teologia Política de Schmitt, a qual serve como pano de fundo ao problema teológico-político (ou seja, a *secularização* de todos conceitos teológicos pela modernidade). A hipótese investigada é a de que, para além da *secularização* do sagrado, a *sacralização* do secular também modificou, de maneira não-linear, o sentido dos principais conceitos da teoria política, transformando a modernidade em uma religião secular. Há dois objetivos principais: *de um lado*, rememorar o “esquecimento da Teologia Política”, reconstruindo os diálogos, pouco debatidos no Brasil, entre os principais teóricos do problema teológico-político (especialmente as tentativas de liquidação *religiosa* e *científica* da Teologia Política); *de outro lado*, analisar o processo constitutivo da modernidade como religião secular (*sacralização*). O exame desses diálogos permite traçar um breve diagnóstico do presente, apontando para o declínio da força semântica dos conceitos teológicos seculares e para o esfacelamento das modernas instituições representativas. Com isso, pretende-se questionar categorias “óbvias” da Ciência Política, sem recair na defesa eufórica de qualquer ideologia, nem na necessidade de aniquilar todos os ganhos civilizatórios da modernidade. Certamente, há muito a ser pensado sobre o ocaso das instituições e das teorias centrais à política moderna. Este novo olhar é só uma modesta contribuição nessa direção.

Palavras-chave: Modernidade, Teologia Política, Secularização e Sacralização.

SUMÁRIO: 1. Introdução: *confutatis maledictis*. 2. Esquecimento da Teologia Política. 3-Retorno do Teológico-Político. 3.1. Tentativa de liquidação *religiosa* da Teologia Política. 3.2. Tentativa de liquidação *científica* da Teologia Política. 4. Modernidade como Religião Secular? 5. Conclusão. Bibliografia.

“O problema da teologia política é um olho de touro (esse termo vem de Carl Schmitt?) de que, assim, quase nenhum uso foi feito nem um pouco.”

Carta de Jacob Taubes a Armin Mohler, de 14 de fevereiro de 1952.

1. Introdução: *confutatis maledictis*

O século XXI testemunha um grande desaparecimento forçado. A Teologia Política sumiu dos debates da teoria política sem avisar! Sob os devaneios de métodos positivistas, os programas dos cursos de ciência política exorcizaram esse problema, relegando ao segundo plano tudo o que há de teológico nas obras dos autores clássicos (a título de ilustração, prega-se que Maquiavel separou religião de política, mas pouco se fala do seu fascínio pela religião cívica dos romanos; que Hobbes lançou as bases seculares do Estado moderno, mas não que ele era o apologeta autoritário do Deus Mortal; e que Rousseau é

exemplo de republicano radical, mas jamais personificaria o profeta da religião civil do contrato social). No entanto, seria possível extrair disso tudo uma boa estória *apócrifa* da teoria política moderna, o que ainda ficará à espera de um autor. Mais urgente é que, em toda parte e em nenhum lugar, surgem evidências materiais de que a política está se teologizando. Apesar de nossa época testemunhar um declínio do *político* em favor do *teológico*, a pergunta pela teologia *da* política está hoje esquecida no meio acadêmico em geral. Na verdade, até agora só a filosofia contemporânea e a sociologia da religião parecem se preocupar com o fenômeno teológico em suas respectivas áreas. Na tirada espirituosa de Jacob Taubes: “hoje tudo é teologia, exceto aquilo sobre o que os teólogos falam”¹.

Claro, não se pode levar a *boutade* ao pé da letra. Teologia e Política possuem inúmeras definições possíveis, mas cada uma em seu respectivo campo semântico. Em sentido amplo, *teologia* é o estudo crítico racional e sistemático dos discursos sobre a divindade numa religião organizada²; já a *política*, em sentido amplo, para além de ser “quem consegue o que, quando e como”³, descreve o processo decisório de empregar poder social para ordenar uma sociedade ou comunidade de pessoas numa forma de governo determinada.⁴

Em termos gerais, *teologia política* compreende tanto o uso político da religião quanto “a análise e a crítica de arranjos políticos (incluindo aspectos cultural-psicológicos, sociais e econômicos) da perspectiva de interpretações diferentes da ação de Deus no mundo”⁵. Num escopo mais estreito, ela abrange o “problema teológico-político” (ou *teorema da secularização* de Carl Schmitt) sobre as fundações religiosas da política, segundo o qual “*todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados*”⁶.

O problema teológico-político na modernidade não é nem desnecessário nem banal. Em vez de ser um esclarecimento supérfluo de uma questão obscura, ele impõe a tarefa de possibilitar à teoria política compreender profundamente essa indagação

¹ TAUBES, Jacob. *To Carl Schmitt: letters and reflections*. Trans. Keith Tribe. New York: Columbia Press, 2013, p. 26.

² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. 14 ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Univesitária São Francisco, 2013, p.313: “Teologia é a palavra grega e significa ‘razão ou discurso sobre a divindade’” (Livro VIII, Capítulo I)

³ LASSWELL, H.D. *Politics: Who Gets What, When How*. 1950.

⁴ GOODIN, Robert. The State of Discipline, the Discipline of the State. In: GOODIN, Robert (ed). *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 5-6.

⁵ PHILIPS, Elizabeth. *Political Theology: a guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013, p. 3

⁶ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006, p. 35.

fundamental, a qual não pode ser esquecida novamente. Para evitar o mesmo erro, indaga-se: por que a Teologia Política desapareceu do horizonte teórico da política no século XXI?

O pensamento de Schmitt foi, primeiro, marginalizado e depois retomado pela esquerda na década de 80 (especialmente a crítica ao liberalismo e a teoria da soberania), não restando atualmente muito espaço para a Teologia Política na cena dos debates sobre a modernidade.

À primeira vista, o problema teológico-político, junto com o nome condenado como maldito de Schmitt, traz a marca apocalíptica do *Requiem em ré menor* (1791), de Mozart: “*Confutatis maledictis, flammis acribus addictis: voca me cum benedictis*”⁷. Porém, certas coisas não podem ser destruídas. Nem mesmo pelas chamas devoradoras do esquecimento. Ideias poderosas são como a fênix – de tempos em tempos, elas renascem fulgurantes das próprias cinzas. A despeito de qualquer esforço em contrário.

Este trabalho defende a hipótese de que, a partir do problema teológico-político, a modernidade resulta do intrincado processo interdependente de *secularização* e *sacralização* das visões de mundo pré-modernas. Desmembra-se em três partes principais. Na **primeira delas**, procura-se entender o esquecimento da Teologia Política no contexto intelectual dos debates acadêmicos. Na **segunda parte**, reconstroem-se os diálogos, pouco debatidos no Brasil, entre os principais teóricos do problema teológico-político (teorema da *secularização*), especialmente as respectivas tentativas de liquidação *religiosa* e *científica* da Teologia Política. O primeiro eixo de discussões (de 1920 a 1970), Erik Petersen argumenta contra Carl Schmitt que a teologia política cristã foi totalmente liquidada pela ortodoxia católica. No segundo eixo de debates (a partir de 1960), Karl Löwith coloca em xeque a "legitimidade" da modernidade por secularizar a noção de tempo cristã (escatologia); e, por fim, na **terceira parte**, o esforço é analisar o processo constitutivo da modernidade como religião secular (*sacralização*).

2. Esquecimento da Teologia Política

Retoma-se aqui a indagação circunstancial: por que o pensamento de Schmitt ficou por tanto tempo esquecido, para ser reabilitado somente a partir na década de 80?

O peso da condenação intelectual de Schmitt ao nazismo impôs um resgate tardio de algumas de suas teorias por autores à esquerda e à direita no espectro político. Mesmo

⁷ Tradução livre: “Condenados os malditos e lançados às chamas devoradoras, chama-me com os benditos”.

assim, a Teologia Política permanece sem grande destaque como alternativa teórica, para se pensar os clássicos da teoria política e os problemas contemporâneos que as instituições e conceitos políticos enfrentam a cada dia.

De um lado, **uma das razões do esquecimento** corresponde à onipresença de crenças positivistas ou sectárias na teoria política como reação contrária à Teologia Política. No caso dos métodos positivistas, qualitativo ou quantitativo, excluem-se do debate quaisquer teorias que (supostamente) não preencham as condições mínimas de cientificidade impostas por seus modelos. No caso dos sectarismos acadêmicos, não é digno de nota nada que não se enquadre numa das ideologias políticas preponderantes nos meios universitários (por exemplo, a popularidade das correntes do marxismo, liberalismo político, republicanismo ou feminismo).

Para os domínios da ciência, alguns cientistas defendem que o mundo empírico engloba um conjunto de questões de fato (sobre o que é feito o universo) e de questões teóricas (por que ele funciona de determinada maneira e não de outra), enquanto o magistério da religião engloba questões de significado definitivo e valor moral.⁸ Como não é nem ciência nem religião, ou a Teologia Política não existiria ou seria inválida cientificamente para explicar a gênese e as rupturas de sistemas políticos. Há uma linha tênue, quase imperceptível, entre o conhecimento mágico e religioso e a pretensão de "cientificidade" garantida por "métodos" verificáveis e falsificáveis. Na Ciência Política, a validade científica chancela hipóteses a partir da verificação experimental ou pela lógica. Seguindo as lições de Feyerabend, "não há nenhuma ideia, por mais absurda, que não seja capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento. Toda a história do pensamento é absorvida na ciência e utilizada para o aperfeiçoamento de cada teoria"⁹. Então, o que é a ciência senão uma narrativa ficcional plausível que disputa, em um ou mais campos de poder-saber, o poder persuasivo que uma comunidade científica exerce sobre um assunto e sua pretensão de "validade" empírica. Em síntese, o primeiro passo contra a uniformidade de teorias políticas é criar uma medida crítica dos conceitos costumeiros e das reações habituais para escapar da armadilha teórica circular ou para inventar um novo sistema conceitual a partir de novas hipóteses (exteriores à ciência, tal como da religião,

⁸ GOULD, Stephen Jay. *Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida*. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 13.

⁹ FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. 2ª ed. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 59.

da mitologia, das divagações dos loucos) que conflitem com as observações científicas bem confirmadas.¹⁰

Por outro lado, a **segunda razão do oblévio** diz respeito ao fato de que não só o teorema da secularização, mas quase todo o desenvolvimento da Teologia Política no século passado deve muito ao nome *impróprio* de Carl Schmitt. Portanto, o “esquecimento” é consequência direta do peso da condenação ao nome de um autor maldito (de quem, por muito tempo, não se deveria falar!). Isso, sem dúvida, também contribuiu para relegar as reflexões teológico-políticas ao segundo plano da ciência política contemporânea.

Em síntese, por mais de 50 anos, críticos e defensores de Schmitt debateram na Alemanha a relevância do autor e suas polêmicas. A primeira fase se desenrolou logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, com a detenção temporária sem acusação formal de Schmitt entre 1945 e 1947 em Nuremberg. Schmitt representava o paradigma intelectual de jurista do Reich, e, apesar de inocentado, nunca mais pôde lecionar na Alemanha. Nas memórias *Ex Captivitate Salus* (1950), Schmitt confessou: “espírito e inteligência se opõem ao ruído do aparato público por meio de múltiplas formas de cortesia, formalidade e ironia e, ao fim, mediante o silêncio. Por isso, não se pode julgar simplesmente do exterior as obras que se realizaram sob essas circunstâncias”¹¹ Adiante, ele acrescenta: “tampouco um pesquisador ou cientista pode escolher por capricho os regimes políticos. Em geral, aceita-os no princípio como qualquer cidadão, súdito leal. (...) O dever de desencadear uma guerra civil, de sabotar e de ser mártir tem seus limites.”¹².

Assim, primeiro na Europa e depois nos Estados Unidos, o pensamento de Schmitt, antes manchado pela autoria, adquiriu relevância cada vez maior nos círculos letrados, ainda que sua profundidade permanecesse inexplorada por muito tempo. Em 1987, a partir da publicação de uma edição especial na revista *Telos* n. 72¹³, operou-se o movimento de resgate das ideias schmittianas, inclusive pelo pensamento de esquerda. Os editores da revista sintetizaram com precisão o ponto central: “a maior parte das *respostas* de Schmitt são irrelevantes para a esquerda, devido ao seu caráter conservador. Mas as *questões* que ele levanta, como suas análises críticas em geral, foram ignoradas

¹⁰ Ibidem, p. 82-83.

¹¹ SCHMITT, Carl. *Ex Captivitate Salus*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Argentina: Editorial Struhart & Cia, p.23

¹² -Ibidem, p. 24

¹³

por muito tempo”¹⁴. Assim, alguns autores promoveram o resgate desse pensador, a despeito de condenarem sua filiação político-partidária ao nazismo

Na década de 1990, a reunificação alemã permitiu que os intelectuais germânicos reduzissem seus escrúpulos contra Carl Schmitt, reconhecendo-lhe a estatura de grande pensador, embora nessa época os problemas examinados se limitassem apenas a algumas de suas teorias e fórmulas (a exemplo da soberania) e a aspectos biográficos do “caso” Schmitt como objeto histórico. Desde então, as publicações em revistas e monografias específicas cresceram em quantidade e qualidade.

Não é meu objetivo mobilizar a bibliografia secundária nem para reconstruir o julgamento moral sobre a contribuição prática e teórica de Schmitt ao regime nazista, nem para debater sua adesão ao partido nacional socialismo, seja pelas causas sociais (possível cultura do niilismo europeu)¹⁵ ou pessoais (fundo antissemita do catolicismo de Schmitt)¹⁶. O que interessa a este trabalho é colocar entre parênteses e destacar precisamente o papel polêmico de Carl Schmitt no contexto da Teologia Política do século XX que ele próprio ajudou a criar. É o que se passa a fazer.

3. Retorno do Teológico-Político

O foco desta parte se concentra nos debates sobre Teologia política no século XX, por autores tais como Carl Schmitt e Erik Peterson (diálogo que ecoou em correspondências entre eles e nos escritos de Leo Strauss, Walter Benjamin, Friedrich Gogarten, Arnold Gehlen e Jacob Taubes), por Löwith e Blumenberg (com a resposta de Schmitt), a partir dos quais se delineiam diversos sentidos da *secularização* e *sacralização* dos conceitos da teoria política moderna.

Esses debates investigam se houve a liquidação religiosa ou científica do problema teológico-político (ou seja, a *secularização* de todos conceitos teológicos pela modernidade). A **conclusão** é a de que, para além da *secularização* do sagrado, a *sacralização* do secular também modificou, de maneira não-linear, o sentido dos principais conceitos da teoria política, transformando a modernidade em uma religião secular.

¹⁴ PICCONE, Paul e ULMEN, G.L. *Telos: a Quartely of Critical Thought* June 20, 1987, vol 1987, n. 72, p. 14.

¹⁵ LÖWITH, Karl. *Martin Heidegger European Nihilism*. Trans. Gary Steiner, New York: Columbia University Press, 1995, p.2: “in Löwith’s view, the removal of all traditional constraints, along with the triumph of a radical

¹⁶ TAUBES, Jacob. *Ibidem*, p. 44: “*I am a Christian, there is no other way to be a Christian without a touch of anti-Semitism*”

A seguir, esses dois blocos de controvérsias serão melhor detalhados e explicados nos seus aspectos principais.

3.1. Tentativa de liquidação *religiosa* da Teologia Política

A polêmica aqui que se desenrola desde a publicação de *Teologia Política I* (1922), de Schmitt, seguida do artigo “Monoteísmo como problema político: uma contribuição à História da Teologia Política no Império Romano” (1935), de Erik Peterson, até a resposta tardia de Schmitt em *Teologia Política II* (1970).

Carl Schmitt (1888-1985) formula, em *Teologia Política I*, o teorema da secularização, o qual será posteriormente melhor esclarecido em *O Conceito do Político* (1932). Com a ideia de que todos os conceitos da Teoria do Estado foram secularizados da teologia cristã, Schmitt não pretende definir o Político a partir do Estado. Ao contrário, o Estado é que deve ser entendido a partir do Político, não como se o fenômeno estatal fosse uma nova substância ou como se pertencesse ao domínio autônomo da política, mas porque ambos dependem do único critério cientificamente defensável que regula o grau de intensidade de uma associação ou dissociação política: a distinção entre *amigo* e *inimigo*.¹⁷ Há uma transferência estrutural de conceitos da esfera da religião cristã à esfera da política laica, exemplificada pela transferência do conceito de Deus onipotente ao Estado como legislador onipotente. À qual concepção de divindade Schmitt se refere? Primeiro, às doutrinas metafísicas e teológicas, que conferem a base ideal aos conceitos políticos, da mesma forma que o deísmo formou o racionalismo político iluminista. Segundo, o papel da teologia política é mostrar que as ideologias modernas são um ato de fé sempre teológico, mesmo quando se pretende antiteológico¹⁸. Na crítica de Kelsen, Schmitt não chega a provar seu teorema, porque todos os exemplos se restringem à soberania.¹⁹

Contrariamente à tese das origens cristãs da teologia política, Erik Peterson (1890-1960), teólogo protestante alemão convertido ao catolicismo, publicara em 1931 artigo sobre a Monarquia divina na *Theologische Quartalsschrift* em que defende que Eusebio

¹⁷ Ibidem, p. 76; Idem, *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, p. 19.

¹⁸ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002, p. 143.

¹⁹ KELSEN, Hans. *Religión Secular: una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como “nuevas religiones”*. Trad. Manuel Abella Martínez. Madrid: Ed. Trotta, 2012, p.18.

de Cesareia teria começado a *politizar* o pensamento da monarquia de Deus após Tertuliano ter tentado *juridificá-lo*²⁰.

O tema será retomado no escrito de 1935 *Monoteísmo como problema político*, em que se anuncia no prólogo do texto sobre o problema político do monoteísmo, que “o Iluminismo europeu não preservou nada da fé cristã em Deus exceto o monoteísmo com resultado tão ambíguo em sua substância teológica quanto em suas consequências políticas.”²¹ Por isso, a necessidade de o texto esclarecer “a problematidade interna de uma teologia política que se orienta pelo monoteísmo”.²²

Com isso, o autor afirma que a redução da fé cristã a simples monoteísmo é produto do Iluminismo, contrária ao dogma do Concílio de Niceia do Deus unitrino (dogma de um só Deus em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo). Peterson procura demonstrar que a ideia do monoteísmo como problema político se originou da transformação helenística da fé judaica em Deus em uma fórmula judaica de propaganda político-teológica, posteriormente assimilada pelos primórdios da Igreja Católica em sua expansão para o Império Romano. No entanto, o paradigma teológico político da monarquia divina conflita diretamente com o desenvolvimento da teologia trinitária:

A doutrina da monarquia divina tinha de fracassar diante do dogma trinitário, e a interpretação da *pax augusta* diante da escatologia cristã. Dessa maneira, não só é abolido teologicamente o monoteísmo como problema político e a fé cristã é liberada de sua vinculação com o Império romano, mas também se efetiva a ruptura com toda ‘teologia política’ que deturpa a proclamação cristã para justificar a situação política. **Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma ‘teologia política’.**²³ (grifou-se)

A nota de rodapé dessa citação faz referência expressa ao texto de Schmitt de 1922, imputando-lhe o mérito de ter introduzido, pela primeira vez na literatura, o termo “teologia política”,²⁴ mesmo de forma assistemática. O propósito do texto de Peterson sobre a dimensão política do monoteísmo, mais ambicioso do que o prólogo prenunciara, foi o de demonstrar a impossibilidade teórica da ‘teologia política’.²⁵

²⁰ Ibidem, p. 92.

²¹ PETERSON, Erik. *Theological Tractates*. Trad. Michael J. Hollerich. California: Stanford University Press, 2011, p. 68

²² Ibidem, loc cit.

²³ Ibidem, p.104.

²⁴ Na verdade, o próprio Schmitt não retoma a teologia tripartida dos gregos e romanos a que se refere Agostinho, mas toma de empréstimo a expressão polemista de Bakunin sobre “a teologia política de Mazzini”, para forjar sua própria concepção controversa de teologia política enquanto arma metafísica central a toda política. MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008, p. 79-82.

²⁵ PETERSON, Eric. Op cit, p. 233-234.

Do trecho grifado, infere-se que a intenção de Peterson, ao contrariar Schmitt, não seria o de liquidar toda e qualquer teologia política, mas apenas de apontar a sua incompatibilidade com a mensagem cristã, embora compatível com a do judaísmo ou do politeísmo.

No curso do artigo, Peterson emprega uma fórmula curiosa da monarquia divina segundo a qual “o rei reina, mas não governa”, para explicar que nela Deus é o pressuposto pelo qual a potência age no cosmos, mas que, precisamente por estar oculta, a verdadeira divindade não é potência. E é decisivo definir se a divindade suprema seja, ou não, participante das forças do mundo: “a partir do princípio segundo o qual Deus reina, mas não governa, deriva a consequência gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo (...) é mau ou, em outras palavras, o governo sempre erra.”²⁶

Nesse sentido dualístico, no texto de Peterson, considera-se gnóstica²⁷ não só a oposição deus bom/deus mau, mas também, e principalmente, a ideia de um deus ocioso e sem vinculação com o mundo contra a imagem de um deus criador do mundo (demiurgo) que nele intervém para governar o cosmo. Ora, se o dogma trinitário condena a fórmula dual, não pode haver monarquia divina no cristianismo ortodoxo. Portanto, a oposição entre Reino de Deus e Governo do Demiurgo surge como elemento central da herança gnóstica da política moderna que o cristianismo quer anular.²⁸

Concluindo: no intuito de liquidar *teologicamente* a Teologia Política, Peterson acaba por identificar (talvez, inconscientemente, dirá Schmitt) a analogia teológico-política entre o paradigma político liberal que separa *Reino* e *Governo* e o paradigma que distingue *força de Deus* (*Gewalt/auctoritas*) e *poder do demiurgo* (*Macht/potestas*).²⁹

3.2. Tentativa de liquidação *científica* da Teologia Política

²⁶ PETERSON, Eric. Op cit, p. 70-71.

²⁷ Gnosticismo (do grego, γνῶσις, quer dizer “conhecimento”), apesar da sua polissemia e imprecisão, é o conjunto não uniforme nem coerente de seitas ou correntes filosófico-religiosas sincréticas do cristianismo, com fundo na filosofia do helenismo e influência oriental, a respeito do conhecimento salvador que se revela só aos iniciados (elite espiritual) sobre a origem e os meios de alcançar o autoconhecimento. Cf. JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press books, 2001, p. 34-35; CULDAUT, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996, p. 6

²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Gloria: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 92.

²⁹ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 97: “[no artigo da *Theologische Quartalschrift*] surge, de repente, em francês **a palavra alada: le roi règne, mais il ne gouverne pas**. Considero justamente essa intercalação, nesse contexto, como **a mais interessante contribuição apresentada por Peterson – talvez inconscientemente – à Teologia Política.**” (grifei)

Este **segundo eixo** de debates ocorreu a partir da segunda metade da década de 1960. Sem dúvidas foi influenciado pela discussão anterior, atingiu seu ponto alto nos diálogos entre Karl Löwith (1897-1973) e Hans Blumenberg (1926-1996).³⁰ A estrutura do tempo histórico pressuposta pela Teologia Política foi descrita por Löwith em *Meanings of History* (1949)³¹, traduzido por *Sentidos da História*. Segundo Löwith, haveria duas formas fundamentais de temporalidade: uma típica da Antiguidade clássica e do mundo pagão, que viam um movimento circular e eterno na história e na natureza, e outra decorrente da História da salvação cristã, que substituiu a circularidade mítica pela temporalidade linear que aponta para o fim dos tempos (isto é, a escatologia cristã do Juízo Final). Dessa forma, as Filosofias da História do século XVIII e XIX seriam a secularização da crença judaica e cristã no advento do fim dos tempos, conseqüentemente o progresso seria apenas a secularização da Providência divina.³²

Reagindo a essas teses, Hans Blumenberg, em *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)³³, *A Legitimidade dos Tempos Modernos*, aponta três falhas teóricas e metodológicas naquilo que Löwith enxergou como esforço ilegítimo de transformar o homem em Deus e a sociedade em Reino de Deus. A **primeira** falha é a de ter reduzido as várias influências da modernidade, ao dizer que a moderna consciência histórica deriva apenas da ideia de escatologia cristã; Löwith comete a **segunda** falha ao explicar como a imagem transcendental da História cristã se tornou imanente nos estágios da passagem do medievo à modernidade (especialmente o gnosticismo); e a **terceira** é a de que Löwith teria superestimado as construções históricas dos séculos XVIII e XIX em detrimento de outros períodos também relevantes.³⁴

Para que ocorra o fim dos tempos, é necessária a intervenção drástica da divindade na História humana, dilacerando-a rumo a outro plano metafísico. Com relação à filosofia iluminista do progresso linear, ele apenas extrapola uma certa estrutura histórica e a projeta para o futuro. Sendo assim, a concepção cristã do Juízo Final não poderia acarretar na de progresso. Além disso, a origem de ambas é distinta, pois a doutrina escatológica

³⁰ Em carta datada de 31 de dezembro de 1935, Löwith escreve a Leo Strauss sobre o trabalho interessante de Erik Peterson “O monoteísmo como problema político”, e acrescenta “demolição histórica de toda a teologia *política*, ou seja, da relação do império romano com a teologia cristã. Muito erudito e bem escrito.” Cf. LOWITH, K. e STRAUSS, Leo. *Dialogo sulla Modernità*. Trad. Alessandro Ferrucci. Roma: Donzelli Editore, 1994, p. 20.

³¹ A primeira versão foi publicada em inglês. Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949, p. 225.

³² LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949, p. 19.

³³ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of Modern Age*. Op. cit.

³⁴ MCNIGHT, Stephen A. *Sacralizing the Secular: the renaissance origins of modernity*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989, p. 17-18.

era a resposta cristã à questão do sentido da história da salvação das almas, enquanto a ideia de progresso apenas explicitaria o contexto em que surgiram novas teorias científicas e as mudanças dos estilos artístico e literário.³⁵

O *teorema da secularização*, portanto, concebe as épocas históricas a partir de uma única substância, a teológica, acorrentando o presente a estruturas e imagens metafísicas do passado e, com isso, deixa de lado as verdadeiras especificidades de cada época ao reelaborar autenticamente problemas não resolvidos.³⁶ O erro do teorema de Schmitt, refletido na tese de Löwith, é o de conceber as épocas históricas apenas pela substância teológica, acorrentando o presente a estruturas e imagens metafísicas do passado (BLUMENBERG, 1985: 221).

Por isso, Blumenberg declara que, desde a Revolução Francesa, o lugar dos deuses não foi nem abandonado nem secularizado, mas *reocupado* (*Umbesetzung*) pela nova ideia do progresso. Essa concepção corresponde à redução do mal, à abertura ao espaço do conhecimento e à reabilitação da *curiositas*, modos autenticamente novos da modernidade compreender as mudanças de época, a partir da continuidade de problemas e questões investigáveis, não tanto como o resultado de soluções e respostas definitivos a esses questionamentos.³⁷ Assim como Blumenberg nega a percepção da modernidade como retorno do gnosticismo, Odo Marquard, inspirado nele, afirma que a moderna filosofia da história é antimoderna e a modernidade é, por excelência, a era antignostica, porque afirma a positividade do mundo (pelo progresso científico e da técnica) e nega a hostilidade à ordem existente.³⁸

No Posfácio à *Teologia Política II*, Carl Schmitt elogia a tese de Blumenberg por colocar “a incompletude de forma absoluta e realizar uma negação *científica* de toda Teologia Política; científica no sentido de um conceito científico que não permite demais consequências ou alterações a partir da doutrina da salvação, de uma religião que se apresenta [como] absoluta”³⁹. Surpreendentemente, ele admite a liquidação moderna e científica da Teologia Política, considerando que todos os conceitos desteologizados e despolitizados advêm de uma origem científica impura e se extinguem sob a contraimagem da Nova Teologia ou Nova Ciência.

³⁵ SCATOLLA, Merio. Op. Cit, p. 219-220.

³⁶ Ibidem, p. 221.

³⁷ BLUMENBERG, Hans, *The Legitimacy of Modern Age*, Op. Cit., p. 466-467.

³⁸ MARQUARD, Odo. *Las Dificultades con la Filosofía de la Historia*. Valencia: Ed. Pre-Textos, 2007, p.

³⁹ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*, Op. Cit, p. 140.

Essa Nova Ciência é um “progresso-processo incessante de uma ampliação e renovação do conhecimento humano que não excede o terrenal, realizadas pela incessante curiosidade humana”⁴⁰. As teses finais de Schmitt não parecem muito claras.⁴¹ A modernidade engendrou, no lugar de Deus, um Novo homem curioso, que cria e reinventa a si próprio por uma secularidade sempre nova. A agressividade de sua conduta consiste na recusa de toda secularização ou redistribuição de antigas concepções políticas (amigo-inimigo), em favor da novidade científico-técnico-industrial. Com uma nota de pessimismo, ele conclui com um poema (em latim): “o homem é para outro homem algo a ser mudado/ninguém é contra o homem, exceto ele mesmo”⁴².

Talvez, a obscuridade dos versos seja característica dos antigos oráculos de duplo sentido e profecias apocalípticas, que anunciam o triunfo da crenças e criações dos seres humanos (como a técnica e a economia) sobre a própria humanidade.

4. Modernidade como Religião Secular

A Teologia Política, em seu sentido estrito, corresponde à vertente hermenêutica surgida no século XX, que se tornou consciente de si própria enquanto crítica da modernidade e forma de compreensão dos efeitos do processo de *secularização*.⁴³

Um dos conceitos-chave da Teologia Política, a *secularização* (*secularisatio*, de *saecularis*, *saeculum*), surgiu no bojo de disputas canônicas francesas do século XVI, para designar a passagem de um clérigo da vida consagrada ao estado “secular” (hipótese em que houve a redução à vida laica de alguém que fora ordenado ou que passou a viver segundo regra monástica)⁴⁴, ou, ainda, um ato político segundo o qual os bens eclesiásticos passariam aos domínios do poder político secular⁴⁵. No curso dos séculos subsequentes, o termo migrou para o campo político-jurídico, em primeiro lugar, e depois para o campo da filosofia. Um primeiro uso da expressão indica o movimento histórico e

⁴⁰ Ibidem, p. 151.

⁴¹ MEIER, Heinrich. *The Lessons of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Expanded Edition. Chicago: Chicago University Press, 2011, p. 5: “[Schmitt] discerns the “New Theology”, it does not want to be and the ‘anti-divine self deification’ it has to be if there is a God who demands obedience. The world of the New Man would be the world of a New God. There would be no room for miracles in the realm ‘of purely wordly-human’ security. One would encounter them with ‘disapproval’. They could not be anything more than ‘acts of sabotage’ of events that suggest the existence of na adversary”.

⁴² Ibidem, p. 152.

⁴³ Ibidem, p. 177s.

⁴⁴ MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 17.

⁴⁵ MARRAMAIO, Giacomo. Op. Cit, p. 18.

político da modernidade em que se buscou a emancipação da tutela religiosa e das demais formas de submissão⁴⁶. Fala-se em secularização quantitativa para descrever a redução do número de teístas ou religiosos ou o crescimento de ateus e não religiosos, em escala mundial. Outro uso do termo, no sentido qualitativo, aponta para o fenômeno de translação, transformação ou transferência de conceitos próprios da esfera do sagrado para o domínio profano.⁴⁷ Mas logo o termo se tornou tão indeterminado e controverso que serviu tanto à crítica cristã (*dessacralização*) quanto à crítica anticristã (*descristianização*) da modernidade. Em termos de *descristianização*⁴⁸, a secularização significa a ruptura e a profanação moderna dos princípios cristãos de relevância da ação da Providência sobre o destino do homem, sobre a política e sobre a história mundial da salvação (escatologia).

O modelo sociológico subjacente aos debates sobre a modernidade no século XX corresponde à diferença entre “processo de secularização” (*Säkularisationprozeß*) e “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), de Max Weber. O “processo de secularização” se traduz, numa dimensão negativa, como o fato da substituição de seitas religiosas por clubes e associações laicas nas funções econômicas e sociais norte-americanas; e, numa dimensão positiva, na conservação por essas entidades sociais laicas de uma função de reconhecimento de um “estado de espírito” coletivo que remete, por traços sociais e históricos, às seitas que elas substituíram.⁴⁹ A secularização do ascetismo religioso não é sinônimo de “desencantamento do mundo”.⁵⁰ Em termos de *dessacralização*⁵¹, o desencantamento acarreta a perda de sentido e controle totais das

⁴⁶ BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 6. A expressão “secularização” é aqui entendida como “a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido” CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2010, p. 62.

⁴⁷ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002, p. 16-17.

⁴⁸ Por todos, veja-se o debate entre Voltaire e Rousseau sobre a ação da Providência divina nos males do mundo. ROUSSEAU, J.J. Carta de J-J Rousseau ao senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). Trad. Ana Maria Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

⁴⁹ WEBER, Max. As seitas protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2013, p. 218: “(...) estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e associações seculares, com recrutamento por eleição, e em grande parte produto de um processo de *secularização*. Sua posição é consequência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas.”

⁵⁰ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. Op. Cit, p. 109.

⁵¹ Esse significado de *dessacralização pela religião e pela ciência* é utilizado por Max Weber sob a expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), ao descrever o processo de racionalização decorrente da superação da cosmovisão mágica como forma de salvação pela racionalidade religiosa cristã, acarretando a perda de sentido holístico e a perda do controle, por parte das

relações políticas e culturais por parte das entidades religiosas e também a “desmagificação” como resultado do processo de racionalização como fatores inerentes à mensagem cristã de salvação, sem que haja uma transferência de atitudes religiosas a uma esfera secular. Como coloca Monod, “o fenômeno de secularização-transferência pode, dessa forma, se tornar uma fonte de resistência ou de contestação do processo de desencantamento do mundo, por meio de um remanejamento do sentido conferido à existência.”⁵²

O vocábulo “*moderno*”, originário do advérbio latino *modo*, significa “agora mesmo”. Apesar dos esforços didáticos de separar a modernidade em diversos períodos⁵³, a expressão ‘época moderna’ [*neue Zeit*], ou mesmo ‘tempo moderno’ [*Neuzeit*], “apenas qualifica o tempo como novo, sem informar sobre o conteúdo histórico desse tempo ou desse período”⁵⁴. Por isso, os tempos modernos são um termo de época que registra um novo tempo de transição, que, simultaneamente, nega e transcende o passado obscuro, elimina o presente instável e se abre a um futuro indeterminado.

Designa-se por “projeto da modernidade” o intento dos pensadores iluministas de “desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”⁵⁵. Acreditava-se que o acúmulo, em progressão exponencial, de conhecimento levaria à emancipação humana, ao enriquecimento dos indivíduos e nações, ao domínio da natureza contra a escassez, a necessidade e as arbitrariedades das calamidades naturais, da mesma forma que a descoberta das leis naturais da organização social e o desenvolvimento dos modos racionais do pensamento libertariam a humanidade das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, do uso arbitrário do poder e do lado sombrio da natureza humana⁵⁶.

organizações religiosas, das relações políticas e sociais, o que, no terreno cultural, corresponderia à diminuição da influência exercida pelos ritos e símbolos religiosos nas instituições seculares. Cf. PIERUCCI, Antonio Flavio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 219; WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 106.

⁵² MONOD, Jean-Claude. Op. cit, p. 109 (tradução livre).

⁵³ Marshall Berman traça três períodos modernos: Primeira Modernidade (séculos XVI a XVIII), a Modernidade Clássica (séculos XVIII a XIX) e a Modernidade Tardia (após o século XX). Para além da metade do século XX, os autores contemporâneos divergem quanto a denominar aquele período de *pós-modernidade* ou quanto a considerá-lo como prolongamento da modernidade tardia. Cf. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 16

⁵⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003, p. 269.

⁵⁵ HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 23ª ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2012, p. 23.

⁵⁶ *Ibidem*, loc. cit.

Dada a incapacidade geral e abrangente de qualquer sistema de crenças – aí incluído o constitucionalismo – em traduzir com perfeita legibilidade os complexos fenômenos do mundo da vida, como é possível explicar por que o constitucionalismo moderno europeizado emergiu do constitucionalismo antigo sob a forma de uma entidade histórica metafísica?

Nenhuma das transições semânticas do “constitucionalismo” seria possível, se não fosse sua imersão no processo de *secularização*. A secularização (*secularisatio*, de *saecularis*, *saeculum*) origina-se de um conceito técnico decantado das disputas canônicas francesas do século XVI, o qual designava a passagem de um clérigo ao estado “secular”, denotando a situação de redução à vida laica de alguém que fora ordenado ou que passou a viver segundo regra monástica.⁵⁷ No curso dos séculos subsequentes, o termo migrou para o campo político-jurídico, em primeiro lugar, e depois para o campo da filosofia.

Um primeiro uso da expressão indica o movimento histórico e político da modernidade em que se buscou a emancipação da tutela religiosa e das demais formas de submissão.⁵⁸ A expressão “secularização” é aqui entendida como “a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido”⁵⁹. Fala-se em secularização quantitativa para descrever a redução do número de teístas ou religiosos em escala mundial. Outro uso do termo, no sentido qualitativo, aponta para o fenômeno de translação, transformação ou transferência de conceitos próprios da esfera do sagrado para o domínio profano.⁶⁰

Dadas as antíteses que servem de premissas à categoria “secularização”, ela se tornou um termo indeterminado e controverso, o que possibilitou que fosse empregada tanto para formular a crítica cristã quanto a crítica anticristã da modernidade. Em termos de *descristianização*, a secularização significa a ruptura e a profanação moderna dos princípios cristãos de ação da Providência sobre o destino do homem, sobre a política e sobre a história mundial da salvação (escatologia). Em termos de *dessacralização*, a

⁵⁷ MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 17.

⁵⁸ BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 6.

⁵⁹ CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2010, p. 62.

⁶⁰ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg, Paris: Editions du Vrin, 2002.

secularização acarreta a perda de sentido e o processo de racionalização como fatores inerentes à mensagem cristã de salvação.

Em sua etimologia, o termo “secularização” significara, na literatura canônica, um ato político existente segundo o qual os bens eclesiásticos passariam aos domínios do poder político secular⁶¹, o que se concretizaria com os Tratados de Paz de Westfália, concluídos em 1648 após as extenuantes negociações entre católicos e protestantes em Münster e Osnabrück. Houve não só o surgimento de um novo tipo de sociedade política unificada territorialmente, bem como, na circunscrição do Sacro Império Romano Germânico, o limite secular da propriedade privada, extraído de um conjunto “de tábuas que fixavam rigidamente as quotas de propriedade eclesiástica e secular”⁶².

Esse significado só vai se consolidar após os modernos movimentos revolucionários impulsionados pelas Revoluções Francesa e Americana, porquanto, principalmente na Europa, a autoridade política secular empreenderá amplas expropriações de propriedades, fundações e bens eclesiásticos, para destiná-los a fins exclusivamente temporais que lhe assegurem sua supremacia sobre a esfera sagrada.

Tanto no Direito Canônico quanto no Direito Público, o processo secularizador foi acelerado pela acentuação da dicotomia espiritual e secular, calcada na doutrina agostiniana do reino celestial e do reino terreno, o que acabou por circunscrever a influência do domínio eclesiástico ao âmbito espiritual.⁶³

À luz da interpretação cristã, a secularização ganha novos contornos políticos, a partir da Revolução Francesa, de categoria hermenêutica da Filosofia da História utilizada para se interpretar a Idade Moderna, submetendo os pares dualistas da filosofia cristã ao pressuposto, universalmente válido, de que o tempo mundano dividido entre passado e futuro da História, não só pretende superar os antigos dualismos medievais como também pretende trazer novas soluções aos velhos e novos problemas.⁶⁴

Um dos principais intérpretes da modernidade, o sociólogo Max Weber utiliza a expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) no sentido de *dessacralização pela religião e pela ciência*⁶⁵, ao descrever o processo de eliminação racional da cosmovisão mágica como forma de salvação substituindo-a pela racionalidade

⁶¹ MARRAMAO, Giacomo. Op. Cit, p. 18.

⁶² KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003, p. 42.

⁶³ Ibidem, p. 44.

⁶⁴ Ibidem, p. 45-47.

⁶⁵ PIERUCCI, Antonio Flavio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 219.

religiosa cristã⁶⁶, acarretando a perda de sentido holístico e a perda do controle, por parte das organizações religiosas, das relações políticas e sociais, o que, no terreno cultural, corresponderia à diminuição da influência exercida pelos ritos e símbolos religiosos nas instituições seculares.

Na concepção de Weber, a racionalização está, genericamente, associada a um movimento progressivo da modernidade em direção à perfeição moral (sublimação) ou ao acúmulo tecnológico inerente à mecanização, despersonalização e rotina opressora contrária à liberdade individual. Assim, Weber postula que, ao ser administrado por uma gestão de funcionários sob a égide do Estado de direito, o aparato burocrático assumiria cada vez mais o caráter racional da dominação legítima. Conseqüentemente, aumentava a racionalização do conteúdo e da forma da justiça estatal, eliminava os meios processuais irracionais e sistematizava racionalmente o direito material. Dessa forma, “o direito religioso podia encontrar, com a secularização crescente do pensamento, um concorrente ou um substituto na forma de um ‘direito natural’ filosoficamente fundamentado, que existia ao lado do direito positivo, em parte, como postulado ideal, em parte, como doutrina que com intensidade diversa influenciava a prática jurídica”.⁶⁷

Sob a ótica estritamente positivista e historicista dessa análise, é difícil imaginar a presença de vestígios de qualquer espiritualidade (mística ou religiosa tradicional) como elemento estruturador de sociedades seculares. No entanto, não houve apenas a *secularização* dos conceitos teológicos na modernidade política, mas também a *sacralização* dos elementos seculares, para engendrar uma nova forma de *religião política*. Em síntese, pretende-se demonstrar que os vetores da *secularização* e da *sacralização* consubstanciam, de forma não linear e complementar, o estado latente de crise da modernidade.

Na concepção secular da *teologia política*, Emilio Gentile define “religião política” como “um sistema de crenças, mitos, rituais, e símbolos que interpretam e definem o sentido e o fim da existência humana, ao subordinar o destino dos indivíduos e da coletividade a uma entidade suprema”.⁶⁸ Dois fenômenos da sacralização da política produzida pela modernidade são as *religiões civis* e as *religiões políticas*, distintas entre

⁶⁶ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 106.

⁶⁷ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. II. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Ed. UNB, 2012, p. 101.

⁶⁸ GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Trad. George Staunton. Princeton: 2006, p. xiv.

si pelas atitudes e comportamentos das tradições religiosas sobre a relação entre autoridade e liberdade e a do indivíduo com o estado.

Religião civil, de acordo com Gentile, é “categoria conceitual que contém as formas de sacralização de um sistema político que garante uma pluralidade de ideias, competição livre no exercício do poder e a habilidade do governado de dispensar seu governante por meio de métodos pacíficos e constitucionais”.⁶⁹ A constituição norte-americana, de 1787, teria instituído uma religião civil, especialmente com as cláusulas pétreas, o que levou Thomas Jefferson a chama-la de “arca da aliança, muito sagrada para ser tocada” (*Letter to Samuel Kercheval*, June 12, 1816).

Por *religião política*, ele entende “sacralização de um sistema político fundado num monopólio inalterável de poder, monismo ideológico, e a subordinação obrigatória e incondicional do indivíduo e da comunidade a seu código de mandamentos”.⁷⁰ Exemplos do modelo hostil foram a constituição francesa de 1793, a constituição portuguesa de 1933, a constituição mexicana de 1917 e a espanhola de 1931, que instituíram formas de religiões políticas. Consequentemente, o autor associa a segunda categoria a traços de autoritarismo político caracterizando a religião política como “intolerante, invasiva e fundamentalista e seu desejo de permear cada aspecto da vida individual e da vida coletiva da sociedade”.⁷¹ Há outro fenômeno, destacado por Juan Linz, das *religiões politizadas*, em que uma religião tradicional legitima uma ordem e autoridade social, além do regime político em que elas se encontra, agindo também como elemento latente no pluralismo político que pode se tornar crítica ao regime com o passar do tempo.⁷²

Religiões políticas e seculares não se confundem nem com *teocracias*, nem com o *Cesaro-papismo*. Numa teocracia, a autoridade do regime político provém de uma divindade que é exterior ao domínio da esfera política e do mundo, enquanto que, no modelo autoritário do Cesaro-papismo, o imperador reivindica a autoridade sobre o domínio religioso e também retira sua legitimidade de um contexto religioso não criado. Já, no caso das religiões políticas e seculares, elas resultam de um processo complexo de multifacetado em que um sistema de crenças sobre autoridade, sociedade e história, que

⁶⁹ Ibidem, p. xv.

⁷⁰ Tradução livre. Ibidem, loc. cit.

⁷¹ Ibidem, loc. cit.

⁷² LINZ, Juan J. The religious use of politics and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion. In: MEIER, Hans. *Totalitarianism and Political Religions: concepts for the comparison of dictatorships*. Trans. Jodi Bruhn. New York: Ed Routledge, 2004, p. 111.

confere uma visão de mundo abrangente (*Weltanschauung*) sobre o valor-verdade de tudo, que se tornam incompatíveis com as demais tradições e crenças⁷³.

Embora nem todas as religiões políticas pressuponham a laicização, os processos de secularização em que há uma separação *hostil* entre religião e política, entre Igreja e Estado, as concepções racionalistas ou cientificistas classificaram as religiões tradicionais como superstições e, para superá-las socialmente, engendraram modelos teóricos político-partidários que esvaziavam o papel da fé no espaço público. Ao religar o dualismo entre religião e política, as religiões políticas pretendiam legitimar o poder e a autoridade, ao custo de limitar a tolerância religiosa ou abolir o pluralismo cultural, ao passo que a separação *liberal* entre religião e política permitiu o convívio com as religiões tradicionais, especialmente das religiões politizadas.⁷⁴ Sem dúvida o apoio de uma religião politizada legitimando um qualquer regime político reduz a relação entre custo e benefício com repressão e coerção, todavia, o preço da fusão moderna imposto pelas elites políticas e religiosas, sejam elas religiões seculares ou políticas, está cada vez mais alto para ser pago pelo povo.

5. Conclusão.

Pós-modernidade: termo vago, fluido, incongruente, incerto. O prefixo sugere uma era sem novidades no limiar da modernidade, que é ora definida por critérios estéticos, ora por econômicos, sociais ou políticos. Enfim, tudo se reduz à alquimia nostálgica de fazer, na prática e em teoria, o falso novo a partir do verdadeiro velho. Uma das principais características da “pós-modernidade” é tanto o ceticismo religioso, atitude pré-moderna resultante do conflito entre distintos sistemas de crenças, quanto a descrença na ciência, comportamento típico do mundo moderno, cercado por dúvidas metódicas e pela falsificação de paradigmas. Paradoxalmente, o pensamento contemporâneo desconfia da religião e da ciência, apesar das notícias de que ambas avançam diariamente com a mesma voracidade.⁷⁵ Pode-se falar no retorno do teológico-político no contexto moderno de uma política não-teológica?⁷⁶

⁷³ Ibidem, p. 108.

⁷⁴ Ibidem, p. 109.

⁷⁵ LLOSA, Mario Vargas. *A civilização do espetáculo*. Trad. Ivone Benedetti. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2013, p. 17.

⁷⁶ A hipótese do retorno do teológico-político foi formulada, do ponto de vista de Baruch Espinosa contraposto ao de Carl Schmitt, por Marilena Chauí em CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sergio (org). *Origens do Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, p.

Da perspectiva teológico-política, a releitura da modernidade permite recolocar o problema da delicada interação entre política e religião no centro do pensamento político, com destaque especial à *dimensão teológica* da política enquanto fonte da autoridade política, de legitimidade e de ação social. A Teologia Política moderna abarca o processo inacabado de secularização pelo qual os conceitos da esfera sagrada ou teológica encontravam a sua tradução mundana numa esfera política. Nesse panorama, ao reconstruir o fecundo diálogo sobre Teologia Política no século XX, que inicialmente toma corpo a partir dos debates entre Schmitt e Peterson, descobre-se que as raízes do constitucionalismo moderno se assentam na *secularização* das estruturas metafísicas que antecederam as lutas religiosas e políticas da Reforma e Contrarreforma e na *sacralização do secular*, restaurando doutrinas gnósticas como paradigmas tradicionais da doutrina do Estado moderno, na *Novus Ordo Seclorum* [Nova Ordem Secular]. Não é coincidência que, com o surgimento das modernas constituições escritas, pretendeu-se fundar, a partir do “nada”, novas sociedades seculares compostas por cidadãos supostamente racionais, livres e iguais. Mas algo calou em segredo.

Foi precisamente a reinvenção simbólica da linguagem política e dos ritos jurídicos o que separou aquilo que os símbolos querem dizer do que não poderia ser dito. No falatório da teoria política contemporânea, nada, absolutamente nada, é desvelado sobre as profundas raízes gnósticas das crenças modernas. E todas as classificações, conceitos e trajetórias historicistas representam ou falsas identidades ou supostas dualidades, todas geradas pelo imperativo do “novo”— da necessidade perpétua da novidade de pensamento ou da inovação científica —, meras quimeras vazias e homogêneas da mitolinguagem jurídico-política.

A modernidade surge a partir de uma transposição de conceitos políticos, mundanos e seculares do paganismo à esfera teológica, com posterior regresso desses mesmos conceitos sacralizados à sua esfera mundana ou secular originária (*sacralização do secular*).⁷⁷ Por isso, o declínio das religiões mundiais e a derrocada das ideologias tradicionais cedeu espaço à crença em religiões seculares como respostas satisfatórias –

114: “(...) se para Schmitt toda política é teológica, para Espinosa, toda teologia é política e, portanto, podemos conceber e praticar uma política não-teológica”.

⁷⁷ KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei*: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.148: “a doutrina cristã, ao transferir a noção política de *polis* para o outro mundo e ao expandi-la, ao mesmo tempo, para um *regnum coelorum*, não apenas armazenou e preservou fielmente as ideias políticas do mundo antigo, como fez frequentemente, mas também preparou ideias novas para o tempo em que o mundo secular começou a recuperar os seus valores peculiares anteriores”.

e supostamente válidas – a toda sorte de problema político, especialmente diante do esfacelamento das modernas instituições representativas. Este estudo questiona algumas categorias “óbvias” da Ciência Política, sem recair na defesa eufórica de qualquer ideologia, nem na necessidade de aniquilar todos os ganhos civilizatórios da modernidade. O que nos reserva o futuro?

É escuridão agora. O vento gélido de um passado quase esquecido de ameaças bélicas e de discursos de ódio varre o mundo novamente. No rastro das religiões seculares de outrora, restam apenas destroços de medo, destruição e trevas. Há um horizonte de esperança? Talvez, se ousarmos quebrar as barras conceituais de nossas jaulas gnósticas, sem repetirmos os já surrados equívocos do passado. Afinal, “*uma nova verdade não é nada perigosa tal qual um velho erro*”⁷⁸.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. 14 ed. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Univesitária São Francisco, 2013.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BLUMENBERG, Hans. *A Legitimacy of Modern Age*. Trad. Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1985.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*. 2ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2010.

CHAUÍ, Marilena. O retorno do teológico-político. In: CARDOSO, Sergio (org). *Origens do Republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. 2ª ed. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Trad. George Staunton. Princeton: 2006.

GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen Sprüche*. Zürich: Manesse Verlag, 2001.

GOODIN, Robert. The State of Discipline, the Discipline of the State. In: GOODIN, Robert (ed). *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GOULD, Stephen Jay. *Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida*. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

⁷⁸ GOETHE, J. *Maximen und Reflexionen Sprüche*. Zürich: Manesse Verlag, 2001, p. 169: “715. Einer neuen Wahrheit ist nichts schädlicher als ein alter Irrtum”

- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 23ª ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press books, 2001, p. 34-35; CULDAUT, Francine. *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Trad. Fernando Guerrero. Madrid: Ediciones Akal, 1996.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KELSEN, Hans. *Religión Secular: uma polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como “nuevas religiones”*. Trad. Manuel Abella Martínez. Madrid: Ed. Trotta, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pré-Texto, 2003.
- LASSWELL, H.D. *Politics: Who Gets What, When How*. 1950.
- LINZ, Juan J. The religious use of politics and/or the political use of religion: ersatz ideology versus ersatz religion. In: MEIER, Hans. *Totalitarianism and Political Religions: concepts for the comparison of dictatorships*. Trans. Jodi Bruhn. New York: Ed Routledge, 2004.
- LLOSA, Mario Vargas. *A civilização do espetáculo*. Trad. Ivone Benedetti. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2013.
- LOWITH, K. e STRAUSS, Leo. *Dialogo sulla Modernità*. Trad. Alessandro Ferrucci. Roma: Donzelli Editore, 1994.
- LÖWITH, Karl. *Martin Heidegger European Nihilism*. Trans. Gary Steiner, New York: Columbia University Press, 1995.
- _____. *Meaning in History*. Chicago: Chicago University Press, 1949.
- MARQUARD, Odo. *Las Dificultades con la Filosofía de la Historia*. Valencia: Ed. Pre-Textos, 2007.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Trad. G.A. de Andrade. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- MCNIGHT, Stephen A. *Sacralizing the Secular: the renaissance origins of modernity*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.
- MEIER, Heinrich. *The Lessons of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Expanded Edition. Chicago: Chicago University Press, 2011.
- MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris: Editions du Vrin, 2002.
- PETERSON, Erik. *Theological Tractates*. Trad. Michael J. Hollerich. California: Stanford University Press, 2011. MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Trans. Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge, 2008.
- PHILIPS, Elizabeth. *Political Theology: a guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

PICCONE, Paul e ULMEN, G.L. *Telos: a Quartely of Critical Thought* June 20, 1987, vol 1987, n. 72, p. 14.

PIERUCCI, Antonio Flavio. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos de um conceito*. 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2013.

ROUSSEAU, J.J. Carta de J-J Rousseau ao senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência). Trad. Ana Maria Silva Camarani. In: MARQUES, José Oscar de Almeida (org). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

_____. *Ex Captivitatis Salus*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Argentina: Editorial Struhart & Cia, 1950.

_____. *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. Del Rey.

TAUBES, Jacob. *To Carl Schmitt: letters and reflections*. Trans. Keith Tribe. New York: Columbia Press, 2013.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. As seitas protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. II. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Ed. UNB, 2012.