

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Raízes medievais do Estado moderno:
A contribuição da Reforma Gregoriana

Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Direito da UFMG
Julho de 2013

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Raízes medievais do Estado moderno:
A contribuição da Reforma Gregoriana

Dissertação de mestrado apresentada,
sob orientação da **PROFA. DRA. KARINE
SALGADO**, ao PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG.

*[PESQUISA DESENVOLVIDA COM FINANCIAMENTO
DA FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO
ESTADO DE MINAS GERAIS (FAPEMIG)]*

Programa de Pós-Graduação
Faculdade de Direito da UFMG
Julho de 2013

A447r Almeida, Philippe Oliveira de
Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana / Philippe Oliveira de Almeida. - 2013.

Orientadora: Karine Salgado
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Direito

1. Direito - Filosofia 2. Estado moderno 3. Igreja e Estado I. Título

CDU: 340.12

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Raízes medievais do Estado moderno:
A contribuição da Reforma Gregoriana

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, visando a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito.

Aprovado em:

Componentes da Banca Examinadora:

Professora Doutora Karine Salgado (Orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais

PARA ESTER,
QUE TORNOU MAIS DESAFIADORA
A FEITURA DESTAS LINHAS.

PARA O DEUS PAGÃO ERRANTE
DIANTE DO QUAL DOBREI OS JOELHOS.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais, agradeço à Virgem Maria, a Quarta Pessoa da Trindade, onipotente por Graça, *Shekhinah*, a Divina Presença e a Compreensão que se irradia no mundo. É Vossa misericórdia que permite que se tracem as linhas deste trabalho e de nossas vidas.

Devoto toda a minha gratidão às sinuosas castradoras, responsáveis por minha formação moral, intelectual e espiritual: minha mãe, Marilene de Oliveira Barboza, minha avó, Clélia Maria Alves de Almeida, e minhas tias, Shirley, Gilda, Gina, Silvana, Gisela e Sheila. Em cada uma destas mulheres encontro um modelo de sapiência, dignidade e liberdade. Agradeço a Deus por ter confiado minha existência física a suas mãos.

Agradeço também ao clube da esquina da Praça Afonso Arinos, cujas lições ainda hoje me instruem, e ao qual devo muitas das inspirações que me guiaram no curso desta pesquisa: Adam Vieira Santos, Yuri Luna Dias e Mateus Figueiredo, meus educadores. Nas pessoas de Letícia Zignago e Luciana Alves França, agradeço a todos os meus amigos do Feudo. Ainda seremos um Império!

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Karine Salgado, por sua sabedoria, sua coragem, sua temperança e sua justiça. Conheci poucos seres humanos que, com tal destreza, conjugam virtudes éticas e dianoéticas. Sua serenidade guiou-me, no curso desta investigação, como um farol que conduz a embarcação para estuário seguro. Todos os méritos deste trabalho se devem a ela, enquanto os defeitos são atribuíveis a mim.

Agradeço, do fundo do meu coração, ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, que me iniciou nos Mistérios da Vida do Espírito, apresentando-me ao Direito e à Filosofia. *Agon* encarnado, personifica, melhor que ninguém, o aforismo de Nietzsche: “o conhecimento é uma centelha entre duas espadas”. Uma das maiores honras e glórias de minha existência está em poder participar, de forma tímida, de sua trajetória de ascensão.

Nas pessoas do Padre João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell e do Padre Delmar Cardoso agradeço à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, instituição que maternalmente me acolheu e me instruiu. À FAJE devo não apenas ferramentas teóricas indispensáveis à execução deste trabalho, mas também minha admiração pela Santa Igreja Católica, em sua luta permanente contra a barbárie, o pecado e a ignorância.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação da Vetusta Casa de Afonso Pena, bem como à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), por terem dado suporte material indispensável à consecução desta pesquisa.

Agradeço a Felipe Magalhães Bambirra, cujo solar itinerário acadêmico e profissional sempre surgiu a meus olhos como modelo exemplar de integridade moral e intelectual.

Agradeço aos amigos que, no correr de minha vida acadêmica, ensinaram-me a necessidade de lutar permanentemente em defesa da tradição. Desde o Medievo, a Universidade sempre representou o espaço mais pleno de manifestação, no mundo material, das noções transcendentais da Verdade, do Bem, da Beleza e da Justiça.

RESUMO

Entre os séculos XI e XIII, a Reforma Gregoriana, iniciada pelo Papa Gregório VII, alterou o sistema político da Cristandade. Contra o universo ideológico do Império Carolíngio, a reforma fez da Igreja uma Monarquia Papal. Neste processo, a Igreja desenvolveu a doutrina da Supremacia Papal e transformou o Bispo de Roma na figura mais poderosa da Europa. O sucesso da Reforma Gregoriana influenciou a ascensão da cidade-Estado, o primeiro Estado Ocidental moderno. A tese da *plenitudo potestatis* foi o ancestral da idéia moderna de Soberania.

PALAVRAS-CHAVE: Estado moderno; Filosofia do Direito medieval; Reforma Gregoriana

ABSTRACT

Between XI and XIII centuries, the Gregorian Reform, initiated by Pope Gregory VII, changed the political system of the Christendom. Against the ideological universe of Carolingian Empire, the reform made a Papal Monarchy from the Church. In this process, the Church developed the doctrine of Papal Supremacy and turned the Bishop of Rome into the most powerful figure of Europe. The Gregorian Reform's success influenced the rise of renaissance city-state, the first Western modern state. The *plenitudo potestatis* thesis was the ancestor of modern idea of Sovereignty.

KEY WORDS: modern state; medieval philosophy of law; Gregorian Reform

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....p. 10

PRIMEIRA PARTE: O QUE É A MODERNIDADE?.....p. 31

Capítulo I: Com a Cristandade, contra a Cristandade.....p. 32

I.1. A autocertificação da Modernidade.....p. 33

I.2. Prometeu libertado?.....p. 38

I.3. Quadriga ou carro de jagrená? A lógica binária das axiologias da Modernidade.....p. 43

I.4. Secularização ou reocupação?.....p. 47

I.5. Emancipação ou dominação? A razão moderna e o paradoxo da escolha-destino.....p. 51

Capítulo II: O jogo de soma nula: uma história religiosa do político, uma história política do religioso.....p. 57

II.1. Considerações gerais.....p. 58

II.2. Carl Schmitt: teologia política como teoria da Modernidade.....p. 60

II.3. Eric Voegelin: do ordenamento à ordem.....p. 67

II.4. Hans Kelsen: a secularização da secularização.....p. 76

II.5. Jaspers, Feuerbach, Gauchet: a religião de saída da religião.....p. 82

II.6. Considerações sobre a primeira parte.....p. 88

SEGUNDA PARTE: DAS CIDADES-ESTADO RENASCENTISTAS À REFORMA GREGORIANA.....p. 92

Capítulo III. A comédia dos erros sobre as raízes da Modernidade.....p. 93

III.1. A Renascença como teoria da Modernidade.....p. 94

III.1.1. As periodizações e o Evento Traumático.....p. 94

III.1.2. A invenção da Renascença: Burckhardt.....p. 97

III.2. Relatos do Desvio Intelectual: Guiraud, Taylor, Lima Vaz.....p. 103

III.2.1. Uma longa seqüência de renascenças.....p. 103

III.2.2. O papa, mecenas da cultura pagã: Guiraud.....p. 105

III.2.3. As ordens mendicantes e a imposição disciplinada do Reino de Deus: Taylor.....p. 107

III.2.4. Da Renascença do século XII à condenação parisiense de 1277: Lima Vaz.....p. 111

III.3. A Igreja em defesa da secularização: considerações a partir de Rémi Brague.....p. 118

III.3.1. A “secundariedade cultural” na Reforma Gregoriana.....p. 118

III.3.2. Brague e o monoteísmo: do domínio meta-divino ao século.....p. 122

III.3.3. A Querela das Investiduras.....p. 125

Capítulo IV. A Igreja como obra de arte	p. 130
IV.1. A Renascença como teoria do Estado moderno.....	p. 131
IV.2. A influência da Igreja e do Império na formação das Cidades-Estado.....	p. 141
IV.2.1. A Concordata de Worms e a Guerra Fria entre Igreja e Império.....	p. 141
IV.2.2. A perseguição aos hereges.....	p. 144
IV.3. O desafio a ser superado: as concepções políticas anteriores à Reforma Gregoriana.....	p. 146
IV.3.1. O Agostinismo Político.....	p. 146
IV.3.2. A ordem da Criação.....	p. 151
IV.4. A insularidade do príncipe: poder soberano e nominalismo.....	p. 154
IV.5. A insularidade do papa: <i>plenitudo potestatis</i> e Reforma Gregoriana.....	p. 158
IV.5.1. O “ressurgimento do Direito Romano”.....	p. 158
IV.5.2. A centralização do poder.....	p. 163

Coda: em direção a uma linguagem política	p. 172
--	--------

Referências bibliográficas	p. 186
---	--------

[...]

A vida muda como a água em folhas

o sonho em luz elétrica

a rosa desembrulha do carbono

o pássaro da boca

mas

quando for tempo

E é tempo todo o tempo

mas

não basta um século para fazer a pétala

que um só minuto faz

ou não

mas

a vida muda

a vida muda o morto em multidão.

Ferreira Gullar, *Dentro da noite veloz*, VIII

INTRODUÇÃO

Introdução

Uma observação preliminar se impõe: na filosofia, o termo ‘moderno’ não constitui apenas uma notação cronológica, tal como o termo ‘grego’ não representa apenas uma notação geográfica. Quando atribuímos a algo a qualidade de ‘moderno’, fazemos mais que alocá-lo em um determinado arco temporal – afirmamos sua pertença a um horizonte de sentido específico. Aos filósofos, a palavra ‘Grécia’ não ecoa somente como o nome de um território, mas também como a descrição abreviada de uma rede de significados. Da mesma forma, a palavra ‘Modernidade’ não se apresenta somente como o nome de um recorte histórico, mas também como a descrição abreviada de uma manifestação do Espírito objetivo. À medida que, no desenvolvimento deste trabalho, seguirmos no enalço das raízes do Estado moderno, apresentaremos algumas características que compõem essa descrição. É importante, no entanto, que desde já elucidemos alguns marcos que balizarão nosso itinerário.

Tal como propõe Karine Salgado, na obra *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?*,¹ nossa periodização baseia-se menos em um critério cronológico que na identificação das idéias com a cultura própria de cada época. Assim, ao invés de escolher eventos epocais que, em si e por si, determinariam o fim de uma era e o início de outra (“mais que estabelecer traços artificiais na linha do tempo ou estancar o fluxo histórico do desenvolvimento cultural em partes estabelecidas por convenções [...]”),² preferimos partir da estrutura ínsita ao sistema de pensamento de cada período.

Ao melhor entendimento de nossa pesquisa, é fundamental que se destaque que nossa periodização não trabalha com saltos, mas com transições entre momentos históricos. Não obstante, aglutinaremos períodos nos quais cada sistema de pensamento se realiza de forma mais plena, antes de ser suplantado por outro.

¹V. SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 155, nota 125.

²SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 11.

A trajetória do Ocidente, como mostra o filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz,³ se confunde, em certa medida, com o desenvolvimento da filosofia. A civilização ocidental fez da interrogação filosófica a *stella rectrix* de seu percurso. Considerando que é a Metafísica, explícita ou implicitamente, o fundamento de todo e qualquer filosofar, natural que partamos dos principais projetos metafísicos elaborados pela filosofia para definir a rota de nossa cultura. Nesse sentido, temos que a Antiguidade corresponde à Metafísica do Ser (fundada em uma visão cosmocêntrica); o Medievo, à Metafísica do Existir, também conhecida como Metafísica do Êxodo (baseada em uma visão teocêntrica);⁴ e a Modernidade, à Metafísica do Sujeito (calcada em uma visão antropocêntrica).

Cada uma dessas eras, cabe destacar, pode ser pensada em momentos que, igualmente, refletem a evolução do debate metafísico. É de interesse da nossa investigação refletir acerca dos diferentes momentos da Idade Média e da Idade Moderna, em suas especificidades. Uma vez mais, é importante ressaltar que semelhante distinção não se pretende absoluta, buscando apenas enfatizar períodos nos quais conjuntos determinados de idéias encontraram terreno mais fértil para se disseminar.

A Idade Média apresenta quatro fases: a Primeira Idade Média, a Alta Idade Média, a Idade Média Central e a Baixa Idade Média. A Modernidade, por sua vez, pode ser compreendida em três fases: a Primeira Modernidade, a Modernidade Clássica e a Modernidade Tardia. Observe-se que a Baixa Idade Média e a Primeira Modernidade se sobrepõem e se confundem, o que pode ser evidenciado pela coexistência de figuras como Dante (para muitos, o último dos medievais) e Petrarca (para muitos, o primeiro dos modernos).⁵

A Primeira Idade Média, que corresponde, grosso modo, ao período compreendido entre os séculos IV e VIII, é também conhecida por Antiguidade Tardia, posto que se caracteriza pelo esforço de síntese entre Roma, germanos e Igreja. É a transição entre a Metafísica do Ser e a Metafísica do Existir (que se inicia, em verdade, nos primórdios da Era Cristã), e será marcada pelo esforço de conciliar a tradição hebraica e a tradição greco-romana

³LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura: perspectiva histórica. Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴A expressão 'Metafísica do Êxodo' faz referência à passagem, em Êxodo 3:4, na qual Deus aparece a Moisés como sarça ardente e, em resposta a pergunta deste, afirma: "EU SOU O QUE SOU". O trecho sempre foi objeto de viva especulação entre intelectuais cristãos. Sobre a Metafísica do Êxodo, v. GUERIZOLI, Rodrigo. *A metafísica no Tractatus de Primo Principio de Duns Escoto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 45 e 46.

⁵Um cotejo entre *De monarchia*, obra de filosofia política escrita por Dante, e *De republica optime administranda*, espelho do príncipe composto por Petrarca, poderia ser um excelente exercício no sentido de evidenciar o caráter de transição da Baixa Idade Média/Primeira Modernidade.

em um projeto de formação especificamente cristão. É nesse período que se assiste ao labor dos Padres da Igreja para, combatendo maniqueus, neoplatônicos e gnósticos, formar a ortodoxia cristã. O sucesso da conciliação entre fé e razão promovida pela Patrística, núcleo da Metafísica do Êxodo, se reconhece no fato de que, gradualmente, o cristianismo, antes perseguido, passará a ser aceito e, mesmo, promovido pelo Império Romano, tornando-se, com o Édito de Tessalônica (de 27 de fevereiro de 380), a religião oficial do mundo romano.

A Alta Idade Média, por sua feita, corresponde aos séculos VIII, IX e X, nos quais se concretiza a aliança entre o Império Carolíngio e a Igreja. Realizando as expectativas do Agostinismo Político, a Alta Idade Média implicará, na teoria, em uma submissão da espada temporal à espada eterna (para fazermos referência à Doutrina dos Dois Gládios, esboçada pelo Papa Gelásio I já em fins do século V), e, na prática, em uma relação clientelista entre o corpo eclesiástico e o imperador. Com efeito, até certo ponto, a classe sacerdotal (clero regular e secular) se tornará, no período, funcionária do imperador, recebendo sua proteção política e econômica e garantindo, em contrapartida, sua legitimação ideológica. A tentativa de, à sombra de Carlos Magno, preservar a unidade política da Europa, está relacionada a uma proposta de renovação espiritual a qual se convencionou chamar de Renascença Carolíngia. Esta tem como principais protagonistas os monges copistas, que, estimulados pelo poder imperial, resgatarão textos da filosofia greco-romana – o que, *pela primeira vez*, porá em questão a síntese entre fé e razão elaborada pela Metafísica do Êxodo.

O século X, também conhecido por Século de Ferro, representa a fragmentação do exercício do poder em feudos. A autoridade do Imperador é, em alguma medida, suplantada pela do senhor feudal. Sobre o tema, Marcella Raiola observa:

Usa-se a expressão ‘senhorio banal’ para designar a pulverização do poder central e o exercício, freqüentemente arbitrário e sempre ligado à formação de clientelas armadas, de funções públicas por súbditos de diversa condição, não necessariamente vassalos. A segmentação do poder, correspondente à do território, entra em conflito com as paradoxais reclamações ecumênicas e universalistas dos mesmos potentados que a promovem: a Igreja e o Império.⁶

⁶RAIOLA, Marcella. O papado na época férrea. ECO, Umberto (Org.). *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos*, volume I. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2010. O trecho citado, bem como outras passagens da obra, pode ser encontrada no facsímile disponibilizado em <<http://books.google.com.br/books?id=YA9ZLbUyjLsC&pg=PT244&dq=%22anarquia+feudal%22&hl=pt-BR&sa=X&ei=DV3MUZrnNYu20QGzyYDYBA&ved=0CC8Q6AEwAA>>, acessado em 27 de junho de 2013.

Embora a historiografia contemporânea rejeite a tese da “anarquia feudal” – mostrando que a inexistência de poder central não implicou em um estado de guerra de todos contra todos, destituído de instâncias de mediação de conflitos –, é evidente que os séculos X e XI representaram um momento de crises e rearranjos, o que se reflete na redução da produção intelectual. Nesse sentido, constituem um ponto de inflexão, palco das últimas invasões bárbaras significativas (de *vikings*, muçulmanos e magiares). São essas transformações que preparam o terreno para a Idade Média Central.

A Idade Média Central, período compreendido entre os séculos XI e XIII, constitui-se, em todos os sentidos (demográfico, econômico, social, político, eclesiástico, cultural e mental), na fase mais rica da Idade Média. Atuando, de certo modo, contra o feudalismo, a Santa Sé buscará salvaguardar a unidade da Europa por meio de uma centralização do poder eclesiástico. A Igreja, atuando notadamente a partir de Roma e da França, e o Sacro-Império Romano, articulando-se nos territórios da Europa Central,⁷ disputarão o legado de Carlos Magno. Buscando autonomia face ao poder secular, a Igreja tentará desvencilhar-se da relação clientelista típica da Alta Idade Média. Nesse embate, será construído um novo modelo de organização jurídico-política, que fornece os pilares para o nascimento da Modernidade. É esse o foco de nosso trabalho.

Para que a nova arquitetura institucional se viabilizasse, era necessária uma recuperação sistemática do Direito e da filosofia greco-romana – promovida, primeiramente, pelo Bispo de Roma e, em seu encaço, pelo Imperador e pelos monarcas medievais. É por esse motivo que o período será conhecido por Renascença do Século XII – ainda que se inicie no século XI e se estenda pelo século XIII. Conforme Karine Salgado, embora não represente “o fim da Idade Média”, o período

simboliza o início de uma mudança bastante significativa na estrutura social, cultural e política, que resultará em uma mudança na função da religião dentro da sociedade e, sobretudo, da igreja, como instituição, mudança esta que se refletirá diretamente na forma de pensar e nos valores acolhidos pelo Ocidente.⁸

⁷De tal maneira que, a partir do século XV, passará a ser conhecido oficialmente como *Sacro Império Romano da Nação Germânica*.

⁸SALGADO. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo...*, cit., p. 12.

Estimulada pela reconquista de parte das extraordinariamente cultas e esclarecidas cidades islâmicas construídas na península ibérica, a Renascença do Século XII será marcada, no campo do Direito, pelo resgate do Código Justinianeu, e, no campo teológico-filosófico e científico, pelo retorno de Aristóteles.⁹ O confronto com a doutrina aristotélica, que, prescindindo da figura de um Deus pessoal e transcendente,¹⁰ propunha um sistema capaz de dar conta da totalidade do real, ameaçava uma filosofia que tinha como ponto de partida a Revelação. O choque porá em questão, *pela segunda vez*, a síntese entre fé e razão elaborada pela Metafísica do Êxodo.

A despeito de brilhantes empreitadas no sentido de batizar Aristóteles – que encontram, em Tomás de Aquino, seu ápice –, tornou-se crescente a cisão, no interior da Metafísica do Êxodo, entre mística e especulação. Como emblemas dos dois pólos, podemos indicar, respectivamente, o dominicano Mestre Eckhardt e o franciscano Guilherme de Ockham. A fratura sinaliza o fim da relação de colaboração estreita, desenvolvida na Renascença Carolíngia, entre poder eterno e poder temporal. As pretensões cesaropapistas do Sacro Império, tal como as pretensões teocráticas da Igreja, serão mais evidentes que nunca, forçando a necessidade de um novo arranjo que delimite as esferas de atuação do religioso e do civil.

A Baixa Idade Média, que corresponde aos séculos XIV, XV e XVI, é o mais agudo retrato dessa crise. É a transição entre a Metafísica do Êxodo e a Metafísica do Sujeito, também conhecida como Primeira Modernidade.¹¹ A coexistência de uma e outra metafísica dá a tônica do período, que o extraordinário historiador francês Jean Delumeau designará como “civilização bifronte”.¹² Nas palavras do autor: “Comparável ao adolescente em que lutam fogosamente forças opostas e que ainda não alcançou o equilíbrio, [o período] foi mais ambicioso que razoável, mais brilhante que profundo, mais tenso que eficaz”.¹³

A Metafísica do Êxodo era rota da representação ao ser – quer dizer, do juízo acerca de fenômenos empíricos contingentes à contemplação da Causa Incausada, do Ser por excelência, o *Ipsum Esse Subsistens* (literalmente, o Existir que se existe a si mesmo). A

⁹Sobre o tema, v. RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçumanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

¹⁰A metafísica aristotélica, obviamente, comporta uma entidade divina, que, no entanto, é impessoal e imanente, a chave de abóbada de um sistema integralmente explicado por meio de relações causais.

¹¹O mais belo estudo acerca do período, indubitavelmente, encontra-se em HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. Lisboa: Ulisseia, 1996.

¹²DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, volume II. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 125 a 128.

¹³DELUMEAU. *A civilização do renascimento*, volume II..., *cit.*, p. 125.

Metafísica do Sujeito, em contrapartida, será rota do ser à representação – isto é, da *res extensa*, a coisa extensa, a matéria, à *res cogitans*, a coisa pensante, a subjetividade que apreende e organiza a experiência sensível em um quadro dotado de sentido. Durante a Idade Média Central, o homem despontara como co-criador, ao lado de Deus, da história da salvação. Na Baixa Idade Média, à medida que a clivagem entre o imanente e o transcendente é reafirmada, torna-se necessário elaborar um sistema filosófico que prescindia do apelo à Revelação para se sustentar. Nesse contexto, de co-criador, o homem se alçará ao papel de Demiurgo na tessitura de significações do real.

A expressão cabal dessa “descoberta do mundo e do homem” será o Renascimento Italiano, o Renascimento *par excellence*, que acolhe e aprofunda os resultados da Renascença Carolíngia e da Renascença do Século XII, pondo em questão, *pela terceira vez*, a síntese entre fé e razão elaborada pela Metafísica do Êxodo. À diferença das Renascenças precedentes, o movimento iniciado no Quattrocento não se caracteriza apenas pela *Renovatio Romani Imperii* (renovação do Império Romano), pelo *rinascimento dell’antichità* (renascimento da Antigüidade) ou pela *renatae literae, renata ars* (renovação da literatura e das artes). É, na verdade, um resgate do ser humano em sua integralidade. A reafirmação dos paradigmas clássicos (a *buona maniera antica*) oculta a violência da instauração de uma nova relação do homem com o universo (a *maniera moderna*), que se contrapõe ao cosmocentrismo e ao teocentrismo (a *maniera vecchia*). Aqui ocorre, em definitivo, a passagem do ser à representação, do dado ao construído, da natureza à cultura. Não é por outra razão que as artes exaltarão a Vênus Urânia em detrimento da Vênus Pandêmica. Não são mais o cosmos incriado ou o Deus incriado as referências para a ação humana. O artifício, o universo *criado* pelo homem, se tornará o ideal.¹⁴

Tanto o indivíduo quanto a sociedade são artificiais – nascem de si mesmos, não sendo desdobramentos de realidades exteriores. A personalidade moderna e o Estado moderno, como já percebera o historiador Jacob Burckhardt, são obras de arte. Momento de tomada de consciência dessa dimensão, a Primeira Modernidade será um período de instabilidade espiritual e política. A *poiesis*, progressivamente, ocupa o lugar da *theoria*. Não se trata mais de compreender (e de mimetizar) a ordem da natureza, mas de impor a ordem à natureza. O

¹⁴É esse o elemento que o sociólogo Alain Touraine, descrevendo o mundo moderno como um todo, acentuará, ao dizer: “A idéia de modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei, e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões”. TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 9.

modelo de conduta, agora, não é mais o santo, mas o polímata, o investigador espiritual. A educação cristã é substituída pelo projeto de *studia humanitatis* (para nos valermos da expressão cunhada por Salutati para descrever a proposta de Petrarca, contraposta à Escolástica).

Acreditamos que, na Baixa Idade Média/Primeira Modernidade, se encontram sedimentados os aspectos centrais da Metafísica do Sujeito – e, por conseguinte, do pensamento moderno. É por essa razão que, acolhendo a tese de Burckhardt, identificaremos as cidades italianas do Quattrocento como os primeiros Estados modernos. Com base nessa suposição, e por questão de método, partiremos, em nossa investigação sobre as raízes do Estado moderno, da forma de organização política consolidada por essas cidades, para, só então, rastreamos os elementos que a prepararam. É da fratura na Metafísica do Êxodo que nasce a Metafísica do Sujeito. É lícito imaginar, pois, que é da fratura do sistema político medieval que nasce o Estado moderno. Tal como a artificial personalidade renascentista encontra precedentes na Idade Média Central (como a vida e a obra de Pedro Abelardo exemplificam),¹⁵ a artificial cidade-Estado renascentista também há de possuir antecipações no período. É a recuperação dessa genealogia que nos interessa desenvolver.

O projeto de indivíduo e de sociedade elaborado nas cidades italianas se alastrará pela Europa, no curso da Modernidade Clássica – não, saliente-se, sem provocar críticas e crises. É um lugar comum afirmar que, “a partir das guerras civis religiosas, desenvolveu-se a ordem estatal européia”.¹⁶ Nesse sentido, o Estado moderno teria se formado para dar cabo dos conflitos surgidos em um contexto de pluralidade religiosa, instaurando uma cisão entre poder secular e poder eclesiástico. Embora não seja esse o escopo deste trabalho, poderíamos, a partir de nossa pesquisa, sugerir a conclusão oposta: foi a partir do desenvolvimento da ordem estatal européia que se desencadearam as guerras religiosas. É a cisão entre poder secular e poder laico que possibilita a emergência do Estado moderno, e não o contrário.

A Modernidade Clássica, que corresponde, grosso modo, ao período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, é o reflexo do triunfo da Metafísica do Sujeito, que relega o religioso à adesão subjetiva – tornando-o, pois, incapaz de servir como verdadeiro sustentáculo à unidade política. A nação, como cimento das relações intersubjetivas, surge

¹⁵Sobre o destaque dado à *interioridade* no curso da Idade Média Central, recomendamos a leitura de CHENU, Marie-Dominique. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Loyola, 2006.

¹⁶KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Lucia Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p.45.

como alternativa ao cindido Corpo Místico de Cristo. Adotando diferentes religiões oficiais, as recém-constituídas monarquias européias utilizarão o sagrado como retórica para fundamentar pretensões territoriais.

As *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes, talvez sejam a melhor expressão dos pontos fortes e fracos da Modernidade Clássica. Partindo do ceticismo metodológico, Descartes repudiará as bases que a Metafísica do Ser e a Metafísica do Êxodo, tradicionalmente, empregavam para fundamentar seus sistemas. Em um cenário devastado pela dúvida, apenas o *cogito* pode garantir a edificação de um conhecimento seguro. A certeza subjetiva (se calcada na indução ou na dedução, é questão de somenos importância) se impõe à verdade objetiva. A subjetividade, em Descartes, é autônoma, autotransparente e autodeterminada, uma força estática que, qual o motor imóvel de Aristóteles, confere significado ao real sem, no entanto, ser afetada por ele. É a cisão entre sujeito e objeto, entre *res cogitans* e *res extensa*, mal equacionada pela pressuposição de um Deus Bom e Veraz que asseguraria a adequação entre as representações mentais e as coisas mesmas, o calcanhar de Aquiles do pensamento cartesiano, bem como da Modernidade Clássica.¹⁷

É o reconhecimento das insuficiências do sistema cartesiano, bem como o esforço no sentido de superá-las, que determina a ascensão da Modernidade Tardia, também conhecida como Idade Contemporânea. Como Lima Vaz sugere, a carta magna da Modernidade filosófica pós-cartesiana pode ser encontrada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.¹⁸ Aqui, a subjetividade já não é estática, mas dinâmica: a representação que tem de si mesma configura uma experiência que se desenvolve no curso do tempo. Nesse sentido, a linguagem e o trabalho – dimensões intersubjetivas – não são aspectos acidentais, mas constitutivos do sujeito.¹⁹ Toda a história pode ser pensada como um macrosujeito, em um processo de progressiva tomada de consciência. A matéria não existe: tudo se constitui em espírito, que, diversamente do que Descartes entendia, não é *res cogitans*, coisa pensante, substância, fato – é ato, livre construção de si. Em Hegel (e na Modernidade Tardia de forma geral), a ênfase no

¹⁷Uma excelente apreciação da cisão entre *res cogitans* e *res extensa* pode ser encontrada em MAYOS, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390, julho a setembro de 1993. Uma tradução do artigo, empreendida por Mariá Brochado e Natália Freitas Miranda, encontra-se disponível em <<http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/ProblemSujeitoObjetoPort.pdf>>, acessado em 27 de junho de 2013. Mayos encerra sua exposição levantando a seguinte pergunta: “a modernidade nascida com sujeito finito morre com ele?”.

¹⁸Cf. LIMA VAZ. Transcendência e religião: o desafio das modernidades. *Filosofia e cultura...*, cit., p. 245.

¹⁹Sobre o caráter central do trabalho na filosofia hegeliana, v. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

construído sobre o dado (que já se fazia presente na Primeira Modernidade) atinge um grau de radicalidade e de reflexividade absolutas. O homem é pai de si mesmo. Não é esse, em última instância, o sentido da Revolução Francesa, que, em sua busca por um *novo começo*, conjuga – como percebeu Hannah Arendt – *phatos* da novidade e idéia de liberdade?²⁰

Nesse contexto, toda e qualquer remissão a entes subsistentes, a realidades que perduram independentemente da ação do espírito, será entendida como resquício da antiga teologia, interferência da Metafísica do Êxodo na Metafísica do Sujeito. A auto-reflexividade não é um dado, mas uma tarefa, que demanda contínua vigilância contra as alienações e as reificações. Muitos entenderão pela necessidade de uma secularização da secularização, que expurgue o Ocidente dos últimos resíduos religiosos, transplantando ao sujeito, de forma definitiva, as características dantes atribuídas ao Absoluto transcendente. Como veremos na primeira parte deste trabalho, o debate acerca da subsistência – celebrada por uns, condenada por outros – da matriz cristã dentro do pensamento moderno será fundamental à filosofia dos séculos XIX, XX e XXI. Esse debate, que envolve uma reavaliação da modernização como um todo, fornece balizas teóricas para nossa própria pesquisa. A discussão acerca do sentido da secularização, reavivada em uma era de decadência do projeto cartesiano, é, como veremos adiante, a via por meio da qual damos início à nossa investigação.

É essa, em linhas gerais, a periodização que adotaremos neste texto. Ela é, evidentemente, de natureza instrumental, não podendo ser encarada como uma solução definitiva para o problema da distinção dos momentos históricos do Ocidente. As observações precedentes tornam possível justificar, agora, os objetivos visados por nossa investigação.

Nosso trabalho aspira ser, a um só tempo, uma narrativa sobre as raízes do Estado moderno e uma descrição sobre os elementos que singularizam o Estado moderno. Pretendemos, nas linhas que seguem, explicitar nosso intuito, situando a proposta que aqui encampamos dentro de um tradição de pesquisas sobre o tema que vêm sendo realizadas no correr dos anos.

Nas últimas décadas, uma extensa – ainda que irregular – literatura dedicada às raízes da Modernidade despontou no cenário editorial. Poderíamos citar, a título de exemplo: *Descobertas perdidas: as raízes antigas da ciência moderna, dos babilônios aos*

²⁰V. ARENDT, Hannah. *On revolution*. London: Penguin, 1963, p. 35.

maias;²¹ *Europa Medieval: rumo ao mundo moderno*;²² *Raízes do capitalismo*;²³ *As raízes medievais da Europa*;²⁴ *As raízes medievais do pensamento moderno*;²⁵ *Raízes da modernidade*;²⁶ e *Raízes pré-socráticas do pensamento atual*.²⁷ As obras indicadas, como outras do gênero, comungam da crença de que, para que compreendamos o tempo presente, é necessário que investiguemos a tradição que o prepara.

Como já insinuamos, a *auto-referencialidade* é uma característica comumente associada ao moderno. Para os autores que nela acreditam, a Modernidade se constituiria em uma era autonomizada, operacionalmente fechada, livre de influências do passado. Dessa perspectiva, o sentido da Idade Moderna teria seu fundamento, não no conjunto de significações herdado da história, mas, precisamente, no vazio de significado decorrente da *ruptura* com essa história. Noutras palavras: o moderno nasceria de si mesmo. É de se observar que, desde o nominalismo tardo-medieval, a *via moderna* foi pensada como clivagem face à *via antiqua*. Não é essa a interpretação que a tecnociência moderna propõe de si mesma, como razão que, não prestando tributo a qualquer “argumento de autoridade”, constrói, *ex nihilo*, suas próprias estratégias hipotético-dedutivas e empírico-formais de verificação? Nessa perspectiva,

[...] a modernidade se inscreve necessariamente no interior de um sistema de oposições: modernidade *versus* antiguidade ou, no que concerne mais especificamente aos Tempos modernos: modernidade *versus* antiguidade e Idade Média. Isto indica que a referência à modernidade não é neutra: ela traça uma fronteira entre as criações novas e as produções do passado que ela condena à obsolescência.²⁸

²¹ V. TERESI, Dick. *Descobertas perdidas: as raízes antigas da ciência moderna, dos babilônios aos maias*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²² V. MATTHEW, Donald. *Europa Medieval: rumo ao mundo moderno*. Madrid: Del Prado, 1996.

²³ V. CHAMBERLAIN, John. *Raízes do capitalismo*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

²⁴ V. LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

²⁵ V. GHISALBERTI, Alessandro; FERREIRA, Sivar Hoepfner. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

²⁶ V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

²⁷ V. MENEZES, Djacir. *Raízes pré-socráticas do pensamento atual*. Ceará: Universidade do Ceará, 1958.

²⁸ Tradução nossa para: “[...] la modernité s’inscrit nécessairement à l’intérieur d’un système d’oppositions: modernité *versus* antiquité ou, pour ce qui concerne plus spécifiquement les Temps modernes: modernité *versus* antiquité et âge médiéval. Ceci indique que la référence à la modernité n’est pas neutre: elle trace une frontière entre les créations nouvelles et les productions du passé qu’elle frappé d’obsolescence”. FOESSEL, Michaël et al. (Org.) Introduction. *Modernité et secularization*: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss. Paris: CNRS Editions, 2007, p. 8.

Foi em contraposição a semelhantes leituras que se desenvolveram estudos relativos às origens antigas e medievais do mundo moderno. Mais que uma ruptura da tradição, a Modernidade passará a ser entendida como uma *tradição da ruptura*, que, em sua consolidação, se apropria de características dos momentos históricos anteriores.²⁹ O interesse por ditos estudos se deve, ao menos em parte, ao acúmulo de crises que, no curso do tempo, maculou o projeto emancipatório associado à idéia de modernização. Para muitos, “esclarecimento” e “Modernidade” seriam sinônimos. Diversos intelectuais, com vocabulário marcadamente influenciado pela retórica iluminista, contraporão as sociedades tradicionais, determinadas pela teocracia, pela heteronomia e pelo pensamento dogmático, às sociedades ditas pós-tradicionais,³⁰ caracterizadas pela democracia, pela autonomia e pelo livre pensar. Essa visão, deveras maniqueísta, desenvolve-se em torno do ideário do *progresso*,³¹ que seria o divisor de águas entre a minoridade e a maioria do humano. Semelhante ideário, não raro, é empregado em projetos colonialistas e kemalistas com o fito de justificar a imposição de princípios ocidentais a outras civilizações – como se dá nas “intervensões humanitárias” encampadas pelos Estados Unidos para “democratizar” e “ilustrar” o “teocrático” e “obscurantista” Oriente Médio.

Ora, se (como defendem os adeptos da tese relativa à auto-referencialidade do moderno) a modernização ilumina e legitima a si mesma – um moinho que mói no vazio independentemente de remissão à tradição ocidental na qual foi originariamente concebido –, então pode ser, licitamente, transplantada para todo e qualquer povo na face da terra. Suplantando os particularismos das crenças regionais, a Modernidade teria o potencial para instaurar uma verdade universal.

Nesse contexto, historicizar e relativizar o valor do moderno são tarefas imprescindíveis para que se possa desmascarar as pretensões expansionistas de determinadas nações ocidentais. Expor as raízes da Modernidade implica em mostrar que, antes de ser uma

²⁹ Observa, a propósito, o historiador da literatura Antoine Compagnon: “Mas uma tradição da ruptura não é, necessariamente, ao mesmo tempo uma negação da tradição e uma negação da ruptura? [...] A aliança dos contrários revela o moderno como negação da tradição, isto é, necessariamente tradição da negação; ela denuncia sua aporia ou seu impasse lógico”. COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago, Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

³⁰ A expressão “sociedade pós-tradicional”, de que nos valemos em alguns momentos deste trabalho, demanda cuidado. A Idade Moderna, com efeito, traz em seu bojo uma crítica das tradições, a exigência de um distanciamento reflexivo – uma elisão amorosa – ante as práticas e os valores historicamente construídos. Referida dimensão, no entanto, não conduz à edificação de uma sociedade pós-histórica, o brilho eterno de uma mente sem lembranças. A crítica das tradições leva, paradoxalmente, a uma tradição da crítica, que se forja através de um diálogo tenso (de rejeições e recepções) com as matrizes culturais que a precedem.

³¹ Para uma crítica ao ideário do progresso, recomendamos a leitura de DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso; ou o progresso como ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

superação, pós-metafísica, de todas as cosmovisões e sistemas de crença, a Idade Moderna pressupõe, ela própria, uma cosmovisão e um sistema de crença, alimentando-se na seiva de onto-teologias do passado. Leciona, a propósito, Karine Salgado:

A modernidade não é fenômeno isolado, sem qualquer conexão com momentos históricos anteriores. Ela é resultado de um fluxo histórico que se inicia muito antes dela e, desta maneira, carrega consigo a expressão de toda uma herança cultural que lhe foi legada e sobre a qual se constrói.³²

Uma “concepção puramente endógena de modernização”,³³ na qual a razão moderna é retratada como o produto, não de condicionamentos históricos – “a obra de um déspota esclarecido, de uma revolução popular ou da vontade de um grupo dirigente” – mas de si mesma, é ilusória, mítica, ideológica. O desenvolvimento da ciência, da tecnologia, da educação e das políticas sociais não é resultado de energias impessoais, auto-reguladas, mas de dramas humanos, decisões contingentes, “os movimentos religiosos e a glória do rei, a defesa da família e o espírito de conquista, a especulação financeira e a crítica social”. Logo, no afã de compreender a Idade Moderna, não podemos nos ater a sua estrutura interna; é necessário que investiguemos a tradição que lhe antecipa, lhe prepara e lhe denuncia. No ensinamento de Manuel Afonso Costa: “Pensar que a Cultura moderna apareceria, formada, inteira e coerente, como Minerva saída da cabeça de Juno, revela mais de ingenuidade do que propriamente de má fé”.³⁴

O moderno não surgiu *ex nihilo*. Assim, uma fenomenologia conseqüente de nossos tempos deve caminhar *pari passu* com uma análise genético-sintomática, que extraia, de eras há muito esquecidas, lições sobre nós mesmos.

A bibliografia acerca da gênese do moderno aponta para a indissociabilidade entre o “esclarecimento” e a Europa cristã que o gestou. Como bem observou Samuel Huntington, os limites geográficos do Ocidente moderno ainda são os da Cristandade medieval, sendo ingênua a crença de que a difusão dos avanços tecnocientíficos pelo globo implicará na

³²SALGADO. *A filosofia da dignidade humana...*, cit., p. 14.

³³Cf. TOURAINE. *Crítica da modernidade...*, cit., p. 19.

³⁴COSTA, Manuel Afonso. Arqueologia moderna da modernidade. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. LIII, nº. 125, janeiro a julho de 2012, p.121.

edificação de uma “civilização universal” ilustrada e ocidentalizada, liberta de suas matrizes culturais prévias.³⁵

Sobre a persistência da herança cristã no pensamento moderno, a observação do filósofo Joaquim Carlos Salgado é precisa:

[...] a cultura ocidental não pode sair da sua própria pele, para usar uma expressão de Jäger, ou seja, da unidade que lhe dá o cristianismo, tenha-se fé ou não, de modo que a adolescência rebelde da antimetafísica autocontraditória, se acolhe no pensamento generoso dessa matriz da nossa cultura, denominado por Hegel o ‘Aller Heiligste’ e, na versão de Lima Vaz, o *Sancta Sanctorum* deste templo majestoso que é a cultura ocidental.³⁶

À luz dessas considerações, trata-se de inverter os pólos: não julgar a história no tribunal da razão moderna, mas a razão moderna no tribunal da história. Idéias não são entes transhistóricos, universais e abstratos, que flutuam num céu platônico enquanto esperam para serem *descobertas*; são acontecimentos históricos, singulares, *inventados* como respostas a problemas enfrentados na vida econômica, social, jurídica, política e cultural de uma comunidade. Não são contra-fáticas, mas fáticas. É preciso, frente às aporias deixadas pelo discurso concernente à auto-referencialidade do moderno, situar o advento da razão moderna contra o pano de fundo da história em sua integralidade, descartando toda e qualquer explicação que remeta a rupturas absolutas, a noções transcendentais ou a invariantes antropológicas.

Contudo, é importante salientar que as raízes da Modernidade são errantes: diferentes autores identificarão diferentes conjunções de eventos que teriam contribuído para o surgimento da era moderna. Variados períodos e territórios, diversos personagens e processos, concorrerão ao papel de protagonistas na narrativa da gênese do moderno. A escolha do marco histórico para a origem da Modernidade depende, essencialmente, de quais atributos são vistos, pelo autor, como constitutivos da nota diferenciadora do mundo moderno ante as demais eras. É tão abundante a gama de “origens” dos tempos modernos que podemos encontrar, mesmo, um autor que a atribua ao trabalho dos mosteiros da Irlanda, que, preservando a cultura greco-romana durante as invasões bárbaras, teria sido o grande fator

³⁵ Sobre o tema, recomendamos a leitura de HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Tradução de M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010 (notadamente o capítulo 3, “Uma Civilização Universal? Modernização e Ocidentalização”).

³⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e Justiça Universal concreta. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, n. 89, janeiro a junho de 2004, p. 61.

responsável para o surgimento da Renascença Italiana.³⁷ O exemplo, claramente absurdo, não vem para desacreditar o potencial heurístico das genealogias da Modernidade, mas apenas para nos alertar quanto à necessidade de evidenciar a qual “Modernidade” uma determinada “gênese” se reporta.

É por essas razões que, conforme sublinhamos acima, nosso trabalho aspira ser, a um só tempo, uma narrativa sobre as raízes do Estado moderno e uma descrição sobre os elementos que singularizam o Estado moderno. Não é possível, sob pena de retornarmos às incongruências da auto-referencialidade, descrever as características centrais do universo político e jurídico da Modernidade sem recorrer a uma narrativa acerca da trajetória histórica das sociedades tradicionais que prepararam seu desenvolvimento. Tampouco é possível narrar as relações causais que conduziram à formação desse mesmo universo político e jurídico sem descrever quais aspectos o diferenciam dos demais, e que esperamos antever nas origens. Encontramo-nos, pois, diante de um *círculo virtuoso*. Como, argutamente, observou Leandro Duarte Rust, historiador pátrio especializado no estudo da Reforma Gregoriana, nossa proposta apresenta dois corações, que, pulsando em compassos diferentes, bombeiam sangue em direções opostas. A disritmia não é acidental, mas fundamental a nossa pesquisa, que pressupõe a contínua alternância entre dois vetores contrapostos: um, do presente ao passado; outro, do passado ao presente.

Tal como a descrição da Modernidade, a descrição do Estado moderno será desenvolvida na medida em que, no curso de nossa investigação, recuperarmos a paisagem que permitiu sua concepção. Porém, à semelhança da Modernidade, o Estado moderno exige uma ponderação preliminar, que forneça ferramentas para que refaçamos os atos de sua pré-história.

É possível identificar pelo menos cinco “tipos ideais” (na acepção weberiana) de narrativas sobre a origem histórica do Estado moderno. Todas elas, arriscaríamos a dizer, foram desenvolvidas no século XIX, contexto no qual, findas as Guerras Napoleônicas e inaugurado o Concerto da Europa, fazia-se necessária uma reflexão sobre as atribuições e os limites das instituições estatais em um quadro multipolar. Não pretendemos, aqui, desenvolver uma genealogia *das genealogias* do Estado moderno, no sentido de mostrar de que forma as pesquisas de história política patrocinadas durante o oitocentos atendiam a

³⁷Cf. CAHILL, Thomas. *How the Irish saved civilization: the untold story of Ireland’s heroic role from the fall of Rome to the rise of medieval Europe*. New York: Anchor Books, 1995.

interesses ideológicos deveras determinados. Há literatura – ainda incipiente, por certo – acerca do tema,³⁸ indicando como a atenção dada pela historiografia do século XIX à formação e ao desenvolvimento das *nações* (sua estrutura, seus símbolos, mitos e ritos, seus líderes e seu povo), atendia à estratégia de fortificação das fronteiras (não apenas territoriais mas, sobretudo, étnicas e culturais), imprescindível à implementação da Era de Metternich. Não é este o nosso foco: no entanto, é importante que o leitor mantenha sempre presente a consciência de que *não há historiografia neutra e objetiva*, uma reconstrução dos “fatos” do passado que não se imiscua nas lutas de interesses do presente. A “consciência historiadora” emerge da “consciência histórica”, da consciência da realidade *como história*, da percepção de que nossos projetos biográficos individuais são respostas a heranças culturais que nos precedem. É a partir da história, situados no interior de conflitos específicos – e, não, alçados a um horizonte transhistórico imparcial – que construímos nossas narrativas historiográficas. A isso, Nietzsche chamou de “memória da vontade”,³⁹ e Gadamer, de “fusão de horizontes”.⁴⁰ Ambos sabiam, cada um a sua maneira, que a historiografia não é uma “ciência do devir”, mas uma expressão de nossos anseios por dar significado ao tempo em que vivemos.⁴¹

Feito o alerta, podemos elencar os cinco “tipos ideais” que mencionamos.

No primeiro tipo, o Estado moderno não seria, em verdade, *moderno*, mas antidiluviano, atemporal, uma mesma estrutura arquetípica que se manifesta de diferentes formas em diferentes períodos. Esse modelo estende a outros povos e a outras eras os mesmos recursos de centralização de poder adotados pelo Ocidente moderno. Se, nesses outros povos e nessas outras eras, tais recursos ainda se encontram “ocultos” aos olhos daqueles que os

³⁸V. ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

³⁹V. NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

⁴⁰Trata-se de um dos conceitos-chave utilizados por Gadamer para descrever o processo de interpretação de uma obra da cultura. Gadamer pretende mostrar que toda e qualquer tentativa de compreensão de um fato, documento ou monumento do passado aciona, necessariamente, os pré-juízos do intérprete. É no encontro entre as nossas expectativas atuais e as respostas da tradição, os horizontes de sentido do presente e do passado, que se constrói o conhecimento histórico e literário. A relação entre vivos e mortos não é objetual (sujeito → objeto), mas dialógica (sujeito ↔ sujeito), e cria um verdadeiro círculo virtuoso, na medida em que: a) somos influenciados pelas pré-compreensões do presente quando colocamos questões ao passado, de forma que b) as respostas oferecidas pelo passado são em alguma medida condicionadas pelo presente, mas c) provindo de um horizonte de sentido irredutível ao nosso, acabam por operar transformações nas pré-compreensões do presente. Nesse sentido, v. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flavio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998.

⁴¹É importante destacar que, se o sentido do presente não está nele mesmo, tampouco pode ser encontrado no passado. Apenas a relação entre passado, presente e futuro pode fornecer uma significação para nossa experiência histórica. Nesse sentido, v. HEIDEGGER, Martin. *Tempo e ser. Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção *Os pensadores*.

empregam, isso se deveria ao fato de que apenas o homem moderno, na Europa civilizada, encontrou as luzes da razão tecnocientífica. Nesse sentido, a trajetória político-jurídica de nossa civilização poderia ser lida em um *continuum*: a *pólis* grega; a República e, em seqüência, o Império Romano; o Império Carolíngio; os reinos medievais; as monarquias absolutistas; e, por fim, o Estado de Direito pós-revolucionário. Essa percepção, incapaz de compreender culturas políticas que não se organizam em torno de grandes instituições, foi definitivamente sepultada pela antropologia política do século XX, em virtude de seu caráter anacrônico e etnocêntrico.

No segundo tipo, diametralmente oposto ao primeiro, o Estado moderno se confunde com o Estado de Direito pós-revolucionário, obra-prima da engenharia política burguesa. O Antigo Regime – que, na periodização por nós adotada, floresce na era correspondente à Modernidade Clássica – não seria mais que a persistência da retrógrada forma de organização política medieval (com seus reis e padres) em um contexto social e economicamente conduzido pelo *homem moderno por excelência* – o empresário capitalista. O constitucionalismo liberal seria o divisor de águas entre pensamento político medieval e moderno, indicando o triunfo da ideologia do terceiro estado sobre a nobreza e o clero – classes que já estariam “ultrapassadas” desde a consolidação dos burgos medievais. Pontuais vitórias políticas da burguesia na Primeira Modernidade e na Modernidade Clássica seriam, assim, os verdadeiros prenúncios do Estado moderno erigido no oitocentos – temos em mente aqui, antes de mais, a Rebelião dos Barões, na Inglaterra do século XIII, e a Revolução de Avis, no Portugal do século XIV.

O terceiro e o quarto tipos podem ser interpretados como respostas ao segundo. Suas expressões mais consistentes encontram-se, respectivamente, nas obras *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), de Alexis de Tocqueville, e *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio* (1860), de Burckhardt. Ambos os livros demonstravam – como ensina Modesto Florenzano –⁴² que parcela substancial das inovações políticas então reivindicadas pela burguesia contemporânea constituía-se de criações feitas por príncipes de séculos anteriores. A verdadeira revolução havia se dado *antes da revolução*, em períodos aos quais, por não apresentarem grandes manifestações de massa ou espetaculares perseguições iconoclastas, o pensamento político oitocentista jamais dera a devida atenção. Tocqueville volta-se à aurora da Modernidade Clássica; Burckhardt, aos albores da Primeira Modernidade. Para

⁴²FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, n.º. 71, 2007.

Tocqueville, o primeiro Estado moderno é a monarquia absolutista, que, a despeito do que dizia a retórica liberal, em pouco diferiria, de um ponto de vista formal, do Estado de Direito. Para Burckhardt, o primeiro Estado moderno é a cidade renascentista – o autor não atribui valores diferentes às experiências republicanas (como a de Florença e Veneza), e as experiências tirânicas, que teriam, ambas, contribuído para a disseminação da *realpolitik* que, a seus olhos, marca a especificidade da política moderna. Aristocratas liberais – como os definiu Alan S. Kahan –,⁴³ Tocqueville e Burckhardt recebiam com desconfiança o sistema político que começava a se insinuar na Modernidade Tardia, e viam com certa nostalgia o mundo pré-revolucionário. Daí o esforço no sentido de despir a burguesia do auto-proclamado papel de motor da modernização.

Por fim, temos o quinto tipo. Foi desenhado pela pena de um intelectual, não europeu, mas estadunidense, o teólogo e pastor metodista John Miley.⁴⁴ Miley se baseou nos *Études Statistiques sur Rome et la Partie Occidentale des États Romains* (1831), do conde francês Camille de Tournon-Simiane. Os *Études* analisavam a topografia de Roma e levantavam dados sobre a população, a agricultura, o comércio, o governo e os estabelecimentos públicos. Eram uma forma de Tournon (que serviu como prefeito de Roma, atuou a serviço de Napoleão e, posteriormente, da Restauração dos Bourbon) prestar contas dos trabalhos executados em Roma pela administração francesa. No rastro das pesquisas de Tournon, Miley desenvolverá a tese de que a Igreja foi o primeiro Estado moderno a despontar na Europa.

Na obra *The History of Papal States* (publicada em três volumes, entre 1849 e 1850), o autor defendia, em linhas gerais, que, a partir do século XI, os bispos de Roma teriam transformado a Igreja Católica em um “Estado dos Papas”. Miley enfatiza o domínio territorial da Santa Sé sobre parcela da península itálica, tentando demonstrar que, a partir da Reforma Gregoriana, o papado teria instituído uma nova forma de gestão política, em tudo e por tudo idêntica àquela que, no período pós-revolucionário, se disseminará pelo continente europeu. Diferentemente de Tocqueville e Burckhardt, bem como do modelo burguês, Miley acredita que o Estado moderno nasceu, não da rejeição, mas da evolução das formas medievais de organização política. Nesse sentido, longe de cair no ostracismo, a classe sacerdotal teria se mantido como protagonista das relações de poder européias.

⁴³Cf. KAHAN, Alan S. *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York: Orford University Press, 2001.

⁴⁴Nossa definição do quinto tipo se ampara nas considerações apresentadas em RUST, Leandro Duarte. Ecos de Pio IX : Política e Historiografia Oitocentistas na Criação de um Estado Pontifício para a Idade Média. *História Unisinos*. São Leopoldo, v. 16, 2012, p. 130 a 138.

A proposta de Miley, como as demais, também se ajusta aos embates ideológicos travados durante a Era de Metternich: em um cenário no qual o movimento de unificação italiana atribuía à Igreja a culpa por impedir o progresso representado pela criação de um Estado nacional, Miley trazia a idéia de que havia sido o próprio poder eclesiástico o responsável pelo surgimento do *conceito* de instituição estatal.

À exceção do primeiro, os “tipos ideais” aqui apresentados continuam guardando, nos dias que correm, noções sedutoras, tendo consistência teórica e lastro documental suficiente para permanecerem operativos. De certa forma, continuamos reproduzindo, no século XXI, os embates que deram origem a essas leituras, no século XIX. Como, então, optar por uma interpretação ou outra?

Diferentes representações do que o Estado moderno deve ter sido, no passado, estão ligadas a diferentes expectativas do que o Estado moderno deve tornar-se, no futuro. Afirmamos, acima, que a escolha do marco histórico para a origem da Modernidade depende, essencialmente, de quais atributos são vistos, pelo autor, como constitutivos da nota diferenciadora do mundo moderno ante as demais eras. O mesmo ocorre com o Estado moderno. Fenomenologias diversas darão vazão a genealogias diversas. Logo, para que possamos seguir na esteira de um dos “tipos ideais”, precisamos, primeiramente, eleger um conceito de ‘Estado moderno’ a partir do qual pretendemos trabalhar.

Em ensaio relativo à história do Estado de Direito,⁴⁵ José Luiz Borges Horta propõe uma conceituação, distinguindo elemento formal (soberania) e elemento material (direitos fundamentais) na instituição estatal moderna. Por questão de método, consideraremos apenas o elemento formal. Horta propõe que, desde o nascedouro do Estado moderno, a soberania se afigura como essencial à sua identificação. Nas palavras do autor: “A soberania traduz-se na propriedade central do Estado, desde a Modernidade; a partir de então, somente as comunidades políticas cujas ordens normativas não devam validade a nenhuma ordem superior serão reconhecidas como Estados”.⁴⁶

Como mostra Horta, a autoridade para a construção da ordem normativa é imprescindível ao Estado moderno. Ela se impõe, como vontade suprema e soberana (*suprema potestas*), contra outras instituições que, ao largo do Medievo, sempre reivindicaram poder legiferante (a família, as corporações de ofício, as organizações religiosas

⁴⁵V. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

⁴⁶HORTA. *História do Estado de Direito...*, cit., p. 30.

etc.). O filósofo Miguel Reale, certa feita, definiu a soberania como “o poder originário e exclusivo de produzir Direito Positivo”.⁴⁷ O Estado moderno nasce no exato momento em que o ordenamento jurídico deixa de ser visto como o reflexo espontâneo da ordem do cosmos na organização da cidade – ordem catalisada, por analogia natural, pelas mais diversas instituições –, e passa a ser entendido como o produto de uma *decisão*, contingente, que tem, em si e por si, a capacidade de determinar o justo e o injusto. Sociedades tradicionais não desconsideram o Direito Positivo – mas o vêem como um desdobramento do Direito Natural. O Estado moderno esvazia o substrato metafísico em que se amparava o jusnaturalismo tradicional. É o próprio Estado soberano que investe de legitimidade o Direito por ele instituído.

Entendemos que, ante a definição apresentada, os “tipos ideais” quatro (associado a Burckhardt) e cinco (associado a Miley) se revelam os mais consistentes dentre as opções estipuladas. Entendemos, com Burckhardt, que as cidades-Estado italianas do Quattrocento são as primeiras organizações políticas cuja legitimidade se apóia, plenamente, no poder soberano. Porém, acreditamos, com Miley, que a *plenitudo potestatis*, que, desde o século XI, o bispo de Roma passará a reivindicar como símbolo de seu poder jurisdicional nas esferas espiritual e temporal, é a via que fornecerá à Europa as ferramentas necessárias para que se germine a noção de soberania. Essa hipótese se mostra em acordo com nossas observações precedentes acerca da passagem da Metafísica do Êxodo à Metafísica do Sujeito – como uma transição do dado ao construído, do espontâneo ao artificial. Propomos que o Estado como obra de arte, que Burckhardt encontrou na Renascença, é antecipado pela Igreja como obra de arte, poder que, no trono de São Pedro, concentrará todas as fontes do Direito Canônico.

Entretanto, o vínculo entre Igreja medieval e Estado moderno que pretendemos evidenciar só faz sentido à medida que afastamos o mito, ainda difundido, segundo o qual a secularização operada na Modernidade se constituiria em um jogo de soma nula: fixaria, em lados opostos de um cabo de guerra, religião e política, poder eterno e poder temporal. Segundo esse paradigma, a laicidade só poderá triunfar no momento em que toda e qualquer espiritualidade restar adstrita à vida privada e íntima. O discurso da “tolerância”, muitas vezes empregado no correr da Modernidade Tardia, propõe a instauração de um espaço público “neutro”, impermeável à contribuição e à colaboração de valores tradicionais. Ora, nos termos dessa leitura, seria irremediavelmente contraditória toda e qualquer exposição destinada a

⁴⁷REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 247.

mostrar as relações de continuidade e descontinuidade entre Medievo e Modernidade. Como a noite e o dia, as essências das duas eras seriam conceitualmente opostas. O moderno seria definido pelo que não é medieval; o medieval, pelo que não é moderno.

Na primeira parte de nosso trabalho, procuraremos problematizar essa grelha analítica. No primeiro capítulo, após aprofundarmos a fenomenologia da Modernidade que ensaiamos acima ao discutir nosso parâmetro de periodização, descreveremos o conflito entre duas leituras geradas pelo paradigma esboçado no parágrafo anterior: a que acredita que o moderno significa libertação face à repressão ilegítima imposta pela heteronomia religiosa; e a que acredita que o moderno significa expropriação ilegítima ante a liberdade representada pela experiência de uma espiritualidade compartilhada coletivamente. No segundo capítulo, buscaremos salientar o impacto de referidas leituras no pensamento político e nas reflexões contemporâneas a propósito do Estado moderno.

Só então, após desconstruirmos a chave de leitura que se baseia na cisão entre o religioso e o civil, passaremos à segunda parte de nosso estudo, focada, especificamente, nas raízes medievais do Estado moderno. No terceiro capítulo, tentamos demonstrar que a Renascença Italiana é precedida e preparada por um conjunto de transformações espirituais e políticas que começam a se desenvolver no seio da Idade Média Central, a partir de suas contradições internas. No quarto capítulo, nos esforçaremos por indicar, à luz das observações firmadas no capítulo anterior, como a cidade-Estado renascentista herda e desenvolve a arquitetura institucional esboçada pela Igreja no conflito, durante a Reforma Gregoriana, para firmar sua autonomia ante os senhores feudais e o Império. No quinto capítulo, por fim, procuraremos, à guisa de conclusão, tecer considerações sobre a dinâmica geral do processo destacado nos capítulos precedentes.

O método por nós adotado se assemelhará – para reaproveitar uma analogia já empregada por Walter Benjamin – ao exercício de “escovar a história a contra-pêlo”.⁴⁸ Trata-se de uma atividade retrospectiva – e, mesmo, deliberadamente *anacrônica* –, que busca, na face do antigo, semelhanças de família com o moderno, indícios de uma linhagem. É por essa razão que privilegiaremos, em nosso trabalho, obras contemporâneas que, nas sendas da filosofia e da história, propuseram reflexões sobre a cultura política medieval – valendo-nos

⁴⁸BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 225.

de documentos propriamente medievais na medida em que estes nos forneçam algumas balizas para averiguar a consistência das interpretações hodiernas de que partimos.

PRIMEIRA PARTE:
O QUE É A MODERNIDADE?

I. COM A CRISTANDADE, CONTRA A CRISTANDADE

I. Com a Cristandade, contra a Cristandade

*Eram os outros românticos, no escuro
Cultuavam outra Idade Média, situada no futuro
Não no passado
Caetano Veloso, Os outros românticos*

I.1. A autocertificação da Modernidade

Mais que um objeto, a Idade Média representa, em nossa pesquisa, um *método* – método por meio do qual pretendemos compreender alguns elementos centrais desse (para remetermos ao célebre ensaio do sociólogo alemão Jürgen Habermas) projeto inacabado⁴⁹ que constitui a Modernidade. Com pretensões de tornar-se uma “civilização universal”,⁵⁰ a Modernidade desponta no coração do Ocidente a partir de uma contraposição ao modo de vida das sociedades tradicionais. É, notadamente, no confronto com a tradição bíblico-cristã, robustecida no continente europeu desde o fim do Império Romano, que os traços constitutivos do moderno foram delineados.

Comentando o quadro *Angelus Novus*, de Paul Klee, Walter Benjamin compara a história a um anjo que viaja de costas: “Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.⁵¹ Não há como refletir sobre a passagem das eras – e, notadamente, sobre a passagem da era medieval à moderna – sem ter em vista a eterna tensão entre insatisfação e resignação, mudança e permanência, pulsão de vida e pulsão de morte, que marca a relação do ser humano com o tempo.⁵² Desse modo, o esforço na direção de uma genealogia do moderno, que vá ao enalço de suas raízes na Cristandade, pode

⁴⁹ V. HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. Em ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas; duas conferências de Jürgen Habermas*. . Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Brasiliense, 1992.

⁵⁰ Sobre o tema, recomendamos a leitura de LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Civilização. Filosofia e cultura...*, cit.

⁵¹ BENJAMIN. Sobre o conceito de história. *Magia e técnica, arte e política...*, cit., p. 226.

⁵² Fascinantes intuições sobre essa tensão podem ser encontradas em ARENDT, Hannah. *A quebra entre o passado e o futuro. Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

representar uma chave hermenêutica privilegiada. Trata-se de uma avaliação do espólio, um balanço de perdas e ganhos.

“Toda árvore é reconhecida por seus frutos. Ninguém colhe figos de espinheiros, nem uvas de ervas daninhas” [Lucas 6:44]. Aplicando, à filosofia da história, as lições do evangelista, poderíamos dizer que é o presente que justifica, retrospectivamente, o passado, conferindo, ao que então foi vivenciado como *acaso*, a unidade de um *sentido* (nas duas acepções correntes do termo, como *significado* e como *direção, norte*). Assim, antes de escavarmos as raízes medievais da Modernidade, precisamos destacar algumas características de nosso tempo – qualidades do fruto que buscaremos antecipadas na árvore.

O que é a Modernidade? Quando se iniciou como processo histórico? Já se encerrou? Em sendo negativa a resposta, quando se encerrará? Em quê a *via moderna* se diferencia da *via antiqua*? Há, hoje, uma vasta literatura – notadamente na sociologia, na crítica de arte, na historiografia e na filosofia – destinada a investigar essas questões. Como observa Costa: “A modernidade nunca é uma resposta. A modernidade é sempre uma pergunta com resposta adiada”.⁵³ A pesquisa, jamais satisfeita, acerca dos elementos essenciais do moderno, é, ela própria, um elemento essencial do moderno. Daí que se fale na reflexividade da Modernidade. Nesse sentido, o sociólogo britânico Anthony Giddens observa que, no mundo moderno, “[...] o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si”. Adiante, o autor complementa:

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.⁵⁴

A Modernidade põe-se a si, permanentemente, em questão – e, à medida que o faz, se transforma. É uma época histórica que, de maneira radical, eleva-se ao plano do conceito. Ela pretende re-presentar o presente, presentificá-lo, torná-lo presente a si mesmo, anulando o hiato entre história vivida e história pensada, acontecimento e narrativa, experiência e memória. Propõe-se a instituir um tempo que se dobre sobre si, plenamente consciente de sua

⁵³COSTA. Arqueologia moderna da modernidade..., *cit.*, p. 123.

⁵⁴GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991, p. 45.

historicidade.⁵⁵ Mas há que se duvidar de sua capacidade de cumprir tais objetivos. Indaga, a respeito, o historiador da literatura Antoine Compagnon: “A representação do presente, a memória do presente, é ainda o presente?”.⁵⁶ Como Fredric Jameson, crítico literário marxista, indica: “O próprio conceito de modernidade é moderno e dramatiza as suas próprias pretensões”.⁵⁷ Fundamentando a assertiva, discorre Jameson:

Pois o presente ainda não é um período histórico: ele não deveria ser capaz de dar-se um nome a si mesmo e de caracterizar sua própria originalidade. Entretanto é precisamente esta não autorizada auto-afirmação que finalmente irá modelar essa coisa nova a que chamamos realidade, cujas formas diversas devem ser representadas pelo uso contemporâneo que fazemos do moderno e da modernidade.⁵⁸

“A modernidade marca, pois, a emergência de uma consciência histórica particularmente sensível à sua própria inscrição no tempo”.⁵⁹ É esse o problema da *autocertificação da modernidade*, que, difundido pelos mais diversos campos de investigação, tornou-se, ao menos desde Hegel – “o pensador por excelência das modernidades em seu inteiro desdobrar-se”,⁶⁰ nas palavras de Lima Vaz – central à filosofia.⁶¹ Com efeito, “Modernidade e secularização tornam-se o objeto de tematizações filosóficas quando o *presente* é elevado ao nível de categoria conceitual irreduzível a suas formas históricas de emergência”.⁶² Como arrazoa Habermas:

⁵⁵Lima Vaz defende que, se o moderno é a era que procura compreender e transformar a si mesma, então se encontra prenunciado já nos albos da filosofia, em seu esforço por apreender o “tempo do conceito”. O autor chega a indicar, mesmo, que, tal qual a transição da teologia racional à razão moderna seria o início da Modernidade “moderna”, a passagem do mito à teologia racional operada pela filosofia grega poderia ser entendida como o despontar de uma Modernidade inaugural. Nesse sentido, LIMA VAZ. *Transcendência e religião: o desafio das modernidades. Filosofia e cultura..., cit.*, p. 226.

⁵⁶COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade..., cit.*, p. 25.

⁵⁷JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Tradução de Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 46.

⁵⁸JAMESON. *Modernidade singular..., cit.*, p. 37.

⁵⁹Tradução nossa para: “La modernité marque donc l’émergence d’une conscience historique particulièrement sensible à sa propre inscription dans Le temps.”.FOESSEL et al. (Org.) Introduction. *Modernité et secularization..., cit.*, p. 9.

⁶⁰LIMA VAZ. *Transcendência e religião: o desafio das modernidades. Filosofia e cultura..., cit.*, p. 228.

⁶¹A filosofia *especulativa* surge como *espelho (speculum)* do sujeito cognoscente, (re)flexão de uma consciência que, dobrando-se sobre si, se interroga, de forma radical, sobre sua própria condição, historicamente situada. Nesse sentido, uma Modernidade que se pensa a si mesma mostra-se como questão prioritária.

⁶²Tradução nossa para: “Modernité et secularization deviennent l’objet de thématisations philosophiques lorsque le present est élevé au rang de catégorie conceptuelle irréductible à ses formes historiques d’émergence”.FOESSEL et al. (Org.) Introduction. *Modernité et secularization..., cit.*, p. 8.

[...] o problema que se põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem que extrair de si mesma a sua normatividade*.⁶³

Não é nosso intento, aqui, realizar uma revisão de toda a bibliografia destinada a pensar o moderno. Há diferentes Modernidades, diferentes formas de razão moderna. Bastanos, num exercício algo randômico, pinçar autores que se ocuparam em desenvolver – valendo-nos da terminologia do pós-estruturalista Michel Foucault – uma ontologia do presente, uma ontologia diferencial de nós próprios, um diagnóstico do presente.⁶⁴ Tentaremos, assim, construir um mapa do moderno, nosso ponto de partida, que nos servirá de guia quando nos aventurarmos pelo Medievo.

Uma observação faz-se, aqui, necessária: nem todos os pontos que elencaremos como característicos da Modernidade são consensuais. A plurivocidade deve ser sempre considerada, quando se reflete sobre as tentativas de descrever a experiência moderna. É de se notar, ainda, que tal experiência apresenta particularidades regionais, não sendo um processo homogêneo. É clássica, por exemplo, a contraposição entre o racionalismo francês e o empirismo britânico,⁶⁵ ambas, poderíamos antecipar, decorrentes da fratura no sistema metafísico medieval aberta pelo nominalismo. Há, ainda, vasta literatura dedicada a distinguir entre as experiências de modernização nas metrópoles e nas colônias,⁶⁶ bem como em compreender projetos de modernização a fórceps como aqueles propostos por Mustafa Kemal Atatürk, na Turquia, e Catarina II, a Grande, na Rússia. Não trataremos dessas especificidades, procurando destacar apenas os elementos que, de forma mais sistemática, foram tradicionalmente utilizados pela filosofia para separar os conceitos de ‘Modernidade’ e de ‘tradição’.

⁶³HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 24.

⁶⁴ Sobre a filosofia como ontologia do presente, recomendamos a leitura do verbete *Diagnosticar (Diagnostiquer)*, em CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2005, p. 107 e 108.

⁶⁵ Para uma reflexão sobre as diferenças, na Modernidade Tardia, entre os métodos continental e anglo-saxão de filosofar, recomendamos a leitura de DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁶⁶ Sobre o tema, v. COSTA, Sérgio. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 89 a 97.

Começaremos, no próximo tópico, a desenvolver uma fenomenologia do moderno, que será acompanhada, no tópico subsequente, por uma reflexão sobre as axiologias do moderno.

I.2. Prometeu libertado?

Um elemento recorrente, no trabalho de intelectuais que, ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, procuraram captar a *essência* do moderno, é o – na fórmula cunhada por Lima Vaz – “prometeísmo antropológico da modernidade”.⁶⁷ Prometeu é o titã que, na mitologia grega, roubou o fogo de Zeus e deu-o aos homens, neles incutindo, dessa forma, a *imaginação*, a capacidade de criar engenhos. Pelo feito, foi condenado a viver acorrentado ao Monte Cáucaso, no qual, todos os dias, uma ave de rapina vem devorar seu fígado. A afirmação dos poderes demiúrgicos do homem constitui nota essencial do moderno, que se deixa conduzir, na contramão das sociedades tradicionais, pela primazia da imanência. Nesse sentido, as releituras modernas do mito de Prometeu são sintomáticas. Se, na Antiguidade clássica, tinha destaque a relação de crime e castigo que levava Prometeu às correntes do Cáucaso, na Modernidade ganha acento a promessa da libertação do titã e da ruína de Zeus, seu carcereiro. Os melhores exemplos desse deslocamento talvez sejam o romance *Frankenstein, or, the Modern Prometheus*, de Mary Shelley, e o poema *Prometheus Unbound: A Lyrical Drama in Four Acts*, de seu marido, Percy Shelley. Anseia-se pela reabilitação daquele que ofendeu os deuses ao levar a chama do conhecimento aos homens.⁶⁸

⁶⁷Sobre o tema, Lima Vaz leciona: “Pretensão formidável, com efeito, essa, na qual a *práxis* humana se propõe como capaz de dar a si mesma seu próprio *fundamento*, de ser a fonte última de sua própria *teoria*, de constituir-se em suma, no sentido mais estrito, como *criadora* do seu mundo, do universo da cultura, e do *ethos* que lhe é consubstancial. As filosofias da subjetividade, expressão simbólica por excelência desse prometeísmo antropológico da modernidade, são a sua consagração filosófica, assim como o individualismo é a sua consagração ideológica”. LIMA VAZ. Ética e civilização. *Filosofia e cultura...*, cit., p. 134. Para uma exposição mais detida da compreensão limavaziana da Modernidade, v. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar – Revista eletrônica da FAJE*. Belo Horizonte, v. 2, nº. 1, 2011, p. 56 a 61. Disponível em <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/viewArticle/1055>>, acessado em 25 de novembro de 2012.

⁶⁸O texto de Percy pode ser encontrado, na íntegra, em <<http://www.bartleby.com/139/shell116.html>>, acessado em 09 de março de 2013. A obra de Mary encontrou inúmeras publicações em nosso idioma. Recomendamos a edição constante em SHELLEY, Mary Wollstonecraft; MAFFEI, Marcos; GE, Luis. *Frankenstein, ou, O Prometeu moderno*. Tradução de Marcos Maffei. São Paulo: Ática, 2006. Vale lembrar que Johann Gottfried Herder também escreveu *Der entfesselte Prometheus*, posteriormente musicada pelo compositor Franz Liszt. Uma passagem do escrito de Percy Shelley pode ser, aqui, elucidativa:

Submission, thoudostknow I cannottry.
 For what submission but that fatal word,
 The death-seal of mankind's captivity,
 Like the Sicilian's hair-suspended sword,
 Which trembles o'er his crown, would he accept,
 Or could I yield? Which yet I will not yield. [400]
 Let others flatter Crime where it sis throned
 In brief Omnipotence; secure are they;
 For Justice, when triumphant, will weep down
 Pity, not punishment, on her own wrongs,

É famosa, nesse sentido, a frase que encerra o prefácio da dissertação escrita pelo jovem Marx em 1841, *Diferenças da filosofia natural de Demócrito e Epicuro, com um apêndice*: “Prometeu é o mais nobre dos santos e mártires do calendário filosófico”.⁶⁹ A rebeldia mitológica de Prometeu faz dele, nas palavras de J. M. Lochman,⁷⁰ o santo marxista, símbolo de uma doutrina que finca os pés no espaço simbólico da Modernidade e se apresenta como um “humanismo reconciliado consigo mesmo mediante a superação da religião”.⁷¹ O pensamento marxiano pode ser lido como um esforço no sentido de aprofundar o processo de modernização global, a um só tempo desencadeado e obstaculizado pelo modo de produção capitalista.⁷² Nessa esteira, a insubmissão de Prometeu parece representar uma alternativa ao aparente conformismo de Cristo.

Como observa Hans Blumenberg, o mito de Prometeu é reapropriado pelo humanismo secular porque parece condensar aos dilemas centrais relativos à condição do homem na terra: “A história de Prometeu não responde a nenhuma questão sobre o homem, mas ela parece incluir todas as questões que se poderia colocar a respeito”.⁷³ Assim, natural que uma era que exalta o potencial criativo do ser humano faça de Prometeu o centro de seu cânone. Prometeu é uma alegoria de nossa capacidade de escapar, por meio da cultura, do fado imposto pelos deuses.

A Modernidade acentua a cisão, inerente à *denkenform* ocidental, entre o ser e a representação, o dado e o construído, a natureza e a cultura⁷⁴ – cisão esta que, de mais a mais, acompanha nossa civilização desde, ao menos, a tensão entre *nomos* e *physis* no pensamento

Too much avenged by those who err. I wait,
Enduring thus, the retributive hour
Which since we speak is even nearer now.
But hark, the hell-hounds clamor: fear delay:
Behold! Heaven lowers under thy Father's frown.

⁶⁹ MARX, Karl. *Differences de la philosophie naturelle chez Democrite et chez Épicure*. Paris: Gallimard, 1882, p. 15.

⁷⁰ V. LOCHMAN, J. M. *Cristo ou Prometeu? O diálogo crucial entre cristãos e marxistas*. Tradução de Maria Anita MacDowell dos Santos. São Paulo: Loyola, 1989, p. 48 a 50.

⁷¹ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos: e outros textos escolhidos*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 22. (Coleção Os Pensadores)

⁷² Acerca das críticas e dos elogios tecidos por Marx ao mundo moderno, recomendamos a leitura de BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Notadamente o capítulo II. Tudo o que é sólido desmancha no ar: Marx, modernismo e modernização, p. 85 a 125.

⁷³ Tradução nossa para: L’histoire de Prométhée ne répond à aucune question sur l’homme, mais elle paraît renfermer toutes les questions qu’on pourrait poser à son propos. BLUMENBERG, Hans. *La raison du mythe*. Tradução de Stéphane Dirschauer. Paris: Gallimard, 2005, p. 70. Entre as páginas 47 e 49, o autor desenvolve perfunctória apreciação das apropriações modernas do mito de Prometeu.

⁷⁴ Uma introdução ao debate relativo à cisão referida pode ser encontrada no capítulo III – Natureza e Cultura, do já clássico REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 23 a 32.

da escola sofisticada. O trabalho organizado, a gestão racional das atividades de produção, o domínio tecnocientífico sobre o mundo natural, passam a ser vistos como os instrumentos privilegiados para que o homem desenvolva suas potencialidades, haja vista que o afastam do âmbito das necessidades imediatas, permitindo que ele construa um reino de liberdade.⁷⁵

“Desejo é Outro. Voragem que me habita”. Assim a poeta Hilda Hest descrevia a fome irada e obsessiva, nunca satisfeita, da bruta flor do querer. Ora, o trabalho – como já indicava Freud⁷⁶ – é fundamentalmente desejo represado, diferido, que não consome o objeto visado, mas o resignifica, o transforma em *produto*, em *cultura*. Assim, o filósofo marxista Henri Lefebvre acerta, quando afirma:

O homem moderno enfrenta esta força temível, o desejo, que nasce da necessidade e difere da necessidade como “mundo” de um “outro mundo”, no mesmo universo. A modernidade é esta tentativa: a descoberta e a apropriação do desejo.⁷⁷

A Modernidade demanda, pois, um complexo sistema de economia geral das pulsões.⁷⁸ Desenvolve-se em torno da crença de que, por meio do progresso da ciência, é dado ao homem aperfeiçoar o macrocosmo ao seu redor e o microcosmo em seu interior, no intuito de atingir, com seus próprios esforços, a perfeição. Trata-se de uma (na terminologia de Max Weber) ascese intramundana,⁷⁹ domínio metódico da própria conduta de vida, guiada, não pela graça (*katábasis*), mas pelo trabalho (*anábasis*). Aos olhos de um religioso, tal conduta

⁷⁵ Para uma análise da relação, no pensamento ocidental, entre a satisfação das necessidades humanas e a conquista da autonomia do sujeito, v. GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos: um ensaio de Sociologia e Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

⁷⁶ Com nítida inspiração nas reflexões de Hegel a propósito do mau infinito do desejo. A propósito, recomendamos a leitura do clássico FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

⁷⁷ LEFEBVRE, Henri. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade: prelúdios*. Tradução de Jehovanira Chrysóstomo de Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 223.

⁷⁸ Sobre o tema, recomendamos a leitura de BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Bataille argumenta que o fundamento de todo e qualquer sistema sócio-econômico é, não a produção, mas o dispêndio improdutivo, quer dizer, o luxo. Nesse sentido, a sociedade moderna, desenvolvida sob o signo do capitalismo, representaria uma perversão, posto que procura eliminar o dispêndio improdutivo, empregando todo o excedente no aprimoramento/na racionalização das formas de produção.

⁷⁹ Sobre o papel da ascese intramundana na Sociologia da Religião de Max Weber, vale recuperar o ensinamento de Antônio Flávio Pierucci: “A ascese intramundana torna-se com o tempo referência inescapável para a compreensão do processo de racionalização religiosa tal como ocorrido no Ocidente. Conforme exigência explícita de Weber, para poder ser classificada como ascese intramundana uma religiosidade precisa *ter-se despojado ao máximo* do caráter mágico ou sacramental dos *meios* da graça, uma vez que esses meios mágico-sacramentais representam em si mesmos uma desvalorização [*Entwertung*] da ação cotidiana neste mundo”. PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 97.

pode figurar como *hybris*, como eco das pretensões que levaram a humanidade à construção da Torre de Babel [Gênesis 11:1-9]. Nas palavras de Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco:

El hombre recibe la creación en sus manos como un don. Dios se la da, pero a la vez le impone una tarea: que domine la Tierra. Ahí aparece la primera forma de incultura, lo que el ser humano recibe, la materia prima que debe ir dominando para realizar la cultura: transformar un leño en una mesa. [...] El trabajo del hombre frente a Dios y frente a sí mismo debe mantenerse en una tensión constante entre el don y la tarea. Cuando el hombre se queda solo con el don y no hace la tarea, no cumple su mandato y queda primitivo; cuando el hombre se entusiasma demasiado con la tarea, se olvida del don, crea una ética constructivista: piensa que todo es fruto de sus manos y que no hay don. Es lo que yo llamo el síndrome de Babel.⁸⁰

O ser humano versão 2.0, *Homo technologicus*, assemelha-se ao Barão de Münchhausen, que resgata a si mesmo do pântano puxando-se pelos cabelos. Como ensina Lima Vaz, na Modernidade, o homem assume “o projeto demiúrgico de edificar um mundo simbólico submetido a um sistema de medidas imanente ao próprio homem”.⁸¹ Farto de esperar pela Providência Divina, o homem assume a tarefa de reconstruir, na terra, o Paraíso perdido.⁸² É a “revolta metafísica”, da qual já nos falava Albert Camus,⁸³ que serve de motor ao processo de ilustração contínua que, aos olhos do moderno, trará a *acmé* da humanidade – a plenitude da condição material, moral e espiritual de nossa espécie.

Tal processo é, não raro, imaginado como a marcha irreversível de autodescoberta da razão pela razão, a ascensão do *cogito* que, percebendo-se transparente a si, estabelece o termo inicial da insofismável aritmética que procura, através de um percurso de deduções lógicas, demonstrar que toda a realidade se fundamenta em axiomas claros e distintos. Daí que a maioria das características comumente associadas à Modernidade diga respeito a uma

⁸⁰BERGOGLIO, Jorge. Em BERGOGLIO, Jorge; SKORKA, Abraham. *Sobre el cielo y la tierra*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012. O trecho citado, bem como outras passagens da obra, pode ser encontrada no facsímile disponibilizado em

http://books.google.com.br/books?id=gmlCmEW9MOYC&printsec=frontcover&dq=Jorge+Mario+Bergoglio&hl=pt-BR&sa=X&ei=zzpBUaz4J-S30gH15YG4Dg&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false, acessado em 14 de março de 2013.

⁸¹LIMA VAZ. Civilização moderna e crise do sentido. *Filosofia e cultura...*, cit., p. 161. O tema será aprofundado, pelo filósofo jesuíta, no ensaio ‘Mística e política’, publicado em LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁸²A reconquista do Paraíso através do progresso das condições materiais da vida humana é um dos temas centrais do pensamento de Francis Bacon, um dos fundadores do pensamento tecnocientífico moderno. A propósito, v. BACON, Francis. *The advancement of learning*. London: Dent; New York: Dutton, 1915.

⁸³Cf. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de ValerieRumjanek. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2003.

supostamente inevitável racionalização autopoietica, automotriz, autosustentada, de todas as esferas do mundo da vida. A Idade Moderna representa, para muitos, a instauração de uma *Aufklärung* perpétua.

No entanto, se, para alguns, a Modernidade representa a emancipação do homem, para outros ela constitui a dominação da razão instrumental que subjuga a razão substantiva. Como observa Alain Touraine: “Raramente nós as rejeitamos, mas com frequência achamos as luzes tão ofuscantes quanto esclarecedoras”.⁸⁴ O alvorecer de uma era centrada no artifício fez-se acompanhar por uma nostalgia do ser, de uma comunhão originária com o natural. É Touraine, ainda, quem dramatiza, refletindo sobre uma sociedade que, qual o aprendiz de feiticeiro, capitula face às forças telúricas que ela própria despertou: “Prometeu triunfante lastima a beleza perdida do Olimpo. Podia o desencantamento do mundo, do qual nos falou Weber, não ocasionar tentativas de reencantamento?”⁸⁵

⁸⁴TOURAINÉ. *Crítica da modernidade...*, cit., p. 67.

⁸⁵TOURAINÉ. *Crítica da modernidade...*, cit., p. 80.

I.3. Quadriga ou carro de jagrená? A lógica binária das axiologias da Modernidade

No tópico precedente, deslizamos, de uma análise do *sentido* do moderno, a uma discussão acerca de seu *valor*. Como Habermas indica,⁸⁶ a primeira conceituação filosófica sobre a Modernidade, desenvolvida por Hegel, foi, também, um juízo crítico do moderno. A fenomenologia do moderno, desde os primórdios até hoje em dia, encontra-se articulada a uma axiologia dos novos tempos: “Enquanto são encarados como conceitos, ‘modernidade’ e ‘secularização’ designam também operadores de legitimidade ou, ao inverso, instrumentos de deslegitimação”.⁸⁷ O termo ‘Modernidade’ é, a um só tempo, descritivo e normativo – ou, antes, é descritivo *porque* normativo. A discussão quanto a seu valor conecta-se à idéia de *secularização*, quer dizer, à demarcação de uma esfera legítima de atuação do *século*, o mundo profano (que se opõe ao *eterno*, o mundo sagrado). Nesse sentido, duas leituras são emblemáticas: as que encaram a Modernidade como *avanço* e as que a vêem como *decadência*, comparada à tradição. Parte a identifica como emancipação; e parte, como dominação. A propósito, Habermas ensina:

Inicialmente, o termo “secularização” tinha o sentido jurídico de transmissão forçada dos bens da Igreja à autoridade do Estado secular. Posteriormente, essa significação, por extensão, passou a designar o surgimento da modernidade cultural e social em seu conjunto. Desde então, apreciações opostas são vinculadas ao termo “secularização”, conforme coloquemos em primeiro plano o fato de a autoridade eclesial ter sido domada com sucesso pelo poder secular ou o ato de *apropriação* ilegal. Segundo a primeira leitura, os modos religiosos de pensar e as formas de vida religiosas são *substituídas* por equivalentes razoáveis, em todo caso superiores; segundo a outra *leitura*, as formas de pensamento e de vida modernas são *desacreditadas* como bens obtidos de maneira ilegítima.⁸⁸

Tais tradições interpretativas são herdeiras do debate travado por iluministas e românticos.⁸⁹ Os primeiros, recuperando uma intuição já presente na Renascença Italiana,

⁸⁶ Cf. HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade...cit.*, p. 9 a 18.

⁸⁷ Tradução nossa para: “Lorsqu’ils sont envisagés comme des concepts, ‘modernité’ et ‘secularization’ désignent donc des opérateurs de légitimité ou, à l’inverse, des instruments de délégitimation”. FOESSEL et. al. (Org.) Introduction. Modernité et secularization..., *cit.*, p. 8.

⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini; Revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.138.

⁸⁹ Acerca do enfrentamento entre ilustrados e românticos, que opunha duas concepções diametralmente opostas do mundo moderno, recomendamos a leitura de SOLSONA, Gonçal Mayos. *Ilustración y romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant e Herder*. Barcelona: Herder Editorial, 2004. O autor trabalha as diferenças entre Ilustração e Romantismo a partir do embate que se estabeleceu entre Kant e seu antigo discípulo, Herder. O

identificarão seu próprio período como a aurora de uma sociedade nova, esclarecida e secularizada, distinta do *medium tempus*, intermediário, mediano e medíocre, que se impusera desde o declínio do Império Romano – o “triunfo da barbárie e da religião”, para valeremo-nos das palavras de Edward Gibbon.⁹⁰ Os segundos, em contrapartida, rejeitarão a sociedade burguesa⁹¹ e cantarão a nostalgia de um mundo pré-capitalista, harmônico, espiritualizado e fraterno. Para os primeiros, o Medievalo é a Idade das Trevas; para os segundos, a Era das Catedrais. O renascentista François Rabelais já falava da “espessa noite gótica” que se encerrava com a aurora do século XV; Ephraim Lessing, por sua feita, declarará: “Noite da Idade Média, que seja! Mas era uma noite resplandecente de estrelas”.⁹²

Uma época que emula costumes locais em honra a uma concepção pretensamente cosmopolita de liberdade, igualdade e fraternidade será encarada, por muitos, não como uma quadriga, carruagem de Apolo que dispersa as trevas da noite e inaugura um novo dia, mas, antes, como um carro de janegrá, carroça de Krishna sob cujas rodas fiéis são esmagados: “[...] uma máquina em movimento de enorme potência que, coletivamente como seres humanos, podemos guiar até certo ponto mas que também ameaça escapar de nosso controle e poderia se espatifar”.⁹³ Uma racionalidade monádica e hierática, que se apresenta a si mesma, contra as tradições, como o único caminho possível para a realização plena da pessoa, é um instrumento de libertação ou de opressão? Para que o indivíduo veja a si, não como o membro desta ou daquela comunidade, mas como sujeito universal, cidadão do mundo, é necessário um corte, uma elisão, uma abstração. Uma reeducação ideológica que, para libertá-lo da alienação e torná-lo um sujeito responsivo e responsável, precisa, de início, objetificá-lo, convertê-lo no objeto de um poder disciplinar, uma política pública. A Era das Revoluções tornou patente a existência de uma “afinidade interna entre o Humanismo (antropocêntrico) e

primeiro é identificado como a maturidade do pensamento ilustrado; o segundo, como o alvorecer do pensamento romântico.

⁹⁰ A propósito, recomendamos a leitura do prefácio introdutório à GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

⁹¹ Para uma interpretação do Romantismo como crítica do sistema capitalista, v. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Tradução de Eloísa de Araújo Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

⁹² Uma discussão introdutória relativa aos “(pre)conceitos de Idade Média”inerentes ao Iluminismo e ao Romantismo pode ser encontrada em FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 17 a 24.

⁹³ GIDDENS. *As conseqüências da modernidade...*, cit., p. 140.

o terror”.⁹⁴ O Esclarecimento demanda, em maior ou menor medida, o uso da violência – contra aquelas mesmas pessoas que pretende emancipar.

A tensão entre ditas interpretações reverberou em diversos campos do saber. Lima Vaz elege, no âmbito dos estudos *culturais*, *políticos* e *teológico-metafísicos*, homens representativos das duas tradições, e procede a uma acareação entre seus pensamentos.⁹⁵

No âmbito *historicista/cultural*, Lima Vaz recupera o célebre debate entre Karl Löwith (decadência) e Hans Blumenberg (avanço) acerca da (i)legitimidade dos tempos modernos. No campo dos estudos *políticos*, contrapõe a teologia política de Carl Schmitt (decadência) à tese de Marcel Gauchet (avanço), segundo a qual o cristianismo seria a última religião historicamente possível, o anúncio de um mundo secularizado. Acrescentaríamos, ainda, no campo da leitura política, a argumentação que o filósofo canadense Charles Taylor vem desenvolvendo nas últimas décadas, alternativa à teoria da secularização proposta por Gauchet.⁹⁶ Finalmente, no âmbito *teológico-metafísico*, Lima Vaz discorre sobre o trabalho de Eric Voegelin (decadência), que procura identificar, no sistema de pensamento moderno, uma reabilitação de categorias fundamentais da religião gnóstica, a grande adversária da ortodoxia cristã desde os escritos de Marcião de Sinope, no primeiro século. Ao lado de Voegelin, agregaríamos o nome de Hans Jonas; e, em contraposição a ambos, situaríamos os trabalhos do jurista Hans Kelsen (avanço). Com efeito, tendo trabalhado juntos na Universidade de Viena, Voegelin e Kelsen se envolveram em um conhecido debate, concernente à (in)dependência do pensamento político moderno face a categorias teológicas tradicionais.⁹⁷

O elenco exposto acima não se pretende taxativo. Busca, apenas, arrolar alguns nomes que se tornaram notórios por assumirem o desafio de desenvolver uma axiologia do moderno. As querelas que, no correr do século XX, contrapuseram Löwith e Blumenberg, Schmitt e Gauchet e Voegelin e Kelsen tornaram-se célebres no mundo acadêmico, servindo como balizas para que outros teóricos definissem suas posições, em seus respectivos campos do

⁹⁴MARSOLA, Mauricio Pagotto. Modernidade e crise do Humanismo. Em PERINE, Marcelo (Org). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003, p. 104.

⁹⁵V. LIMA VAZ. *Raízes da modernidade...*, cit., p. 24 a 27.

⁹⁶ Nesse sentido, *Uma era secular* pode ser vista como um esforço de desconstrução do clássico *O desencantamento do mundo*. A propósito, v. GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985; e TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, UNISINOS, 2010.

⁹⁷ A propósito, v. VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1982; e KELSEN, Hans. *A new science of politics: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of politics"*. A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

saber. Voltaremos, no próximo capítulo, aos autores elencados, como uma forma de mostrar de que maneira as diferentes axiologias da Modernidade propostas por eles influenciaram diferentes entendimentos sobre o papel do Estado moderno. Por ora, nos adstringiremos ao conflito entre Löwith e Blumenberg – o mais famoso dentre os que arrolamos –, o que pode nos ajudar a lançar uma nova luz sobre o “prometeísmo antropológico” e o “desencantamento do mundo” (os termos, a nosso juízo, são intercambiáveis) que constituem o núcleo do moderno.

Desde já, destacamos que nossa postura, face às duas leituras indicadas, será a de *epoché*. Não avocaremos competência para decidir por uma ou outra das axiologias da Modernidade, optando por, na medida do possível, conciliar pontos de ambas que possam nos auxiliar em nossa investigação. Nesse sentido, nem celebramos nem rejeitamos o moderno, ocupando-nos, tão-somente, de descrevê-lo.

I.4. Secularização ou reocupação?

Preliminarmente, compete-nos uma pequena observação relativa ao termo ‘secularização’, aplicado por Löwith e criticado por Blumenberg. Como esclarece Foessel e outros, “[...] é o tratado de Vestfália que fixa o sentido jurídico da noção [de secularização] designando a transferência de bens da Igreja católica a certos Estados protestantes”.⁹⁸ Expandido seu escopo, a secularização passa, com o tempo, a ser “[...] concebida e praticada como um processo jurídico destinado a desfazer o nó teológico-político ou, ao menos, a garantir institucionalmente a separação entre a esfera religiosa e a esfera profana”.⁹⁹ A questão filosófica clássica acerca da secularização concerne à autonomia da política moderna e de sua capacidade de sustentar o sentido de relações intersubjetivas, ante a suspeita de que ela seria apenas o resultado da transposição, a instituições humanas, de predicados antes reservados à esfera teológica.

Em 1949, à luz de uma interpretação ampliada do fenômeno da secularização, Löwith publicou *O sentido da história*, obra que tinha por objetivo operar uma “redução analítica do composto moderno nos seus elementos iniciais”.¹⁰⁰ O filósofo alemão, discípulo de Heidegger, buscava desconstruir a consciência histórica da Modernidade, e partia do que lhe parecia ser a expressão mais acabada desta, a filosofia da história. Desde suas origens, em Voltaire, a filosofia da história se centrara, segundo Löwith, na ideologia do progresso. Para, o autor, as expectativas modernas quanto à efetivação, no futuro, de todas as potencialidades do espírito humano (numa sociedade não-alienada composta por sujeitos não-neuróticos), seria fruto da idéia de Providência, uma herança da teologia da história. Dessa forma, a autocompreensão dos novos tempos se constituiria em uma secularização do esquema escatológico da fé bíblico-cristã e da esperança em uma história da realização e da salvação: “[...] os modernos elaboraram uma filosofia da história secularizando os princípios teológicos e aplicando-os a um cada vez maior número de fatos empíricos”.¹⁰¹ Löwith procura mostrar, assim, que a Modernidade não é mais que a progênie bastarda, ilegítima, da Cristandade

⁹⁸ Tradução nossa para: “[...] c’est le traité de Westphalie qui fixe le sens juridique de la notion désignant le transfert des biens de l’Église catholique à certains États protestants.”. FOESSEL et. al. (Org.) Introduction.Modernité et secularization..., cit., p. 10.

⁹⁹ Tradução nossa para: “La sécularisation est désormais conçue et pratiquée comme un processus juridique destiné à dénouer le noeud théologico-politique ou, pour le moins, à garantir institutionnellement la séparation de la sphère religieuse et de la sphère profane”. FOESSEL et. al. (Org.) Introduction.Modernité et secularization..., cit., p. 11.

¹⁰⁰ LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução de Maria G. Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, 17.

¹⁰¹ LÖWITH. *O sentido da história...*, cit., p. 31.

medieval, errância do homem ocidental após a perda do referencial metafísico-teológico de que partira.

Porém, o que, para Löwith, figura como uma degradação, para Blumenberg se apresentará como uma vitória. Daí que o esforço de Blumenberg, tal como se consolida em *A legitimidade da idade moderna*, de 1966, seja defender, contra o assalto de Löwith, as conquistas empreendidas pela razão moderna. Blumenberg visa a salvaguardar e radicalizar as pretensões do Esclarecimento. Argumenta que a ideologia do progresso, diferentemente da idéia de Providência, pressupõe, não uma intervenção transcendente, mas um processo imanente de desenvolvimento, cooperativo, guiado pela tecnociência, e que se dá – para falarmos como o filósofo estadunidense Charles Sanders Peirce – *in the long run*.

Blumenberg reivindica um progresso, não “inevitável”, mas “possível”. O autor acredita que a nota diferenciadora, a “originalidade-original”, da Modernidade, reside na possibilidade de auto-afirmação humana. Esta teria se constituído como uma resposta à crise desencadeada pelo “absolutismo teológico” da Idade Média tardia. Por “absolutismo teológico”, Blumenberg entende o voluntarismo nominalista, que, operando uma cisão entre fé e razão, teria revelado que as intenções de Deus não são acessíveis ao homem – não servindo, pois, como princípio de explicação para a ordem das coisas. A razão moderna, baseada no *cogito* e dirigida à operacionalização do mundo natural e social, surgiria como tentativa de oferecer soluções a problemas que a cosmovisão cristã não era capaz de equacionar.

Desse modo, se, como acredita Löwith, as questões levantadas na Modernidade são *antigas*, as respostas dadas, no entanto, são *novas*. Blumenberg rejeita a crença de que, subjacente ao moderno, restaria uma substância teológica nativa, alienada de si mesma. Nessa esteira, descarta o conceito de secularização:

A moderna ética do trabalho é ascetismo monástico secularizado; A revolução mundial é a expectativa secularizada do fim do mundo; O presidente da República Federal é um monarca secularizado. Semelhantes proposições definem uma inequívoca relação entre causa e conseqüência, uma evolução, uma mudança nos atributos de uma substância. O omniabrangente processo de secularização do mundo agora aparece não tanto como uma perda quantitativa quanto como um agregado de especificáveis e temporárias transformações qualitativas nas quais, em cada caso, a última fase é possível e inteligível apenas em relação à fase anterior ocupada por ela. O que nós temos aqui é não tanto a simples afirmação comparativa de que o mundo

tornou-se mais ‘mundano’ quanto, em cada caso declarado, apenas a asserção de uma mutação específica conduzindo a um específico ‘produto da secularização’.¹⁰²

Blumenberg entende que não houve secularização, mas *reocupação*: no sistema de pensamento moderno, *topoi* medievais foram preenchidos por elementos novos, que, embora desempenhem funções idênticas e se encontrem em posições específicas, apresentam conteúdos heterogêneos, não podendo, pois, ser reduzidos às peças do universo simbólico medieval que por eles foram substituídas. Fazendo eco à interpretação de Blumenberg, Costa dirá:

É irônico que podendo acusar-se a modernidade de se reduzir a um processo teleológico e escatológico, ou, se quisermos, à secularização de teologias e escatologias arcaicas, o que melhor a caracteriza é o modo como posterga e arruína todas as teologias e todas as escatologias, ao mesmo tempo que parece sucumbir ao fascínio que elas representam. Pelo caminho o homem da modernidade foi obrigado a inventar ou reinventar alguns conceitos, como autonomia, liberdade, indivíduo, pessoa, sujeito etc.¹⁰³

Na leitura da Modernidade como decadência, de que Löwith é exemplo, o antigo se degrada no novo; na leitura da Modernidade como avanço, de que Blumenberg é representação, o novo invalida o antigo. Em termos políticos, poderíamos dizer que, para Löwith, a Modernidade é opressão, enquanto, para Blumenberg, é emancipação. Como arrazoa Jean-Claude Monod:

A dificuldade de todas essas “teses” é que então a secularização se parece com um desses “conceitos contraditórios” que o jovem Hegel se orgulhava de criar para pensar uma realidade contraditória, a subsunção dos fenômenos do “mundo” cultural e social ocidental vis-à-vis da religião e de outra parte a “metabolização” desta

¹⁰²Tradução nossa para: “The modern work ethic is secularized monastic asceticism; The world revolution is the secularized expectation of the end of the world; The president of the Federal Republic is a secularized monarch. Such propositions define an unequivocal relation between whence and whither, an evolution, a change in the attributes of a substance. The great all-inclusive process of the secularization of the world now no longer appears as a quantitative loss but rather as an aggregate of specifiable and transitively qualitative transformations in which in each case the later phase is possible and intelligible only in relation to the earlier phase assigned to it. What we have here is no longer the simple comparative statement that the world has become more ‘worldly’ but rather, in each asserted case, only the assertion of a specific mutation leading to the specific ‘product of secularization’”. BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1985, p. 4 e 5.

¹⁰³ COSTA. Arqueologia moderna da modernidade..., *cit.*, p. 123.

religião sob uma forma dissimulada no coração mesma dessa modernidade “laica”, as heranças inesperadas e involuntárias do cristianismo.¹⁰⁴

Ora, a aparente cisão das duas propostas de axiologia da Modernidade esconde uma interdependência. Para valermos-nos da terminologia de Antoine Compagnon,¹⁰⁵ poderíamos dizer que modernos e antimodernos, o elogio e a (auto)crítica da Modernidade, a reação e a reação contra a reação, a vanguarda e a retaguarda da vanguarda, são amigos e rivais, contrapostos mas convergentes, duas faces de um mesmo problema.¹⁰⁶ Como indica Habermas, tanto o Esclarecimento quanto o Contra-Esclarecimento avultam como componentes imprescindíveis à auto-compreensão da Modernidade.¹⁰⁷

No próximo tópico, procuraremos demonstrar, antecipando as considerações que explicitaremos no segundo capítulo, a possibilidade de uma aplicação convergente das duas axiologias, que, em vista do melhor entendimento do mundo moderno, seja capaz de incorporar alguns dos resultados desenvolvidos por uma e outra.

¹⁰⁴ Tradução nossa para: “La difficulté de toutes ces “thèses” est qu’alors la ‘secularisation s’apparente à l’un de ces “concepts contradictoires” que le jeune Hegel s’enorgueillissait de créer pour penser une réalité contradictoire, en subsumant des phénomènes du “monde” culturel et social occidental vis-à-vis de la religion et d’autre part la “métabolisation” de cette religion sous une forme cachée au coeur même de cette modernité “laïque”, les héritages inattendus et involontaires du christianisme”. MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: de Hegel à Blumenberg*. Paris: J. Vrin, 2002, p. 35.

¹⁰⁵ V. COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

¹⁰⁶ Expandindo o escopo de aplicação de categorias fixadas por Umberto Eco para caracterizar duas posições polêmicas quanto à cultura de massa – fenômeno tipicamente moderno –, poderíamos interpretar as leituras de Löwith e Blumenberg, a decadência e o avanço, como, respectivamente, uma visão apocalíptica e uma visão integrada da Modernidade como um todo. Como indica Eco: “O Apocalipse é uma obsessão do *dissenter*, a integração é a realidade concreta dos que não dissentem”. ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 9. Eco entende que não se trata de duas atitudes opostas, mas de dois adjetivos complementares, predicáveis ao mesmo sujeito.

¹⁰⁷ Cf. HABERMAS. *O discurso filosófico da modernidade...*, cit., p. 8.

I.5. Emancipação ou dominação? A razão moderna e o paradoxo da escolha-destino

“O céu da modernidade viu subir vários astros: sol negro da melancolia e do tédio, lua pálida do desastre, vermelho sol da alegria. Desta conjunção imprevista, nós não saberíamos extrair um horóscopo”.¹⁰⁸ É essa a conclusão a qual chega Lefebvre, ao investigar os signos que regem o tempo presente. O filósofo, no entanto, não deixa que se esmoreça o propósito de pensar o sentido do moderno, e percebe que referida tarefa passa, necessariamente, por navegar para além de Cila e Caríbdis, as visões da decadência e do avanço: “A idéia de uma modernidade consumindo e rematando a história não seria também contestável como a de uma decadência absoluta, ligada, seja ao declínio da burguesia, seja ao da cultura ‘ocidental’, seja às exigências da sociedade industrial?”.¹⁰⁹

Como o sociólogo José Maurício Domingues observa, liberdade, igualdade, solidariedade e responsabilidade – categorias destacadas pelos autores que enfatizam o *avanço* –, são imprescindíveis para se pensar a política moderna, mas não podem ser compreendidas sem referência às formas de opressão que se desenvolvem ao lado delas – e que são salientadas pelos autores que tratam da *decadência*: “Em conjunto, a dominação e o dogmatismo opõem-se à liberdade e se encontram com ela imbricados na modernidade”.¹¹⁰

Em livro sobre a Teoria Social Crítica de Adorno e sua apropriação por interlocutores pósteros (notadamente Habermas, Foucault e Jameson),¹¹¹ Sílvio César Camargo observa que racionalidade (leia-se: esclarecimento) e dominação são dois conceitos inseparáveis na formulação de uma noção de Modernidade. Com Adorno, Camargo mostra que o mesmo processo de esclarecimento que abre espaço à liberdade humana impulsiona, outrossim, o capitalismo industrial e a razão instrumental a ele atrelada, com os mecanismos de dominação que lhes são correlatos. Conscientização e reificação, na sociedade burguesa, caminhariam lado a lado.

Atento à disputa doutrinal que buscamos expor, Domingues afirma, perscrutando os vínculos entre o indivíduo e as instituições nos tempos atuais: “[...] para alguns somos livres

¹⁰⁸ LEFEBVRE. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade...*, cit., p. 260.

¹⁰⁹ LEFEBVRE. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade...*, cit., p. 213.

¹¹⁰ DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 18.

¹¹¹ V. CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: FAPESP, 2006.

para nos construirmos esteticamente e a nossa identidade; para outros tal perspectiva não é senão uma prova do quanto estamos aprisionados, incapazes sequer de reconhecer os grilhões que nos mantêm cativos”.¹¹² Uns celebram a emancipação das ameaças naturais promovida pela tecnociência; outros rejeitam a dominação que a mesma tecnociência, massificadora, tende a patrocinar, posta a serviço de sistemas impessoais. O sociólogo destaca, como tipos ideais de referidas propostas, Marx e a Escola de Frankfurt, por um lado, Nietzsche, Heidegger e Sartre, por outro. Desenvolvendo sua análise relativa ao conflito, o autor aponta:

A modernidade emergiu tendo no coração de seu imaginário a emancipação da humanidade da necessidade e dos grilhões da superstição e da dominação. Os indivíduos deveriam ser livres para realizar a sua própria condição natural. Com muitas variações em torno a este tema básico, o Esclarecimento projetou uma sociedade em que, mediante a derrubada do *Ancièn Régime*, o progresso e a liberdade prevaleceriam. Logo as coisas se tornaram mais complicadas. Enquanto a crítica fora dirigida anteriormente contra a Igreja e as condições feudais, os movimentos críticos que posteriormente encararam as condições de vida transformadas vieram com frequência a denunciar as próprias estruturas da modernidade por haverem sido incapazes de implementar seu próprio projeto.¹¹³

Rechacando um e outro argumento – ou, ainda, acolhendo *a ambos*, em uma universalidade concreta que supera suas particularidades –, Domingues decreta:

Que vivemos ao menos potencialmente em uma era pós-escassez é um argumento razoável, embora isso não deva ser entendido de forma excessivamente literal, uma vez que muitos bens serão sempre escassos. Contudo, não vivemos em uma era pós-dominação de modo algum, e pelo que se vê corremos o risco de desistir por inteiro de pensar como isso seria jamais possível.¹¹⁴

Adiante, Domingues mostra que os retratos de uma sociedade tecnológica *totalitária* e de uma sociedade tecnológica *libertária* são, ambos, *inconsistentes*. Retificaríamos parcialmente o autor, para dizer que tais retratos *só são consistentes* na medida em que se mediam e se constituem mutuamente, justapondo-se em uma compreensão que se desenvolve, não de forma estática, mas dinâmica, não fotográfica, mas cinematográfica, em uma estrutura cujo valor se apóia, não no positivo ou no negativo considerados isoladamente, mas no *movimento*, mesmo, de alternância entre um e outro. De resto, concordamos com o sociólogo, quando argumenta:

¹¹²DOMINGUES. *Interpretando a modernidade..., cit.*, p. 19.

¹¹³DOMINGUES. *Interpretando a modernidade..., cit.*, p. 36.

¹¹⁴DOMINGUES. *Interpretando a modernidade..., cit.*, p. 20.

Uma perspectiva apocalíptica da vida social e da história é insustentável, malgrado a degradação de importantes aspectos do mundo contemporâneo fazer por vezes plausível a visão desesperada que autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse sustentavam. Com um humor um pouco mais sóbrio, podemos em compensação reconhecer que há espaços de liberdade - e provavelmente mais que nunca antes na evolução da espécie -, e com os quais temos de lidar tanto em termos “ontológicos” quanto empírico-históricos. Por outro lado é óbvio que as restrições que os sistemas econômico e político impõem à liberdade são tremendas e que seria ingênuo cerrar nossos olhos frente a isso.¹¹⁵

A racionalização do mundo da vida é experimentada, pelo sujeito moderno, como emancipação e dominação, *em simultâneo* – naquilo que Domingues, remetendo ao sociólogo Alberto Melucci,¹¹⁶ define como paradoxo da escolha-destino, e que poderia ser sintetizado na velha fórmula cunhada por Sartre: “o homem está condenado a ser livre”. A escolha pesa sobre nós como um imperativo, e a decisão de não escolher constitui, ainda, uma decisão. A responsabilidade por suas conseqüências (previstas e imprevistas) figura como um destino inescapável. Mesmo (ou sobretudo) a recusa da “emancipação” promovida pela razão moderna aprofunda o “processo emancipador”. Como num poço de piche, quanto mais nos debatemos, mais nos enredamos. É por isso que, com Weber, Domingues afirma:

[...] somos livres em termos históricos gerais - e somos livres em particular para escolher nossos ídolos; nada pode todavia mudar o curso efetivo da história e o inexorável processo de racionalização que originalmente o ocidente e finalmente o mundo como um todo estavam destinados a trilhar.¹¹⁷

Cabe destacar que a racionalização do espaço público – das Cortes, das Assembléias, dos Tribunais, das Universidades – só se desenvolve sob a permanente ameaça de uma eclosão dos irracionalismos da vida privada, posto que o “não-objetificável”, o “subjetivo”, é identificado com o “aleatório”, e abandonado à própria sorte. É cada vez mais sedutora a perspectiva, adotada por filósofos como o jovem Wittgenstein, segundo a qual apenas juízos de fato são dotados de valor-verdade, enquanto juízos de valor (sobre o Bem, o Belo etc.) são destituídos de sentido.¹¹⁸ Pragmaticamente, semelhante entendimento afasta, da vida pública, a possibilidade de discussão a propósito da construção intersubjetiva de uma comunidade ética.

¹¹⁵ DOMINGUES. *Interpretando a modernidade...*, cit., p. 55 e 56.

¹¹⁶ Cf. MELUCCI, Alberto. *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 147 e 148.

¹¹⁷ DOMINGUES. *Interpretando a modernidade...*, cit., p. 23.

¹¹⁸ Cf. WITGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Tradução de Fina Birulés. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

É esse o fenômeno que Lefebvre tem em mente, ao expor:

À objetividade do processo técnico corresponde e opõe-se um desencadeamento de subjetividade. Poder-se-ia esperar que a tecnicidade impusesse normas superiores a esse subjetivo. Ela lhe impõe, com efeito, em seu plano, condutas reguladoras e comportamentos: conhecimento, comunicação, eficiência. Fora desse plano de conhecimento técnico, cada um se desvia dessas regras, contorna-as ou foge delas. A subjetividade ampara-se com aquilo que lhe resta. Ela se sente desamparada mas liberada ao seu nível: vida privada, esteticismo, moralismo. Ela se proclama valor infinito sem ligação com os fatos.¹¹⁹

Adiante, complementa o autor:

Na abstração e na dualidade reinantes, a subjetividade percebe a razão de sua ausência; ela encontra aí o pretexto para sua liberação incondicionada e o material com que se ampara para significar sua presença no seio de sua ausência. Ela não está onde reina o abstrato, a técnica, o definido e o finito. Logo ela é ilimitada, infinita. Ela não é e ela é.¹²⁰

Nesse contexto, assiste-se a uma cisão, acentuada, entre, por um lado, as esferas autonomizadas da vida social – o Estado, o Mercado etc. –, que, como ainda se crê de forma difundida, se auto-regulariam, independentemente de juízos de valor “subjetivos”, e, por outro, as esferas atomizadas da vida privada, que circunscreveriam o espaço para a manifestação de crenças e ideologias. O espaço público pretende tornar-se, assim, axiologicamente neutro, e toda reivindicação de valores absolutos, que se contraponham à idéia, liberal, de uma mão invisível que compele o sistema independentemente de um ato decisório inaugural, é rechaçada como anti-modernista. É nesse sentido que deve ser entendida a crítica às instituições religiosas e a seus apelos a uma justiça absoluta. A Igreja, para muitos, será identificada como a mestra do totalitarismo, que deve ser suplantada por um relativismo conseqüente, dedicado a avaliar a condução de todo e qualquer projeto biográfico individual, desde que ele não ameace a autopoiesis estática do espaço público.

Vemos, pois, que, ao invés de se excluïrem, as leituras do avanço e da decadência se complementam. É necessário destacar, no entanto, que elas compartilham de um mesmo erro, qual seja, o de acreditar que entre modernização e tradição existiria uma contraposição inconciliável.¹²¹ Se assim fosse, não haveria que se falar em raïzes medievais do Estado

¹¹⁹LEFEBVRE. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade...*, cit., p. 249.

¹²⁰. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade...*, cit., p. 249.

¹²¹ Sobre o tema, Habermas discorre: “Essas duas leituras cometem o mesmo erro. Elas consideram a secularização como uma espécie de jogo de soma nula: de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes de contenção da religião e das igrejas. Nenhuma delas

moderno, visto que entre o primeiro e o segundo se imporia um abismo intransponível. Nosso trabalho se desenvolve no sentido de mostrar que a razão moderna surge em resposta a problemas surgidos no seio da Cristandade. Nessa esteira, a secularização não nega o cristianismo, mas realiza potenciais a ele ínsitos.

Há, aqui, duas tentações às quais devemos resistir, e que surgem como dois modelos ideais de interpretação da passagem do medieval ao moderno: o primeiro, ao qual damos o nome de *história religiosa do político*, consiste na tentativa de reduzir a Igreja medieval a política sacralizada, liberada de seu invólucro teológico após o mundo moderno;¹²² o segundo, ao qual damos o nome de *história política do religioso*, constitui-se no esforço de reduzir o Estado moderno a religião secularizada, alçada a um estatuto sacralizado após a ruína da vida espiritual perpetrada pela secularização. Ambas as leituras são reducionistas, e fazem vistas grossas às especificidades do religioso e do político. Os autores de que trataremos no próximo capítulo oscilam, todos, entre um modelo e outro, sem, no entanto, cogitarem a possibilidade de um modelo baseado na in(ter)dependência da religião e da política.

Como, em belo trabalho sobre as relações entre a cruz e a espada, ensina José de Magalhães: “[...] o relacionamento histórico entre as duas potências [isto é, a religião e o Estado] também não se dá de maneira linear. A tensão é permanente e a reconciliação é sofrida”.¹²³ Adiante, o autor argumenta: “Não é de fora da história que a religião doa sentido ao processo político, é do seu interior mesmo que, pela sua essência, avança e se une ao político para alcançar seus fins”.¹²⁴ Ao focar as disputas entre religião e política no mundo moderno, tanto a história religiosa do político quanto a história política do religioso ignoram, de um lado, que embates semelhantes já eram travados desde há muito, e, de outro, que tais embates não levaram, seja no passado, seja no presente, à redução do político ao religioso ou à absorção do religioso no político. Os conflitos multi-seculares entre o religioso e o civil não conduziram ao colapso de nenhuma das duas esferas – arriscaríamos, mesmo, a dizer, desde

pode triunfar sem vencer a outra, e assim obedecemos às regras do jogo liberal que favorecem as forças motoras da modernidade”. HABERMAS. Fé e saber. *O futuro da natureza humana...*, cit., págs. 138 e 139.

¹²²Especificamente no que diz respeito às tentativas contemporâneas de reduzir a religião a epifenômeno de outras realidades – evolução biológica, humanismo sociológico, problema psicológico, conflito sócio-econômico, comportamento ético – recomendamos a leitura de KONINGS, Johan M. H.; ZILLES, Urbano (Org.). *Religião e cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 28 a 35.

¹²³MAGALHÃES, José de. *Estado e religião: contributo histórico à Filosofia do Estado presente*. 2011. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito e Justiça) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011, p. 23.

¹²⁴MAGALHÃES. *Estado e religião...*, cit., p. 24.

já, que em muitos momentos na história do Ocidente, a “corrida armamentista” entre a coroa e a tiara contribuiu para o fortalecimento de ambas.

Em um contexto no qual se discute a necessidade de se “preservar” o Estado laico face à “revanche de Deus” (isto é, a retomada, na cena pública, do discurso religioso, como elemento determinante na tomada de decisões políticas),¹²⁵ é preciso superar a visão, deveras maniqueísta, que denuncia, no Estado secular moderno, um movimento religioso enrustido, ou, na Igreja medieval, um movimento político camuflado. Aqui, a tentativa de reduzir um termo a outro é um artifício retórico específico no embate entre dois projetos divergentes quanto ao destino do Ocidente.

Não pretendemos, dessa forma, invalidar, mas, antes, reafirmar a idéia de *teologia política*, indicando que a transposição de conceitos religiosos ou teológicos para a esfera mundana/política (ênfaticamente, por exemplo, por Carl Schmitt) fez-se acompanhar, sempre, pela transposição de conceitos mundanos/políticos para a esfera religiosa e teológica (destacada, entre outros, por Marcel Gauchet). Poderíamos, mesmo, através de uma fórmula que traz ecos de Jacques Derrida, afirmar, de forma mais radical, que as realidades do poder sagrado e do poder profano, da esfera religiosa e da esfera civil, só existem, para o homem ocidental, em sua *différance*, no jogo que as distingue e as aproxima, em permuta contínua.¹²⁶

No capítulo seguinte, aprofundando o debate, elegeremos alguns autores, que tiveram grande repercussão nos debates concernentes ao Estado laico, para mostrar como, na história das idéias políticas do século XX, a querela entre as leituras do avanço e da decadência ditou os rumos da discussão relativa à transição das formas de organização política medievais às instituições modernas. Advertidos acerca da parcialidade dessas leituras, podemos, agora, arriscar um retrato mais detalhado de cada uma delas, a partir da obra de filósofos que contribuíram para sistematizar a argumentação política desenvolvida por cada uma das facções. Não ignoramos a especificidade do trabalho teórico dos autores que aglutinamos em cada um dos dois grupos, mas entendemos que há afinidades eletivas suficientes entre eles para justificar que os analisemos em conjunto. Será esse o objeto do próximo capítulo.

¹²⁵Sobre o tema, recomendamos o célebre KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

¹²⁶Derrida, com efeito, opera movimento similar, ao discutir a relação entre fé e razão moderna em DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Org.) *A religião: o seminário de Capri*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

**II. O JOGO DE SOMA NULA:
UMA HISTÓRIA RELIGIOSA DO POLÍTICO,
UMA HISTÓRIA POLÍTICA DO RELIGIOSO**

II. O jogo de soma nula: uma história religiosa do político, uma história política do religioso

*Será que eu sou medieval?
Baby, eu me acho um cara tão atual
Na moda da nova Idade Média.
Na mídia da novidade média.
Cazuza, Medieval II*

II.1. Considerações gerais

Recorrendo à obra de filósofos que, no século XX, debateram a secularização e o Estado laico, tentaremos traçar dois perfis, correspondentes à história política do religioso e à história religiosa do político. O fim da *Belle Époque* e a decadência do imperialismo oitocentista impuseram à intelectualidade europeia repensar, ainda uma vez, a significação e o valor do mundo moderno face à tradição cultural que lhe precede. Nessa esteira, autores como (os já citados) Karl Löwith e Hans Blumenberg reproduzem uma versão repaginada do embate travado, entre românticos e ilustrados, ao término da Modernidade Clássica. É, notadamente, o papel do Estado moderno, em confronto com as estruturas de organização sócio-política medieval que lhe precederam, que será revisitado.

Não iremos, para desconstruir a lógica binária que, no campo do político, seduziu a muitos teóricos, escolher um único conflito que nos sirva de modelo exemplar – como, no capítulo anterior, fizemos quanto à querela entre Löwith e Blumenberg, no âmbito *historicista/cultural*. Isso porque incontáveis tensões ligam os principais filósofos que, no século XX, se ocuparam da especificidade da política moderna, numa verdadeira rede de intrigas, que apresenta inúmeras possibilidades de correlação: Hans Blumenberg contra Karl Löwith; Carl Schmitt contra Hans Blumenberg; Hans Kelsen contra Carl Schmitt; Eric Voegelin contra Hans Kelsen; Carl Schmitt contra Hans Kelsen; Hans Blumenberg contra Carl Schmitt; Eric Voegelin contra Carl Schmitt; Leo Strauss contra Carl Schmitt etc. etc. Num primeiro momento, abordaremos as filosofias de Carl Schmitt e Eric Voegelin, bem como as principais objeções a elas levantadas; num segundo momento, trataremos do

pensamento de Hans Kelsen e Marcel Gauchet, tentando, igualmente, confrontá-los com outros autores. Teremos assim, cremos, dois painéis opostos da secularização.

Não podemos perder de vista o fato de que todos esses intelectuais definiram suas posições teóricas *ao contraporem-se uns aos outros*, emergindo de um contexto marcado pelas duas grandes guerras mundiais (resultado da falência das expansões imperialistas, de que há pouco falávamos) – contexto no qual, cabe frisar, muitas dessas figuras assumiram posição de liderança ideológica, em lados opostos. É de se destacar, assim, que a polaridade que os distingue tem precedência lógica sobre os pólos que ocupam. Os lugares que assumem, no conflito acerca da significação do presente e do passado do Ocidente (significação essa que determinará o futuro da civilização), se condicionam mutuamente, de tal maneira que é inútil perguntar o que veio antes – a leitura da decadência ou do avanço, o ovo ou a galinha. A história religiosa do político e a história política do religioso são peças que não existem *per se*, mas apenas e tão-somente no jogo que as opõe – daí o tom eminentemente dialético¹²⁷ do embate que tencionamos descrever. Ao se excluírem, modernos e anti-modernos não se anulam, mas se retroalimentam, e, como num arco de volta perfeita, é a pressão que exercem uns sobre os outros que mantém de pé o edifício teórico da filosofia política hodierna.

Resistiremos à tentação de identificar uma e outra facção com conservadores e liberais, tradicionalistas e revolucionários, distinção reducionista, mas que, com frequência, ditou os rumos da política partidária que se seguiu à Era das Revoluções. Como já insinuamos no capítulo anterior, a Modernidade fez-se acompanhar, a um só tempo, por uma ruptura da tradição e uma tradição da ruptura – e, ainda, pelos ideários de uma *revolução conservadora* e de uma *tradição liberal*. Escapar à lógica binária das axiologias da Modernidade pressupõe identificar o caráter flutuante desses partidos.

¹²⁷Para uma introdução à lógica dialética, recomendamos a leitura de CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. Para uma diferenciação entre lógica formal e lógica dialética, v. LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

II.2. Carl Schmitt: teologia política como teoria da Modernidade

Nas propostas de história religiosa do político, a razão moderna – que privilegia o construído sobre o dado, orientação que fica evidente na ênfase por elas conferidas ao fazer técnico e à ação política – não é capaz, verdadeiramente, de romper com a estrutura cristã de pensamento, de maneira que a própria expectativa quanto à criação de um espaço público laico, impermeável à interferência de valores religiosos, não seria mais que um mito entre outros, ou, ainda, uma teologia que não sabe de si. Para que não reste dúvidas acerca da persistência dessas histórias religiosas do político, basta citar passagem de obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, que, buscando estabelecer, no rastro de Foucault, uma genealogia do aparelho governamental moderno, volta-se aos primeiros séculos da história da Igreja e à doutrina trinitária:

Uma das teses que procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém fundamentalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela idéia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.¹²⁸

De modo ainda mais pungente, poderíamos fazer referência ao pensamento do filósofo Nelson Nogueira Saldanha, que, em mais de um trabalho, propõe correlações entre conceitos do pensamento político moderno e símbolos religiosos do passado. Nesse sentido:

Tudo isso se vincula ao fato de que um dos alicerces deste livro consiste na busca de arquétipos: arquétipos e imagens que estão encravados em experiências muito remotas e que podem iluminar a revisão da teoria das formas de governo, inclusive no tocante à sua relação com a idéia de autoridade e com a de justiça. Tivemos em conta tais arquétipos ao buscar constantes estruturais dentro da história antiga, desde as comunidades mais remotas até as formulações mais definidas dentro do mundo “clássico”, isto é, grego e romano. As teologias como conjuntos de representações e

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia da economia e do governo: homo sacer*, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 13.

de conceitos: nelas se acham dogmas que se expressam em símbolos e se projetam em normas.¹²⁹

E ainda:

Entretanto, o pensamento jurídico parece conservar traços teológicos que ressurgem neste “metodologismo”, e aí está um processo que importa registrar. Passa-se aos poucos, no meio das crises e das complicações do pensar saturado, da fé no método ao método como fé.¹³⁰

Essa estratégia argumentativa remonta a Carl Schmitt. A partir de uma crítica à defesa do socialismo proposta por Bakunin, em 1871, na obra *La Théologie Politique de Mazzini et l'Internationale*, Schmitt se valerá da noção de teologia política para explicitar uma “identidade de estrutura sistemática” entre conceitos políticos modernos e conceitos da teologia cristã clássica – e, de forma geral, uma correlação entre mentalidade (a imagem metafísica que uma época determinada concebe do mundo) e formas de organização política. Teríamos, assim, como demonstra Jean-François Kervégan, uma teologia política restrita, que se constituiria em uma *descrição* do processo de secularização, e uma teologia política generalizada, que consistiria em uma *teoria geral* da antropologia cultural.¹³¹ No tocante, especificamente, à teologia política restrita, Schmitt afirma:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.¹³²

¹²⁹ SALDANHA, Nelson. *Secularização e democracia: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 8.

¹³⁰ SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993, p. 25.

¹³¹ V. KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006, p. 87 e 88.

¹³² SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35.

É por essa razão que, como leciona Théodore Paléologue, “[...] a teologia política de Schmitt é entre outras coisas uma teoria da Modernidade”.¹³³ Blumenberg, cuja própria teoria da Modernidade, pautada nas idéias de legitimidade e de reocupação, já apresentamos oportunamente, reconhecerá esse caráter no trabalho de Schmitt, vendo, na teologia política, o desdobramento mais consistente do teorema da secularização. Para o autor, Schmitt iludiria a si mesmo, confundindo *analogias* com *transformações*. Segundo Blumenberg, a teologia política seria uma teologia metafórica, que erra ao imaginar que associações alegóricas – como a que estabelece paralelos entre o Deus que cria o mundo *ex nihilo* e a revolução que recria a ordem social sem remissão à tradição jurídica precedente –, conteriam, na verdade, uma explicação sobre o nascimento histórico efetivo de idéias políticas modernas.

Essa soma de metáforas, para Blumenberg, revela mais sobre o presente que sobre o passado, mais sobre a posição política daqueles que delas se valem do que sobre a origem dos conceitos aos quais são vinculadas. Blumenberg entende que a crença na derivação teológica dos conceitos políticos é apenas um esforço no sentido esvaziar a qualidade absoluta das realidades políticas modernas, emancipadas de outros sistemas sociais após um gradual processo de diferenciação, separação, autonomização e mitose. Segundo Blumenberg, Schmitt não aceita a idéia de um sistema que legitima a si mesmo, sendo, pois, incapaz de entender a condição paradoxal do mundo moderno, cuja legitimidade se radica, não em uma pretensa remissão oculta a valores tradicionais, mas, exatamente, na descontinuidade que suspende a integralização desses valores.¹³⁴ É nesses quadros que interpretará a distinção schmittiana entre legitimidade e legalidade, recuperando as noções, desenvolvidas por Saussure e apropriadas pelos estruturalistas, de diacronia e sincronia:

Legitimidade para Schmitt é uma diacrônica – histórica ou horizontal – relação de fundação, produzindo a inviolabilidade dos sistemas de ordem fora das profundezas do tempo, por assim dizer, enquanto legalidade é uma estrutura sincrônica, lida verticalmente, que suporta uma sentença por sua relação a uma norma, uma norma por sua relação a uma norma de nível mais elevado. Por esta lógica a idade moderna deverá ser legitimada por ser ainda Idade Média, embora, é claro, continuada ‘por outros meios’.¹³⁵

¹³³ Tradução nossa para: “[...] la théologie politique de Schmitt est entre autres choses une théorie de la modernité”. PALÉOLOGUE, Théodore. *Sous l’oeil du grand inquisiteur: Carl Schmitt et l’héritage de la théologie politique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004, p. 93.

¹³⁴ Cf. *The legitimacy of the Modern Age...*, cit., p. 97.

¹³⁵ Tradução nossa para: “Legitimacy for Schmitt is a diachronic – historic or horizontal – relation of foundation, producing the inviolability of systems of order out of the depths of time, as it were, whereas legality is a synchronic structure, read vertically, which supports a finding by its relation to a norm, a norm by its relation to a higher level norm. By this logic the modern age would be legitimate if it was still the Middle Ages, though of course continued by ‘other means’”. *The legitimacy of the Modern Age...*, cit., p. 96.

Schmitt responde às acusações de Blumenberg, argumentando que a busca deste por uma legitimidade da Idade Moderna não constituiria mais que uma *outra* teologia política, marcada pelo culto do novo e pela consagração do instante.¹³⁶ Para Schmitt, uma teoria da Modernidade que dispensa o conceito de secularização não representa uma alternativa à teologia política, mas, antes, uma teologia política alternativa.

Em artigo que discute a temática a partir das considerações desenvolvidas por Schmitt na obra *Romantismo político*, Helton Adverse leciona: “a noção de secularização veicula uma crítica à modernidade na qual a emancipação do sujeito tem como contrapartida a desestabilização da ordem externa das coisas”.¹³⁷ Como mostra Adverse, dita desestabilização, que intentava reposicionar o sujeito liberal no *locus* antes ocupado por Deus, só pode ser retificada por meio de uma sacralização do político. Diferentemente do que Blumenberg gostaria de crer, não se trata de uma disputa entre fé e razão, mas entre duas diferentes profissões de fé:

No plano da teologia política, não podem existir “partes neutras”, mas sempre, apenas, “teólogos políticos”, mesmo se eles forem “teólogos do antiteológico” – como Schmitt gosta de se referir a Bakunin. Nem a indiferença nem a ignorância oferecem uma escapatória. A verdade da revelação exige e tem por resultado a distinção entre amigo e inimigo. Qualquer um que negue essa verdade é um mentiroso. Qualquer um que a coloque em questão obedece ao Velho Inimigo. Qualquer um que não esteja do lado dela está do lado contrário a ela.¹³⁸

Face à teologia política, todos se encontram obrigados a tomar uma decisão. Uma decisão entre amigo e inimigo, uma decisão entre Deus e o Diabo. Mesmo os que, contra a metafísica, falam em nome do espírito laico são metafísicos *malgré lui*. As oposições políticas são inescapáveis, pois as oposições metafísicas são inescapáveis: “A teologia política de Schmitt, este ‘conhecimento puro e completo’ acerca do ‘núcleo metafísico de toda política’,

¹³⁶V. PALÉOLOGUE. *Sous l’oeil du grand inquisiteur...*, cit., p. 92 a 94.

¹³⁷ADVERSE, Helton. Política e secularização em Carl Schmitt. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. XLIX, n.º.118, dezembro de 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200005>, acessado em 22 de maio de 2013.

¹³⁸Tradução nossa para: “On the plane of political theology, there can be no ‘neutral parties’, but always only ‘political theologians’, even if they be ‘theologians of the antitheological’ – as Schmitt likes to refer to Bakunin. Neither indifference nor ignorance offers a way out. The truth of revelation calls for and brings about the distinction between friend and enemy. Whoever denies that truth is a liar. Whoever places it in question obeys the Old Enemy. Whoever does not side with it sides against it”. MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and theological-political problem*. Tradução de Marcus Brainard. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 82.

provê a base teórica para uma batalha na qual a fé sempre se defrontará apenas com a fé”.¹³⁹ É por essa razão que, como propõe Adverse:

A secularização [...] parece evidenciar a incapacidade de a sociedade moderna conferir um fundamento para a ordem, ou ainda de construir uma ordem política. Dizendo de outra maneira, a secularização aparece como o *pis aller* de uma sociedade que perdeu de vista o transcendente, mas não inteiramente. As categorias metafísicas restam, assim como resta a única instituição capaz de conferir forma jurídica, estética e política na atualidade: a Igreja Católica.¹⁴⁰

Temos, assim, um conflito entre a velha religião católica e a nova religião da tecnicidade, da qual o positivismo jurídico seria o fundamento ideológico. Nas palavras de Schmitt: “Sob a enorme sugestão de sempre novas e surpreendentes invenções e realizações surge uma religião do progresso técnico, para a qual todos os outros problemas se resolvem por si mesmos, graças justamente ao processo técnico”.¹⁴¹ É contra essa ameaça que deve se insurgir o Estado, legítimo herdeiro da *Ecclesia*. Nas palavras de Kevérgan:

[...] o Estado, em particular o Estado moderno, é, com a Igreja (e talvez no encaço da Igreja), o *καθῆκον*, a força que impede a história humana de afundar no caos e no horror. É por isso que o jurista é o verdadeiro teólogo da modernidade, há tanto tempo que ele, e com ele sua menina dos olhos, o Estado soberano, não sucumbiu sob os golpes da “nova teologia” dos direitos do homem e da revolução.¹⁴²

Como sua trajetória política revela, Schmitt associa, de um lado, fé na tecnologia e democracia liberal, e, de outro, princípios da religião católica e nazi-fascismo. Não é necessário, aqui, resgatar a natureza marcadamente apocalíptica associada ao próprio termo “Terceiro Reich”, o reino de mil anos, a Era do Espírito que viria na seqüência da Era do Pai e da Era do Filho, para salvar uma comunidade de santos, insuflada da graça divina, das

¹³⁹ Tradução nossa para: “Schmitt’s political theology, its ‘pure and whole knowledge’ regarding the ‘metaphysical core of all politics’, provides the theoretical basis for a battle in which faith can always meet only faith”. MEIER, Leo. *Strauss and theologico-political problem...*, cit., p. 77.

¹⁴⁰ ADVERSE. Política e secularização em Carl Schmitt..., cit.

¹⁴¹ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valis. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 110.

¹⁴² Tradução nossa para: “[...] l’État, en particulier l’État modern, était avec l’Église (et peut-être à la suite de l’Église) le *καθῆκον*, la force qui retient l’histoire humaine de sombrer dans le chaos et l’horreur. C’est pourquoi le juriste est le véritable théologien de la modernité, aussi longtemps du moins que celle-ci, et avec elle son fleuron, l’État souverain, n’a pas succombé sous les coups de la “nouvelle théologie” des droits de l’homme et de la révolution”. KEVÉRGAN, Jean-François. Les ambiguïtés d’un théorème. La sécularisation, de Schmitt à Löwith et retour. Em FOESSEL. (Org.) *Modernité et secularization...*, cit., p. 115.

ingerências de instituições artificiais e corruptas.¹⁴³ A globalização capitalista, pregando o enfraquecimento das comunidades políticas particulares por meio de uma difusão da lógica do mercado, seria um sinal da ambição do homem moderno, que aspira, por meio dessa “unidade babilônica”, atingir os céus e fazer de si mesmo um Deus.¹⁴⁴ Assim se manifesta Schmitt: “‘Humanidade’ é um instrumento ideológico, especialmente útil, das expansões imperialistas, e em sua forma ético-humanitária um veículo específico do imperialismo econômico”.¹⁴⁵ A ameaça de desmantelamento das instituições estatais figura para Schmitt como o maior risco enfrentado na contemporaneidade, onde “o Estado como modelo de unidade política, o Estado como portador do mais formidável de todos os monopólios, ou seja, o monopólio da decisão política, esta obra-prima da forma européia e do racionalismo ocidental, é destronado”.¹⁴⁶ A alternativa se encontraria no reconhecimento de que a realidade política global é (e deve ser) um *pluriverso*, e, por conseguinte, em um fortalecimento do poder estatal, como unidade política irreduzível, normativa e soberana.

Na concepção de Schmitt – e aqui, passamos do campo da teologia política restrita para o da teologia política generalizada, para nos valermos da distinção de Kevérgan –, cada período histórico é conduzido por um setor dominante, que ocupa, momentaneamente, a cadeira vazia reservada ao poder político. Primeiro, a teologia, em sentido estrito; depois, a metafísica; em seguida, a moral humanitária; e, finalmente, a economia, acompanhada da técnica – seriam esses os elementos que, no correr do tempo, teriam dominado a existência espiritual da cultura.

A substituição de um elemento por outro pode ser interpretada como um processo de neutralização, que culmina – aplicando a terminologia do filósofo Joaquim Carlos Salgado – no Estado poiético, que se propõe a um domínio absolutamente neutro, indiferente a orientações político-ideológicas.¹⁴⁷ Nas palavras de Schmitt: “A humanidade européia caminha de uma área de lutas para uma área neutra; a área neutra recém-adquirida torna-se sempre imediatamente região de lutas e se faz necessário procurar novas esferas neutras”.¹⁴⁸ Porém, a ascensão da técnica como setor dominante, na Modernidade, apresenta

¹⁴³ Quanto ao ponto, basta-nos recomendar a leitura do erudito estudo apresentado em REDLES, David. *Hitler's millennial Reich: apocalyptic belief and the search for salvation*. New York: New York University Press, 2005.

¹⁴⁴ Cf. MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt & Leo Strauss: the hidden dialogue*. Tradução de J. Harvey Lomax. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995, p. 47.

¹⁴⁵ SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 81.

¹⁴⁶ SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 32.

¹⁴⁷ V. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abril a junho de 1998.

¹⁴⁸ SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 115.

especificidades que tornam nossa época o momento privilegiado para a revelação, o lugar da grande batalha final entre o bem e o mal: “Mas a neutralidade da técnica é algo de diferente da neutralidade de todas as outras esferas até agora. A técnica é sempre somente instrumento e arma, e justamente porque ela serve a qualquer um, ela não é neutra”.¹⁴⁹

O liberalismo representa, para Schmitt, o apogeu do processo indicado, à medida que se assiste à prevalência de conceitos desmilitarizados e despolitizados. Porém, é na tragédia representada pelo fim das neutralizações que o homem ocidental pode encontrar esperanças. Afinal, “O espírito da tecnicidade, que levou à crença das massas num ativismo anti-religioso da imanência, é espírito [...]”.¹⁵⁰ E, se o político não mais ocupa um lugar privilegiado – junto à teologia, à metafísica, à moral humanitária, à economia ou à técnica, todas “autonomizadas” –, isso abre a possibilidade para que ele ocupe *todos os lugares*. Assim, não estaríamos diante da queda do político, mas de seu triunfo, através da promessa do “*Estado total*, aquele para o qual não existe mais domínio neutro e para o qual toda questão é imediatamente política”.¹⁵¹ É importante observar que, para Schmitt, neutralização não significa anulação, de sorte que é possível pensar, em um Estado total, numa pluralista justaposição de diversas etapas já percorridas.¹⁵²

Ironicamente, outras histórias religiosas do político – como as narradas por Leo Strauss e Eric Voegelin – lançarão mão de discurso muito próximo do de Schmitt, em uma crítica ao Eixo e uma defesa dos Aliados. Para esses autores, a expressão máxima das tentativas de imanentização da transcendência, na era da técnica, residiriam, justamente, na ascensão dos totalitarismos. Como mostra Salgado, em texto elaborado à guisa de apresentação à obra *Legalidade e legitimidade*,¹⁵³ as reflexões de Schmitt não são de todo incompatíveis com a idéia de Estado Democrático de Direito. É natural, pois, que encontremos herdeiros da teológica política que desenvolveram seus trabalhos em franca oposição ao ideário nazista, num esforço para reconhecer, nele, as mesmas propriedades que Schmitt condenava nas doutrinas liberais. São essas figuras que abordaremos, no próximo tópico.

¹⁴⁹SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 116.

¹⁵⁰SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 118.

¹⁵¹KERVÉGAN. *Hegel, Carl Schmitt...*, cit., p. 92.

¹⁵²Cf. SCHMITT. *O conceito do político...*, cit., p. 108.

¹⁵³V. SALGADO, Joaquim Carlos. *Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito*. Apresentação de SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

II.3. Eric Voegelin: do ordenamento à ordem

“Se você não tem Deus (e ele é um Deus ciumento), você deverá prestar homenagens a Hitler ou Stalin”. Esse o vaticínio de T. S. Eliot, o autor de *The wast land*, poema não raro interpretado como um lamento sobre o apocalipse urbano e o declínio de impérios centrados em grandes cidades – Jerusalém, Atenas, Alexandria, Cartago, Roma, Viena, Londres. A afirmação traduz a idéia de que nada, no mundo moderno, pode substituir, de forma razoável, a fé religiosa, e que, sem ela, estamos entregues à barbárie do totalitarismo. A opinião de Eliot encontra equivalentes noutras leituras decadentistas. No âmbito da filosofia política, é Eric Voegelin o nome que, de forma cabal, identifica a experiência totalitária à *hybris* moderna, a uma revolta da consciência imanente contra a ordem espiritual do mundo.¹⁵⁴

Na perspectiva de Voegelin, que migrou para os Estados Unidos em virtude de sua oposição ao Terceiro Reich, os totalitarismos representam a consequência lógica do descarrilamento na vida espiritual do Ocidente representado pelo mundo moderno. Nesse sentido, e apesar de suas diferenças aparentes, nazismo, comunismo e liberalismo constituem uma família disfuncional, os filhos da Cristandade abortada. Como explica McAllister:

Para Voegelin, a modernidade é a idade da ideologia, e por ideologia ele entende um sistema intelectual fechado no qual o conhecimento humano serve como uma ferramenta grosseira de realização da felicidade. Esta clausura intelectual não é restrita a ideologias identificáveis mas afeta em variados graus a totalidade da cultura do Ocidente.¹⁵⁵

É por isso que, ao fim e ao cabo, nazismo, comunismo e liberalismo seriam doutrinas irmanadas, manifestações da “revolta egofânica”, o fenômeno da “epifania do ego como experiência fundamental que eclipsa a epifania de Deus na estrutura da consciência clássica e cristã”.¹⁵⁶ Seriam esforços no sentido de promover, na ausência de um Absoluto real, a

¹⁵⁴Cf. SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 60.

¹⁵⁵Tradução nossa para: “For Voegelin, modernity is the age of ideology, and by ideology he meant a closed intellectual system in which human knowledge serves as a means of achieving earthy felicity. This intellectual closure is not restricted to identifiable ideologies but to varying degrees affects the entire culture of the West”. MCALLISTER, Ted V. *Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995, p. 17.

¹⁵⁶SANDOZ. *A revolução voegeliana...*, cit., p. 129.

absolutização de setores contingentes como a política e a técnica. Voegelin opõe, aos sistemas de blindagem teórica das ideologias, a abertura da ortodoxia cristã à diferença – simbolizada por sua entrega ao Totalmente Outro, em sua transcendência irreduzível a nossas próprias concepções do real. Para o autor, todas as ideologias modernas, sem exceção, representariam movimentos religiosos anticristãos. Os totalitarismos teriam, unicamente, exacerbado o caráter dogmático do laicismo. É esse o sentido do livro *Religiões políticas*, lançado por Voegelin em 1938. À diferença de Schmitt, Voegelin não vê o Estado total como uma solução à Modernidade – é ele, antes, a mais negra face do problema. A sacralização do político não pode ocupar o espaço da efetiva experiência hierofânica encapsulada na religião. No ensinamento de Mendo Castro Henrique:

Decapitando o princípio da ordem, o Estado propõe-se como causa e objetivo da sua própria existência e absorve toda a ordem humana na circularidade da sua legitimação. Quer seja qualificado “poder originário”, quer seja “poder absoluto na Terra”, instrumentaliza a existência pessoal. Esta dissolução do elemento concreto constitui um processo “religioso”; além do aparelho de poder, é um símbolo do todo de que o homem faz parte.¹⁵⁷

Toda sociedade é, para Voegelin, um *cosmion*, um conjunto global de significados, iluminado interiormente por sua própria auto-interpretação.¹⁵⁸ Dessa forma, diversamente do que pretendia Durkheim, o fato social não é *coisa*, objeto passivo que se oferece à dissecação do analista. A reflexão, racional e livre, que uma comunidade desenvolve sobre si própria é um elemento imprescindível na constituição dessa mesma comunidade. No entender do filósofo:

A auto-iluminação da sociedade através dos símbolos é parte integrante da realidade social, e pode-se mesmo dizer que é uma parte essencial dela, porque através dessa simbolização os membros da sociedade a vivenciam como algo mais que um acidente ou uma conveniência; vivenciam-na como pertencendo a sua essência humana.¹⁵⁹

Isso implica, na obra de Voegelin, uma deferência ao senso comum e à compreensão espontânea. Segundo o autor, parte da decadência do Ocidente no mundo moderno se dá,

¹⁵⁷ HENRIQUE, Mendo Castro. *A filosofia civil de Eric Voegelin*. São Paulo: É realizações, 2010, p. 59.

¹⁵⁸ Cf. VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 49.

¹⁵⁹ VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 33.

exatamente, em virtude da rejeição à compreensão espontânea. A civilização, como um todo, teria depositado excessiva expectativa no conhecimento metódico, abstrato, tecno-científico, ignorando o senso comum.

O resultado seria paradoxal: a era que, de modo mais incisivo, viu-se às voltas com o problema de sua própria auto-certificação, seria, em última instância, a que menos se conhece. Um sintoma desse desconhecimento estaria na deificação de entidades e valores temporais. Para Voegelin, a Modernidade não é nem mais nem menos que uma deformação na expressão simbólica da realidade,¹⁶⁰ um delírio coletivo decorrente do livre vôo das idéias no espaço vazio do entendimento puro:

Se você discutir com um louco, é extremamente provável que leve a pior; pois sob muitos aspectos a mente dele se move muito mais rápido por não se atrapalhar com coisas que costumam acompanhar o bom juízo. Ele não é embaraçado pelo senso de humor ou pela caridade, ou pelas tolas certezas da experiência. [...] O louco não é um homem que perdeu a razão. O louco é um homem que perdeu tudo exceto a razão.¹⁶¹

A definição de Chesterton se aplica à perfeição sobre a imagem voegeliniana do homem moderno. “Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?”[I Coríntios 1,20] Para Voegelin, a razão humana não pode fechar-se em si mesma, mas deve permanecer atenta ao “mistério da existência provinda do nada”.¹⁶² Apenas o reconhecimento do mistério da existência humana no Entremeio (*Metaxy*), sua realidade provisória e cindida entre o espiritual e o material, pode nos proteger da insanidade. É por esses motivos que Voegelin rejeita, tal como Löwith, as filosofias da história, identificando, nelas, tentativas vãs de encontrar uma razão para o destino da humanidade. Segundo Voegelin, nos é dado falar de um significado *na* história, mas, não, de um significado *da* história.¹⁶³ Filosofias da história seriam apenas imanentizações falaciosas e deformadas do *eschaton* cristão.

Em Voegelin, o termo ‘Modernidade’ é essencialmente pejorativo, e marca uma desordem na *Metaxy*. É como se o homem moderno (ampliando a metáfora utilizada por Voegelin para atacar Hegel) fosse um prisioneiro que, insurgindo-se contra as sombras na

¹⁶⁰V. MCALLISTER. *Revolt against modernity...*, cit., p. 22.

¹⁶¹CHESTERTON. *Ortodoxia...*, cit., p. 34.

¹⁶²SANDOZ. *A revolução voegelianiana...*, cit., p. 269.

¹⁶³SANDOZ. *A revolução voegelianiana...*, cit., p. 318.

caverna, assumisse, por iniciativa própria – e, não, em virtude da graça, quer dizer, de um estímulo externo – o controle da *periagoge*, do giro da alma em direção ao Sol, e, progressivamente, descobrisse em si mesmo – e, não, no Bem transcendente, em um Absoluto real independente da especulação humana – a fonte da luz que supunha brilhar do além.¹⁶⁴ Para Voegelin, é necessário que se combata tal desordem, através de uma reabilitação da tradição.

Deformação, desordem – melhor seria dizer: câncer. Em diversos momentos, Voegelin identifica o moderno como uma malformação congênita que ameaça a harmonia do corpo político. A modernidade seria uma doença do espírito, cuja cura reside no redescobrimento da ordem da alma.¹⁶⁵

Para o autor, a Modernidade é uma doença, a evolução anormal e finalmente letal do cristianismo. Nas palavras do autor: “Pois não se deve esquecer jamais que a sociedade ocidental não é inteiramente moderna, e sim que a modernidade é um tumor dentro dela, em oposição à tradição clássica e cristã”.¹⁶⁶ Na concepção de Voegelin, o autojulgamento e a autotraição do Ocidente, representados pelo moderno, teriam ocorrido no momento em que o fluxo natural da alma – em direção ao Deus transcendente – foi barrado, o que levaria à busca desesperada por auto-transcendência, uma deturpação da superabundância do Espírito que opera no homem. Sobre o tema, leciona McAllister:

Para Voegelin, a modernidade representa a mais recente e mais virulenta manifestação de uma recorrente doença espiritual (pneumopatologia). [...] Entender o uso da palavra “modernidade” em Voegelin requer que se compreenda as qualidades genéricas de uma mais ou menos ubíqua doença e então relacione as condições que tornam dominantes essas qualidades patológicas.¹⁶⁷

Em síntese: a Modernidade não é a instauração de uma nova ordem, mas apenas uma degradação da velha ordem. Não é a construção de uma nova ortodoxia, mas apenas a reabilitação de uma velha heresia da Cristandade, que sempre permaneceu, na história do Ocidente, como uma via latente. Essa heresia, para Voegelin, é a religião gnóstica.

¹⁶⁴ V. VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1954, 5 vol., p. 48 a 54.

¹⁶⁵ Cf. SANDOZ. *A revolução voegelianana...*, cit., p. 109.

¹⁶⁶ VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 127.

¹⁶⁷ Tradução nossa para: “For Voegelin modernity represented the most recent and most virulent manifestation of a recurrent spiritual disease (pneumopathology). [...] To understand Voegelin’s use of the word “modernity” requires that one understand the generic qualities of a more or less ubiquitous disease and then relate the conditions that made these pathological qualities dominant”. McALLISTER. *Revolt against modernity...*, cit., p. 111.

Não iremos, aqui, reconstruir a trajetória da gnose, que, desde a Antiguidade, representou um esforço no sentido de reinscrever o Antigo e o Novo Testamento no quadro das cosmogonias pagãs. Trata-se de uma forte desleitura¹⁶⁸ da mensagem evangélica, que procura filtrá-la através de especulações metafísicas como as desenvolvidas no mito do Demiurgo presente no *Timeu* de Platão. Em linhas gerais, poderíamos dizer que, para o gnosticismo, não é a fé, e tampouco são as obras, o instrumento para se chegar ao reino de Deus. A salvação está no conhecimento – conhecimento, não da realidade exterior, mas do universo interior.

Para os gnósticos, somos, fundamentalmente, centelhas alienadas da luz divina, aprisionadas em corpos. É necessário, pois, que recordemos nossa origem celestial, para que nos libertemos do ciclo de geração e corrupção do mundo da matéria. Essa recordação exige uma conversão radical, uma *metamorfose*.

Há, hoje, incontáveis apreciações do desenvolvimento histórico da heresia gnóstica,¹⁶⁹ bem como compilações de seus principais textos, elaborados na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média.¹⁷⁰ Há, ainda, uma extraordinariamente popular literatura que se dedica a mostrar como o mundo moderno constitui um triunfo do gnosticismo sobre os preceitos teológicos sedimentados pelo catolicismo. Hans Jonas,¹⁷¹ Norman Cohn¹⁷² e Harold Bloom¹⁷³ são apenas alguns dos nomes associados a essa leitura. Não é raro encontrar autores, nos dias que correm, para os quais a obsessão do homem moderno pelo conhecimento de si não seria mais que uma reatualização da esperança gnóstica na salvação proporcionada pelo exame interior.

Será essa a linha de argumentação seguida por Voegelin na obra *A nova ciência da política*, publicada pela primeira vez em 1952. Voegelin dará uma conotação política a tais leituras, defendendo a tese de que o gnosticismo constitui a verdadeira natureza da Modernidade, com sua esperança revolucionária no Segundo Advento. No ensinamento de McAllister:

¹⁶⁸Uma introdução ao conceito de ‘desleitura’, cunhado na crítica literária, pode ser encontrada em BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Tradução de Thelma Médice Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

¹⁶⁹V. SCOPELLO, Madeleine. *Les gnostiques*. Paris: Cerf; Montréal: Fides, 1991.

¹⁷⁰V. BENTLEY, Layton. *As escrituras gnósticas*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁷¹V. JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

¹⁷²V. COHN, Norman R. C. *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970.

¹⁷³V. BLOOM, Harold. *Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996. Recomendamos, ainda, a leitura de BLOOM, Harold. *La religion en los Estados Unidos: el surgimiento de la nación poscristiana*. Tradução de Maria Teresa Macias. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

O gnosticismo, no sentido voegeliniano, é a crença no poder do conhecimento para transformar a realidade, para criar a perfeição terrena. Ele se refere, além do mais, a um núcleo existencial que tem esses componentes primários: um, um forte senso de alienação, um sentimento de que uma parte essencial de nossa humanidade resta irrealizada; dois, uma revolta contra as condições que criaram essa alienação; e três, uma crença de que o conhecimento humano é suficiente para superar essas condições, ou que os humanos tem o poder para transformar a si mesmos, ou os dois.¹⁷⁴

Na perspectiva de Voegelin, o processo de modernização foi compelido por um misticismo ativo, calcado no desejo de uma transfiguração revolucionária da natureza do homem.¹⁷⁵ O filósofo acredita que o perfil do gnosticismo moderno foi traçado, no século XII, pelo abade cisterciense Joaquim de Fiore e pelos joaquimitas.¹⁷⁶ Joaquim de Fiore dizia que a história se desenrola em três estágios, correspondentes às três Pessoas da Santíssima Trindade. A Primeira Idade, a do Deus Pai, seria pautada no poder divino. A Segunda Idade, a do Filho, seria baseada na sabedoria divina. E a Terceira Idade, a do Espírito Santo, ainda estaria por vir, e se alicerçaria no amor divino que insufla o coração de todos os membros do Corpo Místico de Deus, fazendo dele uma comunidade de santos. Aqui, para Fiore, se assistiria à prescrição de toda e qualquer instituição destinada a mediar a relação entre o divino e o humano. Todos serão iguais, não havendo clérigos e leigos, governantes e governados, ricos e pobres, nobres e plebeus.

Aprofundando a teologia da história de Joaquim de Fiore, o joaquimismo, amplamente difundido entre círculos franciscanos, dirá que a Era do Pai se baseia na Antiga Aliança, sucessivamente reafirmada por Deus, e que tem em Abraão seu mais célebre fiador; a Era do Filho se baseia na Nova Aliança, estabelecida com o sangue de Cristo; e que a Era do Espírito Santo tem início com São Francisco de Assis. Aqui reside, para Voegelin, a matriz da crença segundo a qual *já nos encontramos no Terceiro Reino*, Deus está no meio de nós e nos incita à perfeição. Voegelin entende que, com a doutrina dos dois reinos, a ortodoxia cristã efetuou uma cisão entre igreja e império, destino espiritual e organização política. A seu juízo,

¹⁷⁴Tradução nossa para: “Gnosticism, in the Voegelian sense, is a belief in the power of knowledge to transform reality, to create earthly perfection. It refers, moreover, to an existential core that has there primary components: one, a strong sense of alienation, a feeling that some essential part of our humanity is unfulfilled; two, a revolt against the conditions that create alienation; and three, a belief that human knowledge is sufficient to overcome these conditions, that humans have the power to transform themselves, or both”.MCALLISTER. *Revolt against modernity...*, cit., p. 21 e 22.

¹⁷⁵VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 93.

¹⁷⁶Para uma introdução à doutrina de Joaquim, v. BAUCHWITZ, Oscar Federico. Acerca da *Novitas Joachimita* como reversão da tradicional concepção cristã da História. Em BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 151 a 168.

Joaquim de Fiore teria sido o responsável por operar uma redivinização da sociedade, abrindo as portas para o desequilíbrio, moderno, entre o sagrado e o profano.¹⁷⁷

Como indicamos acima, na concepção de Voegelin, a religião gnóstica se manteria, na história do Ocidente, como uma via latente. Isso porque, acredita o autor, ao desdivinizar o cosmos e acentuar a transcendência de Deus, a fé cristã obriga o devoto a se defrontar com o horror demoníaco¹⁷⁸ da absoluta labilidade da existência. Assim, coloca o fiel em face do desafio de viver em um mundo desencantado, *nonsense*. A radicalidade dessa exigência, para Voegelin, não seria suportada por espíritos mais fracos, que sentiriam a necessidade de trocar a fé (“salto no escuro”, para tomar de empréstimo a definição de Kierkegaard) pela certeza. Na lição de Voegelin:

A especulação gnóstica venceu a incerteza da fé recuando da transcendência e dotando o homem e seu raio de ação intramundano com o significado da realização escatológica. Na medida em que essa imanentização avançou experiencialmente, a atividade civilizacional transformou-se num trabalho místico de auto-salvação. A força espiritual da alma, que no Cristianismo se devotava à santificação da vida, podia agora ser orientada rumo à criação do paraíso terrestre, criação essa que era mais atraente, mais tangível e, acima de tudo, mais fácil.¹⁷⁹

Voegelin crê que “[...] o sonho gnóstico de perfeição revela uma brutalidade sistematizada, a banalidade do mal”.¹⁸⁰ Se somos apenas instrumentos da vontade de Deus na edificação de um reino messiânico, então todos os nossos atos, por mais perversos, se encontram moralmente justificados.¹⁸¹ Gulags e campos de concentração são um mal necessário na marcha do progresso da humanidade.

Para Voegelin, a cura do gnosticismo pressupõe uma reconstrução da ordem política inteira. Essa reconstrução deve se iniciar, não no âmbito da *práxis*, mas no campo da *theoria*. Como Schmitt, Voegelin elegerá o positivismo jurídico como um adversário privilegiado, cuja destruição se faria imprescindível para ao resgate dos milenares princípios da teoria política e da teoria da história. Como reza o célebre adágio de *Ordem e história* (obra, em vários volumes, que se seguiu à publicação de *A nova ciência política*), “a ordem da história

¹⁷⁷ Cf. VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 83.

¹⁷⁸ Cf. VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 122.

¹⁷⁹ VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 98.

¹⁸⁰ VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 171.

¹⁸¹ É curiosa, nesse sentido, a definição psicanalítica de ‘perverso’ desenvolvida por Lacan, como um “defensor da fé[...], um auxiliar singular de Deus”. LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008, p. 245.

emerge da história da ordem”. Isso implica dizer que, no entender de Voegelin, a ciência política deve ser, fundamentalmente, uma ciência da ordem, baseada nas representações desta no curso do tempo. Isso significa que conhecimentos antropológicos e ontológicos não podem ser descartados numa análise satisfatória do fenômeno jurídico-político. É por essa razão que Voegelin rejeita a redução, pela metodologia neokantiana, da ciência política (*Staatslehre*) à teoria legal (*Rechtslehre*):

Ele sentiu que, mesmo se não via imediatamente por quê, era impossível lidar com os problemas do Estado, e com os problemas políticos de maneira ampla, omitindo considerações acerca do que quer que não fosse a lógica das normas legais.¹⁸²

Aqui está a chave para entender o rompimento de Voegelin com seu antigo mestre, Hans Kelsen, o mais conhecido representante do positivismo jurídico. Voegelin foi assistente de Kelsen, tendo freqüentado regularmente os seus seminários de Filosofia do Direito. Ademais, em seu doutorado, esteve sob orientação de Kelsen e do idealista Othmar Spann, em um estudo comparativo das categorias-chave da sociologia de Spann e Simmel. Retrospectivamente, poderíamos dizer que o conflito entre Voegelin e Kelsen era inevitável. Narrando seu contato com os círculos positivistas, Voegelin diz:

No círculo da “Teoria Pura do Direito”, meu interesse pela filosofia clássica, que já era marcante a esse tempo, foi interpretado por meus colegas como um interesse histórico e uma tentativa de escapar da verdadeira filosofia representada pelos pensadores neokantianos.¹⁸³

A insuficiência da metodologia neokantiana – e dos instrumentos da filosofia política moderna, em geral – já era, então, evidente a Voegelin. Para o autor, a única chance de salvar os estudos sobre a política estava em uma volta aos clássicos. Para além de uma teoria do ordenamento, era necessário planejar uma teoria da ordem: “Tive de enfatizar a inadequação de uma teoria do direito para compreender problemas políticos e as conseqüências destrutivas da reivindicação de que se deveria, ou se poderia lidar cientificamente com os problemas políticos”.¹⁸⁴ É Kelsen que Voegelin tem em mente, quando afirma:

[...] a concepção estreita da ciência política como a descrição das instituições existentes e a apologia dos seus princípios, ou seja, a degradação da ciência política a um instrumento do poder, têm sido típicas das situações de estabilidade, enquanto

¹⁸²SANDOZ. *A revolução voegelianana...*, cit., p. 85.

¹⁸³Citado em SANDOZ. *A revolução voegelianana...*, cit., p. 84.

¹⁸⁴SANDOZ. *A revolução voegelianana...*, cit., p. 88.

a concepção ampliada até os limites de sua grandeza, como a ciência da existência humana na sociedade e na história e dos princípios da ordem em geral, tem sido típicas das grandes épocas de natureza revolucionária e crítica.¹⁸⁵

Haverá, da parte de Kelsen, uma retaliação às críticas apresentadas por Voegelin. Com efeito, num “longo e injusto escrito inédito”, Kelsen tachará a teoria de Voegelin de “variante das doutrinas orgânicas da sociedade e reflexo da dicotomia entre democracia burguesa e democracia efetiva”.¹⁸⁶ Vale a pena nos determos, por alguns instantes, no ataque de Kelsen a Voegelin. A polêmica pode nos fornecer elementos para que compreendamos melhor a diferença entre uma leitura progressista e uma leitura decadentista, nas searas dos estudos jurídico-políticos. Após prestigiar a história religiosa do político, passamos à história política do religioso.

¹⁸⁵VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 17.

¹⁸⁶HENRIQUE. *A filosofia civil de Eric Voegelin...*, cit., p. 40, nota 22.

II.4. Hans Kelsen: a secularização da secularização

Voegelin identifica duas premissas do positivismo que, a seu juízo, teriam sido responsáveis pela destruição do pensamento especulativo: 1ª) “[...] os métodos utilizados nas ciências matematizantes do mundo exterior possuíam uma virtude inerente, razão por que todas as demais ciências alcançariam êxitos comparáveis se lhe seguissem o exemplo e aceitassem tais métodos como modelo”;¹⁸⁷ 2ª) “[...] os métodos das ciências naturais constituíam um critério para a pertinência teórica em geral”.¹⁸⁸ Para Voegelin, o positivismo confere precedência do método (que emula as ciências do mundo exterior) sobre o objeto, orientação que descartaria o estudo da *essência* e a busca da *verdade* e alimentaria a proliferação de flores de estufa, um jardim acadêmico originado da acumulação de fatos irrelevantes. No âmbito do pensamento político, é a Marsílio de Pádua, Maquiavel e Hobbes que Voegelin atribui a responsabilidade por iniciar semelhante degradação.

Em livro apresentado como “uma contribuição à crítica da ideologia”, Kelsen tenta rebater, ponto a ponto, os argumentos de Voegelin contra o positivismo. Poderíamos, sinteticamente, dizer que, para Kelsen, a ciência da ordem proposta por Voegelin representa uma tentativa de estabelecer uma ordem normativa ancorada em valores absolutos. Kelsen procurará inverter a acusação de Voegelin, para mostrar que a alegada insuficiência da metodologia positivista (sua neutralidade axiológica) é o único mecanismo que a protege de ser aparelhada pelas ideologias modernas. O que, para Voegelin, constitui a fraqueza do positivismo, é, para Kelsen, sua força. No entender de Kelsen, valores absolutos, como os defendidos por Voegelin, poderiam ser utilizados para justificar qualquer sistema social positivo, seja o liberalismo, o nazismo, o fascismo ou o comunismo.¹⁸⁹ Assim, não seria a ausência, mas o excesso de metafísicas o que ameaçaria a existência de uma teoria política e jurídica efetivamente capaz de subsidiar uma crítica aos totalitarismos.

Para Kelsen, Voegelin recusa-se a aceitar a distinção entre ser e dever-ser, proposições objetivas concernentes a fatos e julgamentos subjetivos de valor. Segundo o autor, o apelo a

¹⁸⁷VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 19.

¹⁸⁸VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 19.

¹⁸⁹Cf. KELSEN. *A new science of politics...*, cit., p. 15 e 16.

ontologias metafísicas constitui-se, justamente, em uma via para apresentar valores subjetivos como verdades objetivas.¹⁹⁰ Voegelin diz, em seu texto:

Se não se medir a adequação de um método pela sua utilidade com relação ao propósito da ciência; se, ao contrário, se fizer do uso de um método o critério da ciência, então estará perdido o significado da ciência como um relato verdadeiro da estrutura da realidade, como a orientação teórica do homem em seu mundo e como o grande instrumento para a compreensão da posição do homem no universo.¹⁹¹

Kelsen entende que pode ser dirigida, a Voegelin, a mesma acusação que este faz à filosofia da história. Não apenas ao gnóstico, mas a todo e qualquer homem comprometido com uma metafísica e uma teologia poderia ser imputada a culpa pela “falaciosa ilusão de encontrar um sentido na história”.¹⁹² Desse modo, para Kelsen, não seria a religião *gnóstica*, mas a religião em si mesma, a gênese do totalitarismo. A tentativa, em Voegelin, de restaurar valores absolutos contra a ascensão do nazi-fascismo e do comunismo trairia uma visão de mundo igualmente totalitária. De se notar a semelhança entre as críticas que Kelsen lança a Voegelin e a Schmitt, e que contrapõe um positivismo relativista (democrático) a um jusnaturalismo absolutista (totalitário).¹⁹³ É possível, de fato, identificar, no projeto, encampado por Voegelin, uma tentativa de reconstruir uma ordem anterior e superior ao Direito positivo, ecos do trabalho de Schmitt e de sua busca por uma normalidade fática que sirva como sustentáculo da norma jurídica:

A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence a sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante.¹⁹⁴

¹⁹⁰V. KELSEN. *A new science of politics...*, cit., p. 21.

¹⁹¹VOEGELIN. *A nova ciência da política...*, cit., p. 19.

¹⁹²KELSEN. *A new science of politics...*, cit., p. 86.

¹⁹³Sobre o tema, v. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, 2011. Recomendamos, ainda, a leitura de MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do Direito e Justiça na obra de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

¹⁹⁴SCHMITT. *Teologia política...*, cit., p. 13 e 14. Para uma reflexão sobre as conexões entre o normal, a norma e a normalização, recomendamos, enfaticamente, a leitura de TELLES JUNIOR, Goffredo. *Iniciação na ciência do direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

Para Kelsen, tanto Schmitt quanto Voegelin trazem o germe do pensamento totalitário, pois, na medida em que tentam aplicar a filosofia no trabalho de legitimação de ideologias determinadas, colocam-se contra uma sociedade aberta. O positivismo não apenas *é*, mas *deve* manter-se relativista:

O absoluto em geral, e os valores absolutos em particular, pertence a uma esfera transcendental que está além da experiência científica, o campo da teologia e outras especulações metafísicas. Por isso o positivismo científico caminha lado a lado com o relativismo.¹⁹⁵

Poderíamos arriscar a afirmação de que, para Kelsen, as ideologias não são a consequência da modernização, mas os resquícios de um horizonte tradicional (anterior à consciência da cisão entre fato e valor), em uma sociedade pós-tradicional. Kelsen entende que o avanço no conhecimento humano ocorreu, exatamente, em virtude da rejeição às especulações teológicas e metafísicas, que permitiram o desenvolvimento de uma pesquisa integralmente ancorada em bases empíricas, quer dizer, na apercepção sensorial controlada pela razão. Nas palavras do jurista: “É um fato inegável que o extraordinário progresso da ciência alcançado nos tempos modernos é, em primeiro lugar, o resultado desta emancipação das fronteiras nas quais a teologia a manteve durante a Idade Média”.¹⁹⁶

Kelsen argumenta, assim, que a nova ciência da política apresentada por Voegelin constitui, na verdade, uma velha pseudo-ciência, abandonada, não por desafiar os poderes políticos vigentes, mas por coadunar com eles. O autor insinua que, nos tempos que correm, uma crítica da ideologia só pode ser realizada dentro dos marcos estabelecidos pelo positivismo – sem, pois, compromisso com uma ontologia específica:

Uma ciência política livre de valores apenas sustenta que os valores que um sistema político tenta realizar não podem ser confirmados pela ciência como valores absolutos. Isso não significa que uma avaliação crítica do sistema político é impossível; isso significa apenas que o reconhecimento de um valor absoluto não é possível sobre as bases de uma “ciência” política.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Tradução nossa para: “The absolute in general, and absolute values in particular, belong to a transcendental sphere which is beyond scientific experience, the field of theology and other metaphysical speculations. Hence scientific positivism goes hand in hand with relativism”. KELSEN. *A new science of politics...*, cit., p. 11.

¹⁹⁶ Tradução nossa para: “It is an undeniable fact that the extraordinary progress science has achieved in modern times is, in the first place, the result of its emancipation from the bonds in which theology had held it during the Middle Ages”. KELSEN. *A new science of politics...*, cit., p. 11.

¹⁹⁷ Tradução nossa para: A value-free political science only maintains that the values which a political system tries to realize cannot be confirmed by science as absolute values. That does not mean that a critical evaluation

Em artigo referente às diferenças entre as concepções de secularização presentes na teologia política de Schmitt e no positivismo jurídico de Kelsen, Jean-Claude Monod apresenta uma distinção que nos serve, igualmente, para entender as desavenças entre Voegelin e Kelsen – e, numa perspectiva ampliada, o conflito entre leituras do avanço e da decadência. Monod diferencia “secularização-transferência” e “secularização-liquidação”. A primeira entenderia a modernidade como um movimento de *projeção*, no mundo sub-lunar, de representações e esquemas atribuídos à dimensão supra-lunar – ou, o que é o mesmo, um movimento de sacralização de instâncias seculares (culto do Estado, religião da humanidade etc.). A segunda, por sua feita, conceberia a modernidade como um movimento de *emancipação*, no qual diferentes domínios da vida social se libertariam gradualmente da tutela eclesiástica e da heteronomia religiosa.¹⁹⁸

Conforme Monod, Schmitt (e Voegelin, acrescentaríamos) toma conhecimento apenas da “secularização-transferência”. Kelsen, por sua vez, reconhece, além desta, a “secularização-liquidação”, e acredita que, para que se complete a emancipação do homem, é necessário que a segunda subjogue a primeira. Acompanhando o raciocínio de Monod, poderíamos argumentar que tanto Schmitt e Voegelin quanto Kelsen concordariam com a assertiva segundo a qual os primeiros Estados modernos foram pensados com base em categorias teológicas, como onipotência, perpetuidade etc.¹⁹⁹ No entanto – ainda acompanhando Monod – afirmaríamos que apenas Kelsen aceitaria a alegação de que essa transferência reflete a incompletude da modernização, que ainda se encontra em marcha. Faz-se necessária, ainda, uma secularização da secularização, que extirpe o “resto” teológico, as formas arcaicas e irracionais, que ainda subsistem na filosofia política.²⁰⁰ Como se sabe, o principal alvo de Kelsen, na construção de um “pensamento jurídico verdadeiramente secular”, será a idéia de soberania:

Secularizar o direito e o conhecimento do direito, fazendo aceder este conhecimento a um estado científico, objetivo, despolitizado; liberar o direito da ficção da soberania, resíduo metafísico-teológico; é este, em síntese, o programa do

of the political system is impossible; it means only that the recognition of an absolute value is not possible on the basis of a political “science”.KELSEN.*A new science of politics...*, *cit.*, p. 24.

¹⁹⁸ V. MONOD, Jean-Claude. *La sécularisation et ses limites: entre théologie politique et positivisme juridique*. Em FOESSEL et. al. (Org.) *Modernité et secularization...*, *cit.*, p. 156 a 158.

¹⁹⁹ V. MONOD. *La sécularisation et ses limites...*, *cit.*, p. 160.

²⁰⁰ V. MONOD. *La sécularisation et ses limites...*, *cit.*, p. 162.

positivismo jurídico e do normativismo de Kelsen. Não é então por azar que seja um dos alvos privilegiados da primeira *Teologia política* de Carl Schmitt.²⁰¹

Contra a crença na subordinação do direito ao político, Kelsen buscará, sistematicamente, reduzir o Estado a uma ficção, um ser imaginário, uma “função” do ordenamento jurídico. Em artigos como *Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse (A noção de Estado e a psicanálise)* e *Gott und Staat (Deus e Estado)* tentará fazer, em relação ao Estado, o mesmo que, em seu entender, Freud havia feito em relação a Deus: dessubstancializá-lo e despersonalizá-lo por meio de uma redução transcendental, uma análise que decomponha seus elementos originários de forma a mostrar que se trata apenas de uma projeção.²⁰² Poderíamos encarar Kelsen (ao lado de Freud) como um herdeiro da tradição de judeus seculares que, desde o profético *Tractatus Theologico-Politicus*,²⁰³ publicado por Baruch de Espinosa em 1670, trabalharam para acelerar a passagem de um mundo da religião revelada a um mundo da razão e da imanência.

Para Kelsen, “o Estado não é um ente ‘real’, mas é um objeto teórico construído pelo jurista”.²⁰⁴ O Estado coincide com o ordenamento jurídico. Assim, teorias acerca do Estado soberano trariam, ocultas, idéias “arcaicas”, “religiosas”, “substancialistas”, “antropomórficas”, ainda à espera de uma efetiva secularização. Esta secularização, no entendimento de Kelsen, viria por meio de uma doutrina do Estado sem Estado, que rompesse o nexos entre “poder” e “Direito”.

No conflito entre Voegelin e Kelsen poderíamos identificar a tensão entre – para valermos-nos ainda uma vez da terminologia de Monod – uma “secularização inquieta” e uma “secularização triunfante”.²⁰⁵ Kelsen identifica a Idade Média com o “absolutismo da verdade”, o “dogma da teologia”, que se volta contra uma vida aberta aos resultados da dúvida e às renúncias que isso impõe. Desse modo, o caminhar da modernização, ainda

²⁰¹ Tradução nossa para: “Séculariser le droit et la connaissance du droit, en faisant accéder cette connaissance à un stade scientifique, objectif, dépolitisé; libérer le droit de la fiction de la souveraineté, résidu métaphysico-théologique: c’était là, en un sens, le programme du positivisme juridique et du normativisme de Kelsen. Celui-ci n’est donc pas par hasard l’une des cibles privilégiées de la première Théologie politique de Carl Schmitt”. MONOD. *La sécularisation et ses limites...*, cit., p. 162.

²⁰² Sobre a relação de Kelsen com a psicanálise, v. JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: the Viennese years. *European journal of international law*. Oxford, v. 9, n.º. 2, 1998, p. 382 a 385.

²⁰³ V. ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁰⁴ COSTA, Pietro. O Estado de Direito: uma introdução histórica. Em COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo. *Estado de Direito*: história, teoria, crítica. Tradução de Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 154.

²⁰⁵ V. MONOD. *La querelle de la sécularisation...*, cit., p. 39.

incompleta, seria uma transição da heteronomia à autonomia, da esperança metafísica da história à consciência imanente, do princípio do prazer ao princípio da realidade.

Kelsen não atribui nenhum crédito ao cristianismo, vendo, nos resquícios que dele subsistem no pensamento político moderno, um empecilho à edificação de uma sociedade não-alienada composta por sujeitos não-neuróticos. Outros autores, no entanto, dentro do paradigma do avanço, propõem uma interpretação que conjugue “secularização-transferência” e “secularização-liquidação”. Nessa esteira, verão a própria história do cristianismo como um processo de secularização, no qual o abandono do Filho pelo Pai – *Eli, Eli, Iammá sabactáni?* [Mateus 27, 46; Marcos 15, 34] – seria o prenúncio de um mundo integralmente secularizado, lançado à própria sorte, no qual o destino dos homens se torna responsabilidade exclusiva deles próprios. Não é difícil rastrear a matriz dessa interpretação no hegelianismo de esquerda. Será esse o objeto de nosso próximo tópico.

II.5. Jaspers, Feuerbach, Gauchet: a religião de saída da religião

Confúcio, Lao-tsé, os Upanishads, Buda, Zaratustra, Elias, Isaías, Jeremias, Deuteroisaiás, Homero, Parmênides, Heráclito, Platão, os trágicos, Tucídides, Arquimedes. O que os nomes citados têm em comum? Na China, na Índia, e no Ocidente, tais figuras ainda são associadas à fundação de sistemas que, rompendo com os limites regionais das culturas nas quais foram gestados, pretendiam falar à toda a humanidade. Arte universal, religiões universais, filosofia universal: os paralelos entre as propostas representadas pelos nomes elencados impeliram o filósofo Karl Jaspers a propor a tese segundo a qual o período compreendido entre 800 e 200 antes de Cristo poderia ser encarado como um tempo-eixo (ou tempo-axial).²⁰⁶ Qual a pretensão de Jaspers? Tratava-se, fundamentalmente, de problematizar a crença de que teria sido a Ilustração o primeiro projeto global de emancipação por meio de uma crítica da ideologia.

É comum a afirmação de que a ortodoxia das grandes religiões universais (maniqueísmo, budismo, cristianismo etc.) teria se estabelecido como um ato de violência contra a liberdade religiosa ínsita às mitologias pagãs. É esse, por exemplo, o núcleo da argumentação de Hans Blumenberg no já citado *A razão do mito*. A intenção de Jaspers é inverter referida perspectiva, sugerindo que, com os dogmas das propostas artísticas, religiosas e teóricas surgidas no tempo-eixo, teria emergido, pela primeira vez na história, uma consciência consciente de si mesma, um pensamento que se volta sobre o pensamento e o transforma no seu objeto. Assim, contra a idéia de que os grandes impérios universais sedimentados a partir dessas doutrinas representariam uma opressão generalizada – só desafiada no mundo moderno –, referidas instituições constituiriam, para Jaspers, a primeira iniciativa no sentido de um mundo secularizado e, portanto, emancipado. Nas palavras do filósofo:

La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo

²⁰⁶V. JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Tradução de Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia.²⁰⁷

A argumentação de Jaspers busca minimizar o impacto atribuído à passagem das sociedades tradicionais à Modernidade. Para o autor, a decadência do velho mundo mítico se inicia, não na desconstrução do sistema aristotélico pela física moderna, mas na crítica do velho mundo mítico pelas espiritualidades surgidas no tempo-eixo. Há, aqui, um evidente deslocamento, que atribui a autoria da secularização àqueles que, hodiernamente, os secularistas pretendem atacar. Diferentemente de Schmitt e Voegelin, Jaspers não aspira a retificar o curso do projeto da Modernidade. Se trata, antes, de mostrar que esse projeto remonta à aurora das civilizações que ainda hoje dominam o cenário internacional. A propósito, Jaspers leciona:

De lo que en el tiempo-eje aconteció y fue creado y pensado ha vivido la humanidad hasta hoy. Siempre que se remonta de nuevo, retorna nostálgicamente a aquel tiempo y otra vez se deja inflamar por él. Desde entonces es válido decir que toda rememoración y nuevo despertar de las posibilidades del tiempo-eje (Renacimientos) produce una exaltación del espíritu. El retorno a este comienzo es un suceso siempre repetido en China, la India y Occidente.²⁰⁸

O esforço na direção de incorporar as religiões tradicionais numa leitura abrangente do processo de emancipação na história, que relativize o peso político conferido aos movimentos revolucionários modernos, é, obviamente, anterior a Jaspers. Um marco, nesse sentido, pode ser encontrado na dialética do Senhor e do Escravo desenvolvida por Hegel,²⁰⁹ sobre a qual o pensamento pós-hegeliano reiteradas vezes se debruçou. Um nome que não pode deixar de ser referenciado, quando se lida com a matéria em comento, é o de Ludwig Feuerbach. *A essência do cristianismo*,²¹⁰ obra publicada por Feuerbach em 1841, tinha como objetivo trazer a lume o fundamento das religiões – e, em específico, do cristianismo –, que seria a emancipação das potencialidades criadoras do homem. Para Feuerbach, essas potencialidades restariam latentes nas religiões, posto que deslocadas e atribuídas a um Deus transcendente. Seria necessário um

²⁰⁷JASPERS. *Origen y meta de la historia...*, cit., p. 20.

²⁰⁸JASPERS. *Origen y meta de la historia...*, cit., p. 26 e 27.

²⁰⁹Para uma introdução à dialética do Senhor e do Escravo, recomendamos a leitura de LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

²¹⁰FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997.

ato de razão e de vontade para recuperar ao homem as qualidades atribuídas ao Absoluto transcendente, liberando, dessa maneira, os valores encapsulados nos mitos e nos ritos religiosos. Feuerbach contrapõe a essência falsa/alienada (teológica) à essência verdadeira (antropológica) do religioso. Segundo Feuerbach, a essência verdadeira residiria na consciência da identidade entre o divino e o humano. O fato crístico, o dado da encarnação aceito e professado pelos cristãos, seria, assim, um avanço em relação às demais tradições religiosas, posto que constituiria um passo em direção à consciência de nossa identidade.

No século XX, não serão raros os intelectuais que, com tonalidades messiânicas mais ou menos acentuadas, retornarão ao raciocínio de Feuerbach. Talvez a mais elegante abordagem da questão tenha sido elaborada pelo historiador e filósofo francês Marcel Gauchet. Gauchet notabilizou-se pela fórmula que definia o cristianismo como “a religião de saída da religião”, no consagrado *Le desencantement du monde*.²¹¹

Gauchet parte de uma radical diferenciação entre formas tradicionais e formas modernas de organização social. Para o autor, as primeiras seriam centradas em religiões, possuindo uma estrutura heterônoma, enquanto as segundas seriam marcadas pela secularização, apresentando uma estrutura autônoma.²¹² Como observa Luc Ferry, o religioso não representa apenas, para Gauchet, a crença em um princípio exterior e superior à humanidade. É, fundamentalmente, um ato de alienação, de perda da liberdade:

[...] o religioso não é simplesmente a *heteronomia* – isto é, o fato de que a lei vem de outro lugar que não a própria humanidade –, mas, de certa forma, a *degeneração da autonomia* – vale dizer, o fato de que os seres humanos se recusam a atribuir a si mesmos a organização social, a história, a elaboração das leis – e que, recusando-se a perceber a si mesmos como matrizes de organização social, da lei e do político, eles extra-põem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radicais.²¹³

É fácil notar, no pensamento de Gauchet, a influência de Cornelius Castoriadis, filósofo e psicanalista de quem foi assistente. Em linhas gerais, Castoriadis defende – notadamente na obra *L'institution imaginaire de la société*²¹⁴ – que toda comunidade pode ser entendida a partir de duas dimensões: a do imaginário instituinte e a do imaginário instituído.

²¹¹ GAUCHET. *Le desencantement du monde...*, cit.

²¹² Cf. GAUCHET, Marcel. *Um monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 13.

²¹³ FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 19.

²¹⁴ V. CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

O imaginário instituinte é a fonte, que está em permanente interlocução com as imaginações individuais, por meio dos quais um povo gesta suas concepções teológicas, políticas e econômicas. O imaginário instituído, por sua vez, é o conjunto de símbolos e instituições que, faticamente, coordenam a vida social desse povo. Uma comunidade é autônoma quando tem consciência de que o imaginário instituído é produto do imaginário instituinte. Essa é a experiência da democracia. Em contrapartida, uma comunidade é heterônoma quando recalca essa associação, atribuindo a forças externas (Deus, a natureza, o progresso etc.) a subsistência do imaginário instituído. Essa é a experiência das tiranias.

Gauchet se esforça para desacreditar a idéia do *Homo religiosus* primevo, defendida por, dentre outros, Mircea Eliade²¹⁵ e Joseph Campbell.²¹⁶ Para Gauchet, a experiência do sagrado não é uma “disposição natural” do humano em geral, ou uma “categoria transcendental” – ela não é uma invariante antropológica, mas possui uma história, marcada por relações de poder. Gauchet desenvolve uma história política/antropológica do religioso, cujo foco está na capacidade do espírito humano de se determinar em relação a algo externo a si.²¹⁷ Tentando circunscrever o lugar das religiões no social (seu papel regulatório e sua função de integração), Gauchet as identificará como economias da exterioridade. Com essa conformação, é natural que, no entendimento de Gauchet, as religiões pertençam ao passado, sejam formas de organização política das sociedades tradicionais, incapazes de se manter face às democracias modernas. Como aponta o autor:

[...] a religião é posição da heteronomia, posição que visa a produzir uma economia determinada do laço político e do laço de sociedade por uma intencionalidade inconsciente. [...] A religião é, no sentido mais forte do termo, um fato de instituição, um partido tomado humano-social da heteronomia.²¹⁸

Gauchet não duvida que, na escala dos indivíduos, a vida religiosa se mantenha; mas crê que a Modernidade assiste, de uma vez por todas, à saída da estruturação religiosa das sociedades.²¹⁹ Como Feuerbach, Gauchet acredita que o monoteísmo – e, particularmente o cristianismo – prepararam essa saída. Contudo, diferentemente de Feuerbach, a conclusão da

²¹⁵V. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

²¹⁶CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 2005.

²¹⁷Cf. GAUCHET. *Um monde désenchanté?...*, cit., p. 74.

²¹⁸FERRY; GAUCHET. *Depois da religião...*, cit., p. 44.

²¹⁹Cf. FERRY; GAUCHET. *Depois da religião...*, cit., p. 42.

via aberta pelo fato crístico não é a “humanização do divino” (e, por conseguinte, a “divinização do humano”), ou a edificação de uma espiritualidade laica. Ao contrário, Gauchet entende que, junto com Cristo, morreram na cruz as tentativas de simbiose entre o sagrado e o profano. Há, aqui, o eco evidente do pensamento de Weber – ao qual, de mais a mais, Gauchet se refere já no título de seu principal trabalho:

[A idéia de “desencantamento do mundo”] [...] pressupõe, precisamente, o nascimento e a edificação das religiões monoteístas, notadamente o judaísmo e o puritanismo, nos quais se vê a presença de uma sistemática teológica e uma rotinização de condutas autoconscientes calcadas nas máximas de um “dever ser”, em franca oposição às superstições, à pragmática e à excelência das ações extracotidianas (ritos) típicas das religiões mágicas.²²⁰

Para Gauchet, Cristo simboliza o oposto de toda e qualquer teologia política (seja de caráter cesaropapista, seja de caráter teocrático): “Como o Imperador, Cristo une em si a divindade e a humanidade, mas, à oposição do Imperador, ele, humilde, tem apenas a espada do amor, e seu reino não é deste mundo. É a partir disso que uma seita parte dos confins da Judéia para conquistar o mundo”.²²¹

Dessa forma, o cristianismo representa, para Gauchet, um contra-imperialismo que permite enfrentar, teologicamente, a dominação imperial. Teria início, aqui, o desencantamento do mundo, à medida que o poder político seria esvaziado de todo atributo divino. Para Gauchet, o cristianismo compromete a “economia sacral do mundo”, expulsando Deus da história.²²²

Na concepção de Gauchet, o cristianismo é a religião de saída da religião *porque* opera uma cisão entre o eclesiástico e o secular, permitindo o nascimento do Estado moderno. O autor rejeita a dicotomia entre considerações absolutas sagradas e considerações relativas profanas, e entende que, graças ao desmantelamento do absoluto celeste, o homem se encontra em condições de pensar o absoluto terrestre, quer dizer, criar valores que não se amparem no lastro religioso e que, não obstante, se apresentem como imperativos. Sem o espelho de Deus, podemos enxergar o homem. Como argumenta Charles Taylor, narrativas

²²⁰NOBRE, Renarde Freire. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. Em RIBEIRO, Adelia Miglievich et. al. (Org.) *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 141 e 142.

²²¹Tradução nossa para: “Comme l’Empereur, Christ unit en lui la divinité et l’humanité, mais à l’opposé de l’Empereur, lui, humble, n’a que l’épée de l’amour, et son royaume n’est pas de ce monde. C’est à partir de là qu’une secte partie des confins juifs a pu conquérir le monde”. GAUCHET. *Um monde désenchanté?... cit.*, p. 36.

²²²Cf. GAUCHET. *Um monde désenchanté?... cit.*, p. 49.

como a de Gauchet constituem-se em “histórias da subtração”, nas quais “O que emerge desse processo – modernidade ou secularidade – deve ser compreendido em termos de características subjacentes à natureza humana que estavam lá o tempo todo, mas se encontravam bloqueadas pelo que agora foi removido”.²²³

²²³TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 37.

II.6. Considerações sobre a primeira parte

“O que é a Modernidade?” A resposta encontra-se implícita na pergunta. Não levantamos perguntas para as quais já não tenhamos respostas, e não buscamos senão aquilo que já encontramos. Esquemáticamente, poderíamos dizer que a Modernidade é a era que se pergunta pelo que é a Modernidade. Trata-se de um período histórico cuja especificidade se constitui na procura por uma especificidade. Parcela substancial da arte, da literatura e da filosofia modernas se ocupa de tentar compreender o que seria a arte moderna, a literatura moderna e a filosofia moderna. É esse, diga-se, o cerne das experiências de vanguarda, que, a partir do final do século XIX, assumirão como palavra de ordem o dever de “estar na moda”, quer dizer, de captar seu próprio tempo. Ninguém expressou com mais sensibilidade que Baudelaire²²⁴ a angústia de nosso período histórico por apreender o sentido radical de sua historicidade: “Modernidade é tensão entre o efêmero e o eterno”.

Na academia, muita tinta foi gasta em debates sobre a questão. Quando, durante a década de 70, muitos supunham que o arco da Modernidade se havia encerrado, uma plethora de textos destinados a diferenciar modernos e pós-modernos emergiu. A pujança dessas investigações, paradoxalmente, mostrava que, ao invés de ter exaurido suas potencialidades, o mundo moderno descobria etapas ainda mais radicalizadas e universalizadas de sua própria reflexividade.²²⁵

Seria inútil tentar reconstituir o multifacetado campo de estudos dedicado ao moderno. É por isso que, ao esboçarmos uma fenomenologia da Modernidade, fizemos cisões e cortes. Privilegiamos o campo das idéias – em detrimento do âmbito sócio-econômico e político. Buscamos descrever a mentalidade subjacente ao moderno, e que, à multiplicidade de acontecimentos, confere a unidade de um sentido. Para enfatizar a obsessão moderna por autocertificação, nos valem, como chave de leitura, do mito de Prometeu. Tanto na Antiguidade quanto no Medievo, Prometeu foi adotado, por círculos ocultistas, como símbolo do autoconhecimento e do autodomínio. Entre adeptos da magia, da alquimia e da cabala, sempre foi representado como um modelo para os que buscavam alcançar a sabedoria e a

²²⁴ A propósito, recomendamos a leitura do clássico BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. Organização de Teixeira Coelho. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

²²⁵ Sobre o tema, v. COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade...*, cit., p. 103 a 124; GIDDENS. *As consequências da modernidade...*, cit., p. 51 a 60; e TOURAINE. *Crítica da modernidade...*, cit., p. 195 a 204.

compreensão divinas. É curioso, pois, que, em nossa era, o titã seja adotado de forma generalizada como um alegoria do poder demiúrgico do homem, capaz, por meio da técnica e da política, de construir seu próprio universo.

Essa dimensão é, a nosso juízo, fundamental para que se compreenda o Estado moderno. No Medievo, o poder político tinha como fim fornecer condições materiais para que o homem não visse obstruída sua trajetória em direção a seus verdadeiros fins espirituais, sua auto-realização em Deus.²²⁶ Na Modernidade, em contrapartida, o Estado será ele próprio um espaço de auto-realização do homem, o reino da liberdade realizada. O “prometeísmo antropológico da Modernidade” pode ser uma categoria válida para que entendamos o deslocamento de uma perspectiva a outra. No mundo moderno, o poder político extrai sua legitimidade, não de Deus ou do cosmos, mas de si mesmo, das próprias energias sociais que o constituem. Convém guardar em mente esse aspecto, que pode ser de algum auxílio para que desbravemos a natureza da idéia de *soberania*.

“Prometeísmo antropológico” é, acreditamos, apenas outro nome para “inflexão antropocêntrica”, “secularização”, “desencantamento do mundo”: diferentes aproximações do mesmo fenômeno, qual seja, a emergência da Metafísica do Sujeito. Na pluralidade de interpretações sobre o moderno, tal dimensão receberá valorações diversas e, mesmo, contrapostas. Embora não seja nosso intuito traçar uma axiologia da Modernidade, acreditamos que uma ponderação sobre o assunto é essencial para que melhor compreendamos os fundamentos do mundo moderno. Se, como propunha o neokantismo, a referência ao valor é essencial à cultura, então o embate entre diferentes padrões valorativos a serem aplicados ao tempo presente faz-se imprescindível.

Embora haja, a propósito, uma gama infinita de possibilidades, optamos por focar duas posturas extremas: a que rejeita a Modernidade como um todo, nela vendo uma decadência face à tradição; e a que acolhe a Modernidade como um todo, nela identificando um avanço ante a tradição. Numa e noutra postura, a legitimidade da Idade Moderna sempre será comprada em prejuízo da legitimidade da Idade Média. Isso porque a instauração do mundo laico é visto, por tais autores, como uma negação (lícita ou ilícita) do religioso. É por isso que, para uns, o moderno surgirá como emancipação, enquanto, para outros, figurará como dominação. Daí a analogia com o jogo de soma nula. Procuramos mostrar que a dicotomia é ilusória, e que a Modernidade é vivenciada das duas formas simultaneamente. Será nossa

²²⁶Cf. MONCADA. *Filosofia do direito e do estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995, p. 84 e 85.

tarefa, na segunda parte deste trabalho, mostrar em que medida a laicidade não nega mas, antes, realiza elementos inscritos no interior do cristianismo. Outra estratégia possível – que não seguiremos aqui – seria evidenciar como, ainda hoje, as religiões podem contribuir para a solidificação de princípios em um mundo democrático e secular. O que se deseja é mostrar que religião e política não são âmbitos redutíveis um ao outro, embora, na trajetória de nossa civilização, sempre se encontrem em permanente tensão – o que se infere da persistência de projetos teocráticos e de projetos cesaropapistas ao longo de nossa história.²²⁷

Todos os autores que analisamos neste capítulo entendiam, em alguma medida, a marcha da secularização como o eclipse das religiões. A epifania do homem encobre a epifania de Deus. É por esse motivo que, embora consideremos as referências a pensadores como Voegelin e Kelsen imprescindíveis à formulação de um retrato do Estado moderno, não empregaremos suas conclusões para investigar a gênese desse mesmo Estado moderno. Não desenvolveremos, nem uma história religiosa do político, nem uma história política do religioso. Acreditamos que a Metafísica do Sujeito não erradica, mas suprassume, a Metafísica do Êxodo, da qual é fruto. No itinerário de nossa civilização, as etapas anteriores são conservadas nas etapas posteriores. *Cultura non facit saltum*.

Nos dois primeiros capítulos, colacionamos, cremos, elementos suficientes para que possamos dar início à nossa jornada em direção às origens, na Idade Média Central, do Estado moderno. Já temos uma imagem da Modernidade e do Estado moderno, de que nos valeremos para perscrutar o Medievo, na busca por “semelhanças de família”. Tal como na primeira parte, o primeiro capítulo da segunda parte tratará das raízes da Modernidade, *como um todo*, uma visão geral que será acompanhada, no segundo capítulo da segunda parte, por reflexões sobre a gênese do Estado moderno, *em específico*. Uma vez mais, nosso foco será ideológico-histórico. Nesse sentido, mesmo a remissão a conflitos políticos contingentes – como o travado entre Gregório VII e Henrique IV – visará, não à reconstrução pormenorizada dos acontecimentos tal como empiricamente se desenvolveram, mas ao conjunto de ideologias posto em funcionamento no desenrolar da disputa.

Nosso ponto de partida será a Renascença Italiana, momento no qual, como defendemos, o “prometeísmo antropológico da Modernidade” encontra manifestos e agrupados, pela primeira vez, todos os seus aspectos cardeais. A partir do Renascimento,

²²⁷Uma elucidação das noções de cesaropapismo e teocracia é apresentada em MAROTO, Daniel de Pablo. Cesaropapismo y teocracia en la historia. *Revista de espiritualidad*. Madrid, v. 69, nº 275, 2010, p. 157 a 187.

retrocederemos em direção aos séculos imediatamente anteriores, no afã de entender como esses aspectos se agremiaram.

SEGUNDA PARTE:
DAS CIDADES-ESTADO RENASCENTISTAS
À REFORMA GREGORIANA

III. A COMÉDIA DOS ERROS SOBRE AS RAÍZES DA MODERNIDADE

III. A comédia dos erros sobre as raízes da Modernidade

Idade Média, és a minha escura subjacência e ao clarão das fogueiras os marcados dançam em círculos cavalgando galhos e folhagens que são o símbolo fálico da fertilidade: mesmo nas missas brancas usa-se o sangue e este é bebido.
Clarice Lispector, *Água viva*

III.1. A Renascença como teoria da Modernidade

III.1.1. As periodizações e o Evento Traumático

“O homem de 1492 sabia, ao deitar-se para dormir no dia 31 de dezembro na noite da Idade Média, que acordaria no dia seguinte, 1º de janeiro de 1493, na manhã do Renascimento?”. A indagação do escritor e humorista francês Alphonse Allais²²⁸ faz remissão a uma das inúmeras tentativas de periodizar o fim da Idade Média e o início da Modernidade – *in casu*, a que toma a capitulação de Granada, na reconquista da Península Ibérica (em 2 de janeiro de 1492), somada à chegada de Cristovão Colombo às Bahamas, começo da apropriação da América pelos Europeus (em 12 de outubro do mesmo ano), como marcos da viragem entre uma era e outra.

Allais ironiza os cortes artificiais feitos por historiadores preocupados em identificar – numa única data, num único fato, num único lugar, num único domínio da atividade humana – o radical ponto de inflexão que distinguiria os dois momentos históricos.

O fato é que essas periodizações são a conseqüência lógica do paradigma da ruptura, contra o qual nos insurgimos neste trabalho. Aos que defendem a incomensurabilidade entre os sistemas de pensamento medieval e moderno, se impõe a obrigação de demarcar o episódio fatal que teria determinado a clivagem. Semelhante perspectiva ajusta-se plenamente às pretensões da *história acontecimento*, herdeira do positivismo, e contra a qual, acertadamente,

²²⁸Citada em LE GOFF, Jacques; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. *Em busca da Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 53 e 54.

se levantou a Escola dos *Annales*, trazendo conceitos como o de *longue durée*.²²⁹ Na obra de autores para os quais o tempo constitui-se em uma justaposição de quadros isolados, sempre se apresentará a necessidade de justificar a mudança de uma estrutura a outra como um salto. É de se notar que, nessa esteira, tanto a passagem do mito ao *logos*, na Antiguidade, quanto a transição entre teologia medieval e razão moderna serão explicados em termos de “milagre” – num evidente paradoxo, posto que o ato mesmo que instaura o fenômeno da “desmágicização” do mundo é pensado em termos mágicos.²³⁰

Algumas datas significativas na geopolítica da Eurásia apresentam-se, então, como candidatas a figurar como o Evento Traumático (na acepção lacaniana da expressão) que, a um só tempo, cindiria e uniria, na história de uma mesma civilização, dois horizontes de sentido entendidos como opostos. Com mais frequência que 1492, impõe-se, na historiografia da Europa continental, 1453, ano da queda de Constantinopla (em 29 de maio). A opção por este momento, em específico, trairia uma busca de simetria no arco histórico que constitui o Medievalo. Este teria seu início no declínio do Império Romano do Ocidente – que implicou no êxodo das elites intelectuais greco-romanas para a Pérsia, elemento imprescindível à posterior consolidação da civilização islâmica –, e seu encerramento no declínio do Império Romano do Oriente – que resultou na migração de pensadores bizantinos para a Europa, fator essencial, como muitos entendem, à Renascença.

Enquanto Evento Traumático, a mudança (da Antiguidade à Idade Média, da Idade Média à Modernidade) não surge, nessas periodizações, como o produto de forças e contradições intrínsecas ao espaço simbólico da civilização – antes, é decorrente de uma interferência externa (as invasões bárbaras, o domínio otomano...) que rompe a inércia da organização social e política estabelecida. Opondo-se a tais leituras, Peter Burke dirá, especificamente no que tange à imigração de estudiosos gregos para a península itálica:

Esses imigrantes tiveram um efeito importante no mundo italiano do conhecimento, não diferente do que tiveram os estudiosos da Europa central – inclusive muitos especialistas no Renascimento – sobre o mundo de língua inglesa depois de 1933.

²²⁹Um estudo das implicações da Escola dos *Annales* na história das Humanidades pode ser encontrado em BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

²³⁰Sobre o processo que, desde Renan, se convencionou chamar de “milagre grego”, v. DUHOT, Jean-Jöel. *Sócrates ou o despertar da consciência*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004, p. 13 a 41.

Eles estimularam os estudos gregos. Porém, sua importância foi de satisfazerem uma demanda que já existia.²³¹

A demanda precede a oferta: é esta a lição que, desde já, precisa ficar evidenciada. Nenhum dos acontecimentos arrolados pelos encomiastas da ruptura poderia ser percebido, retrospectivamente, como trauma, não fosse a gradual sedimentação de dilemas que pavimentaram as condições históricas de possibilidade para a mudança.

²³¹ BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: cultura e sociedade na Itália*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999, p. 277.

III.1.2. A invenção da Renascença: Burckhardt

Esta percepção é particularmente importante quando se analisa o Quattrocento. A Renascença italiana é uma *invenção* de Jules Michelet e, sobretudo, de Jacob Burckhardt, dileto discípulo de Leopold Von Ranke, o fundador da historiografia positivista. Da noite para o dia, Burckhardt transformou o movimento cultural que despontou em algumas das cidades-Estado italianas no século XV no (para falar como Heidegger) evento epocal que teria dado início à nossa era.

Segundo o crítico de arte britânico Jonathan Jones, antes de Burckhardt, a Renascença retratada nos textos acadêmicos era associada menos a Donatello que a Savonarola, menos ao erotismo pagão reabilitado que ao moralismo reformista prenunciado. Como Jones afirma, a propósito de *A cultura do Renascimento na Itália*, mais conhecido trabalho de Burckhardt: “A fascinação de ler este livro é sua visão da Itália como o lugar de nascimento do moderno individualismo, do cálculo político, da ciência e do ceticismo. Em 1860 Burckhardt olhou para a Itália e viu o choque do novo, oculto em ruínas adormecidas”.²³²

A tese de Burckhardt atendia, a contento, àqueles que procuravam uma fratura entre o Medieval e a Modernidade. Burckhardt é, como observa o crítico literário Otto Maria Carpeaux,²³³ “o criador da noção moderna de crise” (ou ainda: da noção moderna de “ruptura”), que enfatiza as guerras e as revoluções, abandonando uma concepção evolucionária da história em prol de uma perspectiva calcada na mudança violenta. Daí que os esforços posteriores de periodização da história do Ocidente tenham sempre, direta ou indiretamente, feito remissão aos trabalhos do grande erudito da Basileia. Como observa o historiador da arte Arnold Hauser:

Quando Burckhardt diz que a “descoberta do mundo e do homem” foi uma realização da Renascença, sua tese é, ao mesmo tempo, um ataque à reação romântica e uma tentativa de repelir a propaganda destinada à difusão da idéia

²³² Tradução nossa para: “The fascination of reading his book is its vision of Italy as the birthplace of modern individualism, political calculation, science and scepticism. In 1860 Burckhardt looked at Italy and saw the shock of the new, secreted in sleepy ruins”. JONES, Jonathan. Jacob Burckhardt: the Renaissance revisited. *The Guardian*, Londres, 10 de julho de 2010. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/culture/2010/jul/10/jacob-burckhardt-civilization-renaissance-italy>>, acessado em 6 de outubro de 2012.

²³³ Carpeaux é autor de uma arguta análise da vida e da obra de Burckhardt, intitulada *Jacob Burckhardt: profeta de nossa época*, disponibilizada pelo palestrante Olavo de Carvalho na página eletrônica <<http://www.olavodecarvalho.org/textos/carp1.htm>>, acessado em 6 de outubro de 2012.

romântica de cultura medieval. A doutrina do naturalismo espontâneo da Renascença provém da mesma fonte que a teoria segundo a qual o combate contra o espírito de autoridade e hierarquia, o ideal de liberdade de pensamento e de liberdade de consciência, a emancipação do indivíduo como cidadão e o princípio de democracia são outras tantas realizações do século XV. Em tudo isso, a luz da Idade Moderna é contrastada com as trevas da Idade Média.²³⁴

Conforme o ensinamento de Roberta Garner,²³⁵ a Renascença, em Burckhardt, configura-se em uma teoria da Modernidade. *A cultura do Renascimento na Itália* poderia ser lida em paralelo com obras como *O sentido da história*, de Löwith, e *A legitimidade da idade moderna*, de Blumenberg. Poderíamos dizer que, para Burckhardt, o Renascimento italiano é tanto um período de transição entre eras quanto o início de uma era que é, em si mesma, transição permanente. Assim, funciona como uma chave de leitura privilegiada para que se possa obter a definição e as causas do moderno. Em contraposição ao método abstrato de análise empregado por Comte, Marx, Durkheim e Weber, baseado em leis gerais, Burckhardt adota uma investigação intuitiva e histórica, que, na massa de informações que recolhe do Renascimento italiano, pretende desbravar a natureza de seu próprio tempo.

É essa a conclusão a que nos leva a carta escrita por Burckhardt e enviada, em maio de 1858 (dois anos antes da publicação de *A cultura do Renascimento na Itália*), ao rei Maximiliano II da Baviera:

O intento seria aquele de considerar o Renascimento como pátria e origem do homem moderno, seja no que diz respeito ao modo de pensar e sentir, seja no que tange ao mundo das formas. Parece-me possível tratar estas duas grandes temáticas de modo oportunamente paralelo, fundindo a história da civilização com a história da arte.²³⁶

²³⁴ HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 275.

²³⁵ Cf. GARNER, Roberta. Jacob Burckhardt as a theorist of Modernity: reading *The civilization of the Renaissance in Italy*. *Sociological Theory*, Washington, v. 8., n. 8, p. 48 a 57, primavera de 1990. Disponível em: <http://humanidades.uprrp.edu/smjeg/reserva/Historia/hist6052/Prof%20Maria%20Fatima/roberta_garner.pdf>, acessado em 8 de outubro de 2012.

²³⁶ O trecho encontra-se transcrito e traduzido em FERNANDES, Cássio da Silva. Jacob Burckhardt e a preparação para a cultura do renascimento na Itália. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Uberlândia, v.3, ano III, n.3, julho/agosto/setembro de 2006, p.1 a 18, p. 13. Disponível, na íntegra, em <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF8/ARTIGO2-Cassioda.Silva.Fernandes.pdf>>, acessado em 31 de maio de 2013. Referido artigo é altamente recomendável para uma narrativa da trajetória, entre 1846 e 1860, da pesquisa de Burckhardt que resultou no livro *A cultura do renascimento na Itália*.

Como observa Le Goff, foi Burckhardt quem fixou, em definitivo, as concepções da Idade Média das Trevas e das douradas eras da Antiguidade e da Modernidade:

Essa visão da história segundo Burckhardt corresponde, com toda a certeza, às expectativas da cultura germânica do século XIX: a Grécia dividida mas genial; a Itália repartida em fatias mas genial, anunciavam uma Alemanha genial, da Prússia à Áustria, superando suas divisões, nova Roma e nova Atenas. [...] Burckhardt empurra a Alemanha e a Europa para o sul, inspirando-lhe uma nostalgia (*Sehnsucht nach Süden*) pesada de desequilíbrios.²³⁷

Uma das vantagens do Quattrocento sobre outras datas igualmente indicadas à guisa de Evento Traumático estaria no fato de que seus próprios deflagradores o perceberam como um período de viragem. A *renovatio* da cultura clássica, que, como indicamos, foi estimulada pela imigração bizantina, teria sido, já então, encarada como o ponto de partida para uma radical transformação cultural, social e religiosa.

A trajetória de Petrarca, que cunhou a expressão “*Medium Tempus*” para referir-se à Cristandade, seria o emblema da passagem de um mundo (centrado em uma posição absolutista, um processo dogmático e uma verdade absoluta) a outro (baseado em uma posição relativista, um processo crítico e uma verdade relativa).²³⁸ No entanto, ao invés de representar um diferencial do Renascimento italiano, a esperança de Petrarca e de outros pensadores do período em uma transformação social e política calcada no retorno às fontes da Antiguidade é o que mais os aproxima do espírito medieval. Como indica Le Goff: “Buscar a reforma através de um retorno às fontes é uma constante da Idade Média”.²³⁹

Burckhardt não nega que, durante a Idade Média, seja possível encontrar períodos expostos à influência do saber greco-romano. A propósito, afirma:

A Antigüidade greco-romana, que desde o século XIV intervém tão poderosamente na vida italiana – enquanto suporte e base da cultura, enquanto meta e ideal da existência e, em parte, também como uma nova e consciente reação ao já existente –, havia muito tempo vinha exercendo uma influência parcial sobre toda a Idade Média, inclusive fora da Itália. Aquela erudição representada por Carlos Magno constituía essencialmente um renascimento, em contraposição à barbárie dos séculos VII e VIII, e nem podia ser diferente. Da mesma maneira como, além dos fundamentos formais gerais herdados da Antigüidade, notáveis imitações diretas dos

²³⁷ LE GOFF. *Em busca da Idade Média...*, cit., p. 62.

²³⁸ Um exercício no sentido de contrapor o teocentrismo medieval ao antropocentrismo de Petrarca foi desenvolvido pelo filólogo italiano Antonio Viscardi, em VISCARDI, Antonio. *Francesco Petrarca e il medio evo*. Napoli: Societa F. Perrella, 1925.

²³⁹ LE GOFF. *Em busca da Idade Média...*, cit., p. 56.

antigos imiscuem-se na arquitetura romana do Norte, também o conjunto do saber monástico absorvera uma grande massa de elementos oriundos dos autores romanos, e mesmo seu estilo, a partir de Einhard, não permanece imune à imitação.²⁴⁰

O autor, no entanto, minimiza o impacto dessa influência no desenvolvimento da Cristandade, entendendo que, nela, não há mais que uma utilização erudita e refletida de elementos isolados da Antiguidade, não existindo, porém, uma “tomada de partido” pelo humanismo. Sua postura não é, assim, diversa da de Michelet, que, refletindo sobre as tentativas de recuperação, no Medievo, da filosofia e das artes greco-romanas, as vê como sintomas de um período que, reiteradas vezes, desfalece e se recupera, expira no século XII, no século XIII e no século XIV, para agonizar, tão-somente, nos séculos XV e XVI: “Assim perdura a Idade Média, ainda mais difícil de matar por já estar morta há muito tempo. Para ser morto, é preciso estar vivo”.²⁴¹ Dessa maneira, os fenômenos que, posteriormente, foram chamados de “renascenças medievais” – em especial, a Renascença Carolíngia do final do século VIII e a Renascença do século XII – seriam ocorrências *na* Cristandade, mas não *da* Cristandade.

Reafirmando sua crença na cisão entre o medieval e o moderno, Burckhardt não reconhecerá, pois, nas renascenças medievais uma via que prepara a emergência do Renascimento italiano. Para o autor, o Quattrocento representa, isolado, o período de redescoberta do mundo e do homem, após séculos de barbárie. Não pretendemos, aqui, recuperar a discussão que propusemos, no tópico anterior e, sobretudo, na introdução deste trabalho, acerca da periodização. Basta recordar que rejeitamos a tese da ruptura entre Medievo e Modernidade, defendendo que a transição entre um momento e outro da história do Ocidente deve ser entendida como um movimento dialético. É por isso que – já o dissemos – o período que corresponde à Renascença pode (e deve) ser pensado, em simultâneo, como a Primeira Modernidade e a Baixa Idade Média. Como Delumeau mostra, trata-se de uma era “bifronte”, isto é, com duas frentes, duas faces. Tal como Jano, o Deus romano que deu origem ao nome do mês Janeiro (e que é recuperado no culto católico a São Januário), a Renascença italiana tem faces assimétricas: uma, madura, volta-se para trás; a outra, jovem, olha para a frente. Lima Vaz chega a falar, a propósito do século XIV, de uma face da decadência e uma face do avanço. Imprescindível que se note, no entanto, que não se tratam

²⁴⁰BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 140.

²⁴¹MICHELET, Jules. *A agonia da Idade Média*. Tradução de Artemis Albuquerque Coêlho e Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: EDUC, Imaginário, 1992, p. 20.

de dois semblantes opostos, mas de momentos diferentes de um mesmo semblante – momentos que, no entanto, podem, por um lapso temporal, coexistir.

Jano Patulcius, “aquele que abre”, e Jano Clusius, “aquele que cerra”: os dois principais epítetos romanos ao deus serviriam, igualmente, à Renascença. Atribuídos à mesma divindade, recordam-nos que todo começo é um fim, e todo fim, um começo – questão de perspectiva. Atento apenas às inovações do Renascimento, Burckhardt não se permitiu notar as semelhanças de família entre tais inovações e antigas configurações que, à época, com elas ainda compatilhavam espaço. Não é nosso intuito negar a teoria da Modernidade contida na representação que Burckhardt faz da Renascença. Como sublinhamos na introdução, dentre os cinco “tipos ideais oitocentistas” para a genealogia do Estado moderno – o modelo do Estado anti-diluviano, o modelo do Estado pós-revolucionário, o modelo de Tocqueville sobre a monarquia absolutista, o modelo de Burckhardt sobre as cidades-Estado italianas e o modelo de Miley sobre a estatização do papado –, são as propostas de Burckhardt e de Miley aquelas que nos parecem as mais convincentes, devendo ser lidas de forma conjugada. Desse modo, muitos apontamentos do intelectual da Basiléia nos servirão como referência – notadamente suas observações acerca do Estado como obra de arte. No entanto, é imprescindível mostrar de que maneira os mesmos elementos que, para Burckhardt, rompem com a “Idade das Trevas”, foram, na verdade, lentamente preparados no correr do Medievo.

Os autores de que nos utilizaremos no próximo tópico – Guiraud, Taylor e Lima Vaz – interessam-nos na medida em que reafirmam o caráter bifronte do Renascimento, rastreando elos – mais próximos ou mais distantes – entre idéias e instituições tipicamente medievais, por um lado, e a cultura renascentista, por outro. Somos gratos a esses autores pela pleora de informações sobre a Idade Média Central e a Baixa Idade Média que, em suas pesquisas, compilaram e disponibilizaram. Nossa investigação não seria possível sem o recurso ao trabalho dos mesmos. Uma ressalva, no entanto, há que ser feita: Guiraud, Taylor e Lima Vaz acreditam – embora por motivos diversos – que a Primeira Modernidade surgiu *acidentalmente*, sendo o *mal* resultado de um acúmulo de gafes comeditas, com *boas* intenções, pelos protagonistas da Idade Média Tardia. Como um macaco que, digitando aleatoriamente em um teclado, escreve por acaso uma peça de Shakespeare, o mundo moderno seria a externalidade imprevista de acontecimentos medievais. Uma comédia de erros, portanto, na qual uma sucessão de desenganos conduz a um desenlace que, embora possa satisfazer a um observador desavisado, constitui – para Guiraud, Taylor e Lima Vaz – apenas uma farsa.

Não será essa – importante que desde logo o salientemos – a posição por nós assumida. Acreditamos que a Modernidade é o resultado necessário e suficiente da Idade Média, fruto do destino e, não, da roda da fortuna. É a essência do Ocidente que, na sequência de seus momentos, se desvela a si mesma. Dessa forma, diferentemente do que Guiraud, Taylor e Lima Vaz defendem, entendemos que não houve *perda*, mas *transformação*. É importante, pois, que no próximo tópico, o leitor mantenha em mente a consciência de que, embora muitas dados colacionados pelos autores referidos sejam imprescindíveis à reconstrução da paisagem mental da Idade Média Central e da Baixa Idade Média, as conclusões extraídas por eles acerca desses mesmos dados devem ser rejeitadas, posto que se deixam contaminar por posturas demasiado críticas no tocante ao mundo moderno (de se notar que os três intelectuais foram forjados na matriz católica apostólica romana, vendo-se marcadamente comprometidos com projetos da Igreja).

III.2. Relatos do Desvio Intelectual: Guiraud, Taylor, Lima Vaz

III.2.1. Uma longa seqüência de renascenças

Problematizando a teoria de Burckhardt, Hauser dirá:

A melhor maneira de perceber o que há de arbitrário na usual distinção entre a Idade Média e a Idade Moderna, e até que ponto é fluido o conceito de “Renascença”, está na dificuldade em atribuir a uma ou outra dessas categorias personalidades tais como Petrarca e Boccaccio, Gentile da Fabriano e Pisanello, Jean Fouquet e Jan van Eyck. Se se quiser, poder-se-á até considerar Dante e Giotto pertencentes à Renascença, Shakespeare e Molière à Idade Média.²⁴²

Na contramão de Burckhardt, autores relacionados à Escola dos *Annales* – e, em especial, Le Goff – reduzirão o “Grande” Renascimento a apenas mais um dos renascimentos medievais.²⁴³ Obviamente, não comungamos, aqui, desta perspectiva, que substitui o paradigma da ruptura pelo modelo da continuidade absoluta, e que acaba por – como faz Le Goff – dilatar a Idade Média por sobre a Modernidade clássica, negando as especificidades do Antigo Regime. Não iremos, aqui, reproduzir a trajetória das pesquisas que, contra Burckhardt, reabilitaram as recepções medievais da Antiguidade, bastando-nos, por ora, fazer remissão a três trabalhos que se enquadram nessa perspectiva:²⁴⁴

- 1^a. o célebre *The Renaissance of twelfth century*, do medievalista norte-americano Charles H. Haskins, publicado pela primeira vez em 1927, e que abriu o campo para estudos sobre a relação dos medievais com o legado da Antiguidade;²⁴⁵
- 2^a. na esteira das pesquisas de Haskins, o clássico artigo *Renaissance and Renascences*, do crítico e historiador de arte Erwin Panofsky, que, em uma

²⁴²HAUSER. *História social da arte e da literatura...*, cit., p. 273.

²⁴³Cf. LE GOFF. *Em busca da Idade Média...*, cit., p. 76.

²⁴⁴ Além dos textos citados, devemos fazer remissão ao artigo *Recepção fundante do Direito Romano na cultura ocidental*, de Karine Salgado e José Luiz Borges Horta, que procura evidenciar, no correr de nossa civilização, as reiteradas recuperações, no âmbito jurídico-político, do universo de referências greco-romano. V. SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. *Recepção fundante do Direito Romano na cultura ocidental*. Em *Congresso Nacional do CONPEDI*, 2011, Belo Horizonte. Anais do Congresso do CONPEDI. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011. v. 1. p. 324 a 343.

²⁴⁵ HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1955.

abordagem francamente dialética, mostra em que medida o Renascimento italiano nega e afirma (suprassume) a Renascença Carolíngia e a Renascença do século XII;²⁴⁶e

- 3^a. a coletânea de artigos *Renaissances before the Renaissance*, organizada pelo especialista em estudos bizantinos Warren Treadgold, que configura uma verdadeira devassa, minuciosa do ponto de vista histórico e geográfico, dos diversos reavivamentos da Antigüidade no Medievo.²⁴⁷

“Somos como anões nos ombros de gigantes”. A frase do filósofo neoplatônico Bernard de Chartres, que viveu no início do século XII, traduz a postura do homem medieval ante o saber dos antigos. O louvor do passado é uma postura cristã, e se, com Burckhardt, entendemos que no Quattrocento já se encontram consolidadas as principais características da Modernidade, tanto mais imperioso é o dever de refazer a trajetória que, na Cristandade, antecipou esse momento. A Renascença italiana é o produto de uma longa seqüência de renascenças, que marcaram o compasso do Medievo. Não é por outro motivo que Compagnon se apropriará do dito de Bernard de Chartres para tratar da essência do mundo moderno, bem como a tensão, a ele ínsita, entre visões do avanço e da decadência:

[...] os anões são menores que os gigantes, mas, trepados nos ombros desses, vêm mais longe que eles. Não se sabe qual dos dois aspectos da situação dos modernos, em relação aos antigos, o lugar comum queria acentuar: seriam eles menores ou mais perspicazes? Identificando-se uns com os outros, esse emblema do progresso se torna também o emblema da decadência. O progresso, antes mesmo de ter sido inventado enquanto tal, já é inseparável da decadência.²⁴⁸

²⁴⁶V. PANOFKY, Erwin. Renaissance and Renascences. *The Kenyon Review*, Vol. 6, No. 2 (Spring, 1944), pp. 201-236. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/30909777/Erwin-Panofsky-Renaissance-and-Renascences-The-Kenyon-Review-Vol-6-No-2-Spring-1944-pp-201-236>>, acessado em 07 de agosto de 2012.

²⁴⁷V. TREADGOLD, Warren (Org.). *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late Antiquity and the Middle Ages*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

²⁴⁸COMPAGNON. *Os cinco paradoxos da modernidade...*, cit., p. 18.

III.2.2. O papa, mecenas da cultura pagã: Guiraud

No pouco conhecido *L'église romaine et las origines de la renaissance*,²⁴⁹ o jornalista e historiador francês Jean Guiraud procura descrever, *ex abrupto*, as conexões mais imediatas que vinculam a Igreja tardo-medieval ao Renascimento italiano. O autor parte da seguinte pergunta: até que ponto os papas do século XIV e da primeira metade do século XV contribuíram para a evolução de idéias que, nas cidades-Estado italianas, se operou sob o manto de uma renovação artística e literária? Guiraud conclui que os papas, como os demais príncipes italianos, atuaram como mecenas, fomentando a “visão materialista de mundo” – juízo do autor – propagada por humanistas e artistas.²⁵⁰ Porém, diversamente dos demais príncipes italianos, os bispos de Roma tinham campos de atuação mais largos, que extrapolavam os limites de seu principado, conferindo, assim, maior força de expansão artística e literária ao movimento.

Contra os que, privilegiando a atuação de Florença e Veneza, acreditam ter sido pequena a contribuição de Roma para a Renascença, Guiraud atribuirá protagonismo à Santa Sé. É no patrocínio que o Papa Bonifácio VIII (símbolo do zênite e do declínio do poderio secular da Igreja Católica na Idade Média Tardia) concedeu a Giotto (o prefigurador da Renascença) que Guiraud verá o início das “relações perigosas” entre a doutrina cristã e os princípios pagãos.²⁵¹ Além dos trabalhos de Giotto, Bonifácio VIII financiou a criação de universidades em Roma, bem como a ampliação e o inventário do acervo da biblioteca da Santa Sé. Para Guiraud, isso teria estimulado o surgimento de uma verdadeira “escola romana” das artes, que, após a morte de Bonifácio VIII, se disseminou pela Itália, construindo os pilares do que virá a ser o Renascimento.²⁵² O historiador crê que, durante o exílio de Avignon, essa tendência só fez crescer, o que se evidenciaria pelo progressivo aumento, na biblioteca do papa, da coleção de manuscritos relacionados às ciências profanas e à Antiguidade.

²⁴⁹V. GUIRAUD, Jean. *L'église romaine et las origines de la renaissance*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1921.

²⁵⁰É necessário retificar a opinião de Guiraud, esposada por outros intelectuais, acerca de uma pressuposta “visão materialista de mundo” que teria sido adotada pelas elites intelectuais renascentistas. Embora o período, efetivamente, seja marcado pela redescoberta de interpretações materialistas de Aristóteles, como as propostas por Averróis e Alexandre de Afrodísias, o Renascimento se mantém profundamente espiritualista, como podemos constatar no sucesso de figuras como Marcílio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno. Recomendamos, sobre o tema, a leitura de MEBANE, John S. *Renaissance Magic & the return of the golden age: the occult tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

²⁵¹Cf. GUIRAUD. *L'église romaine...*, cit., p. 6.

²⁵²Cf. GUIRAUD. *L'église romaine...*, cit., p. 22.

A análise empírico-formal desenvolvida por Guiraud, rica em informações sobre a vida dos cardeais que detinham o poder sobre a Igreja dos séculos XIV e XV, salvaguarda-nos contra o erro que seria ver no despontar da Modernidade o fruto de um Evento Traumático, um *Deus ex machina* que, incidindo sobre a paisagem do Ocidente latino a contragosto dos poderes estabelecidos, teria imposto a ele uma rota diversa e, mesmo, contrária a sua própria vocação enquanto projeto civilizacional. Guiraud mostra que o “paganismo” estava no próprio coração pontifical, dele se irradiando para contagiar a Cristandade.

No entanto, como aduzimos acima, Guiraud adstringe-se às conexões mais imediatas, o que o remete aos interesses e às paixões de indivíduos da época, escapando-lhe, porém, a astúcia da razão, o sentido histórico dos eventos que agremia. Assim, Guiraud acaba incidindo em um Relato do Desvio Intelectual, para utilizar a terminologia de Charles Taylor.²⁵³

²⁵³TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 904.

III.2.3. As ordens mendicantes e a imposição disciplinada do Reino de Deus: Taylor

Taylor refere-se a sua própria pesquisa acerca da secularização como um Relato do Desvio Intelectual. Para o autor, referido Relato deve ser somado a uma Narrativa Mestra da Reforma, para que tenhamos um painel completo das raízes da Modernidade. Ora, parece-nos evidente que a própria Narrativa Mestra da Reforma (isto é, a crônica de como, na luta contra a “corrupção” da Cristandade, homens como Lutero e Calvino deram início ao Protestantismo) não é mais que um desdobramento do Relato do Desvio Intelectual, de sorte que aglutinaremos os dois eventos no interior da mesma expressão.

Tal como Guiraud, Taylor investigará a contribuição da Igreja no desencadear do humanismo. Porém, não se aterá, no que tange às causas, aos papas e cardeais de Roma, e, no que tange aos efeitos, ao Renascimento italiano. De um horizonte mais amplo, Taylor procurará entender quais caminhos doutrinários, tomados pela Cristandade como um todo, resultaram na crise do equilíbrio pós-axial e, por fim, no triunfo de uma representação do mundo como ordem imanente fechada. Taylor afirma:

A partir da mecanização da imagem do mundo e da atrofia do Senso para Deus enquanto conectado com um cosmo pleno de sentido, a percepção se distancia de uma hierarquia do ser e perdemos o contexto para uma filosofia da analogia e, em consequência, para uma certa compreensão do acesso (limitado) que temos ao conhecimento de Deus.²⁵⁴

Aqui está, para Taylor, o núcleo ideológico da Modernidade. Na tentativa de explicar suas origens, o autor remontará aos movimentos espirituais que despontaram na Idade Média Central – representados, notadamente, pela criação das ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos. Esses movimentos propunham uma “vida apostólica” fora do monastério, em permanente interlocução com os meios urbanos que, então, se consolidavam.²⁵⁵ Tratava-se de um novo programa de atuação dos religiosos na história. O clero assumia a tarefa de complementar a Criação, auxiliando a Providência Divina no trabalho de redenção do século. Sobre o tema discorre a historiadora Brenda Bolton, em obra magistral relativa à crise espiritual que atravessou a Europa dos séculos XII e XIII:

²⁵⁴TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 904.

²⁵⁵V. TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 121.

A renúncia ao mundo, seguida pelo isolamento numa vida de oração, deixou de ser o único caminho para a salvação, embora, particularmente no século XII, tal renúncia continuasse a ser considerada por muita gente meritória e importante. [...] O outro caminho que ganhava um atractivo cada vez maior era através de um empolamento da obrigação de viver uma vida cristã no mundo, servindo Deus, amando e servindo o próximo pela caridade, não só tratando dos pobres e dos doentes e espalhando o ensino, mas também entregando-se à missão de embaixador de Cristo no tratamento das almas e e na sua salvação.²⁵⁶

Bolton indica que o século XII viu acentuar-se a importância de um ingresso evangélico no mundo, que exigia uma nova maquinaria administrativa da parte da Igreja, bem como uma alteração na estrutura nas ordens monásticas, de sorte a fazer frente ao apelo dos movimentos religiosos laicos. De fato, os movimentos religiosos laicos ameaçavam romper com o velho equilíbrio cultural instaurado pela Patrística, tornando imperiosa uma reforma do poder eclesiástico:

De qualquer forma, já assistimos, no século XII, na antiga Gália, a um fenómeno religioso com características sócio-culturais com tendência a espalhar-se e que revela o desenvolvimento das condições da contracorrente que surge do início do século XIV ao início do século XVI, até ao momento em que emerge à superfície e provoca a transformação, desta vez manifesta, de todos os equilíbrios: movimento de reivindicação dos leigos que recusa a submissão aos clérigos, reclama e obtém a leitura da palavra de Deus em língua comum, reclama o direito de pregar, o direito a uma ascese do erro e da pobreza, retribuída pelo serviço da palavra, para os leigos que se mantiveram leigos apesar do seu compromisso religioso, porque recusaram-se a submeter-se ao molde cultural da cultura latina, sem a qual não podem pretender atingir a *Sacra Doctrina*.²⁵⁷

Para Taylor, esse será o prenúncio de uma contraditória “imposição disciplinada do Reino de Deus”.²⁵⁸ É de se notar, pois, que o autor comunga, em alguma medida, com a associação entre Modernidade e milenarismo que fez o sucesso de intelectuais como Voegelin. Sobre a opção, no século XII, pela Igreja Militante (que, de certa forma, ofusca a Igreja Triunfante, contemplada no silêncio do claustro pelos monges retirados da vida política e social), observa Taylor:

Embora a espiritualidade monástica da alta Idade Média tendesse a focalizar o claustro como o lugar de uma vida que mais se aproximava da *vita apostolica*,

²⁵⁶BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média: século XII*. Tradução de Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 14.

²⁵⁷CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*. I. A crise da cristandade. Tradução de Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, p. 74.

²⁵⁸TAYLOR. *Uma era secular...*, *cit.*, p. 196.

conduzida por minorias afastadas do mundo, percebemos mobilizações de pessoas leigas no final do século XII clamando por um novo modo de existência apostólica dentro do mundo e, na verdade, pelo mundo. Isto é, a nova vida envolveria sair e pregar para o mundo. Ela seria apostólica em um sentido que a palavra (em parte como resultado desses movimentos) adquiriu (ou readquiriu). Alguns desses movimentos acabaram tornando-se hereges, como o conduzido por Pedro Valdo; outros revolucionaram a vida da Igreja, notadamente as novas ordens fundadas por Francisco e Domingos.²⁵⁹

Um dos indicativos dessa inflexão está no deslocamento das imagens associadas a Jesus. A ênfase, conferida na Alta Idade Média, a um Cristo julgador, é substituída pelo foco em um Cristo humano. O fato é que, para Taylor, o prometeísmo antropológico da Modernidade é a inesperada externalidade decorrente de um esforço, por parte da Igreja medieval, para reafirmar a espiritualidade da vida secular:

E, assim, mais de um vetor no cristianismo ocidental contribuiu para a ruptura entre imanência e transcendência; não apenas o rompante de ordem implícito em grande parte da piedade mais intensa e cuja campanha de desencantamento é evidente, mas também a necessidade de tornar Deus mais plenamente presente na vida diária e todos os seus contextos, que levou as pessoas a investirem tais contextos de um novo significado e solidez.

A ironia é que apenas isso, em grande parte o fruto da devoção e da fé, prepara o terreno da fuga da fé para um mundo puramente imanente.²⁶⁰

A recuperação de escritores, filósofos e artistas clássicos, bem como uma maior atenção conferida aos dramas humanos, objetivava a constituição de uma *vita apostolica*, pautada na reprodução do modelo de conduta da Igreja primitiva e em uma disciplina que tinha por base “testemunho de fé, amor fraternal, pobreza e exemplo da bem-aventurança”.²⁶¹ Vale lembrar que são essas transformações, de marcado apelo místico e moral, que aram o terreno para o absoluto sucesso editorial, no século XV, do tratado *Imitação de Cristo*, manual de exercícios espirituais de Tomás de Kempis, um dos maiores *best-sellers* da história.²⁶² No entanto, a mesma mobilização que permite a emergência de figuras como Tomás de Kempis abre espaço para Giovanni Boccaccio. Os versos a Laura e à Virgem Maria dividem espaço na obra de Petrarca. Para Taylor, o ímpeto de liberdade espiritual contido no reavivamento da fé ocorrido no século XII teria sido, gradualmente, deslocado para a esfera intramundana. Logo, é lícito supor que Taylor concordaria com Domingues, quando este discorre:

²⁵⁹TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 120 e 121.

²⁶⁰TAYLOR. *Uma era secular...*, cit., p. 179.

²⁶¹BOLTON. *A reforma na Idade Média...*, cit., p. 22.

²⁶²V. TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*. Tradução de Tomás Borgmeier. Petrópolis: Vozes, 2004.

Que transcendência tem sempre significado liberdade, do corpo e do mundo, do sofrimento, da injustiça e de estímulos não-administráveis configura uma hipótese que soa bastante plausível. [...] Dirigida para o mundo a ânsia de liberdade e libertação manteve seu impulso transcendente, porém o transportou para a dimensão mundana. Ela deve ser agora lograda longe de Deus na difícil situação humana terrena. Sobretudo depois que o ascetismo voltado para o mundo e ativista se tornou a linha dominante de pensamento e sentimento na modernidade - seja em roupagens religiosas tradicionais ou delas despido - a transcendência tem tido que ser realizada em parte aqui.²⁶³

Os Relatos do Desvio Intelectual contados por Guiraud e Taylor transformam a transição entre a Idade Média e a Modernidade em uma comédia dos erros, na qual não é o destino, mas um agregado de coincidências e acasos que tornam possível a secularização. Em última instância, o mundo moderno não seria mais que um mal-entendido, um acidente no percurso da história da salvação, desencadeado por bufões travestidos de frades. Invertendo a frase de Marx, poderíamos dizer que, aqui, a história acontece primeiro como farsa, depois como tragédia.

O objetivo dos Relatos do Desvio Intelectual é “desmascarar” a *pudenda origo* do mundo moderno, mostrando que uma era que pretende (com ou sem sucesso, é questão que cabe a autores como Blumenberg e Löwith, Kelsen e Voegelin) fundamentar em si mesma sua *legitimidade*, deriva, na verdade, de um arbitrário revez da fortuna. Nesse sentido, arriscaríamos a sugestão de que Guiraud e Taylor não fazem, de fato, uma historiografia, e tampouco uma filosofia da história – antes, tais autores esboçam uma análise genético-sintomática, que, como descreveu Foucault, retrata a história como “um carnaval organizado”.²⁶⁴ A genealogia, método de investigação que remonta a Nietzsche, pretende, essencialmente, mostrar que um aspecto do tempo presente que reivindica valor absoluto, tem sua “origem” em uma conjunção de aspectos do passado que, em si mesmos, não tem valor algum. Apropriada por muitos autores que professam o catolicismo, a genealogia será utilizada como recurso para que se edifique uma crítica das reformas protestantes e da secularização.

²⁶³ DOMINGUES. *Interpretando a modernidade...*, cit., p. 76.

²⁶⁴ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e história. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996, p. 34.

III.2.4. Da Renascença do século XII à condenação parisiense de 1277: Lima Vaz

Parcela substancial da literatura relativa às “raízes da Modernidade” constitui-se de Relatos do Desvio Intelectual. Para ficarmos em apenas um único exemplo, poderíamos remeter à obra *Raízes da modernidade*, último livro redigido por Lima Vaz. Não iremos, aqui, reconstituir todo o esquema delineado pelo filósofo jesuíta. Basta-nos citar trecho que põe em evidência a adesão de Lima Vaz à hipótese da comédia dos erros:

Ao contrário do que supõe um esteriótipo corrente, a escolástica, na sua idade áurea, não formou um bloco doutrinal rígido e coerente, mas mostrou-se como um mundo intelectual em plena efervescência, agitado por tensões e oposições. Nesse sentido, sendo um tempo de notáveis criações intelectuais, o século XIII foi igualmente um tempo de *crise*, exatamente por ter vivido uma das formas mais dramáticas do encontro entre helenismo e cristianismo. Nos sulcos abertos por essa crise depositaram-se, como veremos, as sementes das quais brotarão as primeiras raízes da modernidade.²⁶⁵

Como em Taylor, a Modernidade, em Lima Vaz, constitui-se em um acidente ocasionado pelos esforços da Igreja medieval em ampliar sua ação sobre o universo social e político. Alguns passos à frente de Taylor, Lima Vaz, que também atribui às ordens mendicantes parcela da responsabilidade sobre referido acidente, procura mostrar em que medida o surgimento de tais ordens, voltadas à intervenção nos burgos, foi o resultado da recuperação da filosofia e da ciência grega (e, sobretudo, do *corpus* aristotélico)²⁶⁶ proporcionada pela reconquista, nos séculos XII e XIII, de parcela da Andaluzia. Esquecido, em partes, no Ocidente latino, o saber dos antigos é preservado e desenvolvido nas civilizações islâmica e bizantina, bem como nas comunidades judaicas. Com a reconquista, dito saber seria, novamente, disponibilizado à civilização ocidental, que se veria, uma vez mais, diante da necessidade de efetuar uma síntese entre a fé bíblico-cristã e a razão greco-romana. Seriam esses os fatores que conduziram à Renascença do século XII, de que falava Haskins.

Nesses termos Lima Vaz descreve a Renascença do século XII:

²⁶⁵ LIMA VAZ. *Raízes da modernidade...*, cit., p. 37 e 38.

²⁶⁶ Sobre o itinerário das assimilações medievais da obra de Aristóteles, recomendamos a leitura de RUBENSTEIN. *Herdeiros de Aristóteles...*, cit.

A rápida difusão das obras de Aristóteles e dos seus comentadores árabes no Ocidente latino e, concomitantemente, a transmissão das obras mais significativas da especulação árabe-judáica, revelando aos ocidentais novas dimensões desse neoplatonismo que lhes era familiar nas obras de Agostinho, de Boécio, do Pseudo-Dionísio e de Erígena, desencadearam uma dessas “crises de crescimento” que marcam os pontos decisivos de inflexão na linha de evolução histórica da cultura ocidental.²⁶⁷

É nesse caldo cultural que nascerão a universidade e a Escolástica, uma e outra tributárias do labor de franciscanos e dominicanos. Nas especulações teológicas dos escolásticos – e, antes de mais, de Tomás de Aquino – Lima Vaz vê o ápice do caminho ascendente de síntese entre a fé e a razão, as matrizes culturais bíblico-cristã e greco-romana que fundamentam o Ocidente. No entanto, para o filósofo, tal momento constitui-se em um dia brilhante mas sem amanhã, obscurecido pelas perversões teóricas desencadeadas, no seio do mundo acadêmico, pelo nominalismo. Lima Vaz afirma:

Não obstante a história ilustre do tomismo dos comentadores, sobretudo dos grandes mestres da Segunda Escolástica (séc. XVI), devemos reconhecer que a extraordinária obra ética de Tomás de Aquino como, de resto, toda a sua síntese filosófico-teológica representaram um dia brilhante mas sem amanhã na história espiritual do Ocidente. Em particular, no que diz respeito à moral tomásica, será necessário esperar pela primeira metade do século XX para que a sua riqueza, profundidade e atualidade sejam postas em plena luz e venham a iluminar algumas das mais penetrantes reflexões éticas do nosso tempo como, para ficar num só exemplo, a de Jacques Maritain. Mas a sua irradiação apenas passa além das fronteiras do pensamento católico e permanece ignorada na cultura profana.²⁶⁸

Assim, segundo Lima Vaz, são as querelas doutrinárias na universidade dos séculos XII e XIII – e não, simplesmente, os movimentos espirituais da Idade Média Central em geral – que arrastaram o Ocidente para a Modernidade. É interessante observar que a tese do filósofo jesuíta pode ser contraposta, termo a termo, à interpretação desenvolvida por Foucault para os mesmos eventos. Segundo Lima Vaz, foram as novas idéias teológicas e metafísicas, gestadas na universidade medieval, que desencadearam novas organizações político-jurídicas. Para o filósofo francês, em contrapartida, foram as novas organizações político-jurídicas, decorrentes da centralização das funções legiferante, jurisdicional e tributária pelos príncipes, que desencadearam novas idéias teológicas e metafísicas.

²⁶⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Fisionomia do século XIII. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 18.

²⁶⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 165.

Na análise do binômio saber-poder tardo-medieval, Lima Vaz e Foucault partem de vetores simetricamente opostos. Para Foucault, no momento em que o príncipe assumiu a incumbência de dizer o Direito, fez-se necessário substituir, na resolução de conflitos, o modelo da prova (que consistia, fundamentalmente, numa guerra feita por outros meios, onde assistia razão, não quem estava em acordo com os fatos, mas quem possuía maior poder e autoridade) pelo modelo do inquérito (no qual cabe a um terceiro imparcial reconstituir o passado no sentido de averiguar se houve ilicitude, e quem por ela deve ser responsabilizado).

A nova forma jurídica representada pelo triunfo do inquérito sobre a prova teria dado vazão a uma nova metafísica, quer dizer, a uma nova relação entre sujeito epistêmico e verdade. A longa passagem de Foucault transcrita abaixo é uma síntese das considerações do autor sobre o tema:

Na universidade medieval [da Escolástica] o saber se manifestava, se transmitia e se autenticava através de determinados rituais, dos quais o mais célebre e mais conhecido era a *disputatio*, disputa. Tratava-se do afrontamento de dois adversários que utilizavam a arma verbal, os processos retóricos e demonstrações baseadas essencialmente no apelo à autoridade. Apelava-se não para testemunhas de verdade, mas para testemunhas de força. [...] A *disputatio* é uma forma de prova, de manifestação do saber, da autenticação do saber que obedece ao esquema geral da prova. O saber medieval [do nominalismo] e sobretudo o saber enciclopédico do Renascimento do tipo de Pico della Mirandola, que vai se chocar com a forma medieval da universidade, será precisamente do tipo do inquérito. Ter visto, ter lido os textos; saber o que efetivamente foi dito; conhecer tão bem o que foi dito, quanto a natureza a respeito da qual algo foi dito; verificar o que os autores disseram pela constatação da natureza; utilizar os autores não mais como autoridade mas como testemunho; tudo isto vai constituir uma das grandes revoluções na forma de transmissão do saber.²⁶⁹

Foucault, numa abordagem que, a um só tempo, prolonga e critica o materialismo histórico, pretende descobrir, nos conflitos de saber, um epifenômeno de processos econômico-políticos que se valem de modalidades específicas de exercício poder – modalidades estas que figurariam, simultaneamente, como aquisição e transmissão do saber. Lima Vaz, por sua feita, toma o sujeito epistêmico, seus erros e acertos, como o ponto fulcral para que se compreenda a marcha do Espírito Objetivo. É por isso que, na comédia dos erros que procura retratar, Étienne Tempier, bispo de Paris contemporâneo do Aquinatense, ganha protagonismo, sendo o verdadeiro culpado – para além de qualquer desenvolvimento cego e impessoal das estruturas de administração da justiça – pelo advento da Modernidade.

²⁶⁹FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Ed., 1999, p76 e 77.

Tempier é o responsável pela condenação parisiense de 1277, que, redigida dentro de um espírito marcadamente neo-agostiniano, manifestava um profundo temor face à expansão de aristotelismos radicais no horizonte intelectual europeu. O decreto proibia, sob pena de excomunhão, a difusão, na Universidade de Paris, de 219 teses associadas à filosofia aristotélica. Na lição de David Piché, o objetivo primordial do ato de censura era “[...] erigir uma muralha para proteger o pensamento cristão contra a crescente invasão do pensamento pagão”.²⁷⁰ Sobre o impacto da condenação, Piché ensina:

Exprimindo um ato de censura que determinava o interdito de 219 proposições filosóficas e teológicas, e que excomungava todos aqueles que tivessem participação em sua propagação – os professores bem como os alunos, a menos que estes últimos se tornassem delatores dos primeiros em um prazo máximo de uma semana –, o poder episcopal parisiense efetua, em 7 de março de 1277, a mais importante condenação doutrinal da história intelectual da Idade Média ocidental. Com efeito, ainda que seja possível pensar que ele tinha força de lei apenas sobre o território submetido à jurisdição do episcopado de Paris, o decreto do bispo Tempier deteve de fato um alcance simbólico e moral que se estendeu para bem além da diocese parisiense, porque ele proveio da metrópole intelectual da cristandade latina e atacou os membros do mais prestigioso centro de estudos filosóficos e teológicos da época – a Universidade de Paris.²⁷¹

No entendimento de Lima Vaz, a condenação parisiense teve efeitos opostos aos aguardados por Tempier. Inviabilizando as novas tentativas de síntese entre fé e razão, a proibição não teria assegurado a preeminência da cosmovisão agostiniana, mas, antes, teria impulsionado o desenvolvimento de investigações que, agora libertas de preocupações metafísicas e teológicas, poderiam se voltar de forma integral ao mundo da imanência.

O decreto de Tempier, operando uma cisão absoluta entre a vontade do Deus onipotente e as razões do universo natural, seria o verdadeiro ponto de partida para a dissolução nominalista das pretensões cristãs de suprassumir a filosofia grega. O voluntarismo nominalista, renunciado na perspectiva encampada por Tempier, esvaziava a Criação de todo

²⁷⁰Tradução nossa para: “[...] ériger un rempart pour protéger la pensée chrétienne contre l’envahissement grandissant de la pensée païenne”. PICHÉ, David, com a colaboração de Claude Lafleur. *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: J. Vrin, 1999, p. 177.

²⁷¹Tradução nossa para: “En émettant un acte de censure qui frappait d’intédit 219 propositions philosophiques et théologiques, et qui excommunait tous ceux qui auraient partíciple à leur propagation – les professeurs ainsi que leurs auditeurs, à moins que ces derniers ne se fassent les délateurs des premiers dans un délai maximal d’une semaine –, le pouvoir épiscopal parisien effectua, le 7 mars 1277, la plus importante condamnation doctrinale de l’histoire intellectuelle du Moyen Âge occidental. En effet, bien qu’il soit possible de penser qu’il n’avait force de loi que sur le territoire soumis à la juridiction de l’épiscopat de Paris, le décret de l’évêque Tempier détenait en fait une portée symbolique et morale qui s’étendait bien au-delà du diocèse parisien et ce, parce qu’il provenait de la métropole intellectuelle de la chrétienté latine et s’attaquait à des membres du plus prestigieux centre d’études philosophiques et théologiques de l’époque – l’Université de Paris”. PICHÉ. *La condamnation parisienne de 1277...*, cit., p. 151.

e qualquer significado (afinal, não seria lícito especular sobre os motivos últimos que levaram Deus a fazer o mundo tal qual ele é) – desse modo, o sentido não deveria ser buscado no Ser, mas na representação, no ato mental por meio do qual o homem, diante de uma pluralidade desordenada de entes, construía uma unidade ordenada de idéias. Para Lima Vaz, nesse processo poderíamos encontrar o germe do método empírico-formal e hipotético-dedutivo encampado pela tecnociência moderna:

[...] a passagem dos tempos medievais para os tempos modernos foi assinalada não só pela transformação copernicana das coordenadas do universo físico mas, igualmente, pela transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem ocidental, antecipando, de certo modo, o que foi para Kant a “revolução copernicana” na ordenação desse universo. No primeiro caso, o sol passa a ocupar o centro da descrição geométrica do universo físico. No segundo caso, a representação virá a ocupar o centro do universo mental.²⁷²

Sobre a dívida que o projeto tecnocientífico possui para com o voluntarismo nominalista, é esclarecedor o ensinamento do filósofo Slavoj Žižek, que, numa leitura francamente dialética, critica os modelos historiográficos segundo os quais a Idade Média não seria mais que um hiato entre as luminosas civilizações antiga e moderna:

[...] o que abriu caminho para a ciência moderna foi exatamente a idéia “voluntarista” – elaborada, entre outros, por Duns Scotus e Descartes – de que Deus não está preso a nenhuma verdade racional eterna. Embora a percepção ilusória do discurso científico seja que ele é um discurso de pura descrição da facticidade, o paradoxo reside na coincidência entre facticidade nua e voluntarismo radical: a facticidade como sem significado, como algo que “é o que é”, apenas se for secretamente sustentada por uma vontade divina arbitrária. [...] O paradoxo, portanto, é que foi a Idade das Trevas cristã que criou condições para a racionalidade específica da ciência moderna, em oposição à ciência dos antigos. A lição é clara: a utopia de uma passagem direta da Roma tardia para a “alta” Idade Média é falsa, porque ignora a necessidade da queda no início da Idade Média das “trevas”, que criou condições para a racionalidade moderna.²⁷³

“Tudo deve mudar para que tudo fique como está”. Poderíamos dizer que é essa a lição – enunciada pelo príncipe Falconeri em *O leopardo*, romance de Lampedusa – que, segundo Lima Vaz, homens como Tempier se recusaram a aprender. Os Relatos do Desvio Intelectual (sob os auspícios da Encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, que, em fins do século XIX, propunha a restauração da filosofia cristã conforme à doutrina de Santo Tomás de

²⁷²LIMA VAZ. Civilização moderna e crise do sentido. *Filosofia e cultura...*, cit., p. 156.

²⁷³ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 104.

Aquino)²⁷⁴ oferecem-nos duas vias de modernização: a via incorreta, que efetivamente aconteceu, marcada pelo distanciamento entre os domínios da fé e da razão; e a via correta, que deveria ter acontecido, pautada na síntese articulada pelo Aquinatense, e que se viu abafada por incompreensões atribuíveis ao próprio poder eclesiástico. Como retificar esse desvio? Em poucas palavras, recuperando a trajetória original ensaiada pelos escolásticos durante a Renascença do século XII, e obnubilada pela Renascença do século XV. É essa linha de argumentação que permite ao paleotomista Maritain considerar-se a si mesmo, não um conservador, mas um revolucionário, não um anti-moderno, mas um ultramoderno, disposto a liberar um horizonte mais real que a realidade, mais moderno que a Modernidade.

Se há um desvio, uma heterodoxia, é porque há uma estrada de tijolos amarelos, uma ortodoxia capaz de nos levar a uma era de efetiva emancipação. Essa rota, abandonada, perdura como o real fantasmático que sustenta a tradição simbólica moderna. É o crime primordial, oculto, da censura imposta pela Igreja a Santo Tomás de Aquino que mantém, como um espectro, operativa a razão moderna.²⁷⁵ O desmascaro desse mito das origens representa, por si só, um instrumento capaz de firmar uma alternativa ao processo de secularização. É esse o fundamento que subjaz à argumentação de Guiraud, Taylor e Lima Vaz.

Conforme observamos antes, é preciso problematizar semelhantes leituras. É fato que o patrocínio das artes e da filosofia pelos papas, as reformas espirituais capitaneadas por franciscanos e dominicanos e a recuperação da ciência e da filosofia grega representam fenômenos imprescindíveis para que se compreenda o advento da Primeira Modernidade. Porém, não podem ser vistos como eventos isolados, sendo expressão de modificações no interior de todo o sistema de pensamento medieval. As pesquisas de Guiraud, Taylor e Lima Vaz são ricas em informações, não podendo, assim, ser descartadas. Mostram, de forma incontestável, a dependência da Renascença italiana para com as Renascenças medievais anteriores, bem como para com todo o universo cultural fomentado pela Igreja desde, ao menos, meados do século XI. Contudo, é importante que se perceba que os acontecimentos descritos pelos autores referidos não constituem *acidentes* que, quando desencadeados, trabalharam para corroer o mundo medieval; antes, são o reflexo de contradições ínsitas ao

²⁷⁴ O texto da encíclica encontra-se disponibilizado, na íntegra, em <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html>, acessado em 1º de junho de 2013.

²⁷⁵ Sobre o *real fantasmático*, v. ZIZEK, Slavoj. *The fragile absolute*, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?. London: Verso, 2001, p. 64 e 65.

próprio mundo medieval, e cuja resolução demandava a instauração de um horizonte de sentido diverso daquele oferecido pela Metafísica do Êxodo.

Padecendo de nostalgia ante uma sociedade na qual o Direito e a Política se encontravam subalternados à Teologia e a Ética, Guiraud, Taylor e Lima Vaz não admirão que a cisão operada pela secularização atendia uma demanda imposta pela própria Cristandade. Dessa forma, embora sejam capazes de identificar um grande conjunto de causas eficientes e materiais, deixam escapar as causas formais e finais que atuaram como condição de possibilidade à formação da Primeira Modernidade.

Dois outros autores (que, curiosamente, também tem marcados vínculos com o cristianismo, como Guiraud, Taylor e Lima Vaz) nos servirão melhor no sentido de apreender as raízes medievais do moderno: são eles Rémi Brague e Harold Berman. Descartando a fantasia de uma Idade Média ideal, Brague e Berman propõem-se a pensar quais as contribuições da Cristandade – e, antes de mais, da Santa Sé – para a construção de um pensamento secular, tal como de um poder político centralizado. Os autores procuram destacar de que forma a própria Igreja se beneficiou da cisão entre o religioso e o civil que, com a Reforma Gregoriana, gradualmente se instaurou a partir da Idade Média Central. No próximo tópico, seguiremos de perto os argumentos de Brague, tentando sedimentar as bases com as quais, no capítulo seguinte, procuraremos mostrar as interlocuções entre a Igreja posterior à Reforma Gregoriana e o Estado moderno.

III.3. A Igreja em defesa da secularização: considerações a partir de Rémi Brague

III.3.1. A “secundariedade cultural” na Reforma Gregoriana

A discussão sobre o Renascimento italiano iniciado no século XV levou-nos à Renascença medieval do século XII. Por caminhos tortuosos, chegamos à conclusão de que houve, no Medievo, tentativas importantes de reavivamento do conhecimento clássico, e que as ebulições culturais do Quattrocento são, ao menos em parte, reflexo da crise espiritual vivida no século XII. Fica, no entanto, a pergunta: o que teria desencadeado tal crise? Lima Vaz ensaia uma resposta, valendo-se do conceito, cunhado pelo filósofo francês Rémi Brague, de “secundariedade cultural”. Em breve síntese, poderíamos dizer que, para Brague, “secundariedade cultural” é a capacidade do Ocidente de tomar emprestado a outras culturas, com o fito de resolver problemas próprios. Brague entende que a civilização ocidental não é eurocêntrica mas, ao contrário, *ex-cêntrica*, mantendo seu centro permanentemente fora de si mesma, na abertura a contribuições adquiridas de outros povos.

Brague, helenista de formação, desenvolveu o conceito de “secundariedade cultural” para explicar a originalidade de Roma, povo que – para retornar ao adágio de Horácio – deixou-se, feroz vencedor, vencer pela Grécia vencida, fascinado estava por sua arte e por sua filosofia.²⁷⁶ Lima Vaz transplanta a noção para o século XII, antecipando o que o próprio Brague, alguns anos depois, fará, ao abandonar sua carreira de especialista na Antiguidade e enveredar-se pela história da filosofia medieval.²⁷⁷

Não há dúvida de que, ao se reatualizar tomando de empréstimo saberes que, de algum modo, já lhe pertenciam, e que foram preservados pelo Islã, por Bizâncio e pelos judeus, o Ocidente dava a manifestação mais concreta de sua natureza *ex-cêntrica*, revelada pela frase de Bernard de Chartres citada acima. No entanto, o conceito de “secundariedade cultural”, por si mesmo, não é, como admite Brague, suficiente para explicar a Renascença do século XII. Afinal, como antecipamos algumas páginas atrás, a demanda precede a oferta: a recuperação da Antiguidade, no século XII, tinha em vista a resolução de dilemas específicos, e uma

²⁷⁶V. BRAGUE, Rémi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard, 1999.

²⁷⁷V. BRAGUE, Rémi. *Mediante a Idade Média: filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

solução completa da questão que colocamos precisa esclarecer quais eram esses dilemas. O retorno às fontes clássicas não foi uma incursão gratuita ou acidental, mas uma empreitada política conseqüente.

O próprio Brague fornece material para que pensemos em uma resposta, fazendo remissão às pesquisas do jurista Harold Berman. Berman procura na Reforma Gregoriana as razões que teriam dado ensejo à Renascença Medieval. Para o autor, é na tentativa de consolidar-se, contra as ingerências do Sacro-Império Romano e dos senhores feudais, como monarquia papal centrada em Roma, que a Igreja se voltará para a Antigüidade. Primeiramente, procurará reabilitar o ordenamento jurídico romano, tal como consolidado no Código Justiniano. Só então, em busca de instrumentos hermenêuticos que lhe permitissem lidar com o novo sistema normativo, se voltará a Igreja para a filosofia e a ciência gregas – com destaque para o *Organon* de Aristóteles.

Como, noutra oportunidade,²⁷⁸ procuramos demonstrar, a recuperação dos antigos pela Igreja, durante a Reforma Gregoriana, é um espetacular exemplo do que Nietzsche designou como “memória da vontade”, o uso da cultura histórica como elemento para o desenvolvimento de uma civilização e para a fixação de valores políticos específicos. A Igreja irá, em alguma medida, *inventar* uma Antigüidade que corresponda a suas aspirações sociais, reivindicando para o si o legado do pensamento jurídico-político do Império Romano.

Publicada em 1983, a obra *Direito e revolução*, principal trabalho de Berman, propõe-se a desenvolver uma história das raízes da tradição ocidental do Direito e da legalidade, da ordem e da justiça. O livro identifica, no terreno institucional e doutrinário dopontificado de Gregório VII e de seus continuadores, o solo no qual germinou a semente da Modernidade Jurídica. Poderíamos, mesmo, arriscar a afirmação de que Gregório VII avulta, no trabalho de Berman, como o inventor do Ocidente moderno e secular.

Para Berman, o Direito Canônico formado nesse momento – a partir, sobretudo, de uma redescoberta do Código de Justiniano e do Direito da Roma Imperial –, representa o primeiro sistema jurídico ocidental moderno, com um caráter analítico, racional, linear, geral e abstrato, muito distinto das formas tribais de resolução de conflitos que se disseminaram pela Europa feudal. O surgimento dos Estados nacionais (verdadeira “explosão da nebulosa

²⁷⁸V. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O navio afundado e o submarino - a memória do legado jurídico-político greco-romano na Igreja Medieval. Em *V Jornada Brasileira de Filosofia do Direito*, 2011, Belo Horizonte. ANAIS DA V JORNADA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DO DIREITO: Resumos Expandidos. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito, 2011. v. Único. p. 174 a 181.

cristã”, na bela imagem do historiador Jean Delumeau²⁷⁹) só teria sido possível, segundo Berman, porque a Igreja lhes abriu o caminho, organizando-se, ela própria, como um Estado de Direito.

O professor Bernardo Ferreira identifica dois eixos distintos que estruturam a obra:

Por um lado, existe uma narrativa sobre a passagem de uma ordem jurídica tradicional e de natureza não sistemática [...] para outra ordem jurídica, mais próxima do que admitiríamos ser uma compreensão moderna - em que o direito se organiza como um sistema racionalizado e se apresenta como uma esfera autônoma da vida social. A noção de sistema jurídico e a sua diferenciação em relação à idéia mais geral de ordem jurídica são fundamentais na organização dessa narrativa. [...] Ao lado dessa ‘primeira’ narrativa, há outra, de caráter mais geral, que pressupõe a existência de uma Tradição Jurídica Ocidental, surgida com as transformações dos séculos XI e XII e integrada ao percurso histórico do Ocidente. Nessa ‘segunda’ narrativa, o conceito de revolução desempenha um papel decisivo.²⁸⁰

Com efeito, para Berman, a Modernidade ocidental, desde seu suposto início, no século XI do Direito Canônico, até seu propalado declínio, no século XX do Direito pós-Soviético, seria perpassada por uma permanente dialética entre evolução e revolução, mudança e estabilidade, direitos individuais e bem-estar da comunidade. Na verdade, tanto o Direito moderno quanto a moderna revolução seriam, para Berman, características essenciais desse período, nascendo com ele, morrendo com ele.

Berman identifica, no curso da Tradição Jurídica Ocidental, seis revoluções, simultaneamente locais e globais: 1ª) a Revolução Papal; 2ª) a Revolução Alemã (isto é, a Reforma Protestante); 3ª) a Revolução Inglesa (quer dizer, a Revolução Gloriosa); 4ª) a Revolução Americana; 5ª) a Revolução Francesa; e 6ª) a Revolução Russa. Em última instância, as cinco últimas revoluções não seriam mais que desdobramentos da primeira, na argumentação de Berman.

As transformações pelas quais passou a Santa Sé entre os séculos XI e XII, que implicaram em uma ampla reestruturação de sua organização administrativa, não se constituiriam, diversamente do entendimento corrente, em uma reforma, mas em uma revolução, a revolução por excelência. A expressão ‘Reforma Gregoriana’ ocultaria a profunda mudança que se deu entre a Alta Idade Média e a Idade Média Central. Para Berman, a historiografia tradicional reproduz a interpretação que os próprios agentes históricos adotaram, no Medievo, para explicar o processo então em curso:

²⁷⁹V. DELUMEAU. *A civilização do renascimento...*, cit.

²⁸⁰ FERREIRA, Bernardo. Tempos modernos do direito medieval. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, nº 69, fevereiro de 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092009000100014&script=sci_arttext>, consultado pela última vez em 31 de agosto de 2012.

Essa foi, sem dúvida, a visão oficial dos reformadores católicos do final do século XI e início do XII: eles apenas estavam redirecionando-se para uma tradição mais antiga, que havia sido traída por seus predecessores imediatos. O mito do retorno a uma época mais antiga é, sem dúvida, a marca registrada de todas as revoluções européias.²⁸¹

Porém, semelhante leitura acabaria por minimizar as implicações da virada ocorrida à época. Encampada pelo Bispo de Roma, teriam transformado o Direito, o sistema normativo *posto* – e, não, *espontaneamente desenvolvido* nas relações cotidianas, sob a influência das mais diversas esferas da vida – no principal instrumento de regulamentação das condutas sociais. Nesse sentido, Gregório VII seria o principal responsável pela idealização de uma era na qual o Direito *construído* (e não apenas *reconhecido*) por uma instituição estatal específica serve como veículo para a emancipação dos indivíduos, desvencilhados das hierarquias orgânicas que funcionavam como sustentáculo das sociedades tradicionais.

²⁸¹BERMAN, Harold J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 27.

III.3.2. Brague e o monoteísmo: do domínio meta-divino ao século

A influência da Reforma Gregoriana sobre a formação da idéia de Estado, em específico, será objeto de nosso próximo capítulo. Aqui, nos resta tratar de uma questão, incidental às investigações de Berman, e que é aprofundada por Rémi Brague: a contribuição dada pela Igreja ao processo de secularização.

Como Brague esclarece: “[...] as condições de possibilidade da secularização foram colocadas e reunidas durante o período medieval. Em uma palavra ou uma imagem: o tremor de terra moderno tem um epicentro que se situa na Idade Média”.²⁸² Brague, que, como Gauchet, esmera-se em acentuar a singularidade da Doutrina dos Dois Reinos, recupera a acepção, católica, do termo “século”, e defende que, desde as primeiras eras da Cristandade, já se encontrava, em germe, a idéia de uma separação entre forças divinas e humanas:

O “século” é primeiramente um dos nomes do que se pode chamar também de “mundo”. A instauração do mundo como “século” é um evento que se situa nos quadros da cosmologia, onde ele constitui uma revolução. [...] O “século” é o que resta do “mundo” pagão depois da revolução cristã – de resto iniciada no judaísmo. O mundo greco-romano acreditava viver em um *cosmos* eterno em seus ciclos; o cristianismo, herdeiro do ambiente apocalíptico, se percebe como situado em um “século” essencialmente provisório, destinado a passar como passado, segundo São Paulo, a “figura deste mundo” (I Coríntios 7:30).²⁸³

É imprescindível que se elucide um ponto, para melhor entendimento da argumentação de Brague. A diferença entre politeísmo e monoteísmo não se constitui, meramente, no número de deuses cultuados. Como, ao menos desde o filósofo israelense Yehezkel Kaufmann, vem sendo enfatizado nos estudos sobre religião, os politeísmos pagãos partiam da crença de que coisas, plantas, animais, homens e deuses, ao fim e ao cabo, participavam todos de um mesmo “mundo” – ao qual se convencionou chamar de “domínio meta-

²⁸²Tradução nossa para: “[...] les conditions de possibilité de la sécularisation se sont mises en place et réunies pendant la période médiévale. En un mot ou une image: le tremblement de terre moderne a un épiceutre qui se situe au Moyen Âge”. BRAGUE, Rémi. La secularization est-elle moderne? Em FOSSEL et al. (Org.) *Modernité et secularization...*, cit., p. 21.

²⁸³Tradução nossa para: “Le ‘siècle’ est d’abord un des noms de ce que l’on peut appeler aussi le monde. L’instauration du monde comme ‘siècle’ est un événement qui se situe dans le cadre de la cosmologie, ou il constitue une révolution. [...] Le ‘siècle’ est ce qui reste du ‘monde’ païen après la révolution chrétienne – d’ailleurs commencée dans le judaïsme. Le monde gréco-romain croyait vivre dans un *kosmos* éternel dans ses cycles; le christianisme, héritier de l’apocalyptique ambiante, se perçoit comme situé dans un ‘siècle’ essentiellement provisoire, destiné à passer comme passé, selon saint Paul, la ‘figure de ce monde’ (1 Corinthiens, 7, 30)”. BRAGUE. La secularization est-elle moderne? Em FOSSEL et al. (Org.) *Modernité et secularization...*, cit., p. 25.

divino”.²⁸⁴ O domínio meta-divino é o campo, impessoal, da tessitura do destino, ao qual todas as criaturas, mortais e imortais, se encontram subjugadas. Não há, nesse sistema, espaço para as noções de onisciência e onipotência, visto que mesmo os mais sábios e poderosos dentre os deuses se encontram presos a seus fados, condenados a repetir, a cada éon, suas próprias naturezas.

Na concepção de Kaufmann, a ruptura do monoteísmo hebraico com o politeísmo adviria de uma rejeição da crença em um domínio meta-divino. O Deus que, no Gênesis, cria os céus e a terra, a luz e as trevas, o dia e a noite, pode fazê-lo, exatamente, porque não figura como um ente entre outros, dentro de um mecanismo que o transcende. Ao transformar entes comumente divinizados pelo paganismo em meros objetos do labor divino, o monoteísmo expulsa Deus do mundo, nele identificando uma força que preexiste ao tempo e à ordem.

Uma diferenciação metafísica impensável, no universo pagão, desponta desse processo: a que distingue entre os entes e o nada. Para os pagãos, postular a existência do nada implica em uma contradição lógica, haja vista que o ser é um dado necessário e inquestionável, dotado de uma tangibilidade da qual não é possível se furtar. O monoteísmo, no entanto, torna o ser resultado de uma decisão contingente e deliberada, que poderia não ter ocorrido. Deus cria, não de um caos primordial subsistente, mas *ex nihilo*. É só a partir desse horizonte gnosiológico que a questão levantada por Sigério de Brabante e reinterpretada por Heidegger – “Porque existe afinal ente e não antes nada?” – faz sentido. O monoteísmo faz do advento do ser um ato inscrito na história, permitindo que, para além da metafísica ocupada com a questão eidética, da quiddidade – “o *que é?*” –, se desenvolva uma metafísica voltada à questão tética, da existência – “o *que é?*”.

Para Brague, o cristianismo irá aprofundar e expandir a diferença, desenvolvida pelo monoteísmo, entre o transcendente e o imanente, o eterno e o contingente/histórico. Daí surgiria, no entendimento de Brague, a metamorfose do “mundo” em “século”. Aqui se erigiria o obstáculo, intransponível, a vedar para sempre as tentativas de identificar César e Deus, o poder finito do século e o poder infinito do Absolutamente Outro. Nas palavras de Brague:

Quanto à história concreta, o cristianismo tem essa particularidade de se ter sobreposto a uma instância política preexistente, o Império Romano. É isso o que o distingue por exemplo do Islã, que constituiu seu próprio império no momento das

²⁸⁴ V. SPERLING, David. *Israel's Religion in the Ancient Near East*. Em GREEN, Arthur (Org.). *Jewish spirituality: from the Bible through the Middle Ages*. London: The Crossroad Publishing Company, p. 16 e 17.

conquistas árabes do século VII. O Império Romano não tinha nada de “secular”. Ele repousava, ao contrário, sobre o religioso, em ocorrência do culto do imperador. Mas ao menos se pode dizer que ele não era cristão, pois perseguia os adeptos da nova fé, e justamente porque estes recusavam-se a se submeter ao culto que devia concretizar a obediência dos súditos. O cristianismo acabou, como se sabe, por absorver o mundo romano. Mas, e sobretudo no domínio latino deste, ele teve essa particularidade, se se pode assim dizer, de cuspi-lo após tê-lo mastigado. O que nós chamamos de Idade Média é a história mesma dessa separação.²⁸⁵

²⁸⁵ Tradução nossa para: “Quant à l’histoire concrete, le christianisme a cette particularité de s’être surajouté à une instance politique préexistante, l’Empire romain. C’est ce qui le distingue par exemple de l’Islam, qui s’est constitué son propre empire au moment des conquêtes arabes du VIIe siècle. L’Empire romain n’avait rien de “séculier”. Il reposait au contraire sur du religieux, en l’occurrence, le culte de l’empereur. Mais le moins qu’on puisse dire est qu’il n’était pas chrétien, puisqu’il persécutait les adeptes de la nouvelle foi, et justement parce qu’ils refusaient de se soumettre au culte qui devait concrétiser l’obéissance des sujets. Le christianisme finit, comme on sait, par absorber le monde romain. Mais, et surtout dans le domaine latin de celui-ci, il eut cette particularité, si l’on peut dire, de le recracher après l’avoir mâché. Ce que nous appelons le Moyen Âge est l’histoire meme de cette separation”. BRAGUE. *La secularization est-elle moderne?* Em FOSSEL et al. (Org.) *Modernité et secularization...*, cit., p. 26.

III.3.3. A Querela das Investiduras

À semelhança de Gauchet, Brague acredita que o cristianismo promove a secularização. Porém, à diferença de Gauchet, o filósofo defende que o processo não libera apenas o político (das ingerências religiosas), mas também a religião (das ingerências políticas). Brague é consciente dos conflitos medievais entre pretensões teocráticas e cesaropapistas, e vê nelas um gradual ajustamento entre o civil e o religioso. Sobre a questão, é interessante recordar as lições de Luis Cabral de Moncada:

A união do elemento germânico e do elemento cristão, ambos ao serviço da idéia universal romana, parecia, com efeito, prestes a realizar-se nos começos do IX século. A nova República universal cristã seria governada, no Céu, por Deus; na terra pelos seus dois representantes *carismáticos*: o Papa e o Imperador. Não é outro o sentido da coroação do Imperador franco, ao receber das mãos do Pontífice Leão III a coroa imperial no ano 800 da nossa era.²⁸⁶

Porém (prosegue o autor):

Ambos se deram como os continuadores e herdeiros da idéia universal e Roma. Daí as lutas entre os dois poderes durante a Idade Média, cuja história, por assim dizer em dois actos, é bem conhecida. Por um lado, a realeza foi tendendo a intervir, cada vez mais absorventemente, na esfera das coisas eclesiásticas, tendendo para um *cesaropapismo* de estilo bizantino; por outro, o Papa, como cabeça da Igreja, na sua luta pela libertação desta em face do poder civil, não tardou, a partir de Gregório VII (1073 – 1085), em arrogar-se o direito de excomungar os reis e imperadores, anulando os deveres de fidelidade dos súbditos para com eles, e desta forma em se arvorar, ele, em único juiz das condições de legitimidade de todos os soberanos temporais.²⁸⁷

No entendimento de Brague, a dialética de luta e reconhecimento entre Igreja e Império teve como ponto culminante a Querela das Investiduras, um dos momentos centrais na história da Reforma Gregoriana. Em breves linhas, a Querela das Investiduras iniciou-se com a luta entre Gregório VII e Henrique IV a propósito da interferência do poder secular na nomeação (isto é, na investidura) de membros do clero. Os bispos, Príncipes da Igreja, eram senhores feudais no controle de extensas porções de terra. A capacidade de influenciar na indicação de um bispo tinha enormes implicações políticas. Harold Berman narra, em breves linhas, o conflito então travado:

²⁸⁶ MONCADA. *Filosofia do direito e do estado...*, cit., p. 70.

²⁸⁷ MONCADA. *Filosofia do direito e do estado...*, cit., p. 71.

Em 1075, depois de cerca de 25 anos de agitação e propaganda do papado, o papa Gregório VII declarou a supremacia política e jurídica do papado sobre toda a Igreja e a independência do clero de qualquer controle secular. Gregório também afirmou a supremacia definitiva do papa sobre assuntos seculares, incluindo a autoridade para depor imperadores e reis. O imperador – Henrique IV da Saxônia – respondeu com ação militar. A guerra civil entre o papado e os impérios eclodiu, tendo as partes se enfrentado esporadicamente por toda a Europa, até 1122, quando um acordo final foi alcançado pela assinatura de uma concordata na cidade alemã de Worms. Na Inglaterra e na Normandia, a Concordata de Bec havia proporcionado uma trégua temporária, mas a questão só foi finalmente resolvida após o martírio do arcebispo Thomas Beckett em 1170.²⁸⁸

O embate entre Império e Igreja será marcado por reviravoltas. Um dos principais documentos gerados no contexto da disputa é o *Dictatus papae*, expedido pela Santa Sé em 1075. Alguns trechos do texto podem nos ajudar a compreender o sentido do embate:

1. Que só a Igreja Romana foi fundada por Deus.
2. Que, portanto, só o pontífice romano tem direito de chamar-se universal.
3. Que só ele pode depor ou estabelecer bispos.
- [...]
8. Que só ele pode usar a insígnia imperial.
9. Que todos os príncipes devem beijar os pés somente do papa.
- [...]
12. Que lhe é lícito depor o imperador.
19. Que ninguém pode julgá-lo.
20. Que ninguém ouse condenar quem apele à Santa Sé.
- [...]
27. Que o pontífice pode liberar os súditos da fidelidade a um monarca iníquo.²⁸⁹

Henrique IV responderá ao ataque de Gregório VII, em uma carta, datada de 1076, na qual se recusa a reconhecê-lo como Papa:

Henrique, rei não por usurpação, mas pela piedosa ordenação de Deus, a Hildebrando, agora não mais Papa, mas falso monge:

[...]

Para discutir alguns pontos relevantes dentre muitos: não só ousastes atingir os reitores da Santa Igreja – os arcebispos, bispos e padres, ungidos por Deus como o são – como também os esmagastes sob os vossos pés como escravos que não sabem o que seu senhor poderá fazer. Esmagando-os, recebestes para vós mesmo os aplausos da boca da plebe. Julgastes que nenhum deles sabe nada, enquanto vós sabeis tudo. Em todo caso, vós usastes tão laboriosamente este conhecimento, não para edificar mas para destruir, que podemos crer que São Gregório, cujo nome

²⁸⁸BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 113.

²⁸⁹Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 128 e 129.

arrogastes a vós, certamente fez esta profecia sobre vossa pessoa quando disse: “Pela abundância de súditos que tem, a mente do prelado freqüentemente se exalta, e ele pensa ter mais conhecimento que todos, desde que vê ter mais poder que eles”.

[...]

Eu, Henrique, rei pela graça de Deus, juntamente com todos os nossos bispos, vos ordenamos: Descei! Descei!, condenado para sempre.²⁹⁰

Observe-se que um e outro procuram legitimar suas respectivas autoridades com bases a um só tempo jurídico-políticas e teológicas. Ambos acusam o adversário de heresia, e afirmam estar agindo em nome de toda a Cristandade. Gregório VII chegará, mesmo, declarar Henrique IV anátema, depondo-o em documento de 1076:

Ó abençoado Pedro, príncipe dos Apóstolos, inclina teus ouvidos, nós suplicamos, e ouve a mim, teu servo, que te tem estimado desde a infância e resgatado até agora das mãos do perverso que me odiou e ainda me odeia por causa de minha lealdade a ti. [...] A mim é dado por tua graça o poder de ligar de desligar no Céu e na Terra.

[...]

Portanto, confiando neste direito, e pela honra e defesa de tua Igreja, em nome de Deus Todo-Poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, eu deponho o Rei Henrique, filho do imperador Henrique, que se rebelou contra a tua Igreja com audácia inaudita, do governo sobre todo o reino da Alemanha e Itália, e desobriço todos os homens cristãos da fidelidade que juraram ou possam jurar a ele, e proíbo qualquer um de servi-lo como rei. Assim fica mostrado que aquele que ousa diminuir a glória de tua Igreja perde a glória que parece ter. [...] ²⁹¹

O episódio que se seguiu à expedição do documento citado, e que entrou para os anais da história como a “Penitência de Canossa”, parecia a prova incontestada da superioridade do poder da Igreja sobre o do Império. Desesperado para revogar a comunhão, Henrique IV teria permanecido, por três dias e três noites, ajoelhado às portas do castelo de Matilde da Toscana, braço armado de Gregório VII. Tão logo foi concedido o perdão, no entanto, os embates reiniciaram, com vantagem para Henrique IV.

O conflito só se apaziguou quando Calixto II (sucessor de Gregório VII) assinou, com Henrique V (filho de Henrique IV e último governante da dinastia sálica, que ascendeu ao trono após forçar, com apoio da Santa Sé, a abdicação de seu pai) a Concordata de Worms (*Pactum Calixtinum*), em 1122, que implicava em um equilíbrio entre a tiara e a coroa na eleição dos bispos. O texto é esclarecedor:

²⁹⁰Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ. *História da Idade Média...*, cit., p. 129 a 131.

²⁹¹Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ. *História da Idade Média...*, cit., p. 131 a 132.

A) “*Privilegium Pontificis*” (Calixto II)

Eu, Calixto, bispo, servo dos servos de Deus, concedo a ti, querido filho Henrique, pela graça de Deus, augusto imperados dos romanos, que tenham lugar em tua presença, sem simonia e sem nenhuma violência, as eleições de bispos e de abades da Germânia que incumbem ao reino; e que se surgir qualquer causa de discórdia entre as partes segundo o conselho e o parecer do metropolitano e dos eleitores, dê teu conselho e ajuda à parte mais justa. O eleito receba de ti a regalia por meio do cetro e em razão disso realize o que de justiça te deve. [...]

B) “*Privilegium Imperatoris*” (Henrique V)

Em nome da santa e indivisível Trindade, Eu, Henrique, pela graça de Deus augusto imperador dos romanos, pelo amor de Deus e da Santa Igreja Romana e de nosso papa Calixto e pela salvação de minha alma, cedo a Deus e a seus santos apóstolos Pedro e Paulo e à Santa Igreja Católica toda a investidura com anel e báculo e concedo que em todas as igrejas existentes no meu reino e no meu império realizem-se eleições canônicas e consagrações livres. [...]²⁹²

Somos tentados a interpretar a Querela das Investiduras como a luta entre o Estado, representado pelo Império, e a religião, figurada pela Santa Sé. Henrique IV despontaria como um soberano laico, lutando para desvencilhar-se da estrutura medieval de mando eclesiástico. Porém, a proposta de Berman, encampada por Brague, obriga-nos a ver a tensão sob outra faceta. Nessa leitura, é Henrique IV que continua preso ao antigo modelo jurídico-político, no qual o Direito é *coisa devida*, relação imperativo-atributiva surgida espontaneamente, e que reproduz, no âmbito social, a estrutura ordenada do cosmos. Gregório VII, em contrapartida, entra em cena como o protótipo do príncipe moderno, reivindicando a criação de uma instituição que se constitua, sozinha, no foco irradiador do jurídico, em si e por si capaz de fundamentar um Direito entendido, não mais como *coisa devida*, mas como *norma estabelecida*.

Brague argumenta, em defesa dessa interpretação:

Antes de falar das relações entre o Papado e o Império como de um conflito implicando a Igreja e o Estado, é necessário que nos demos conta de que a existência dessas duas instituições não é de forma alguma uma evidência, nem de forma geral, nem no período medieval. E não se deve procurar o Estado lá onde nós seríamos tentados procurar. Com efeito, a Igreja da reforma gregoriana é a primeira instituição da história que se quis e se compreendeu ela mesma como um Estado: “O verdadeiro Estado no sentido moderno da Idade Média, se estas palavras não constituem um paradoxo, é a Igreja”. “Se se pode empregar o conceito de Estado na Idade Média”, escreveu Walter Ullman, “ele pode se aplicar apenas ao papa ele mesmo. Ele apenas era superior, ele apenas era, no vocabulário moderno, soberano, porque ele se colocava para além da sociedade de fiéis, seus súditos, e ele não era um membro da Igreja”. A idéia de soberania nasceu para pensar o poder do papa antes de provocar, em resposta, sua extensão ao poder dos reis.²⁹³

²⁹² Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ. *História da Idade Média...*, cit., p. 132 e 133.

²⁹³ Tradução nossa para: “Avant de parler des relations entre la Papauté et l’Empire comme d’un conflit impliquant l’Église et l’État, il importe de se rendre compte que l’existence de ces deux institutions n’est

Nesse contexto, de uma visão evidentemente esquemática, poderíamos dizer que a Igreja, como instituição, é duplamente beneficiada com a secularização então iniciada: conquista, sobre o território dos Estados Pontifícios, o poder de um soberano secular, presumivelmente desvinculado de qualquer compromisso com normas que não as *criadas* por ela própria; e consegue que, nas demais regiões da Europa, suas paróquias preservem independência face aos poderes seculares locais.

No próximo capítulo, tentaremos mostrar em que medida a nova arquitetura institucional da Santa Sé, como monarquia papal, representou uma efetiva inflexão na forma de organização política européia.

nullement une évidence, ni de façon générale, ni à l'époque médiévale. Et il ne faut pas chercher l'État là ou nous serions tentés de le chercher. En effet, l'Église de la réforme grégorienne est la première institution de l'histoire qui se soit voulue et comprise elle-même comme un État: "Le véritable État au sens moderne du Moyen Âge, si ces mots ne constituent pas un paradoxe, c'est l'Église". "Si l'on pouvait employer le concept d'État au Moyen Âge, écrit Walter Ullman, il ne pouvait s'appliquer qu'au pape lui-même. Lui seul était supérieur, lui seul était, dans le vocabulaire moderne, souverain, parce qu'il se tenait au-dessus de la société des fidèles, ses sujets, et qu'il n'était pas un membre de l'Église". L'idée de souveraineté est née pour penser le pouvoir du pape avant de provoquer, en réponse, son extension à celui des rois". BRAGUE. La secularization est-elle moderne? Em FOSSEL et al. (Org.) *Modernité et secularization...*, cit., p. 27 e 28.

IV. A IGREJA COMO OBRA DE ARTE

IV. A Igreja como obra de arte

*Ó senhora, porque mora na morte
Aquele que procura Deus na austeridade.
Hilda Hilst, Via Espessa, IX*

IV.1. A Renascença como teoria do Estado moderno

Juntamente com uma teoria da Modernidade, *A cultura do Renascimento na Itália* traz uma teoria do Estado moderno. Como se sabe, o método de análise desenvolvido por Burckhardt concentrava-se nas interações, ao longo do tempo, entre Estado, religião e cultura – e, visto que o autor pretendia dedicar-se, em uma monografia específica, à arte da Renascença, pôde, na obra de 1860, ocupar-se prioritariamente do universo sócio-político e institucional.²⁹⁴ Tal como no capítulo anterior, tomaremos como ponto de partida, aqui, *A cultura do Renascimento na Itália*, para indicar em que medida os elementos que, presume-se, representariam a ruptura entre a organização jurídico-política medieval e moderna, são antecipados na Cristandade.

Após revisitar o elenco de inovações que, na esteira de Burckhardt, podemos identificar no universo político renascentista, trataremos das conexões mais imediatas e mais empíricas que vinculam tais inovações à Igreja. Procuraremos, assim, traçar um esboço da conjuntura política do Quattrocento, demarcando as posições, no complexo jogo de poder desenvolvido no período, ocupadas pelas cidades-Estado, pelo Império e pela Igreja. Nessa esteira, aprofundando observações do capítulo anterior, discutiremos as implicações da Concordata de Worms – e da Guerra Fria entre Igreja e Império que a ela se seguiu – sobre a península itálica, principal objeto de disputa entre as duas superpotências do Medievo. Trataremos, ainda, da perseguição aos hereges, mostrando em que medida o discurso relativo à necessidade de reafirmar a ortodoxia cristã era, na verdade, uma justificativa ideológica para a intervenção da Santa Sé sobre os centros urbanos. Depois, e no afã de ultrapassar o debate historiográfico em direção a uma reflexão filosófica, tentaremos indicar quais as alterações, no ideário político medieval, foram responsáveis por essa nova conjuntura. Para tanto,

²⁹⁴ Destaque-se que o autor cumpriu parcialmente sua intenção inicial, ocupando-se da arquitetura renascentista em um livro publicado em 1867, intitulado *História da Renascença na Itália*.

retroagiremos à Alta Idade Média, descrevendo a filosofia política da época – representada, notadamente, pelo Agostinismo Político –, para, em seguida, contrapor semelhante filosofia ao ideário de centralização do poder que a ela se seguiu. Referido excuroso é necessário, para que entendamos qual proposta jurídico-política precisava ser superada pelo novo paradigma de organização social. Finalmente, trataremos de mostrar como dito paradigma tem suas raízes na doutrina da *plenitudo potestatis*, que, embora se difunda pela Cristandade e ganhe consistência ainda na Alta Idade Média, encontra, na reforma cluniacense e na Reforma Gregoriana, suas expressões mais concretas.

Um esclarecimento preliminar se impõe: diferentemente de autores como Karl Marx e Max Weber, entendemos que o Estado não é antediluviano, uma entidade de poder e/ou dominação que poderia ser encontrada em todos os lugares e em todas as épocas. Porém, diversamente de autores como La Boétie e Pierre Clastres, acreditamos que o Estado não é acidental, o resultado de uma contingente correlação de forças que se estabeleceram no Ocidente com o raiar da Modernidade Clássica, e que poderiam não ter se dado. Numa perspectiva francamente hegeliana, poderíamos dizer que o Estado constitui-se no *télos* para o qual aponta toda a história do Direito e da política. Nesse sentido, desde os primórdios da trajetória humana sobre a terra, o Estado se encontra inscrito – não como realidade, mas como promessa, em sua essência ainda que não em sua manifestação plena. Concordamos com José Luiz Borges Horta, quanto afirma:

Assim, as idéias de Direito e de Estado existem desde sempre; manifestam-se, nos termos possíveis, desde a Antiguidade. Podemos então aceitar que, desde que o homem abandona o nomadismo e pretende fixar-se em um território, ali estabelecendo uma comunidade e um modo de produção que possibilite atender às suas necessidades, ele espontaneamente caminha para obter um máximo de estabilidade. É, talvez, o Estado em germinação, que no mundo grego atinge a bela totalidade registrada por Hegel e no evoluir do Ocidente a permanente promessa do Estado de Direito.²⁹⁵

Assim, a lenta sedimentação de elementos necessários à edificação do Estado moderno pode ser registrada em toda a história da humanidade. No entanto, é, indubitavelmente, nas cidades-Estado italianas do Quattrocento, que, como queria Burckhardt, se encontram articulados e operantes todos esses elementos. Como tentaremos demonstrar, é no fim do

²⁹⁵HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de Direito. Em SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, p. 248 e 249.

Medieval que entram em cena os últimos fatores de que se precisava à gestação do Estado moderno.²⁹⁶

Em comentário sobre a bibliografia historiográfica que, a partir da década de 1960, dedicou-se à questão das origens e da evolução do Estado moderno, o historiador António Manuel Hespanha identifica duas posições em confronto.²⁹⁷ A primeira busca as origens da centralização política nas monarquias medievais; a segunda, em contrapartida, reconhece no Estado moderno um projeto imaginado apenas no século XVIII e concretizado somente no século XIX. Hespanha mostra que a contraposição entre tais leituras não decorre somente de uma questão metodológica, mas revela uma discussão de ordem política. Para o autor, temos, de um lado, um modelo estatalista, que pretende que o Estado moderno, tal como gestado no Ocidente, é, na verdade, inerente a toda e qualquer sociedade política; e, de outro, temos um modelo antiestatalista, que pretende desconstruir a naturalidade do Estado reconhecendo o “caráter plural da razão política” em outras civilizações, bem como o “caráter também local da razão política e jurídica europeia”.²⁹⁸ Hespanha, evidentemente, se vincula ao segundo modelo, criticando o Estado como “monumento da política modernista, macroscópico, artificial, despersonalizador, massificador”.²⁹⁹

A nosso juízo, e com a devida vênia ao grande intelectual português, não se trata de optar entre uma leitura e outra. Buscar as raízes medievais das triunfantes instituições estatais oitocentistas não significa negar sua especificidade – seu caráter eminentemente ocidental –, mas, antes, tentar compreender a razão pela qual esta obra de arte da razão política humana só pôde vir à lume em nossa civilização.³⁰⁰

Para Burckhardt, os Estados modernos são obra de arte, produto de reflexão, criação consciente, embasada em manifestos e bem calculados fundamentos.³⁰¹ São um instrumento artificial – e, não, natural, espontâneo – de controle, que articula aparatos e técnicas de governar. O autor os vê como entes “erguidos totalmente sobre si mesmos e organizados em

²⁹⁶ Nossas reflexões, nesse tópico, encontram-se marcadamente amparadas na discussão desenvolvida em FLORENZANO. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente..., *cit.*

²⁹⁷ V. HESPANHA, António Manuel. A questão do absolutismo político da época moderna. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 117 a 128.

²⁹⁸ HESPANHA. A questão do absolutismo político..., *cit.*, p. 121.

²⁹⁹ HESPANHA. A questão do absolutismo político..., *cit.*, p. 120.

³⁰⁰ Uma brilhante análise sobre o tema, que, buscando enfatizar a originalidade do Estado de Direito gestado no Ocidente, desenvolve uma leitura comparativa entre o pensamento político-jurídico ocidental e chinês, pode ser encontrada em RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do Direito pelo Ocidente: uma investigação face à experiência normativa da China*. São Paulo: Alameda, 2012.

³⁰¹ Cf. BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, *cit.*, p. 22.

função disso”.³⁰² Criados *ex nihilo*, são fruto da razão e da vontade de seus legisladores – resultam, não da tradição, mas da inovação. Logo, figuram como algo externo ao tecido social, e que pode ser facilmente imitado e importado. Poder-máquina, difere do poder orgânico típico das sociedades tradicionais.

Ironicamente, essas características, que Burckhardt já encontra nas cidades-Estado italianas do século XV, são idênticas àquelas que, com Weber, Hespanha destaca no afã de provar que o Estado moderno só teria tido início no século XIX:

- centralização do poder;
- regulação geral e abstrata das situações, o que, por sua vez, envolve:
 - (i) o culto das soluções gerais e a tendencial irrelevância das diferenças (de estatuto social, de sexo, de religião, de idéias políticas);
 - logo (ii), a indiferenciação dos súditos (indivíduos), (iii) o primado do direito genérico (*i.e.*, basicamente, da lei); (iv), a regulação abstrata dos processos;
- a introdução de critérios racionais (genéricos e abstratos) de governo;
- a generalização das questões políticas e, com isto, a subida de nível (para o nível “nacional”) do politicamente relevante, sendo a política abaixo desse nível uma manifestação (negativa) de “corporativismo”, “paroquialismo”, “egoísmo”.³⁰³

O Estado moderno representa a autonomização do político face aos demais campos da vida social. Reflete, como sugere Burke, uma “consciência da maleabilidade das instituições”, que se traduz no sonho das cidades utópicas, projetos simultaneamente sociais e arquitetônicos.³⁰⁴ Na instabilidade e no desequilíbrio político-institucional de Florença Burckhardt verá o mais acentuado desdobramento dessa esperança de radical transformação da realidade social por meio de medidas administrativas e jurídicas:

Quando já Dante comparava Florença – sempre a emendar sua Constituição – com um doente a alterar constantemente sua posição para escapar das próprias dores, caracterizava assim um traço básico permanente da vida desse Estado. O grande equívoco moderno de se acreditar que se pode fazer uma constituição, que se pode renová-la mediante o cômputo das forças e tendências existentes, ressurgia

³⁰²BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, cit., p. 24.

³⁰³HESPANHA. *A questão do absolutismo político...*, cit., p. 117 e 118.

³⁰⁴BURKE. *O Renascimento Italiano...*, cit., p. 225.

sempre em Florença em tempos agitados – e mesmo Maquiavel não esteve a salvo dessa idéia.³⁰⁵

Descrevendo as razões pelas quais, em seu entender, Florença e Veneza seriam os primeiros Estados modernos do mundo, Burckhardt dirá:

O maravilhoso espírito florentino, dotado igualmente de um aguçado caráter racional e estatístico, transforma incessantemente as condições políticas e sociais, descrevendo-as e julgando-as com igual freqüência. Florença tornou-se, assim, o berço das doutrinas políticas e teorias, dos experimentos e saltos adiante; tornou-se ainda, juntamente com Veneza, o berço da estatística e, solitária, precedendo todos os demais Estados do mundo, o berço da escrita da história, em seu sentido moderno.³⁰⁶

Antecipando em mais de um século a hipótese que consagrará Foucault,³⁰⁷ Burckhardt observa que, à constituição do Estado moderno, fazia-se necessária a criação da estatística, bem como de outras ciências destinadas a coletar e analisar dados concernentes a massas e territórios. Nesse sentido afirma:

Veneza certamente estaria autorizada a reivindicar para si a condição de berço da estatística moderna, juntamente com Florença, talvez, e, num segundo plano, com os principados italianos mais desenvolvidos. [...] É somente nos Estados italianos que as conseqüências de uma total consciência política, o modelo da administração maometana e uma prática antiqüíssima de produção e comércio reúnem-se para fundar uma verdadeira ciência estatística.³⁰⁸

De se destacar que essa linha de argumentação será recuperada, posteriormente, por Anthony Giddens, que afirma:

Desde seu início, o cotejo das estatísticas oficiais é constitutivo do poder do Estado e também de muitos outros modos de organização social. O controle administrativo

³⁰⁵BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, cit., p. 78.

³⁰⁶BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, cit., p. 71.

³⁰⁷V. FOUCAULT, Michel. *Estratégia poder-saber*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta, tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

³⁰⁸BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, cit., p. 67 e 68.

coordenado obtido pelos governos modernos é inseparável da monitorização rotineira dos “dados oficiais” na qual se empenham os Estados contemporâneos.³⁰⁹

Ao governo das cidades-Estado italianas, era necessário, na percepção de Burckhardt, associar força, talento, prudência e cálculo, numa verdadeira engenharia social que assegurasse a sobrevivência do incipiente aparelho estatal em um contexto de absoluta instabilidade política. É a sistematização de toda a existência material de um povo que configurará o diferencial do modelo de administração pública apresentado pelas cidades-Estado. A coleta de informações sobre a economia doméstica, os negócios e a agricultura mostrava-se imprescindível ao controle eficiente da urbe. A sociedade é um corpo político, cujos males cabe ao governante diagnosticar e sanar. É dessa forma que veremos nascer, como propõe Burke, sistemas burocratizados, com funções especializadas, desempenhadas por servidores assalariados e treinados – ainda que a venda de postos conduza a um personalismo que impede a fixação de uma organização política plenamente igualitária e meritocrática.³¹⁰

Como mostra Peter Burke,³¹¹ a oposição entre as repúblicas de Veneza (a *Sereníssima*) e Florença será um emblema, no mundo moderno, de dois paradigmas de organização política. Veneza é estável e equilibrada, e articula os três tipos de governo identificados pelos filósofos gregos: a monarquia (na figura do doge); a aristocracia (na atuação do senado); e a democracia (no Grande Conselho). Florença, em contrapartida, é instável e desequilibrada, marcada por freqüentes inovações institucionais, vivendo, poderíamos dizer, uma permanente “crise constituinte”.

Afora esporádicas e mal-sucedidas experiências – como a de Cola di Rienzo, conhecido como o último tribuno, e que, no século XIV, tentou implementar um modelo de governo popular em Roma –, Veneza e Florença avultam como as primeiras tentativas, após séculos, de instauração de um sistema republicano (que, ao menos na aparência, oferece espaço à participação do povo na tomada de decisões).

Além das experiências republicanas, poderíamos falar de sistemas monárquicos, hereditários em Milão e Nápoles, eletivo em Roma. À diferença do monarca medieval, o

³⁰⁹GIDDENS. *As conseqüências da modernidade...*, cit., p. 48.

³¹⁰Cf. BURKE. *O Renascimento Italiano...*, cit., p. 253 a 257.

³¹¹Cf. BURKE. *O Renascimento Italiano...*, cit., p. 250 e 251.

monarca renascentista se tornará “imperador em seu próprio reino”, desvinculado de compromissos feudo-vassálicos.

O fato é que a península itálica torna-se, no período, o palco das mais variadas experiências de organização política. O poder torna-se objeto de experimentação, e cada comunidade procurará modelos de engenharia social que atendam a suas especificidades geográficas e históricas. Não há um parâmetro único de configuração das cidades-Estado (embora, em nossas mentes, Veneza e Florença surjam automaticamente como as principais referências). Tampouco há um parâmetro único de configuração da relação *entre* as cidades-Estado. Daí que a diplomacia e a guerra apresentem desenvolvimentos consideráveis, aqui. Conforme Delumeau,³¹² é nesse momento que o ideal da unidade européia, à sombra de uma única potência (seja o Império, seja a Santa Sé), é substituído por uma correlação de forças. Nesse período, dois fenômenos, em simultâneo, têm sua origem: a afirmação da autonomia política das nações e a ênfase no destino comum do Ocidente.

Desse contexto, como ensina o historiador e crítico de arte Giulio Carlo Argan, duas expectativas nascem: a do governo perfeito e a da cidade militar.³¹³ Ambas tem como pressuposto o mito da cidade ideal, invenção ao mesmo tempo artística e política. Aqui se assiste à ebulição da literatura utópica, de que são exemplos as obras de Thomas More, Rabelais, Kaspar Stiblin, Campanella e Francis Bacon.³¹⁴ Argan indica que a recuperação das idéias urbanísticas da Roma antiga (expressas, por exemplo, no tratado *De Architectura*, de Vitruvius, fartamente utilizado no período) foi fundamental à construção desse mito. O autor leciona:

Para os italianos do século XV, toda cidade tinha algo da suprema, absoluta realidade ideológico-histórico-política do Império - mais do que uma cidade, era um Estado *in nuce*. A antiga Roma é a cidade histórica por excelência, onde a idéia do Império se realizou. Já não passa de uma memória, mas, se pelo menos quatro cidades reivindicaram a honra de ser as herdeiras diretas de Roma, quase todas (e não apenas na Itália) podem se vangloriar de descender de cidades romanas. O problema da reconstrução ou, pelo menos, da renascença de Roma, é posto apenas a partir da metade do século XV. No entanto, é claro que, desde o começo da formação da cultura humanista, o modelo ideal é a cidade política, a *urbs*, Roma, e não mais a *civitas* e, ainda menos, o *municipium*.³¹⁵

³¹²Cf. DELUMEAU. *A civilização do renascimento*, volume I..., *cit.*, p. 38 a 48.

³¹³V. ARGAN, Giulio Carlo. *A cidade do Renascimento. Clássico anti-clássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Introdução, tradução e notas de Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 55 a 80.

³¹⁴Sobre o tema, recomendamos a leitura de DELUMEAU. *A civilização do renascimento*, volume II..., *cit.*, p. 9 a 36.

³¹⁵ARGAN. *A cidade do Renascimento. Clássico anti-clássico...*, *cit.*, p. 64.

A cidade, como argumenta Argan, deixa de ser um organismo predominantemente sócio-econômico, tornando-se uma entidade política que se oferece como alternativa à Igreja, ao Sacro Império Romano e aos feudos. Não é mais comandada por uma administração municipal, mas por uma autoridade política. Ademais, expande seu aparato militar, que se, antes, era reduzido ao círculo defensivo, deverá atender agora a jogos de interesse mais complexos. Segundo Argan: “A fortificação medieval era essencialmente defensiva; a fortificação renascentista é ao mesmo tempo defensiva e agressiva”.³¹⁶

Comparando a antiga cidade medieval e a nova cidade-Estado renascentista, Lefebvre dirá, com a verve poética própria de seu marxismo romântico: “Sonha pois com as cidades medievais, formigantes de atividades e de vida natural. Nada era separado e tudo se abria sobre tudo; o trabalho e o lugar de passagem, a casa e a rua, o campo e a cidade, as trocas e a produção, a vida privada e a vida pública”.³¹⁷ Descrevendo as aldeias e cidades antigas como “moluscos”, afirmará o autor:

Um ser vivo segregou lentamente uma estrutura; considerai à parte esse ser vivo, separai-o da forma que ele possui segundo as leis de sua espécie, ele está ali, mole, pegajoso disforme; não compreendeis mais sua relação com esta estrutura fina, com estas estrias, estas simetrias, estas ranhuras, nas quais cada detalhe contém outras finezas, primeiramente ocultas. É a relação que é preciso esforçar-se em compreender, resumida numa imensa vida da espécie e num longo esforço dessa vida para se manter e reter o que lhe convém.³¹⁸

Lefebvre oporá a natureza orgânica das pulsantes cidades antigas ao caráter mecânico da cidade nova, “máquina de habitar”:

No melhor caso, quando a cidade nova for acabada e bem sucedida, tudo nela será funcional, e cada objeto terá uma função própria: a sua. Esta função, cada objeto a indica, significa-a, grita-a a sua volta. Ele se repete infinitamente. O objeto reduzido a sua função e também reduzido a sua significação; aproxima-se indefinidamente do sinal e o conjunto desses objetos de um sistema de sinais. [...] Tudo é claro e inteligível. Tudo é banal. Tudo é fechadura e sistema materializado. O texto que oferece a cidade aos nossos olhos é perfeitamente legível, tão pobre quanto claro apesar dos esforços dos arquitetos para variar as linhas.³¹⁹

³¹⁶ARGAN. A cidade do Renascimento. *Clássico anti-clássico...*, cit., p. 61.

³¹⁷LEFEBVRE. Notas sobre a Cidade Nova (abril de 1960). *Introdução à modernidade...*, cit., p. 144.

³¹⁸LEFEBVRE. Notas sobre a Cidade Nova (abril de 1960). *Introdução à modernidade...*, cit., p. 138.

³¹⁹LEFEBVRE. Notas sobre a Cidade Nova (abril de 1960). *Introdução à modernidade...*, cit., p. 140 e 141.

A cidade-Estado renascentista levará a uma fragmentação das relações senhoriais e feudo-vassálicas do mundo medieval. Se, neste, a sociedade encontrava-se distribuída (de forma harmônica, presume-se) entre “os que rezam”, “os que lutam” e “os que trabalham a terra”, naquela haverá uma intrincada rede de vínculos, com estratos que se sobrepõe: diferenciação tributária (ricos, *popolo minuto*, classe média, *mediocri*, e pobres, *popolo grasso*); diferenciação com base na cidadania (cidadãos, *cittadini*, e não-cidadãos); diferenciação com base na origem (*nobili*, *gentilhuomini*); diferenciação pelas guildas (maiores, menores); diferenciação com base nos direitos políticos (*popolo*, *plebe*).

É interessante destacar, nesse contexto, o papel das cortes. Os reinos medievais não desconheciam a figura do cortesão. No entanto, as cidades-Estado italianas darão uma nova função social à corte, como apoio à casa reinante. Como indica Hauser,³²⁰ o Príncipe renascentista pode, por estar menos submetido à nobreza, incluir em sua corte pessoas de qualquer origem ou linhagem, desde que lhe sejam úteis. Assim, a corte renascentista não é composta apenas por nobres, mas também por aventureiros, mercadores, artistas e humanistas. De se notar que, não raro, o poder na Renascença era conquistado e garantido exclusivamente à força das armas. Logo, a presença de intelectuais na corte representava um instrumento para criar, *a posteriori*, legitimidade necessária ao governo. Muitas obras de arte, vale lembrar, foram feitas à guisa de propaganda política: medalhas, estátuas, pinturas e livros.

Burckhardt acredita que esse novo arranjo político e social é o resultado do esforço no sentido de suplantar o vazio de poder para o qual o conflito entre os papas e a Casa dos Hohenstaufen (a dinastia da Suábia que dominou o Sacro Império entre os séculos XII e XIII) arrastou a península itálica. Referido conflito teria implicado em uma fragmentação política da Itália, incapaz de se organizar a partir dos modelos estabelecidos pelo Medievo. É sobre o vácuo de autoridade que paira sobre a região que os gênios da *realpolitik* idealizaram o perfil das cidades-Estado, transformando a Itália em uma nação de nações.

Temos, pois, em Burckhardt, um paradigma que se assemelha ao de Blumenberg: o moderno nasce, não das continuidades, mas, precisamente, das *descontinuidades* do medieval, de suas fraturas, de suas ausências. As instituições políticas modernas só poderão florescer no território sobre o qual as duas grandes suporpotências da Idade Média – a Santa Sé e o Império – não puderam estender plenamente seus tentáculos. Ainda que renunciado pelo

³²⁰Cf. HAUSER. *História social da arte e da literatura...*, cit., p. 316 e 317.

Sacro-Imperador Romano Frederico II,³²¹ o governante moderno vigora onde aquele não pode dar seqüência aos seus projetos de restauração e à sua campanha contra o papa Inocêncio IV.

³²¹Burckhardt chega a definir Frederico II e Ezzelino da Romano como os maiores fenômenos políticos do século XIII, bem como os primeiros homens modernos a assumir o poder, e, para provar o alegado, argumenta: “As ordens de Frederico (principalmente a partir de 1231) têm por objetivo a total aniquilação do Estado feudal, a transformação do povo em uma massa abúlica, desarmada e, no mais alto grau, pagadora de tributos. De uma maneira até então inaudita no Ocidente, ele centralizou todo o Poder Judiciário e a administração. Nenhum cargo podia mais ser preenchido por meio da escolha popular, sob pena de devastação para a localidade que o fizesse e degradação de seus habitantes à condição de servos. [...] Sob tais condições, já não há povo, mas um amontoado controlável de súditos que, por exemplo, não podem se casar fora do território sem uma permissão especial, tampouco, de forma alguma, estudar fora dele”. BURCKHARDT. *A cultura do Renascimento na Itália...*, cit., p. 23.

IV.2. A influência da Igreja e do Império na formação das Cidades-Estado

IV.2.1. A Concordata de Worms e a Guerra Fria entre Igreja e Império

A diferença entre as cidades-Estado italianas e a Cristandade, as organizações políticas moderna e medieval, encontra-se lapidarmente traçada na ponderação de Luis Cabral de Moncada, em comentário sobre Maquiavel:

Enquanto que, na Idade Média, bem firmado o princípio da Ética cristã sobre os impulsos e as necessidades particulares dos Estados dentro da *Respublica christiana*, se propendia para a subordinação ideológica do Estado ao direito, da imanência da vida à transcendência da idéia, e se partia da norma universal para a instituição particular, agora, destruído ou fortemente abalado o conceito político da Cristandade, a relação que tendia a prevalecer entre esses dois elementos era a inversa: o predomínio do Estado sobre o direito ou das instituições vivas e concretas, das formas *hic et nunc*, sobre a norma geral e abstrata duma lei eterna. O primado do “político” (o “*politique d’abord*”, numa linguagem moderna), converteu-se, assim, em consequência de profundas exigências da vida, numa como que óptica natural dos homens do Renascimento ao passarem de novo as coisas do direito e do Estado.³²²

Não tencionamos negar a diferença entre o primeiro e o segundo momento, mas, com Burckhardt, contra Burckhardt, trazer à colação informações que permitam compreender o significado histórico da passagem de um a outro. Com essa finalidade, é preciso, antes de mais, destacar que, diversamente do que Burckhardt imagina, a cidade-Estado não brota, por geração espontânea, do Quattrocento, possuindo uma trajetória de crescimento gradual – profundamente vinculada às transformações de ordem global que tomaram o Ocidente latino desde o século XII.

Outrossim, a despeito das relações conflituosas, Igreja e Império jamais relegaram a península itálica à própria sorte, esforçando-se, sempre, para adaptar suas condutas militares e diplomáticas às especificidades de um território que se manifestava de capital importância a suas pretensões permanentes de centralização e expansão. Podemos, mesmo, afirmar que é da própria reforma pela qual a Igreja – e, em sua esteira, o Império – se submete, e sobre a qual falamos no capítulo anterior, que fornecerá um modelo para a urbanização.

³²²MONCADA. *Filosofia do direito e do estado...*, cit., p. 94 e 95.

A Concordata de Worms, acordo de cavaleiros celebrado entre a Igreja e o Império, e sobre o qual já nos referimos, tornará necessária uma política de *détente* – um conflito que se desenvolverá, não de forma escancarada, mas velada, no estímulo que a Igreja dará à independência de comunas sob a zona de influência do Império, e vice-versa. Em erudito estudo sobre a vida urbana da Itália entre os séculos XII e XIV, Patrick Gilli leciona:

Com a Concordata de Worms, em 1122, ao término de uma luta muito viva entre imperadores e papas, os efeitos urbanos da reforma eclesiástica aparecem com mais clareza. Para além dos efeitos da propaganda dos reformadores e do esforço por uma apresentação mais fina dos objetivos da reforma (descolamento da Igreja em relação ao mundo laico, condenação do controle laico das igrejas, recusa a qualquer subordinação dos bispos ao poder civil), o compromisso de 1122 vê aparecerem duas tendências decisivas na reorganização do equilíbrio dos poderes urbanos: uma hierarquização da Igreja que dá nascimento a uma monarquia pontifical, que reivindica um território próprio, e uma evolução da autoridade episcopal. O acordo de 1122 reconhece a distinção entre poderes eclesiásticos e *regalia* (poder civil dependente do rei): o bispo é dependente do rei somente em relação ao título de *regalia*; na Itália, o rei não está mais autorizado a controlar a eleição de bispos. Trata-se do fim de um longo período de colaboração entre as duas autoridades.³²³

Um dos principais exemplos dos “efeitos urbanos” a que alude o autor está no fato de que a oposição ideológica mais característica das sociedades comunais do século XIII é a que contrapõe guelfos e gibelinos, isto é, o partido da Igreja e o partido do Império.³²⁴

Outro ponto que merece destaque é o fato de que embora nos demais territórios da Itália a Igreja tenha procurado, de forma geral, apoiar as reivindicações de autonomia das cidades (para enfraquecer as pretensões hegemônicas do Império), em seus próprios territórios a monarquia pontifical manteve intervenção permanente: “Uma vigilância constante no quadro da autonomia urbana, fiel à autoridade pontifical: tal pode ser a fórmula adotada por diversos soberanos pontífices”.³²⁵

É por isso que, analisando a relação entre a Igreja e a cidade, Gilli vê, não uma ruptura, mas um conjunto de convergências e tensões, bem distante da crença segundo a qual as formas de poder e de governabilidade das cidades-Estado configurariam total novidade frente às estruturas sociais, políticas e jurídicas herdadas. A propósito do papel ativo conferido à *ecclesia* no consolidação do novo modelo, Gilli afirma:

³²³GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)*. Tradução de Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobreira. Campinas: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 27.

³²⁴Cf. GILLI. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval...*, cit., p. 36.

³²⁵GILLI. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval...*, cit., p. 41.

Florescimento associativo, engenharia administrativa, organização fiscal, desenvolvimento econômico, em cada um desses domínios a presença dos clérigos foi ocasionalmente evocada. Na verdade, a potência social, bem como o papel espiritual da Igreja, não pode ser diminuída na compreensão da dinâmica urbana italiana. Sociedade de mercadores, emergência de uma verdadeira questão social, lutas políticas conduzindo a profundas fissuras cívicas, todas essas questões interpelavam os clérigos encarregados de enquadrar esse mundo das cidades profundamente desigual e em transformação. Se acrescentarmos a isso o fato de que a cultura cívica e a identidade urbana vinham muitas vezes se misturar à exaltação de uma originalidade religiosa local, poderemos compreender melhor o fato de que as instituições eclesiásticas tiveram uma influência decisiva tanto na organização topográfica e material da cidade quanto no suporte às necessidades espirituais ou ideológicas, e mesmo na análise das relações sociais entendidas como expressão do *amor patriae* e da *caritas*.³²⁶

³²⁶GILLI. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval...*, cit., p. 305.

IV.2.2. A perseguição aos hereges

Um outro instrumento de que se valerão tanto a Igreja quanto o Império na intervenção sobre os meios urbanos é a chamada “perseguição aos hereges”, a luta contra a *haeretica pravitas* (a maldade herética).³²⁷ Para firmarem-se como soberanos sobre as cidades-Estado em ascensão, papas como Inocêncio III, Honório III e Gregório IX iniciarão processos de perseguição política a dissidentes religiosos. É de se notar que a identificação de quem são esses dissidentes se dá, não num âmbito teológico, mas, antes, em uma dimensão político-social e ideológica. A proscrição do herege e de seus apoiadores – por meio de excomunhão, anátema, infâmia – implicava em uma perda, não apenas de direitos religiosos, mas também de direitos civis e políticos (assumir cargo público, votar, ser votado, dar testemunho, dar e receber herança, ter firma reconhecida, receber sacramentos e sepultura etc.). O Império irá, mesmo, associar a condenação por heresia à pena de morte.³²⁸

A perseguição herética é um ato político de dominação territorial, sendo a heresia, não a causa, mas o instrumento retórico de que se valerá a Igreja e o Império para atacar todo e qualquer grupo que represente um desafio à hierarquia social constituída. É uma justificativa para a invasão das muralhas cidadinas. Uma cidade herética é a que se emancipa, enquanto uma cidade ortodoxa é que a permanece submetendo seus estatutos às decisões tomadas pela Santa Sé. A campanha anti-herética pretendia colocar as cidades sobre o controle dos bispos, e os bispos sobre o controle do papa. Os bispos passariam a ser vistos como representantes do papa, atuando em seu nome. Esse processo coroaria as pretensões da Reforma Gregoriana, reduzindo os Príncipes da Igreja a núncios dos interesses de Roma.

A heresia é identificada, não por uma rejeição dos dogmas estabelecidos, mas por uma oposição ao mundo que a Igreja tenta conduzir e governar. Em última instância, herege é todo aquele que contraria os interesses da Igreja, encontrando-se ou não inadequado às crenças de ordem teológico-metafísica por ela defendidas. De se destacar, no que tange aos Estados Pontifícios, que uma simples discordância face ao estatuto comunal, numa comuna papal,

³²⁷ Sobre o tema, recomendamos a leitura de SACKVILLE, L. J. *Heresy and heretics in the thirteenth century: the textual representations*. Rochester: York Medieval Press, 2011.

³²⁸ Uma reflexão sobre o significado jurídico-político da heresia, bem como sobre seu papel na fundamentação do conceito moderno de crime, pode ser encontrado em MARQUES, Daniela de Freitas. *Os espelhos do sistema jurídico-penal*: Giordano Bruno, o herege. Porto Alegre: Fabris, 2011, p. 194 a 209 e 241 a 256.

poderia ser entendida como heresia – o que mostra o caráter eminentemente político da acusação, que não possui fixidez conceitual ou doutrinária.

É essa a chave de leitura que nos permite compreender, por exemplo, a Cruzada Cátara (um dos estímulos para o desenvolvimento da Ordem dos Dominicanos), e que não representava mais que uma empreitada no sentido de dominar as cidades independentes do sul da França, que, então, figuraram como obstáculo à centralização visada pela Santa Sé com a Reforma Gregoriana.

É essa, ainda, a chave de leitura que nos permite interpretar o IV Concílio de Latrão (1215), um esforço no sentido de intervir na política urbana, reafirmando a ortodoxia contra credos novos e propondo uma estratégia militar que fosse capaz de reintegrar toda a Cristandade à sombra da Igreja.

Agremiamos algumas das vias mais comuns de atuação da Igreja na constituição das cidades-Estado, algumas das conexões mais imediatas entre o Estado moderno e a Cristandade. É preciso, porém, ascendendo de uma perspectiva historiográfica a uma perspectiva filosófica, evidenciar a relação dialética subjacente. Como tentamos sublinhar, é nos quadros da Reforma Gregoriana – e, notadamente, da conjuntura europeia pós-Concílio de Worms – que devemos ler a aceleração do processo de urbanização e, por conseguinte, de edificação do “Estado como obra de arte”. Logo, tomando a Reforma Gregoriana como ponto de inflexão, precisamos compreender qual era a doutrina política e jurídica encampada pela Igreja antes desse momento, e qual será essa doutrina, depois.

No próximo tópico, discutiremos, brevemente, o Agostinismo Político e a idéia de ordem, dois elementos fundamentais para que compreendamos o universo político-jurídico da Alta Idade Média. É dos problemas inerentes a esses dois conceitos que as idéias políticas modernas começarão a germinar, no horizonte da Idade Média Central e da Baixa Idade Média. Pretendemos mostrar como a doutrina da *plenitudo potestatis* começou a se formar, fornecendo a matriz para a noção de soberania. Para tanto, é preciso resgatar o sistema de pensamento em oposição ao qual dita doutrina se desenvolveu. Assim, após um excursão pela Alta Idade Média, retornaremos à Idade Média Central e à Baixa Idade Média, na esperança de que um painel sobre as idéias políticas que germinaram no interior da Metafísica do Êxodo seja suficiente para que se tenhamos os elementos de que precisamos para tratar da filosofia política que emerge após a Reforma Gregoriana.

IV.3. O desafio a ser superado: as concepções políticas anteriores à Reforma Gregoriana

IV.3.1. O Agostinismo Político

O pensamento jurídico-político medieval que se desenvolve até o século XIII se confunde com aquilo que se convencionou chamar, não sem alguma ambiguidade, de Agostinismo Político. Na lição de Belchior Monteiro Lima Neto e Carolline da Silva Soares:

O que era, para Agostinho, nada mais que uma inclinação política, vai se transformando em doutrina por seus herdeiros, numa forma de pensamento que desempenhou um papel importante, seja na formação da Cristandade Medieval, seja no crescimento do Poder Pontifício, seja na transformação da antiga noção romana de Estado.³²⁹

Como Lima Neto e Soares salientam, o Agostinismo Político é uma simplificação do pensamento de Santo Agostinho em matéria político-religiosa, não podendo ser identificado plenamente, pois, com os nuançados posicionamentos que o Bispo de Hipona efetivamente tomou, em seu tempo.³³⁰ É a partir do pontificado de Gregório Magno que vemos ser aplicado, de forma sistemática, o Agostinismo Político, como modelo para a atitude da Igreja face ao Império e aos jovens reinos bárbaros. Lima Neto e Soares destacam seis características do Agostinismo Político:

1. Poder secular como parte do corpo místico de Cristo;
2. Poder espiritual se sobressai sobre o temporal;
3. O poder secular como um ofício, um ministério real (*regale ministerium*);
4. O soberano não cristão é um tirano;
5. Legitimação do Estado ligado à missão apostólica da realeza;
6. O rei que não governa para a paz cristã perderá o seu título.³³¹

³²⁹LIMA NETO, Belchior Monteiro; SOARES, Carolline da Silva. O Agostinismo Político como discurso. *Revista Ágora*. Vitória, nº. 14, julho a dezembro de 2011, p. 5 e 6.

³³⁰Um estudo percuciente do pensamento jurídico-político de Agostinho, baseado no cotejo entre a *Cidade de Deus* e as epístolas do Bispo de Hipona, foi desenvolvido em RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984.

³³¹LIMA NETO; SOARES. O Agostinismo Político como discurso..., *cit.*, p. 11.

A esses elementos, acrescentaríamos dois, que, de forma mais radical, distinguirão o Agostinismo Político das doutrinas encampadas em períodos posteriores: 7. A descentralização administrativa no interior da Igreja, que faz das relações construídas por bispos e abades com autoridades locais um vínculo mais forte que aquele advindo da relação desses mesmos bispos e abades com a Santa Sé; e 8. A tendência a rejeitar o século, descartando a idéia, greco-romana, segundo a qual a *pólis* representaria um espaço de efetiva realização da *eudaimonia*. É aqui que se dissemina o ideal de vida monástica, cenobítica ou solitária, como um distanciamento à rotina de geração e corrupção da cidade. Sobre referido ideal, vale a observação de Miriam Lourdes Impellizieri da Silva:

Desta forma, ao longo dos séculos, vai-se forjando a imagem dos mosteiros como uma ilha, ao largo de toda problemática humana, como um centro de santidade que, por caridade, ora pelos vivos. Os mosteiros são os “castelos de Deus”, fortaleza que resiste aos ataques das hostes demoníacas, tornando os seus moradores os agentes da redenção coletiva [...]³³²

Agostinho e seus seguidores pressupõem a existência de uma “reta ordem” dos valores, no mundo. Essa ordem natural é a “vontade divina”, sendo o mal uma transgressão culposa de sua hierarquia intrínseca. Em texto escrito por John Marenbon e D. E. Luscombe, encontramos: “A idéia de hierarquia sustentava as visões medievais de ordem no universo, ao assegurar algumas ou mesmo a todas as formas de ente – transcendente, inteligível, material – uma posição particular e uma função apropriada”.³³³

Durante sua existência mortal, o ser humano precisa respeitar a “reta ordem” dos valores, mantendo a consciência de que, em última instância, nenhuma criatura possui valor por si mesma, sendo investida de dignidade na medida em que se aproxima do Criador. A desordem surge no momento em que amamos mais a entes menos próximos de Deus. Os bens da realidade temporal só tem importância enquanto instrumentos para que alcancemos os bens eternos – e isso inclui a *pólis*. Ante a decadência do Império Romano, o Agostinismo Político substitui o mito da Roma eterna pela esperança na Cidade Celeste. Não é a pátria terrena, mas a Pátria Celeste, a dimensão da verdadeira felicidade. Nesse sentido, Marcos Roberto Nunes Costa afirma:

³³²SILVA, Miriam Lourdes Impellizieri. Monaquismo e poder na Idade Média: o exemplo de São Bernardo de Claraval. Em BONI (Org.). *Idade Média...*, cit., p. 137.

³³³MARENBO, John; LUSCOMBE, D. E. Duas idéias medievais: Eternidade e hierarquia. Em MCGRAD, A. S. (Org.) *Filosofia medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, p. 84.

Com isso, Agostinho transforma, radicalmente, a perspectiva ético-política da *Civitas* em relação à filosofia política clássica greco-romana, de quem é herdeiro, na qual se depositava a felicidade última do homem na *Polis*, enquanto instrumento estritamente humano. Em Agostinho, a finalidade última do homem, e conseqüentemente da *Civitas*, adquire uma dimensão teleológico-sobrenatural, a qual se encontra em Deus. A *Civitas* terrena deixa de ser o fim último do homem e passa a ser um meio, um instrumento ético-político que conduza os homens a Deus.³³⁴

Não é outro o significado da passagem do *Sermão* 296 de Agostinho, transcrita por Costa:

Diz-se que o corpo de são Pedro jaz em Roma, que o corpo de são Paulo jaz em Roma [...]. Que importância tem onde jaz o corpo de Pedro? Seu testemunho ensina-nos a não nos apegarmos à terra, mas sim procurarmos aquilo que permanece [...]. De que servem, então, os túmulos dos apóstolos? Eles estão lá, mas eles não estão em ti. Quisera o céu que estivessem e tu não divagarias desse modo [...]. Choras e te lamentas porque vigas e pedras caíram e porque os mortais estão destinados à morte. Corações ao alto, se é que tens coração! O que morreu? O que foi que caiu? Se o teu coração está no alto, lá está o teu tesouro, lá se encontra o teu coração. Para baixo a tua carne! Se a tua carcaça treme, que pelo menos o teu coração esteja fora do alcance! [...] Tu não haverias de querer que Pedro fosse morto e sepultado em Roma para salvar os templos e manter no lugar as pedras dos teatros! A basílica de São Pedro é belíssima; mas a carta de Pedro é melhor!³³⁵

A contraposição da Pátria Celeste à pátria terrena não implica, no entanto, em uma postura dualista, que seria característica das doutrinas maniqueias e neoplatônicas que Agostinho rejeitou. O corpo (*soma*) não é um túmulo (*sema*), e o mundo material não é uma prisão, feita por demônios, à qual a alma eterna, por alguns momentos, é lançada. As leis temporâneas, positivas, criadas pelos homens, formam uma unidade com as leis eternas, naturais (inscritas na ordem física e nas tendências morais) e as leis divinas. Logo, o pertencimento a uma pátria ou outra deve-se ao bom ou mau uso do livre-arbítrio, e, não, às ingerências de Deus e de demônios. Nesse sentido, Costa afirma:

Para tal, com visão grandiosa, de forma invertida, na busca das causas primeiras, reconduz a história da humanidade a “duas Cidades”, as “duas Cidades” a dois homens, os dois homens a dois amores, os dois amores não a duas realidades

³³⁴ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2009, p. 56.

³³⁵ Citado em COSTA. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho...*, cit., p. 52 e 53.

diversas – boa e má –, mas a *duas atitudes* ou *vontades diversas*, diametralmente opostas, livremente assumidas, em face da mesma realidade.³³⁶

É necessário que se compreenda que, nesse sistema de pensamento, o papel das leis positivas é deveras limitado, cabendo ao poder temporal, unicamente, promover a paz necessária à vida contemplativa. É essa, e não a vida ativa, que levará o homem à verdadeira felicidade e ao Supremo Bem – Deus. Sobre o tema, a lição de Annabel S. Brett é esclarecedora:

Agostinho compartilhava com a teoria política clássica a compreensão central de que nossa realização virá apenas em uma cidade verdadeira, em comunicação com os outros, em meio à liberdade e à justiça. A questão era principalmente: o que é essa cidade verdadeira e como alguém obtém nela a cidadania? É aqui que a visão cristã de Agostinho diverge mais significativamente daquela de seus predecessores. Sua resposta é que só podemos ser inteiramente humanos na cidade de Deus, não na cidade terrena, a cidade do homem; e que a cidadania na cidade de Deus vem somente através da graça.³³⁷

Adiante, a autora complementa:

Agostinho não desvalorizava, então, a política humana inteiramente, mas enxergava o bem humano como jazendo fora da cidade humana, na cidadania da cidade de Deus, enquanto em peregrinação por este mundo (o que Agostinho tendia a igualar à Igreja, enquanto reconhecia que há réprobos, bem como eleitos, em suas fileiras), e nos lares de homens justos. Não é na cidade humana que o bem de nossas almas está em jogo.³³⁸

Mesmo a Igreja Militante, a Cidade de Deus na terra, enquanto agente a um só tempo político e espiritual, só tem valor na medida em que guia os homens à Igreja Triunfante, a Cidade Celestial:

[...] a Cidade de Deus não tem nesse mundo sua natural culminação, senão que a concluirá na posse de Deus, que é o objeto do amor de seus súditos. Com isto a

³³⁶COSTA. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho...*, cit., p. 83.

³³⁷BRETT, Annabel S. Filosofia política. Em MCGRADY, A. S. (Org.) *Filosofia medieval...*, cit., p. 329.

³³⁸BRETT. Filosofia política. Em MCGRADY, A. S. (Org.) *Filosofia medieval...*, cit., p. 330.

Cidade de Deus, enquanto realidade, historicamente falando, é apenas peregrina nesse mundo, e tem sua continuidade e plena realização na Cidade Celestial [...]³³⁹

Como muitos comendadores de Agostinho e de seus seguidores já salientaram, a organização governamental é filha do pecado. Isso porque, não fosse o pecado original e a natural inclinação do homem ao mal, a política, para Agostinho, não se faria necessária. Diversamente dos autores posteriores à Reforma Gregoriana, Agostinho não confere, à *Civitas*, a tarefa de co-criadora da ordem do universo, que participaria de forma ativa na reconquista do Paraíso. Ao Direito compete, apenas, impedir a maldade humana – mas, não, aperfeiçoar sua bondade.

³³⁹COSTA. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho...*, cit., p. 144.

IV.3.2. A ordem da Criação

Descrevendo a representação do Direito disseminada na civilização ocidental durante a Alta Idade Média, o neotomista Alceu Amoroso Lima dirá:

Durante esses quatro séculos, integrou-se numa concepção geral e harmoniosa da vida todo o corpo jurídico elaborado pelos Romanos e pelos Padres da Igreja, marcando o Direito, por assim dizer, os limites mais remotos de seu âmbito de alcance, tanto na sociedade como na doutrina.³⁴⁰

O autor entende que, para o homem da Alta Idade Média, a legitimidade do Direito se lastreia em um vínculo indissolúvel entre o poder e a ordem, as autoridades políticas constituídas e a rede de uma precisa e ideal hierarquia que vincula toda a Criação. É ainda dentro desses marcos que as primeiras recepções do pensamento antigo, desde a Reforma Carolíngia, serão situadas, como observa Pietro Costa: “Para os teólogos e os juristas que redescobrem e reinterpretam criativamente a *Política* de Aristóteles e o *Corpus Iuris*, a representação do poder é inseparável da sua colocação em uma ordem que o transcende e o funda”.³⁴¹ Na lição de Amoroso Lima:

Vida política, vida social, vida literária, vida econômica – tudo era objeto da mais estrita subordinação a preceitos legais, a tradições, a costumes. O direito, a organização jurídica da sociedade, penetrava-lhe todos os recantos. O direito era a coordenação da sociedade. [...] A ordem medieval era o direito inserindo-se em todas as modalidades da vida.³⁴²

O rei não é legislador, mas servo da lei, cabendo a ele, não criar, mas declarar, confirmar e integralizar uma norma que já se encontra agregada às coisas. Ainda na esteira de Amoroso Lima:

Era o direito que devia governar o Príncipe e não este que devia manejar o direito, à sua guisa. A Lei era superior ao Estado. Este devia obediência à Lei, porque o direito era *nascido* e não feito. A concepção de que o Príncipe é a fonte da lei era

³⁴⁰LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1978, p. 69.

³⁴¹COSTA. O Estado de Direito..., *cit.*, p. 100.

³⁴²LIMA. *Introdução ao Direito moderno...*, *cit.*, p. 71.

estranha à Idade Média e só apareceu tardiamente, anunciando a aurora dos tempos modernos.³⁴³

Compete lembrar que não há, aqui, a cisão entre *fato* e *valor* que, desde o nominalismo, passará a ser sistematicamente enfatizada no Ocidente. As noções transcendentais de Ser, Verdade, Bem e Beleza são conversíveis, pois, quanto mais um ente – ou uma pessoa – realiza sua natureza, seu ser, mais verdadeira, boa e bela ela será. O ilícito é o anormal, quer dizer, é o que impede que a ordem natural das coisas se imponha. Todo o universo é teleologicamente orientado à perfeição, e à política cabe atentar para que não haja desvios. Nesse sentido, Costa argumenta: “a imagem do poder é inseparável da idéia de uma ordem normativa na qual as volições individuais se dispõem segundo as hierarquias naturais que constituem as estruturas fundamentais do cosmos e da sociedade”.³⁴⁴

É isso o que Paolo Grossi, fazendo sua expressão do jurista francês Jean-Etienne-Marie Portalis (o principal protagonista na redação do *Code civil* napoleônico), designará como “sociedade de sociedades”.³⁴⁵ Para o homem medieval, a ordem jurídica constitui-se de uma teia, um universo de redes. É essa teia que impede o poder político consumado, a absorção da atividade legiferante por um único organismo central. Todos são perpassados e constituídos por uma multiplicidade de vínculos. A propósito, Grossi afirma:

Realidade, em suma, de *relações* e não de *individualidades*. Não é possível concretizar a identificação suprema representada pelo Estado através de uma encarnação estatal do poder, e não é possível concretizar nem mesmo a identificação mínima representada pelo sujeito individualmente.³⁴⁶

O mundo medieval é marcado, assim, por uma pluralidade dos ordenamentos jurídicos. Como mostra Grossi, o rei não é a única fonte do Direito, mas precisa dividir a incumbência com famílias, agregações suprafamiliares, corporações religiosas, corporações estamentais, corporações profissionais, agregações político-sacrais etc. Todas essas instâncias formam um tecido de autonomias, a harmonia de uma complexidade, atuando, em conjunto, para conduzir a vida dos homens. Nas palavras de Grossi:

³⁴³LIMA. *Introdução ao Direito moderno...*, cit., p. 73.

³⁴⁴COSTA. *O Estado de Direito...*, cit., p. 101.

³⁴⁵V. GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medieval e Idade Moderna. *Revista Sequência*. Florianópolis, nº. 55, 2007, p. 9 a 28. Disponível em <http://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15042/13714>, acessado em 08 de junho de 2013.

³⁴⁶GROSSI. *Da sociedade de sociedades...*, cit., p. 14.

Natureza e ordem comunitária, entidades reificantes, impediam o fortalecimento de qualquer processo de individualização e tendiam, melhor, a sepultar no seu interior as individualidades. Em nível social, não emerge o indivíduo, criatura que seria condenada à morte na sua solidão de modo não diferente ao da formiga sem o seu formigueiro; em nível político, não emerge um poder que possa ser qualificado como consumado.³⁴⁷

Adiante, Grossi complementa: “Em suma, o universo político-jurídico medieval se apresenta a nós como um universo de relações entre entidades diferentes fechadas em uma ordem, mas que na ordem conservam as suas diversidades marcadas pelos limites relativos da autonomia”.³⁴⁸

É interessante observar que os elementos indicados por Grossi não são característica exclusiva do Medieval, correspondendo, à perfeição, ao retrato que o jurista Michel Villey traça do universo jurídico-político da Roma Antiga, no clássico volume que redigiu para a coleção *Que sais-je?*.³⁴⁹ Tanto para os antigos quanto para os medievais, antes de constituir-se em um conjunto de normas, o Direito representa uma rede de relações bilaterais imperativo-atributivas. Villey, como veremos adiante, lamentará a degradação, no mundo moderno, dessa concepção do jurídico – chegando, mesmo, a repudiar a idéia de “direitos humanos”. Nela, o filósofo vê o resultado mais conseqüente da moderna ilusão de que os direitos não se construiriam no intercâmbio *entre* os indivíduos, mas seriam concessões feitas, pela *vontade* do Estado, aos indivíduos isoladamente considerados.³⁵⁰

Elucidadas as características principais do pensamento político da Alta Idade Média – reflexo, poderíamos dizer, da Metafísica do Êxodo no âmbito social –, podemos, agora, refletir sobre o processo que levou a sua superação. Se o direito natural e o poder descentralizado dão o tom da Alta Idade Média, a Idade Média Central legará à Modernidade o apreço ao direito positivo e ao poder centralizado.

³⁴⁷GROSSI. Da sociedade de sociedades..., *cit.*, p. 12.

³⁴⁸GROSSI. Da sociedade de sociedades..., *cit.*, p. 17.

³⁴⁹V. VILLEY, Michel. *Direito romano*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Res, 1991.

³⁵⁰V. VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

IV.4. A insularidade do príncipe: poder soberano e nominalismo

Como nota Grossi, é da fragmentação desse tecido ordenante que surge a realidade política moderna, polarizada por duas figuras isoladas: o príncipe e o súdito. É a insularidade do Estado e a insularidade do sujeito que marcam a fisionomia da sociedade moderna. Evidente que, para que essas duas figuras ocupem o primeiro plano, é necessário que todas as demais fontes do Direito que se interpunham entre uma e outra – famílias, corporações religiosas, corporações profissionais etc. – sejam enfraquecidas. Grossi dedicará todo o livro *Mitologias jurídicas da Modernidade* a tratar desse processo – não sem uma pontada de nostalgia.³⁵¹

É curioso pensar, nesse sentido, que talvez os dois manuais mais significativos para a vida social da Renascença sejam *O príncipe*³⁵² de Maquiavel e *O cortesão*³⁵³ de Castiglione. O primeiro é um livro de conduta que procura esculpir o governante ideal; o segundo, um livro de conduta que procura esculpir o governado ideal. Por “ideal” entenda-se “o mais eficiente”, e não necessariamente “o mais ético”. O que está em jogo, para um e para o outro, é o auto-controle, a disciplina que possibilitará sua afirmação como indivíduo. É nesse momento que, para valermos-nos das observações que Camille Paglia faz a propósito do Renascimento, a fria mente hierática de nossa civilização volta a se manifestar em sua plenitude, e “a personalidade é ritualizada pelo fascismo do olho ocidental”.³⁵⁴

Não é preciso recordar, aqui, o fato de que muitas cidades-Estado italianas criaram grandes cortes (com nobres, valetes, secretários, pagens, servos, bobos, anões, poetas e músicos), que serviam a funções públicas e privadas. O sistema de “sodomia política” – para utilizarmos, ainda uma vez, o vocabulário de Paglia³⁵⁵ – desenvolvido nas artificiais cortes renascentistas foi duramente criticado por Enea Silvio Piccolomini, o futuro papa Pio II, em obra intitulada *Misérias dos cortesãos*. O Estado como obra de arte produz, no príncipe e nos súditos, pessoas que, em si mesmas, são auto-esculturas, identidades teatralizadas. Como propunha Burckhardt, a tirania favoreceu o desenvolvimento da individualidade dos déspotas

³⁵¹V. GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

³⁵²V. MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2007.

³⁵³V. CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

³⁵⁴PAGLIA, Camille. *Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 142.

³⁵⁵PAGLIA. *Personas sexuais...*, cit., p.141.

e, por reflexo, dos súditos. Essa individualidade, frise-se, não é incompatível com a massificação derivada do esfalecimento dos laços tradicionais:

O novo, o verdadeiramente “moderno” não seria a contradição entre a solidão individual e a reunião de multidões ou de massas nas cidades gigantes, nas empresas colossais, nos escritórios gigantescos, nos exércitos, nos partidos? É o conflito entre uma certa “atomização” (cem vezes denunciada unilateralmente) da vida e uma superorganização que a encerra, acompanha-a e sem dúvida pressupõe.³⁵⁶

É nesse momento que a noção de soberania avulta no horizonte. O monarca medieval não é *soberano*, na acepção moderna do termo. Sua autoridade deriva de duas relações: a relação unilateral advinda da vontade Deus, e, sobretudo, a relação bilateral advinda de um conjunto de contratos feudo-vassálicos, que dele fazem um *suserano*, um senhor de senhores. Como afirma Grossi: “A soberania, como veremos um pouco mais adiante, é o cimento que solidifica uma entidade política tipicamente estatal, fortificando a sua insularidade”.³⁵⁷ Amoroso Lima, que vê o fenômeno como a “desagregação do Direito Integral” pelo voluntarismo legal, afirma:

O conceito de *soberania*, típico dos tempos modernos, o preparador da cisão entre a ordem jurídica e a ordem moral e religiosa, era estranho ao espírito medieval. Quando ele surgiu, nos séculos XII e XIII, já trazia consigo uma nova concepção do direito, que representava certa revivescência do conceito romano e anunciava a idéia moderna do Direito como fruto de uma autoridade determinada, dentro do Estado e da comunidade.³⁵⁸

Explicitando a natureza soberana do novo Estado, poder político consumado, compacto, que rejeita o Direito comum e assume o controle da produção jurídica, Grossi ensina:

Variando muito da psicologia e da imagem do Príncipe medieval como *iudex*, como *custos iusti*, como grande justiceiro do seu povo, o novo reitor desejará produzir (e produzirá) direito colhendo neste a essência do próprio poder soberano. O Príncipe moderno será legislador e em medida crescente. E o direito, entendido por aquilo que verdadeiramente pode ser, ou seja, o cimento da ilha política, será inserido no

³⁵⁶ LEFEBVRE. O que é a modernidade. *Introdução à modernidade...*, cit., p. 221.

³⁵⁷ GROSSI. Da sociedade de sociedades..., cit., p. 12

³⁵⁸ LIMA. *Introdução ao Direito moderno...*, cit., p. 74.

objeto imediato do seu controle. E contribuirá para melhor definir a insularidade do novo edifício estatal.³⁵⁹

Amoroso Lima, Grossi e Villey tem consciência de que, no âmbito teórico, foi o nominalismo que contribuiu para a formação da idéia de poder soberano – porém, ignoram que, no âmbito prático, referido modelo já estava sendo implementado e exercitado pela Santa Sé desde a Reforma Gregoriana. Tal como Lima Vaz, os três autores atribuem o nascimento da Modernidade à dissolução nominalista das pretensões cristãs de suprassumir a filosofia grega. E, tal como Lima Vaz, ignoram em que medida a própria Igreja se beneficiou do fenômeno. É de se notar que, tanto no trabalho do filósofo jesuíta quanto nas obras de Amoroso Lima, Grossi e Villey, é possível identificar o eco das pesquisas de Georges de Lagarde, autor de erudito estudo sobre o nascimento do espírito laico no declínio da Idade Média.³⁶⁰ Dos cinco volumes do livro de Lagarde, três são dedicados ao nominalismo: um trata de Marsílio de Pádua, e dois de Guilherme de Occam.

Acusando, fundamentalmente, Marsílio de Pádua e Guilherme de Occam, Amoroso Lima dirá: “O nominalismo transforma a vida moral e portanto jurídica em domínio do acaso, equipara a necessidade e a contingência, converte o Bem e o Mal em palavras, tornando-as dependentes apenas da Vontade, divina ou humana, e não mais da Razão”.³⁶¹ Para Amoroso Lima, a tese nominalista da transcendência da vontade soberana de Deus sobre a ordem natural seria a principal referência para um sistema jurídico no qual a legitimidade do Direito não se ampara mais em sua justeza, mas no poder coativo da autoridade que o determina:

A vontade de Deus nada tem a ver com a sua própria natureza ou sabedoria. Explica-se por si mesma. “*Voluntas est voluntas*”. E esse arbítrio é tal que a lei moral, em vez de repousar sobre a própria natureza das coisas e de Deus, repousa sobre a deliberação da vontade divina. [...] Não há, portanto, diferença alguma entre a lei natural e a lei positiva, pois ambas passam a depender inteiramente da vontade e do arbítrio do legislador.³⁶²

Antes, a norma era justa por prescrever ações corretas; agora, as ações são corretas por se ajustarem à norma prescrita. Esse seria o resultado da transição de uma razão orgânica,

³⁵⁹GROSSI. Da sociedade de sociedades..., *cit.*, p. 26.

³⁶⁰V. LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1956, 5vol.

³⁶¹LIMA. *Introdução ao Direito moderno...*, *cit.*, p. 113.

³⁶²LIMA. *Introdução ao Direito moderno...*, *cit.*, p. 112.

sapiencial, a uma razão instrumental. Em uma reflexão sobre o franciscanismo e o Direito, Villey associará o triunfo do nominalismo sobre a Escolástica à ascensão do positivismo sobre o realismo jurídico. Nos termos do autor:

Ora, assim como ele suscita uma crise no seio da teologia, e como, a longo termo, ele renova os métodos das ciências, o nominalismo devia também invadir o *direito*. Isso significa o abandono do direito natural, quer dizer desse método que tinha presidido, segundo consta, a constituição da ciência jurídica romana e que a escolástica humanista veio precisamente a restaurar no direito científico da Idade Média; e que mantinha como ponto de partida para a descoberta das soluções jurídicas a observação da *Natureza* e da ordem que ela encerra. O nominalismo, ao contrário, se habitua a pensar todas as coisas a partir do *indivíduo*. [...] E quanto às normas jurídicas, prescindindo doravante de as extrair da ordem mesma que antes se acreditava ler na *Natureza*, forçada será de buscar a origem delas exclusivamente nas vontades positivas dos indivíduos: o *positivismo* jurídico é o filho do nominalismo.³⁶³

Ora, no “Prefácio” aos *Princípios da Filosofia do Direito*,³⁶⁴ Hegel já indicava que cada indivíduo é filho de seu tempo – e que, por conseguinte, cada filosofia é filha de seu tempo, a apreensão de sua época em pensamentos. Logo, é mister que se desbrave o terreno político-institucional que preparou o surgimento do nominalismo. Esse terreno é, justamente, a monarquia papal – contra a qual, por ironia, os nominalistas freqüentemente se insurgiram. O nominalismo é somente um elo dentro de uma cadeia mais ampla de desenvolvimento espiritual, sendo necessário reconhecer, nele, a expressão de conflitos mais amplos que foram travados a partir do século XII.

³⁶³Tradução nossa para: “Or, de même qu’il suscite une crise au sein de la théologie, et qu’à long terme il renouvelle les méthodes des sciences, le nominalisme devait encore envahir le *droit*. Il y signifie l’abandon du droit naturel, c’est-à-dire de cette méthode qui avait preside, selon nous, à la constitution de la science juridique romaine et que la scolastique humaniste venait précisément de restaurer dans le droit savant du Moyen-Age; et qui prenait pour point de départ pour la découverte des solutions juridiques l’observation de la *Nature* et de l’ordre qu’elle recèle. Le nominalisme au contraire habitue à penser toutes choses à partir de l’individu. [...] Et quant aux normes juridiques, faute désormais de les extraire de l’ordre même qu’auparavant on croyait lire dans la *Nature*, force sera d’en chercher l’origine exclusivement dans les volontés positives des individus: le *positivisme* juridique est l’enfant du nominalisme”. VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Montchretien, 1975, p. 209 e 210.

³⁶⁴V. HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

IV.5. A insularidade do papa: *plenitudo potestatis* e Reforma Gregoriana

IV.5.1. O “ressurgimento do Direito Romano”

Ao se debruçarem sobre o período em comento, historiadores do pensamento jurídico tendem a enfatizar o ressurgimento do Direito Romano – e, notadamente, do *Corpus Juris Civilis*, objeto de estudo na Escola de Bolonha. Argemiro Cardoso Moreira Martins destaca cinco características dessa recuperação:

a) unidade e ordenação das diversas fontes do direito (direito romano-justiniano, direito canônico e direitos locais); b) unidade do objeto da ciência jurídica (a jurisprudência romano-justiniana); c) unidade quanto aos métodos científicos empregados pelos juristas; d) unidade quanto ao ensino jurídico, comum por toda a Europa continental; e) e a difusão de uma literatura especializada escrita em uma língua comum, o latim.³⁶⁵

É importante ressaltar que, durante a Alta Idade Média e a Idade Média Central, o Direito Romano não fora de todo esquecido: como o próprio Martins salienta, as dificuldades inerentes à administração das vastas porções do antigo Império obrigavam os invasores bárbaros a recorrer continuamente às estruturas políticas e ao aparato burocrático-estatal desenvolvido pelos romanos.³⁶⁶ Por “ressurgimento do Direito Romano”, devemos entender, pois, o desenvolvimento do jurídico como estrutura uniforme e racional, que depende tanto de uma teoria (Ciência do Direito) quanto de uma prática (atividade jurisdicional) sistematizadas. Harold Berman descreve nos seguintes termos o processo a que nos referimos:

No fim do século XI, no século XII e no início do século XIII, uma transformação fundamental ocorreu na Europa Ocidental, na mais profunda natureza do Direito, tanto como instituição política quanto como ciência – ele tornou-se autônomo. Politicamente, surgiram pela primeira vez autoridades centralizadas fortes, tanto eclesiásticas como seculares, cujo controle era exercido por oficiais delegados, do centro para as localidades. Parcialmente ligado a esse fato, uma classe de juristas profissionais emergiu, incluindo juízes e advogados profissionais. Intelectualmente, a Europa Ocidental viveu, ao mesmo tempo, a criação de suas primeiras escolas de

³⁶⁵MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O Direito Romano e seu ressurgimento no final da Idade Média. Em WOLKMER, Antonio Carlos (Org.) *Fundamentos de história do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001, p. 198.

³⁶⁶Cf. MARTINS. O Direito Romano..., *cit.*, p. 200.

Direito, a redação de seus primeiros tratados jurídicos, a organização consciente da imensa herança de materiais jurídicos e o desenvolvimento do conceito de Direito como um conjunto de procedimentos e princípios jurídicos autônomos, integrados e em pleno desenvolvimento.³⁶⁷

Berman elenca dez aspectos inerentes à tradição jurídica que então se iniciava:

1. relativa autonomização das instituições jurídicas face às demais dimensões da vida social;
2. existência de pessoas especializadas na aplicação do Direito;
3. existência de instituições de ensino próprias para preparar as pessoas especializadas na aplicação do Direito;
4. o que ensinado nas instituições de ensino de '3.' influi nas instituições jurídicas de '1.', havendo uma relação dialética entre o direito dos livros e o direito da ação;
5. Direito como *corpus juris*, como sistema integrado;
6. caráter evolutivo do Direito;
7. lógica interna que coordena a evolução do Direito, dando sentido a sua história;
8. superioridade (discutida) do Direito às autoridades políticas;
9. reconhecimento do pluralismo jurídico, da coexistência e da competição, na mesma comunidade, de várias jurisdições e sistemas jurídicos, o que torna necessária a supremacia do Direito;
10. tensão entre o ideal e o real (que conduz a revoluções).³⁶⁸

Para Berman, somente os quatro primeiros aspectos estariam presentes, igualmente, no Direito Romano da Antiguidade. As outras seis características seriam próprias do Direito moderno, e teriam sido instituídas entre os séculos XII e XIV. Mas quais seriam as razões desse desenvolvimento?

Martins ensaia uma resposta, arrolando quatro fatores: a) o surgimento da burguesia europeia e do capitalismo mercantil, que exigiria uma estrutura jurídica capaz de conferir segurança às operações comerciais e de unificar os sistemas europeus em vista de um mercado internacional; b) as expectativas da nobreza, que buscava, por meio da centralização

³⁶⁷BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 112.

³⁶⁸V. BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 18 a 21.

política e administrativa, salvaguardar suas prerrogativas; c) a superioridade técnica da burocracia, que, por meio de normas gerais e abstratas, conferiria previsibilidade à administração da justiça; e d) o surgimento das universidades.³⁶⁹ Não é difícil observar que os elementos apresentados por Martins como “causas” são, na verdade, “conseqüências” do novo sistema jurídico-político, que lhes precede – cronológica e logicamente. Devemos descartar, portanto, as tentativas – anacrônicas! – de identificar, nas classes que durante o mundo moderno se locupletarão em virtude do “ressurgimento do Direito Romano” (burgueses, nobres, burocratas, acadêmicos), o motor que desencadeou o processo. Permanece, assim, aberta a questão sobre as razões do desenvolvimento.

Para sair de semelhante impasse, é preciso recuperar a argumentação que encerra o capítulo anterior. Como procuramos demonstrar, o século XII vivenciou uma Renascença, quer dizer, um resgate de saberes greco-romanos (do qual a recuperação do Código Justiniano é somente uma expressão). A Renascença do século XII é o resultado de uma crise espiritual que a Igreja, no afã de libertar-se das ingerências do Sacro Império Romano e dos senhores feudais, acabou por desencadear. Insinuamos que a Santa Sé desenvolveu uma nova arquitetura institucional, transformando-se em uma monarquia papal centrada em Roma. Nesse contexto, o “ressurgimento do Direito Romano” terá uma finalidade específica.

A Escola de Bolonha não surgiu da iniciativa de burgueses ou nobres, mas da Igreja: foi a duquesa Matilde da Toscana, apoiadora de Gregório VII,³⁷⁰ que convidou seu vassalo Irineu para ensinar, em seu território, o Direito Romano. O que se objetivava era o desenvolvimento de instrumentos que conferissem legitimidade e eficácia ao novo modelo de exercício de poder aberto pela Reforma Gregoriana. O Código Justiniano serviu como ferramenta para que a Igreja propulsionasse a codificação de seu próprio corpo normativo. Poderíamos, mesmo, dizer que a retomada da filosofia grega (e, antes de mais, de Aristóteles) desenvolvida no período teve como finalidade, originalmente, elaborar técnicas exegéticas que possibilitassem a leitura e a interpretação de referido corpo normativo.

A teologia e a eclesiologia, gradualmente, adquiriram uma linguagem legal. Tratava-se de assegurar a primazia do *sacerdotium* sobre o *regnum*, convertendo a Santa Sé numa instituição de governo, e o papa, no juiz supremo da comunidade de fiéis. Gregório VII e os

³⁶⁹Cf. MARTINS. O Direito Romano..., *cit.*, p. 200 a 2007.

³⁷⁰Sobre a “estreita associação senhorial” entre a Sé Romana e o poder secular da Toscana, imprescindível à Reforma Gregoriana, v. RUST, Leandro Duarte. Um Príncipe Medieval em Dores do Parto (1045-1085). *Mosaico*. Goiânia, v. 4, 2011, p. 104 a 117.

pontífices que lhe vieram na seqüência buscaram centralizar o governo eclesiástico e intensificar a subordinação dos bispos a Roma, bem como tornar secundários, na vida da Cristandade, os outros *imperia* e *potestates*. Para tanto, precisavam de um aparato administrativo, legislativo e jurisdicional diferenciado. Nesse intuito, era de capital importância que se reconstituísse uma estrutura político-jurídica sistematizada. Na lição do canonista Maurílio Cesar de Lima:

Na prática, primeiramente os reformadores procuraram textos antigos incluídos nas coleções, investigando nos arquivos romanos e de fora. Constituíram com eles novas coleções com decretais de sumos pontífices, trechos da *Ordens Romanas* para liturgia, do *Liber Diurnos* da Chancelaria Apostólica, cânones dos concílios de Éfeso (431), de Constantinopla IV (869), textos dos Santos Padres, especialmente de Cipriano, Agostinho, Jerônimo, Ambrósio e Gregório Magno, referentes a assuntos canônicos; para avaliações históricas recorreram ao *Liber Pontificalis* e à *História Tripartida de Cassiodoro*.³⁷¹

Temos, assim, que o “Ressurgimento do Direito Romano” iniciou-se por obra e graça de pesquisadores reformistas, que procuravam, nas bibliotecas de Roma, documentos que assegurassem, de um ponto de vista doutrinal e jurisdicional, o supremo poder pontifício: primado do Papa sobre os demais bispos e sobre o Corpo Místico de Cristo.³⁷² Como ensina Berman:

Durante as últimas décadas do século XI, o papado passou a procurar pelo registro escrito da história da Igreja, a fim de obter autoridade jurídica para endossar a supremacia papal sobre o clero, assim como independência, e possível supremacia, do clero em relação a todo o ramo secular da sociedade. O papado encorajou os estudiosos a desenvolverem uma ciência jurídica que fornecesse uma base de trabalho para lidar com essas políticas maiores. Ao mesmo tempo, o império também passou a procurar por textos antigos que apoiassem a sua causa contra a usurpação papal.³⁷³

Um adendo: além dos documentos *encontrados*, é necessário acrescentar os documentos *inventados* para conferir legitimidade política às intervenções da Santa Sé – como é o caso da célebre *Doação de Constantino*, falsificação segundo a qual Constantino teria, antes de transferir-se para Bizâncio, conferido o poder religioso e secular sobre o

³⁷¹LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à história do Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 94 e 95.

³⁷²V. BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009, p. 42 e 43.

³⁷³BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 122.

Ocidente ao Papa Silvestre I, então bispo de Roma. O instrumento legal serviu para fundamentar as pretensões do papado sobre os territórios pontifícios, conquistados à Igreja por Pepino, o Breve, em 756, mas que sempre foram objeto de disputa. Como indica Bernardo Bayona Aznar, “La donación constantiniana encontro la forma de establecer un nexo entre el razonamiento abstracto de los papistas y las realidades de la vida”.³⁷⁴ Trazia, das especulações teológicas à *práxis* política, a afirmação do poder de império da Igreja.

Como La Rochefoucauld disse certa feita, “a hipocrisia é a homenagem que o vício presta à virtude”. Em uma sociedade na qual o direito natural e os costumes têm precedência sobre a ação política, buscar legitimidade em textos legais (ainda que fraudados) constitui uma singular deferência ao Direito positivo. A leitura da *Doação de Constantino* evidencia as pretensões que a Igreja nutria, à época:

Concedemos ao nosso Santo Padre Silvestre, sumo pontífice e papa universal de Roma e a todos os pontífices seus sucessores que até o fim do mundo reinarem na sede de São Pedro, o nosso imperial palácio de Latrão (o primeiro de todos os palácios do mundo), depois o diadema, isto é, nossa coroa e ao mesmo tempo o gorro frígio, quer dizer, a tiara e o manto que os imperadores costumam usar; além disso, o manto purpúreo e a túnica escarlate e todo o traje imperial e também a dignidade de cavaleiro imperial, outorgando-lhe também os cetros imperiais e todas as insígnias e estandartes e diversos ornamentos e todas as prerrogativas da excelência imperial e também a dignidade de cavaleiro imperial, outorgando-lhe também os cetros imperiais e todas as insígnias e estandartes e diversos ornamentos e todas as prerrogativas da excelência imperial e a glória de nosso poder. Queremos que todos os reverendíssimos sacerdotes que servem à Santíssima Igreja Romana nos seus diferentes graus tenham a distinção, potestade e proeminência das quais gloriosamente se adorna nosso ilustre Senado, quer dizer, que se convertam em patrícios e cônsules e sejam revestidos de todas as dignidades imperiais. Decretamos que o clero da Santa Igreja Romana tenha os mesmos atributos de honra que o exército imperial e como o poder imperial se rodeia de oficiais, camaristas reais, servidores e guardas de todas as classes, queremos que também a Santa Igreja Romana se adorne do mesmo modo [...]³⁷⁵

Encontramos, pois, as referências da filosofia política nominalista – e da ideologia que legitimará as Cidades-Estado italianas: na *plenitudo potestatis*, quer dizer, na reivindicação de supremacia do poder pontifício, nos deparamos com o prenúncio do poder soberano. É a Igreja que, pela primeira vez, apresenta um poder que, a um só tempo, legitima e é legitimado pelo Direito historicamente posto. A autoridade do papa já não mais se assenta em uma ordem natural e divina, mas em sua capacidade legiferante.

³⁷⁴BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 52.

³⁷⁵Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ. *História da Idade Média...*, cit., p. 125.

IV.5.2. A centralização do poder

A precedência do bispo de Roma sobre os demais (como o de Antióquia e Alexandria, para referirmo-nos apenas a duas influentes e prestigiosas igrejas) não remonta aos primeiros séculos da era cristã, mas constitui-se num lento e gradual processo de afirmação diplomática e econômica. A centralização é o resultado de uma (nas palavras de ‘Janus’, nome fictício assumido por um grupo de autores protestantes do século XIX) “dilatação invasora do papado”.³⁷⁶ O uso político da célebre passagem do Evangelho de Mateus – “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela” [Mateus 16:18] –, conjugada à crença de que Pedro teria sido o primeiro bispo de Roma, é uma construção tardia.

É só com a Reforma Gregoriana que esse movimento estará concluído, esvaziada toda e qualquer reivindicação de independência das igrejas locais. O papa não mais é, verdadeiramente, um servidor da *ecclesia*, posto que se coloca acima dela, reivindicando uma supremacia jurídica muito similar àquela que Grossi (já o vimos) atribui aos primeiros soberanos. É na insularidade do papa que se baseia a insularidade do príncipe.³⁷⁷ O Estado como obra de arte foi precedido pela Igreja como obra de arte, produto da engenhosidade política e administrativa dos reformadores.

A reforma gregoriana se desenvolve à sombra de uma visão profundamente apocalíptica do futuro. Berman a descreverá como uma “revolução milenarista”, em virtude da crença, difundida, segundo a qual a humanidade marcharia para sua fase derradeira. É esse contexto, por exemplo, que viu nascer a doutrina herética de Joaquim de Fiore, sobre o qual já nos referimos acima. A interpretação não-literal do Apocalipse de João era uma das bases do Agostinismo Político, que defendia que as imagens de morte e regeneração descritas no texto consistiam em metáforas para a trajetória da alma. Transferir para a terra um conflito que, acreditava-se, ocorria no âmbito espiritual – e justapor a história da salvação à história política, lendo o percurso histórico da Cristandade através de uma escatologia – foi um passo necessário à afirmação do poder secular da Igreja. Nas palavras de Berman:

³⁷⁶Sobre o tema, v. JANUS. *O papa e o concílio*. Tradução de Ruy Barbosa. São Paulo: Saraiva, 1930.

³⁷⁷Para uma discussão sobre a forma como reis e imperadores, à imitação do papado, procuraram investir-se da *plenitudo potestatis*, v. BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 49 e 50.

Antes do grande movimento de reforma do século XI, a Igreja, tanto do Ocidente como do Oriente, sustentava que o fim do mundo não seria neste mundo material, mas no espiritual – não no tempo histórico, mas na eternidade. [...] No final do século XI e começo do XII, a redenção foi vista, pela primeira vez, como sendo aplicável também à sociedade secular. Os reformadores colocaram-se no começo e no fim de uma era secular: projetaram-se para trás, no passado, para poder projetar-se para a frente, para o futuro. Eles viram-se em uma nova era, que pensavam ser a última antes do juízo final.³⁷⁸

Mas por que, após tantos séculos de estreita colaboração entre a Igreja e os poderes seculares, surgiu, na Santa Sé, o interesse de se desvencilhar da dependência face ao Império e aos senhores feudais? Antes de mais, é necessário que nos afastemos da resposta tradicional, que remonta ao historiador Augustin Fliche. Para Fliche, com o fim do Império Carolíngio, a ausência de uma autoridade central teria lançado a Cristandade em uma “anarquia feudal”, uma generalizada crise política, social e moral, acentuada pela ascensão das aristocracias feudais. Nesse cenário de decadência – no qual o século X, que precede o da reforma, se constituiria no Século de Ferro, marcado pelo descrédito da classe sacerdotal –, o movimento gregoriano figuraria como uma reforma de cunho fundamentalmente moral, com um programa voltado à reabilitação das condutas laicas e do comportamento clerical.

Ora, ainda na década de 30, os apontamentos de Fliche foram criticados pelo historiador alemão Gerd Tellenbach. Tellenbach provou, em seu trabalho, que, diversamente do que argumentara Fliche, o século XI não assistiu ao colapso do poder estatal carolíngio, haja vista que o Império encontrava-se sob a tutela de uma pujante dinastia sálica. Não haveria, pois, que se falar em “crise feudal”. O “movimento gregoriano” não buscou preservar as tradições da Alta Idade Média contra a ascensão das aristocracias feudais – mas, antes, romper com tais tradições, apresentando uma nova concepção sacerdotal do poder. Logo, não se tratou de uma reforma moral, mas de uma reviravolta francamente política, que teve como meta a instauração de uma *teocracia papal*.³⁷⁹

Essas pretensões foram fomentadas pelo mosteiro de Cluny. Fundado em 910, em terreno cedido pelo duque Guilherme de Aquitânia, Cluny pretendia reafirmar a Regra de São Bento e os valores da vida monástica. Enfatizava a ruptura com o século, por meio de uma rotina de clausura, retiro e contemplação. Sessenta e cinco mosteiros aliaram-se à proposta de Cluny, acreditando que, em virtude da iminência do fim dos tempos, era necessário que os

³⁷⁸BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 40 e 41.

³⁷⁹Acerca das interpretações, na historiografia dos séculos XIX e XX, relativas à Reforma Gregoriana, v. RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. Ouro Preto, v. 3, p. 135-152, 2009.

religiosos se distanciassem o mais possível das preocupações mundanas. A apologia ao mosteiro escrita por Raul Glauber no século XI pode auxiliar na compreensão do significado histórico de sua proposta:

[...] Conta-se que a instituição (monástica) e a prática deste costume tiveram o seu princípio nos mosteiros da regra do Santo Padre Bento e que foi trazida para o nosso território, ou seja para a Gália, pelo bem-aventurado Mauro, seu discípulo [...] Por último esta instituição, que tinha já quase por completo decaído encontrou, com a ajuda de Deus, um refúgio de sabedoria onde deveria retomar forças e frutificar, graças a numerosos germes, no mosteiro conhecido por Cluny [...] Conseguiu tão bem propagar a instituição que da província de Benevento na Itália até ao Oceano na Gália, todos os mosteiros mais importantes consideravam uma honra submeter-se à sua obediência [...]³⁸⁰

Porém, à diferença do Agostinismo Político, o ideário fomentado por Cluny pressupunha uma ativa intervenção da Igreja na vida social e política, como única forma de se preservar a vida contemplativa. Cluny representava, para o resto da Igreja, um modelo de governo hierárquico, translocal e corporativo, admirado, não só por sua acesa espiritualidade, mas por sua eficiência administrativa e por sua capacidade de estabelecer pautas políticas para os leigos.

Um exemplo dessa capacidade se encontra nos movimentos da “Trégua de Deus” e da “Paz de Deus”. Eles foram, em síntese, tentativas de regular o uso da violência exercida pela aristocracia. Sob o argumento de que pretendia “moralizar a atividade guerreira”, Cluny buscou, com a “Paz de Deus”, salvaguardar seus bens e seus servidores, frequentemente ameaçados pelas conseqüências dos conflitos entre cavaleiros. Já se apontava, aqui, para a canalização da violência em proveito da Igreja, que levará à “cristianização da guerra” nas cruzadas. Com a “Paz de Deus”, Cluny tinha em vista regular (leia-se: subjugar) a classe guerreira, reafirmando o senhorio eclesiástico. Os mesmos valores monásticos pregados para os religiosos serão aplicados à aristocracia, num processo que culminará na formação de ordens religiosas beligerantes.³⁸¹

Sobre o impacto da fundação de Cluny, discorre Berman:

³⁸⁰ Citado em PEDRERO-SÁNCHEZ. *História da Idade Média...*, cit., p. 119 e 120.

³⁸¹ Sobre a relação da Igreja com a violência e a ordem social na Idade Média Central, recomendamos a leitura de CARRAZ, Damien. *L'ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124 – 1312): Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2005.

Cluny tem para nós, de um ponto de vista jurídico, interesse especial porque foi a primeira ordem monástica na qual todos os mosteiros espalhados pela Europa ficaram sob o controle de um único poder central. Antes da fundação de *Cluny* em 910, cada mosteiro beneditino era uma unidade independente, comandada por um abade, normalmente sob a jurisdição do bispo local, com apenas uma fraca ligação federal com outros mosteiros beneditinos. Os mosteiros da ordem de *Cluny*, que devem ter somado mais de mil no período de um século após a fundação da ordem, por outro lado, eram todos comandados por padres sob a jurisdição da Abadia de *Cluny*. Por isso, a ordem de *Cluny* foi chamada a primeira corporação translocal; em última análise, ela serviu nesse aspecto como modelo para a Igreja Católica Apostólica Romana como um todo.³⁸²

É com a ascensão de Hildebrando, um dos líderes da reforma cluniacense, ao trono de São Pedro, que o discurso da *libertas ecclesiae* chegou a Roma. Tornando-se o papa Gregório VII, Hildebrando encampou as principais batalhas pela centralização do poder religioso. Propunha uma “reforma na Cabeça visível e nos membros” da Igreja,³⁸³ que tinha, como reflexos mais imediatos, o combate à investidura de funções eclesiais realizada por leigos, a simonia e o nicolaísmo, e, como conseqüência mediata, a edificação de uma monarquia papal.

A Escolástica e o nominalismo exprimirão essas transformações. Não se pode esquecer que as duas correntes filosóficas foram conduzidas por membros das ordens mendicantes, elas próprias frutos da crise espiritual desencadeada pela Reforma Gregoriana. Como embaixadores da Santa Sé, franciscanos e dominicanos não raro intervirão nas relações locais de poder, sem qualquer deferência para com o clero secular da região. À antiga ordem hierárquica da Cristandade, sobre a qual falávamos acima, se impunha uma nova ordem hierárquica, que tendia a reduzir as atribuições de padres e bispos e salientar a autoridade do papa, de seus legados e de outras figuras que em seu nome atuassem. Mesmo a doutrina do franciscano São Boaventura (que divide com Santo Tomás de Aquino o panteão da filosofia Escolástica) reflete, como mostram Marenbon e Luscombe, as pretensões de centralização:

Mas, no interior da Igreja, Boaventura distinguia entre uma hierarquia ativa, de prelados, e uma hierarquia superior, contemplativa – uma hierarquia externa e uma interna. Ele também via a hierarquia como se desdobrando ou evoluindo no curso da história. Acima dos prelados encontram-se aqueles que alcançaram um estado superior de contemplação. Estes são os membros das ordens religiosas: monges cistercienses e cónegos premonstratenses; acima destes, frades franciscanos e dominicanos. E, finalmente, contemplativos perfeitos, como o próprio São Francisco de Assis. *Em última análise, o papa poderia fazer uso dos membros dessa*

³⁸²BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 116.

³⁸³Cf. LIMA. *Introdução à história do Direito Canônico...*, cit., p. 93 e 94.

hierarquia contemplativa para suplantar a hierarquia ativa liderada pelos bispos.
[grifo nosso]³⁸⁴

A repisada diferença entre o “pessimismo” agustiniano e o “otimismo” tomásico – o primeiro, *dionisíaco*, e o segundo, *apolíneo*, na leitura de Luis Cabral de Moncada –³⁸⁵ também deve ser interpretada a partir dessa chave. Na história da salvação, Agostinho deposita todas as suas expectativas na Graça de Deus, enquanto Tomás de Aquino salienta a importância da ação humana. O Aquinatense defende, contra o Agostinismo Político, que o pecado original não corrompeu por inteiro o ser humano, de sorte que a graça vem apenas para completar o labor da natureza. O pensamento do dominicano Tomás de Aquino é o reflexo de uma era que reconhece o homem como co-criador do universo, vendo no engajamento histórico um elemento crucial para que se concretize o Segundo Advento de Cristo.

É por essas razões que Michelet chamará São Domingos e São Francisco (“verdadeira bacante do amor de Deus”) de “santos do combate”. A retórica sobre o “estado superior de contemplação” escamotearia o projeto de ação política desenvolvido pelas ordens fundadas por esses monges. O historiador francês observa:

Essas veementes figuras contrastam, a ponto de fazer estremecer, com as velhas figuras beneditinas. Nessa freqüência de gestos, neste furor de palavras, na voluptuosidade da expressão transtornada, estas, olhando para o céu, têm algo do que amaldiçoam, algo do inferno e da heresia.³⁸⁶

Michelet, cujo desprezo pelas ordens mendicantes e pela Escolástica fica patente em sua clássica investigação sobre a Donzela de Orleans (na qual contrapõe os arrazoados daqueles à sabedoria desta),³⁸⁷ vê no surgimento de dominicanos e franciscanos a prova incontestada de que, no período, “O terrorismo entrou na Igreja, e a fecundidade se retira”.³⁸⁸ A Igreja universal (e abstrata) dos mosteiros beneditinos fora substituída pela Igreja territorial (e concreta) de Cluny. Michelet argutamente percebe que o estímulo à proliferação das ordens

³⁸⁴MARENBO; Luscombe. *Duas idéias medievais...*, cit., p. 91.

³⁸⁵Cf. MONCADA. *Filosofia do direito e do estado...*, cit., p. 79 e 80.

³⁸⁶MICHELET. *A agonia da Idade Média...*, cit., p. 22.

³⁸⁷Nesse sentido, afirma: “Os escolásticos, os arrazoadores que a odiavam como inspirada, foram ainda mais cruéis para com ela porque não puderam desprezá-la como louca e porque freqüentemente ela lhes fez calar os raciocínios ante uma razão mais elevada”.MICHELET, Jules. *Joana d’Arc*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2007, p. 70.

³⁸⁸MICHELET. *A agonia da Idade Média...*, cit., p. 22.

mendicantes está relacionado a um enfraquecimento das autonomias locais. A propósito, sentencia:

A Igreja tornou-ser uma monarquia, um governo armado de uma polícia terrível, a mais forte que já houve. A monarquia, por sua vez, tornou-se uma espécie de Igreja, construída sobre o declínio dos feudos, como o papado sobre a decadência do episcopado, uma Igreja que tem seus concílios laicos, seu pontificado de jurisprudência.³⁸⁹

Em artigo intitulado “O império da voz: apontamentos sobre o exercício do poder pontifício durante a ‘Era Gregoriana’”,³⁹⁰ o historiador Leandro Duarte Rust procura problematizar a tese de que a Reforma Gregoriana teria implicado em uma “estatização da Igreja Católica”, em antecipação às cidades-Estado italianas. Rust toma como ponto de partida um conjunto de manifestações de Gregório VII que evidenciariam a ausência de impessoalidade no exercício das atribuições pontifícias, no período. O autor mostra que os veredictos do papa não se apóiam, propriamente, no atendimento a requisitos formais (como a aprovação da assembléia conciliar), mas em sua consciência e na autoridade de sua própria voz. O historiador pretende, assim, desconstruir a idéia segundo a qual o Direito Canônico, no período, teria se transformado em um sistema geral e abstrato, uma “palavra impessoal, distante e ordenadora”. Rust prova, ao contrário, que o poder se apóia em uma “palavra-força que, dotada de um rosto, ecoa a partir de um lugar-sujeito identificável”.³⁹¹

Rust contrapõe o império da voz, tardo-medieval, ao império do Direito, moderno. Entendemos que é aqui que reside a falha de sua argumentação. Antes de ser império do Direito, o Estado moderno é império do soberano. Daí que tanto as experiências absolutistas da Modernidade Clássica quanto as experiências democráticas contemporâneas sejam abarcadas pelo conceito. A racionalização formal (exaltada pelos liberais como a verdadeira nota diferenciadora do Estado moderno) é o efeito, e não a causa, da centralização de poder e da insularidade do príncipe. Nesse sentido, os episódios que Rust elenca - nos quais a palavra do papa mitigou ou impediu a aplicação literal das leis da Igreja - não refutam, mas corroboram a imagem da monarquia papal. Rust afirma:

³⁸⁹MICHELET. *A agonia da Idade Média...*, cit., p. 25.

³⁹⁰V. RUST, Leandro Duarte. O Império da Voz: apontamentos sobre o exercício do poder pontifício durante a “era gregoriana”. *Saeculum*. João Pessoa, v. 21, 2009, p. 147 a 157.

³⁹¹Cf. RUST. O Império da Voz..., cit., p. 155.

Gregório VII persistiu fiel ao princípio de que a linha divisória entre o lícito e o ilícito não era traçada apenas por regras de conduta factuais e fatos avaliativos, mas também pelos valores a que serviam as decisões de uma *persona*. Desta forma, no ordenamento jurídico sustentado pelo papado da segunda metade do século XI, os fatos e os atos eram pesados à luz dos propósitos e das intenções que orientavam o agente da autoridade apostólica.³⁹²

Para Rust, o fato de a distinção entre o lícito e o ilícito repousar na decisão do papa, e, não, em um sistema geral e abstrato, distanciaria a Era Gregoriana do Estado moderno. A nosso juízo, ao contrário, é justamente esse fato que a distancia do Medieval. Não é mais a ordem cósmica, mas a palavra do soberano, que determina o bem e o mal. Gregório VII já não é servo da lei, podendo, assim, negociar a (não-) aplicação do registro canônico. É seu arbítrio, e não a justiça intrínseca às coisas mesmas, que fornece diretrizes para a conduta. Não é a incondicionalidade da lei, o constrangimento pela coerção ou a impessoalidade as características que marcam a passagem da *respublica christiana* ao moderno. É o poder soberano, que sobrepõe a norma posta às normas espontâneas, o elemento que, da monarquia papal de Gregório VII às cidades-Estado italianas, trabalhará pela dissolução da antiga ordem da Cristandade.

As objeções de Rust, no entanto, ajudam-nos a mitigar a afirmação de que a Reforma Gregoriana fez surgir o Estado moderno. Embora a Igreja, com efeito, apresentasse a maioria das características que Burckhardt apontou nas cidades-Estado italianas, não apresentava, contudo, a *consciência* de que esses atributos a distanciavam da fisionomia que o Ocidente adquirira na Alta Idade Média. Não era, pois, Estado *em si e para si*. Sua arquitetura institucional, presumia-se, existia, não por si mesma, mas em nome de pretensões espirituais. Os territórios pontifícios – sobre os quais a Igreja passará a exercer tanto o poder religioso quanto o poder secular – não configuravam uma pátria, mas a antecipação da verdadeira Pátria Celeste. Como adverte Berman:

Portanto, a afirmação de que a Igreja foi o primeiro Estado moderno ocidental deve ser qualificada. A Revolução Papal lançou de fato as bases para o surgimento subsequente do Estado moderno secular ao retirar dos imperadores e reis a competência que previamente exerciam. Ademais, quando o Estado secular realmente surgiu, ele tinha uma constituição similar à da Igreja papal – subtraída, no entanto, a função espiritual da Igreja como uma comunidade de almas voltadas para a vida eterna. A Igreja tinha o caráter paradoxal de uma Igreja-Estado, um *Kirchenstaat*: uma comunidade espiritual que também exercia funções temporais e cuja constituição era no formato de um Estado moderno. O Estado secular, por outro

³⁹²RUST. O Império da Voz..., *cit.*, p. 154.

lado, tinha o caráter paradoxal de um Estado sem funções eclesiásticas, uma política secular, sendo que todos os seus subordinados também constituíam uma comunidade espiritual, que vivia sob o controle de uma comunidade espiritual separada.³⁹³

É fundamental ter em mente que tanto a reforma cluniacense quanto a Reforma Gregariana que lhe seguiu foram apenas a expressão – mais completa, poderíamos dizer – de demandas compartilhadas por toda a Cristandade. A centralização, a autonomização e o fortalecimento da Santa Sé se impunham como movimento necessário à superação do paradigma do reino germânico, no qual vínculos pessoais se mostravam superiores a relações institucionais. A Igreja, atuando como legatária do Império Romano, agiu no sentido de uma maior racionalização da atividade política – embora o tenha feito em termos teológico-metafísicos e não, efetivamente, políticos.

A Doutrina dos Dois Reinos já era um indício do potencial secularizador da Cristandade, que podia superar as estreitas conexões entre o religioso e o civil no mundo greco-romano (no qual o imperador era investido da atribuição de Pontifex Maximus, Supremo Construtor de Pontes, e representantes religiosos como as vestais assumiam, igualmente, funções públicas). Porém, para isso, era necessário avançar face à síntese inicial desenvolvida pela Metafísica do Êxodo. Episódios como a inauguração de Cluny e a ascensão de Gregório VII apenas catalizam uma demanda que já existia. A colaboração entre Igreja e Império, cujo apogeu se encontra na figura de Carlos Magno, não podia persistir, haja vista que contrariava a ênfase na independência do religioso face ao político – e do político face ao religioso – que o cristianismo paulatinamente reconhecera no coração de sua própria ortodoxia. A relação do homem para com Deus não é de submissão, mas de amor – o que implica uma adesão em alguma medida livre e voluntária, algum *espaço de negociação* entre a Terra e os Céus. É curioso observar que o mesmo período que enfatiza a separação entre Igreja e Império cria, igualmente, a idéia de Purgatório³⁹⁴ - uma zona de livre comércio entre Deus e os homens, uma rede de solidariedade – de reconhecimento de esferas autônomas de competência, bem como de intervenção recíproca – existente entre nosso mundo e o Além.

É importante notar que não se trata – como pensaria Gauchet – de uma negação do religioso ou, mesmo, de uma expulsão do religioso para fora da esfera pública. Trata-se, antes, de reconhecer que o poder eclesiástico e o poder laico podem correr paralelos, havendo,

³⁹³BERMAN. *Direito e revolução...*, cit., p. 144.

³⁹⁴Nesse sentido, recomendamos a leitura do clássico LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1995.

mesmo, permuta entre eles, desde que se assumam uma dimensão efetivamente institucional, que rompa com a difusa teia da Alta Idade Média. A estrutura hierárquica que hoje reconhecemos no seio da Igreja – na qual o bispo local responde às assembléias episcopais, estas, por sua vez, aos concílios ecumênicos, e estes, por fim, ao Papa – é fruto desse período, sendo possível apenas no momento em que a classe sacerdotal se viu forçada a se distanciar de compromissos com poderes locais. A Igreja, como um corpo unitário encabeçado por Roma, só atinge a maturidade, de fato, neste período. Assim, o ato que, aos olhos de muitos, parece uma vitória de Pirro, pode ser celebrado, de fato, como uma conquista da religião.

CODA: EM DIREÇÃO A UMA LINGUAGEM POLÍTICA

Coda: em direção a uma linguagem política

*O Deus que você sente é o deus dos santos:
A superfície iridescente da bola oca,
Meus deuses são cabeças de bebês sem touca.
Caetano Veloso, Ele me deu um beijo na boca*

O “sono de Newton” – assim o poeta e pintor inglês William Blake descreveu o arrastar-se fixo do materialismo que, a seus olhos, constituiria o cerne da Modernidade. Para Blake, cujo pensamento se fundamenta na negação da realidade da matéria, da punição eterna e da autoridade, o trabalho da tecnociência representaria, não um despertar (como alardeado pelos iluministas, dos quais foi contemporâneo), mas um sono, após o primado da vigília espiritual na Antiguidade e no Medievo. Mas e se o sono de Newton for perpassado pelos sonhos dos santos católicos? E se o mundo moderno configurar, não a rejeição, mas a realização de potencialidades inerentes à Cristandade?

São essas as questões que dão o tom do presente trabalho. Nas páginas precedentes, procuramos mostrar, notadamente, como a secularização e o Estado moderno vêm em resposta a contradições internas à Cristandade. Tomando a Idade Média Central por referência, tentamos destacar a contribuição da Reforma Gregoriana para a formação das Cidades-Estado italianas, indicando que a insularidade do Papa, contida na doutrina da *plenitudo potestatis*, antecipa a insularidade do príncipe, presente na noção de soberania. Em reflexão sobre o tema, aponta Bernardo Bayona Aznar:

La noción de soberanía, central en el pensamiento jurídico-político bajomedieval, consiste en definir cuál es la fuente del poder legítimo y cómo debe ejercerse, es decir, bajo qué formas constitucionales, con qué atribuciones y con qué límites. Pero estas preguntas no se hacían en el vacío, sino en presencia de un poder soberano universal (el Imperio), de una autoridad espiritual universal con pretensión de ser el supremo poder (el Papado), y de una pluralidad de poderes, territorialmente limitados, que también se proclamaban soberanos (reinos y ciudades).³⁹⁵

Paolo Grossi, como vimos, acredita que o horizonte jurídico da Alta Idade Média se ancora em um “poder político não consumado”, que, conferindo às mais diversas instituições a autoridade para “dizer o Direito” (*juris dicere*), não reconhece capacidade legiferante e

³⁹⁵BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 360.

judicante exclusivas a entes específicos. É a isso que o historiador Walter Ullmann designará como “tese medieval da estrutura corporacional da sociedade”.³⁹⁶ “Sociedade de sociedades”, a Europa da Alta Idade Média se organizava a partir, não da distinção vertical entre governantes e governados, mas da harmonização horizontal de uma pluralidade de “fontes do Direito”. Nesse sistema, as instituições são simplificadas, e as lealdades, personalizadas. As relações feudo-vassálicas (“privadas”, poderíamos dizer, não sem dose de anacronismo) se impõem ao comando geral e abstrato (“público”).

Mesmo instituições que levantam pretensões centralizadoras, como o Império e a Igreja, encontram-se atadas à teia de vínculos que alicerça o sistema político-jurídico da Alta Idade Média. Como mostra Joseph R. Strayer, o reino germânico, forma de organização política paradigmática nos primeiros séculos do Medievo, é a completa antítese do Estado moderno, posto que se baseia na lealdade conferida a pessoas, e não a conceitos abstratos ou instituições impessoais.³⁹⁷ Nas palavras de Le Goff:

Se o rei medieval está no alto, debruça-se sobre os súditos e os súditos podem subir até ele. O mais humilde habitante da aldeia está convencido de que pode falar com o rei, que o rei é acessível, como um bom pai, ou antes como Deus na terra. E os próprios reis se vêem como pais de seus povos ou antes como intermediários entre Deus e esses povos.³⁹⁸

O rei, que, longe de ser soberano, se afigura como um senhor de senhores, trata da guerra e da diplomacia, mas não da condução cotidiana do sistema administrativo ou legal, que é gerenciado por famílias e clãs com relativa autonomia. Os conflitos, nos séculos X e XI, entre os herdeiros do Império, não fizeram mais que acentuar o pluralismo jurídico então vivenciado – que não pode ser confundido com “anarquia feudal”.

Na verdade, a Alta Idade Média pode ser interpretada como um processo gradual de juridicização da vida cotidiana, no qual toda a Criação é entendida como uma hierarquia natural firmada por Deus. O Direito é o reflexo espontâneo dessa hierarquia, podendo ser apreendido da lógica das coisas por qualquer ser racional.

³⁹⁶ ULLMANN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, p. 36.

³⁹⁷ STRAYER, Joseph R. *On the medieval origins of the modern state*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 13.

³⁹⁸ LE GOFF. *Em busca da Idade Média...*, cit., p. 128.

Nesse cenário, o clero regular, fundado no ideal de vida monástica, terá precedência sobre o clero secular. O religioso, *tutelado* pelo poder político, deve afastar-se da dinâmica de geração e corrupção que norteia a vida da urbe – daí a distinção, proposta por Jacques Le Goff, entre o *tempo sacramental* (tempo canônico), destinado aos monges, e que representa o âmbito de manifestação do sagrado na história, e o *tempo pragmático* (tempo do mercador), destinado aos demais membros do Corpo Místico de Cristo, objetivado, instrumentalizado, mensurável e controlável.³⁹⁹ Aqui, embora, na teoria, a Igreja seja independente do poder político (que a ela se vê subalternado), na prática, no entanto, encontra-se à mercê dos interesses do Império e dos senhores feudais. A garantia da liberdade espiritual, da *vita beata* calcada na contemplação de Deus, não vem acompanhada, necessariamente, de autonomia econômica, administrativa e organizacional.

Em tal contexto, a reivindicação da *libertas ecclesiae*, que parte da Abadia de Cluny, constitui o primeiro golpe contra a “sociedade de sociedades” da Alta Idade Média. Pugnando pela centralização, os reformadores corroerão o ideal personificado por Carlos Magno, buscando assegurar a efetiva *supremacia* política, jurídica e religiosa da Santa Sé.⁴⁰⁰ O papa Gregório VII, egresso de Cluny, exercerá papel imprescindível ao novo projeto de atuação capitaneado pela Igreja. Como, a propósito, leciona Karine Salgado:

Gregório é um homem ligado às questões mundanas, sobretudo políticas, e é com vista a este objeto que apresentará a sua defesa da liberdade. [...] Gregório defenderá a liberdade na vida terrena, mais precisamente a liberdade da Igreja. Assim, a liberdade será entendida como autonomia em relação ao poder secular, isto é, uma independência da instituição em relação a todas as outras organizações sociais e políticas que constituíam o bojo da realidade medieval.⁴⁰¹

Parafraseando Karine Salgado, poderíamos dizer que é nesse momento que, pela primeira vez, “a liberdade interiorizada, exaustivamente afirmada ao longo do Medievo [como se depreende da própria noção de *conversão* como adesão subjetiva incondicionada ao dogma], rompe suas fronteiras para encontrar um novo horizonte que é já o prenúncio da liberdade como direito essencial ao homem que se firmará com a Modernidade”.⁴⁰² Porém, os reformistas entenderão que, para preservar tal liberdade, a Igreja deverá intervir

³⁹⁹Sobre o tema, v. RUST, Leandro Duarte. Jacques Le Goff e as Representações do Tempo na Idade Média. *Fênix*.Uberlândia, v. 5, 2008, p. 1 a 19.

⁴⁰⁰Cf. SALGADO. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo...*, cit., p. 169.

⁴⁰¹SALGADO. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo...*, cit., p. 120 e 121.

⁴⁰²SALGADO *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito...*, cit., p. 108.

permanentemente no século. Junto ao ideal de vida contemplativa encarnado pela ordem beneditina, a Igreja fomentará um ideal de vida ativa, que se refletirá na fundação das ordens mendicantes (talhadas para operar nos reabilitados meios urbanos), e que busca efetivar no homem a imagem e a semelhança de Deus⁴⁰³ e pavimentar o caminho para o Segundo Advento de Cristo. Nesse período se consolida, como argumenta Karine Salgado, a preocupação em torno da realização da justiça humana, mimese da justiça divina, bem como o desafio de encontrar meios para a realização dessa justiça.⁴⁰⁴ É o sonho de uma espiritualização completa do mundo dos leigos. Como mostra a autora, é nessa época, ainda, que se pode identificar uma primeira geração do humanismo, impulsionada por uma profunda valorização do homem como indivíduo:

Outros fins, sem afastar o fim maior, a salvação da alma, se agregam à vida humana. Trata-se de um longo e natural processo que ganha forma especialmente a partir do século XI, momento em que o homem medieval começa a descobrir-se como indivíduo, em que as questões mundanas começam a ganhar importante espaço na mente medieval e exigem dele respostas. Os olhos que sempre estiveram voltados para o céu, e só para ele, descobrem assim outra direção, o que permite a valorização das questões temporais, da vida mundana, do homem pelo que é e na realidade em que é. Isto é decisivo e primordial para a valorização do homem, que não seria concretizada pela segunda metade da Idade Média se não houvesse todo o arcabouço preparado anteriormente, ainda que numa total vinculação da compreensão do homem como ser para Deus.⁴⁰⁵

Nessa conjuntura deve ser situada a Querela das Investiduras. A disputa entre Igreja, Império e senhores feudais em torno da investidura de leigos em cargos eclesiásticos era sintoma de um conflito, maior, por autonomia organizacional e controle territorial. Como indica Strayer, “[...] a reorganização da estrutura política da Europa durante e depois da Querela [das Investiduras] preparou a via para a emergência do Estado”.⁴⁰⁶ Isso porque, para desvencilhar-se das ingerências do Império e das autoridades regionais sobre as dioceses, a Igreja reafirmará a subordinação dos demais religiosos ao Bispo de Roma, e, emulando a arquitetura institucional do antigo Império, passará a se articular, política e juridicamente, como uma *monarquia*. Esse processo fomentará a recuperação do pensamento jurídico da

⁴⁰³ Cf. SALGADO *A filosofia da dignidade humana*: por que a essência não chegou ao conceito..., *cit.*, p. 73.

⁴⁰⁴ Cf. SALGADO *A filosofia da dignidade humana*: por que a essência não chegou ao conceito..., *cit.*, p. 123.

⁴⁰⁵ SALGADO *A filosofia da dignidade humana*: por que a essência não chegou ao conceito..., *cit.*, p. 124.

⁴⁰⁶ Tradução nossa para: “[...] the reorganization of the political structure of Europe during and after the Conflict [a Querela das Investiduras] did prepare the way for the emergence of the state”. STRAYER. *On the medieval origins of the modern state...*, *cit.*, p. 22.

Antiguidade, e estabelecerá os fundamentos por meio dos quais se desenvolverá a idéia de soberania:

La génesis de un poder soberano, Independiente de todo principio extraño a su propia autoridad, se debe buscar en la lucha por la supremacia entre el poder religioso y el secular, un campo de disputa rico en elementos de transformación de la relación entre lo sagrado y lo político.⁴⁰⁷

O sucesso da *teocracia papal* que então emergia dependia da consolidação da doutrina da *plenitudo postestatis*. Esta pretendia conferir ao Bispo de Roma a atribuição de instância máxima (última ainda que não *única*) no exercício da atividade legiferante e judicante. Como dirá Inocêncio III, papa que, com ampla formação jurídica, tornou-se um dos heróis da Reforma Gregoriana: o Bispo de Roma é o único que a todos julga e que por ninguém é julgado, “qui de omnibus judicat et nemine judicatur”. A lealdade ao Trono de São Pedro deve se sobrepor à lealdade ao Império, à família e à comunidade local.

Le Goff descreverá esse momento como o “triunfo do Direito”.⁴⁰⁸ Com efeito, é nesse período que, ao argumento de que se procurava evitar a inquietação e estabelecer referências, se procede à sistematização do Direito Canônico. Tomando por modelo o Código Justinianeu (que, em parte sob o patrocínio dos reformistas, será intensamente estudado no período), o Direito Canônico se transformará na “ciência das ciências”, substituindo, nesse sentido, a teologia.⁴⁰⁹ Esse deslocamento é um indicativo de que a *razão* da comunidade de fiéis (de que a teologia é o resultado) foi subjugada pela *vontade* do Sumo Pontífice (de que o Direito Canônico é fruto). Antes, as decisões da Santa Sé deviam espelhar a ortodoxia; agora, é a ortodoxia que deve espelhar as decisões da Santa Sé.

Em nenhum outro sistema político a *lei* é tão importante quanto no Ocidente moderno. Como o sabia Harold Berman, isso se deve, ao menos em parte, à ênfase que foi dada pela Igreja, durante a Reforma Gregoriana, à norma posta. Contra o pluralismo jurídico da Alta Idade Média, a Igreja pretenderá fazer do ordenamento canônico positivado a fonte principal do Direito. Nesse quadro, o Direito já não é o reflexo espontâneo da hierarquia natural, mas o resultado de determinações contingentes. Já se encontra antecipado, aqui, o alardeado voluntarismo nominalista.

⁴⁰⁷BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 11.

⁴⁰⁸V. LE GOFF. *Em busca da Idade Média...*, cit., p. 123 a 168.

⁴⁰⁹Cf. BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 367.

Sobre a ausência de “naturalidade” do poder político moderno, Strayer leciona:

A estrutura política era uma criação artificial – por exemplo, o município, a Prefeitura do município, a corte do município – e a estrutura política podia ser alterada por planos políticos deliberados – por exemplo, a transferência de um município ou de parte da jurisdição de um município da corte de um lorde à de outro. O governo era algo separado dos costumes de uma comunidade, e a realização dessa separação foi um ingrediente essencial à edificação do Estado.⁴¹⁰

Não é difícil perceber que os mecanismos, no campo das teorias políticas e das técnicas administrativas, necessários à referida separação foram engendrados pela Igreja da Idade Média Central. A tese do sumo poder pontifício operava uma clivagem entre a Santa Sé e a Cristandade. O corpo ministerial de obreiros, líderes religiosos e administradores da Igreja (o Baixo Clero) seria inteiramente instrumentalizado como canal entre as determinações de Roma (o Alto Clero) e a comunidade cristã. Isso é indicado pela submissão dos bispos locais a franciscanos e dominicanos, desterritorializados e reconhecidos como emissários do próprio Papa. A burocratização virá no encalço da centralização, servindo como um parâmetro para a gestão da coisa pública. Porém, a influência da Igreja, por si mesma, não foi suficiente para criar Estados.

Embora se observe, no período, a presença de relações propriamente políticas, irredutíveis às demais dimensões da cultura, há que se notar a ausência de uma *linguagem* especificamente política, que permita descrever com precisão o painel institucional estabelecido no momento. O embate entre Gregório VII e Henrique IV, por exemplo, é narrado, pelos reformistas, em termos de uma luta contra a *Regina superbia*, a mãe de todos os pecados, que teria consumido o espírito do Imperador “desordeiro” e “desobediente”. A pretensão de submeter a Cristandade à Santa Sé pode ser evidenciada na estrutura dicotômica a partir da qual os reformistas descreverão a Europa, dividindo-a entre os que possuem virtude – omissão, passividade, obediência, ordem, redenção – e os que se encontram tomados pelo pecado – vontade, desejo, escolha, desobediência, perdição. Há uma contraposição entre, de um lado, a autoridade papal e, de outro, o desejo, que afasta os fiéis da necessária submissão à Santa Sé. Fora da Igreja não há salvação, *extra Ecclesiam nulla salus*: a doutrina, formulada

⁴¹⁰Tradução nossa para: “The political structure was an artificial creation – for example, the county, the Office of count, the county court – and the political structure could be changed by deliberately planned acts – for example, the transfer of a court or of part of the jurisdiction of a court from one lord to another. Government was something separate from the folk-ways of the community, and a realization of this separateness was an essential ingredient in state-building”. STRAYER. *On the medieval origins of the modern state...*, cit., p. 18.

por São Cipriano de Cartago já no terceiro século, será encampada pelos reformistas (como se evidencia, por exemplo, na profissão de fé do IV Concílio de Latrão e na Bula *Unam sanctam*, do papa Bonifácio VIII) como um meio de afirmar que toda e qualquer obediência às determinações da Santa Sé deve ser repudiada como herética. A antiga retórica teológica é aplicada com novas finalidades políticas, como mostra Leandro Rust:

[...] a percepção papista das relações de poder não contava uma linguagem propriamente política ou algum discurso *stricto sensu* sobre o poder. Ela emergia por meio de medidas lingüísticas que, transmitidas pela tradição, haviam sido consagradas por uma orientação meta-discursiva, para aplicações universalistas, holísticas, genéricas. O que era vivido na tensão do politicamente inédito, era significado e dotado de coerência através de posicionamentos discursivos tradicionais, familiares, repetitivos.⁴¹¹

Não foi sem resistência que a Santa Sé desenvolveu suas pretensões expansionistas. As conquistas obtidas pela Igreja em virtude da centralização serviram como modelo para outras forças políticas, como o Império e as monarquias feudais. As lutas entre o papa Bonifácio VIII e Filipe IV, ao fim da Idade Média Central, mostram o quanto o poder secular aprendeu com a Santa Sé. À diferença de Henrique IV, visto como a parte derrotada na disputa que travou com Gregório VII, o Rei de Marmoré conseguirá a deposição de Bonifácio VIII, no episódio que dará início ao Exílio de Avinhão.

A ênfase no autogoverno também estimulará as cidades-Estado, sobre as quais discorreremos no capítulo anterior. No ensinamento de Bayona Aznar:

El *comune* entraña la conciencia de un interés común y comporta que un conjunto de personas se reconoce y autoidentifica como sujeto político, capaz de determinar autónomamente las decisiones que le incumben y que, en consecuencia, se dota de instituciones dirigidas a ejercer algunos poderes públicos, entre los cuales la potestad normativa para regular la vida en la ciudad.⁴¹²

Tal como a Igreja, a comuna buscará a centralização – apoiada pelo estabelecimento de códigos de conduta e ordenamentos, estruturas burocratizadas e funcionários públicos juramentados e remunerados – como um meio para se libertar da influência dos senhores

⁴¹¹ RUST, Leandro Duarte. A Autoridade, o Desejo e a Alquimia da Política: linguagem e poder na constituição do papado medieval (1060-1120). *Varia História*. Belo Horizonte, v. 27, 2011, p. 161 a 187. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752011000100008&script=sci_arttext>, acessado em 06 de julho de 2013.

⁴¹² BAYONA AZNAR. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media...*, cit., p. 153 e 154.

feudais e se desgarrar da dinâmica da “sociedade de sociedades”. Porém, desvinculada de finalidades religiosas, poderá dar livre vazão à elaboração de um poder originário, por meio do qual a cidade teria a capacidade de fundar-se a si mesma.

A noção, desenvolvida por Burckhardt, do “Estado como obra de arte”, de que tratamos no capítulo precedente, é um esforço no intuito de explicar esse movimento histórico. À diferença da Igreja, a cidade-Estado formulará seu programa de autogoverno em termos especificamente políticos. Com efeito, parcela substancial do vocabulário político ainda hoje empregado se origina do período – o que se mostra no fato de Maquiavel ser reivindicado como o pai da moderna Ciência Política. A política *pela política*, a *realpolitik*, resulta desse processo.

Poderíamos observar, valendo-nos do esquema argumentativo de Karine Salgado, que só nesse momento a essência do Estado moderno, desenvolvida na Idade Média Central, pode chegar ao conceito. Uma reflexão sobre a “secularização do Estado”, quer dizer, sobre como, na Baixa Idade Média/Primeira Modernidade, começam-se a construir doutrinas dedicadas à autonomia do Estado e à redefinição do papel espiritual, pode ser encontrada no ensaio *A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da Monarchia* de Dante Alighieri, de Arno Dal Ri Júnior.⁴¹³

O pluralismo jurídico medieval, baseado na crença em uma ordem hierárquica inerente ao cosmos, gradualmente começava a se dissolver, substituído pela esperança na ascensão de uma fonte única capaz de conferir legitimidade ao Direito. Se Dante ainda crê que, a nível global, semelhante atribuição pode ser exercida pelo Império – o que já então era duvidoso, posto que, como vimos, tal instituição se mostrava mais dependente do sistema medieval de relações feudo-vassálicas do que a Igreja –, autores da geração subsequente já começarão a se dar conta de que, nos limites de cada território e de cada povo, fazia-se necessário que as autoridades locais desempenhassem esse papel. É essa a “explosão da nebulosa cristã” de que falava Delumeau, quer dizer, o desenvolvimento de uma constelação de unidades políticas auto-referentes e autonômas, de ordenamentos jurídicos que, como mônadas, gravitam em torno de si mesmos e criam seus próprios códigos de valor sem fazer remissão a uma base comum.

⁴¹³V. DAL RI Júnior, Arno. *A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da Monarchia* de Dante Alighieri. Em DAL RI Júnior, Arno *et. al.* (Org.) *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

“O Direito é o que o Direito diz ser Direito”. Esse adágio neopositivista traduz a expectativa de uma ordem normativa autofundante, cujo poder se legitima a si mesmo. É esse, diríamos, o mais claro reflexo, no âmbito jusfilosófico, do “prometeísmo antropológico da Modernidade”. É imprescindível, no entanto, que se investigue a pré-história desse fenômeno, recuperando a paternidade esquecida da noção de soberania. Nosso trabalho procurou fornecer contribuições a esse debate. O rompimento com modelos políticos cosmocêntricos e teocêntricos era exigência da própria Cristandade, que gradualmente fazia da vida cotidiana – o século – um espaço imprescindível à ação. A distinção entre o espaço religioso e o espaço civil (prenunciada pela Doutrina dos Dois Reinos) só poderia ser garantia em um contexto de atribuições institucionais claramente definidas, e no qual os jogos de poder se desenrolassem em um campo propriamente jurídico-político – e, não, moral ou religioso. Nesse cenário, a ênfase no poder centralizado e na norma posta era fundamental para que se liberasse a Igreja da sombra do cesaropapismo, e o indivíduo dos laços tribais que o prendiam. Antes de ser vítima da emergência da política moderna (e da secularização), a Igreja deve ser encarada como uma de suas principais articuladoras.

Hoje, é comum que grupos católicos associados à esquerda defendam a necessidade de a Igreja se *atualizar*, adaptando-se às necessidades de nosso tempo. Organizações como a das ‘Católicas pelo Direito de Decidir’ (favorável à legalização do aborto) acreditam que o Vaticano precisa incorporar idéias “progressistas”, revendo suas posições no que tange a temas como a união entre pessoas do mesmo sexo, o uso de métodos contraceptivos, a proibição do sacerdócio para mulheres e a imposição do celibato. A malfadada tentativa, por parte da extinta Teologia da Libertação, de batizar Marx continua representando, para muitos, a expressão mais emblemática da urgência de *modernizar* a Igreja, desconstruindo sua estrutura “patriarcal” e “etnocêntrica”. O Concílio Vaticano II – indubitavelmente, a mais significativa vitória dos setores católicos vinculados ao discurso da modernização – popularizou o termo *aggiornamento* para se referir a dito processo.

Dentre outras medidas, o *aggiornamento* pressupõe a desburocratização e a descentralização do poder eclesiástico, com vistas a flexibilizar a autoridade do Bispo de Roma. A Igreja se organizaria, não verticalmente, mas por meio de *redes* – à moda da fantasia neotribal que, não raro, foi adotada por grupos da esquerda ocidental assustados com a estreita hierarquização das experiências comunistas ao Leste. Modelos como o das Comunidades Eclesiais de Base seriam o prenúncio de uma Igreja horizontalizada e participativa, pautada

no apostolado dos leigos, e que espelharia a organização do cristianismo primitivo (a chamada Era Apostólica).

Na retórica do *aggiornamento*, é freqüente a afirmação de que a Igreja precisa sair das “trevas da Idade Média”. Nesse sentido, os três últimos pontificados (de João Paulo II, Bento XVI e Francisco), com seus esforços sistemáticos no sentido de reverter as transformações operadas pelo Concílio Vaticano II, são interpretados como obscurantistas. Finda a euforia da década de 60, a Santa Sé entendeu que a solução para suas crises institucionais (bem como para a perda de fiéis) estava, não na flexibilização, mas em uma nova ênfase na estrutura hierárquica edificada no curso dos séculos.

É irônico pensar que os atributos identificados por muitos como o “resquício medieval” do Catolicismo (a burocratização e a centralização) sejam, na verdade (como Weber já o sabia) exatamente as qualidades que levaram não só a Igreja mas toda a Europa à Idade Moderna. Outrossim, é curioso que a alternativa de *atualização* proposta emule à perfeição o cenário sócio-político dos séculos X e XI, no qual o poder eclesiástico, pulverizado, se mostrava dependente do Baixo Clero e das autoridades leigas locais. Mesmo a reivindicação de que, para além da tradição jurídica e das decisões do Sumo Pontífice, existiria uma ordem imanente (da qual qualquer fiel, sem a mediação do trono de São Pedro, poderia deduzir a existência de direitos inatos) reflete menos a percepção moderna que o espírito medieval. Logo, ainda aqui, a Santa Sé pode avultar, não como um baluarte do conservadorismo, mas como uma força modernizadora. A resistência da Igreja à contemporização poderia servir aos Estados nacionais como um modelo face aos ataques perpetrados pelo “pluralismo jurídico”, que, ocultando pretensões liberais, ameaça arrastar-nos em direção a um sistema político neofeudal.

Na conclusão deste trabalho, uma questão se impõe: é lícito empregar termos do pensamento político moderno – como ‘Estado’ – para descrever uma era que os desconhecia? Muitos autores entenderão pela negativa. Na concepção destes, todo e qualquer momento histórico deve ser encarado como uma totalidade auto-referencial, fechada em si mesma. Nesse sentido, só pode ser compreendido em seus próprios termos, nos marcos do vocabulário por ele desenvolvido para descrever o conjunto de experiências vivenciadas por seus contemporâneos. Toda tradução representaria uma traição, de tal forma que, ao se debruçar sobre o passado, os teóricos do presente deveriam buscar antes de tudo a reprodução fiel da mundivisão de épocas anteriores. Essa pretensão se encontra, por exemplo, na proposta de

micro-história capitaneada por Carlo Ginzburg.⁴¹⁴ O historiador se torna jornalista do passado, cronista das minúcias do recorte histórico que toma como objeto de seu trabalho.

Não é essa, evidentemente, a perspectiva que adotamos aqui. Contra a crença de que cada período seria uma totalidade, defendemos a idéia de que toda a história deve ser lida como o *trabalho do negativo*. É a incompletude de um momento histórico que prepara as condições de possibilidade para o nascimento de um novo momento histórico. O tempo é um labor permanente em direção à totalização, que, face às carências e contradições do presente, impulsiona a cultura na direção do futuro, eterna promessa de reconciliação das cisões ínsitas ao espírito humano. Uma era não pode ser lida senão em conexão com as demais: como resposta às eras passadas, e como desafio imposto às eras futuras. Assim, o início de todo processo só pode ser devidamente compreendido ao final. É a gramática do presente que contém o sentido autêntico das experiências do passado.

Para valermos-nos de um conceito caro às narrativas ficcionais, poderíamos falar em *continuidade retroativa*.⁴¹⁵ Em face de um fenômeno novo, que aparentemente constituiria uma ruptura, a continuidade retroativa procura se voltar à sucessão de eventos que, embora à época da ocorrência não tenham sugerido mais que um acúmulo de acasos, podem agora ser compreendidos como um processo coerente e econômico em direção a um *télos* específico. Para fazermos remissão ao grande escritor mineiro Fernando Sabino, poderíamos dizer que a continuidade retroativa faz da queda um passo de dança. É esse o sentido da astúcia da razão.

Por conseguinte, aplicar uma linguagem especificamente política à narrativa da Idade Média Central (à qual essa linguagem era, ao menos em parte, ausente), mostra-se, não só possível, mas necessário. É preciso liberar do invólucro metafísico-teológico os interesses políticos que se encontravam em jogo durante a Reforma Gregoriana. Devemos compreender Gregório VII e Henrique IV melhor do que eles se compreenderam a si mesmos. Para além das pretensões particulares que nutriam os protagonistas das transformações instituições da Idade Média Central, faz-se mister perscrutar o significado universal de seus atos na marcha do Espírito. Para a consecução dessa tarefa, o presente sempre se apresentará como o horizonte de sentido privilegiado para a revelação da essência do passado.

⁴¹⁴O exemplo mais emblemático da micro-história de Ginzburg pode ser encontrado no clássico GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betania Amoroso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

⁴¹⁵Uma associação entre o conceito de continuidade retroativa e a filosofia hegeliana pode ser encontrada em ZIZEK, Slavoj. *O amor impiedoso* ou sobre a crença. Tradução de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 49 a 118.

Na introdução deste trabalho, nos referimos à disritmia que marca o compasso de nossa pesquisa. Nossa investigação partia de dois vetores contrapostos: do presente ao passado e do passado ao presente. *A contrario sensu*, não existia garantia de que os itinerários iriam coincidir – embora o caminho seja o mesmo, tomado por ângulos diferentes. Todavia, acreditamos ter conseguido demonstrar a contento a convergência entre uma rota e outra, indicando de que forma o Estado soberano, efetivamente, assume para si a herança da *plenitudo potestatis* desenhada pela Igreja medieval. Propusemos uma convergência entre as intuições de Burckhardt e de Miley, do “Estado como obra de arte” e da “estatização do papado”. Nesse sentido, procuramos mostrar que, se a cidade-Estado italiana configura-se no primeiro Estado moderno, a Igreja que sucede à Reforma Gregoriana fornece instrumental imprescindível a sua edificação.

É óbvio que o homem medieval não poderia prever a contribuição que o movimento reformista daria à gênese do Estado moderno. É por essa razão que, mais do que reproduzir a percepção que se tinha à época acerca da vida política, devemos trabalhar à luz de uma permanente comparação entre as conquistas posteriores e o momento que, inconscientemente, lhes pavimentou o caminho. Daí nossa tentativa de “escovar a história a contra-pêlo”. Na verdade, toda narrativa historiográfica, na medida em que constrói, *a posteriori*, relações de causalidade entre acontecimentos, representa, de forma assumida ou enrustida, um exercício no sentido de “escovar a história a contra-pêlo”. O que, em nossa pesquisa, fizemos, foi explicitar referida dimensão, entendendo que só quando observada *de trás para frente* a trajetória da gênese do Estado moderno poderia se mostrar de fato compreensível a nós.

A legitimidade da Idade Moderna não compromete a legitimidade da Idade Média – ou vice-versa. Traduzir o universo político medieval em termos modernos, bem como ver, no universo político moderno, o desdobramento de conceitos medievais, não ofende a coerência interna dos dois períodos, mas revela a necessidade de enxergá-los na totalidade do desenvolvimento histórico de nossa civilização. É esse o trabalho ao qual nos comprometemos. A secularização não é nem a liquidação do campo de referências da Cristandade, nem a transferência cega, em roupagem nova, de conteúdos antigos. É necessário entender o projeto da Modernidade para além do jogo de soma nula entre o religioso e o político no qual, comumente, pensamos a secularização.

Dissemos, no capítulo introdutório, que diferentes representações do que o Estado moderno deve ter sido, no passado, estão ligadas a diferentes expectativas do que o Estado

moderno deve tornar-se, no futuro. Ora, esperamos que nossos esclarecimentos acerca do nascedouro da doutrina da *plenitudo potestatis* possam fornecer alguns elementos para que se compreenda melhor a idéia de soberania. A nosso juízo, o cotejo entre uma e outra noção – como a comparação entre a Igreja medieval e o Estado moderno, considerados em termos mais amplos – não esvazia de sentido uma ou outra, mas, antes, confere a ambas mais consistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, Helton. Política e secularização em Carl Schmitt. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. XLIX, nº. 118, dezembro de 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia da economia e do governo: homo sacer*, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar – Revista eletrônica da FAJE*. Belo Horizonte, v. 2, nº. 1, 2011, p. 56 a 61.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O navio afundado e o submarino - a memória do legado jurídico-político greco-romano na Igreja Medieval. Em *V Jornada Brasileira de Filosofia do Direito*, 2011, Belo Horizonte. ANAIS DA V JORNADA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DO DIREITO: Resumos Expandidos. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito, 2011. v. Único. p. 174 a 181.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. London: Penguin, 1963.

ARENDT, Hannah. A quebra entre o passado e o futuro. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARGAN, Giulio Carlo. A cidade do Renascimento. *Clássico anti-clássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Introdução, tradução e notas de Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BACON, Francis. *The advancement of learning*. London: Dent; New York: Dutton, 1915.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. Organização de Teixeira Coelho. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen Del Estado laico desde La Edad Media*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.

BENTLEY, Layton. *As escrituras gnósticas*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

BERGOGLIO, Jorge; SKORKA, Abraham. *Sobre el cielo y la tierra*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.

BERMAN, Harold J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BLOOM, Harold. *La religion en los Estados Unidos: el surgimento de la nacion poscristiana*. Tradução de Maria Teresa Macias. México: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

BLOOM, Harold. *Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Tradução de Thelma Médice Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1985.

BLUMENBERG, Hans. *La raison du mythe*. Tradução de Stéphane Dirschauer. Paris: Gallimard, 2005.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média: século XII*. Tradução de Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1986.

BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

BRAGUE, Rémi. *Europe, la voie romaine*. Paris: Gallimard, 1999.

BRAGUE, Rémi. *Mediante a Idade Média: filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no islã*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: cultura e sociedade na Itália*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CAHILL, Thomas. *How the Irish saved civilization: the untold story of Ireland's heroic role from the fall of Rome to the rise of medieval Europe*. New York: Anchor Books, 1995.

CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: FAPESP, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 2005.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2003.

CARRAZ, Damien. *L'ordre du Temple dans la basse vallée du Rhône (1124 – 1312): Ordres militaires, croisades et sociétés méridionales*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2005.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2005.

CHAMBERLAIN, John. *Raízes do capitalismo*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250 – 1550)*. I. A crise da cristandade. Tradução de Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70.

CHENU, Marie-Dominique. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo: Loyola, 2006.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

COHN, Norman R. C. *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970.

COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago, Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

COSTA, Manuel Afonso. Arqueologia moderna da modernidade. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. LIII, n°. 125, janeiro a julho de 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2009.

COSTA, Pietro. O Estado de Direito: uma introdução histórica. Em COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo. *Estado de Direito: história, teoria, crítica*. Tradução de Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COSTA, Sérgio. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DAL RI Júnior, Arno. A secularização do Estado e o humanismo medieval: a contribuição da *Monarchia* de Dante Alighieri. Em DAL RI Júnior, Arno *et. al.* (Org.) *As interfaces do humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, 2 vol.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Org.) *A religião: o seminário de Capri*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2009.

DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso; ou o progresso como ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DUHOT, Jean-Jöel. *Sócrates ou o despertar da consciência*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, Cássio da Silva. Jacob Burckhardt e a preparação para a cultura do renascimento na Itália. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Uberlândia, v.3, ano III, n.3, julho/agosto/setembro de 2006.

FERREIRA, Bernardo. Tempos modernos do direito medieval. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, nº 69, fevereiro de 2009.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997.

FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, nº. 71, 2007.

FOESSEL, Michaël et. al. (Org.) *Modernité et secularization: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS Editions, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Ed., 1999.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia poder-saber*. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta, tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e história. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flavio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1998.

GARNER, Roberta. Jacob Burckhardt as a theorist of Modernity: reading *The civilization of the Renaissance in Italy*. *Sociological Theory*, Washington, v. 8., n. 8, p. 48 a 57, primavera de 1990.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. *Um monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

GHISALBERTI, Alessandro; FERREIRA, Sivar Hoepfner. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)*. Tradução de Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobreira. Campinas: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medieval e Idade Moderna. *Revista Seqüência*. Florianópolis, nº. 55, 2007, p. 9 a 28.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GUERIZOLI, Rodrigo. A metafísica no Tractatus de Primo Principio de Duns Escoto. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betania Amoroso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GUIRAUD, Jean. *L'église romaine et las origines de la renaissance*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1921.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos: um ensaio de Sociologia e Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. Em ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas; duas conferências de Jürgen Habermas*. . Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini; Revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1955.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. Tempo e ser. *Conferências e escritos filosóficos* São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção *Os pensadores*.

HENRIQUE, Mendo Castro. *A filosofia civil de Eric Voegelin*. São Paulo: É realizações, 2010.

HESPANHA, António Manuel. A questão do absolutismo político da época moderna. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de Direito. Em SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. Lisboa: Ulisseia, 1996.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Tradução de M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: the Viennese years. *European journal of international law*. Oxford, v. 9, n°. 2, 1998.

JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Tradução de Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

JANUS. *O papa e o concílio*. Tradução de Ruy Barbosa. São Paulo: Saraiva, 1930.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Tradução de Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien God & the beginnins of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

JONES, Jonathan. Jacob Burckhardt: the Renaissance revisited. *The Guardian*, Londres, 10 de julho de 2010.

KAHAN, Alan S. *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York: Orford University Press, 2001.

KELSEN, Hans. *A new science of politics: Hans Kelsen's reply to Eric Voegelin's "New Science of politics"*. A contribution to the critique of ideology. Org. Eckhart Arnold. Frankfurt; Lancaster: OntosVerlag, 2004.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KONINGS, Johan M. H.; ZILLES, Urbano (Org.). *Religião e cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Lucia Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1956, 5 vol.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. *Em busca da Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *Introdução à modernidade: prelúdios*. Tradução de Jehovanira Chrysóstomo de Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, lógica dialética*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução ao Direito moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1978, p. 69.

LIMA, Maurílio Cesar de. *Introdução à história do Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA NETO, Belchior Monteiro; SOARES, Carolline da Silva. O Agostinismo Político como discurso. *Revista Ágora*. Vitória, nº. 14, julho a dezembro de 2011.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Fisionomia do século XIII. Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

LOCHMAN, J. M. *Cristo ou Prometeu? O diálogo crucial entre cristãos e marxistas*. Tradução de Maria Anita MacDowell dos Santos. São Paulo: Loyola, 1989.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução de Maria G. Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Tradução de Eloísa de Araújo Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

MCALLISTER, Ted V. *Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

MAGALHÃES, José de. *Estado e religião: contributo histórico à Filosofia do Estado presente*. 2011. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito e Justiça) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

MAROTO, Daniel de Pablo. Cesaropapismo y teocracia en la historia. *Revista de espiritualidad*. Madrid, v. 69, nº 275, 2010.

MARQUES, Daniela de Freitas. *Os espelhos do sistema jurídico-penal: Giordano Bruno, o herege*. Porto Alegre: Fabris, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2007.

MARSOLA, Mauricio Pagotto. Modernidade e crise do Humanismo. Em PERINE, Marcelo (Org). *Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz*, SJ. São Paulo: Loyola, 2003.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O Direito Romano e seu ressurgimento no final da Idade Média. Em WOLKMER, Antonio Carlos (Org.) *Fundamentos de história do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

MARX, Karl. Differences de la philosophie naturelle chez Democrite et chez Épicure. Paris: Gallimard, 1882.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos: e outros textos escolhidos*. Tradução de José Carlos Bruni São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do Direito e Justiça na obra de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. *Contra o absoluto: perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, 2011.

MATTHEW, Donald. *Europa Medieval: rumo ao mundo moderno*. Madrid: Del Prado, 1996.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, n. 195, V. 49, pp. 371-390, julho a setembro de 1993

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y romanticismo: Introdução a la polémica entre Kant e Herder*. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

MCGRADY, A. S. (Org.) *Filosofia medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

MEBANE, John S. *Renaissance Magic & the return of the golden age: the occult tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

MELUCCI, Alberto. *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MENEZES, Djacir. *Raízes pré-socráticas do pensamento atual*. Ceará: Universidade do Ceará, 1958.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt & Leo Strauss: the hidden dialogue*. Tradução de J. Harvey Lomax. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995.

MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and theologico-political problem*. Tradução de Marcus Brainard. New York: Cambridge University Press, 2008.

MICHELET, Jules. *A agonia da Idade Média*. Tradução de Artemis Albuquerque Coêlho e Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: EDUC, Imaginário, 1992.

MICHELET, Jules. *Joana d'Arc*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2007.

MONCADA. *Filosofia do direito e do estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation: de Hegel à Blumenberg*. Paris: J. Vrin, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOBRE, Renarde Freire. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. Em RIBEIRO, Adelia Miglievich et. al. (Org.) *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PAGLIA, Camille. *Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PALÉOLOGUE, Théodore. *Sous l'oeil du grand inquisiteur: Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

PANOFSKY, Erwin. Renaissance and Renascences. *The Kenyon Review*, Vol. 6, No. 2 (Spring, 1944), pp. 201-236.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PICHÉ, David, com a colaboração de Claude Lafleur. *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: J. Vrin, 1999

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005

RAIOLA, Marcella. O papado na época férrea. ECO, Umberto (Org.). *Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos*, volume I. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2010.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*. São Paulo: Loyola, 1984.

RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do Direito pelo Ocidente: uma investigação face à experiência normativa da China*. São Paulo: Alameda, 2012.

REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2000.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

REDLES, David. *Hitler's millennial Reich: apocalyptic belief and the search for salvation*. New York: New York University Press, 2005.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçumanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

RUST, Leandro Duarte. Jacques Le Goff e as Representações do Tempo na Idade Média. *Fênix*. Uberlândia, v. 5, 2008, p. 1 a 19.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. Ouro Preto, v. 3, p. 135-152, 2009.

RUST, Leandro Duarte. O Império da Voz: apontamentos sobre o exercício do poder pontifício durante a “era gregoriana”. *Saeculum*. João Pessoa, v. 21, 2009, p. 147 a 157.

RUST, Leandro Duarte. Um Príncipe Medieval em Dores do Parto (1045-1085). *Mosaico*. Goiânia, v. 4, 2011.

RUST, Leandro Duarte. A Autoridade, o Desejo e a Alquimia da Política: linguagem e poder na constituição do papado medieval (1060-1120). *Varia História*. Belo Horizonte, v. 27, 2011, p. 161 a 187.

RUST, Leandro Duarte. Ecos de Pio IX : Política e Historiografia Oitocentistas na Criação de um Estado Pontifício para a Idade Média. *História Unisinos*. São Leopoldo, v. 16, 2012, p. 130 a 138.

SACKVILLE, L. J. *Heresy and heretics in the thirteenth century: the textual representations*. Rochester: York Medieval Press, 2011.

SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

SALDANHA, Nelson. *Secularização e democracia: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abril a junho de 1998.

SALGADO, Joaquim Carlos. Globalização e Justiça Universal concreta. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, n. 89, janeiro a junho de 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito. Apresentação de SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges. Recepção fundante do Direito Romano na cultura ocidental. Em *Congresso Nacional do CONPEDI*, 2011, Belo Horizonte. Anais do Congresso do CONPEDI. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011. v. 1. p. 324 a 343.

SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valis. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCOPELLO, Madeleine. *Les gnostiques*. Paris: Cerf; Montréal: Fides, 1991.

SHELLEY, Mary Wollstonecraft; MAFFEI, Marcos; GE, Luis. *Frankenstein, ou, O Prometeu moderno*. Tradução de Marcos Maffei. São Paulo: Ática, 2006.

SPERLING, David. Israel's Religion in the Ancient Near East. Em GREEN, Arthur (Org.). *Jewish spirituality: from the Bible through the Middle Ages*. London: The Crossroad Publishing Company, p. 16 e 17.

STRAYER, Joseph R. *On the medieval origins of the modern state*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, UNISINOS, 2010.

TELLES JUNIOR, Goffredo. *Iniciação na ciência do direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

TERESI, Dick. *Descobertas perdidas: as raízes antigas da ciência moderna, dos babilônios aos maias*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TOMÁS DE KEMPIS. *Imitação de Cristo*. Tradução de Tomás Borgmeier. Petrópolis: Vozes, 2004.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

TREADGOLD, Warren (Org.). *Renaissances before the Renaissance: cultural revivals of late Antiquity and the Middle Ages*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

ULLMANN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966

VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Montchretien, 1975.

VILLEY, Michel. *Direito romano*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Res, 1991.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VISCARDI, Antonio. *Francesco Petrarca e il medio evo*. Napoli: Societa F. Perrella, 1925.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1982.

VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1954, 5 vol.

WITGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Tradução de Fina Birulés. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

ZIZEK, Slavoj. *O amor impiedoso ou sobre a crença*. Tradução de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 49 a 118.

ZIZEK, Slavoj. *The fragile absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*. London: Verso, 2001.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.