

POR UM REEXAME DOS FUNDAMENTOS DA LEI E DAS INSTITUIÇÕES SOCIAIS

FERNANDO CÉSAR TEIXEIRA FRANÇA

Juiz do Tribunal Regional do Trabalho de São Paulo, Brasil.

Mestre e Doutor em Filosofia pela USP (Universidade de São Paulo)

Professor de Filosofia do Direito e Direito do Trabalho.

O presente texto é parte da tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A partir dos problemas e indagações trazidos com a (re) inserção do discurso religioso na esfera pública e na política em geral, propomos um redimensionamento dos estudos sobre o fundamento da lei e da legitimação do poder instituído. Partimos das análises de Tocqueville sobre a Democracia na América para, com apoio nos trabalhos do filósofo francês Claude Lefort, propor uma discussão sobre os fundamentos da lei que considere a “abertura” própria aos regimes democráticos. “Abertura” esta que aparece após a derrocada do Antigo Regime na Europa, mas que sofre a ameaça sempre constante de um “fechamento” por parte dos discursos de cariz totalitário. A discussão é aqui apenas apresentada.

O século XX, desde cedo, acostumou-se a acreditar que o principal conflito político existente era aquele que opunha ideologias rivais. Comunismo, liberalismo, social-democracia, nacionalismo etc. aparecem como os reais protagonistas subjacentes às disputas político-sociais. Contudo, nas últimas décadas, um outro ator parece retornar e reivindicar espaço nesta nova “ordem mundial”: a religião. Não que ela estivesse ausente e agora emergisse de um sono, “re-encantando” o mundo. Na realidade, a religião nunca cessou de informar e formar o cotidiano da maioria dos homens. De um modo velado ou explicitamente anunciada, a religião sempre dotou de conteúdos precisos a vida comum, remetendo-a a um para além da vivência, retirando-a simplesmente das determinações social-históricas. Acontece que o estreito espaço da vida privada em que a modernidade confinara a religião parece não mais contê-la. O Islã avança, sobretudo pela África e Europa, impondo um tipo de

socialização que tende para uma atitude específica das instituições políticas, para um Estado que se manifesta em matéria religiosa, privilegiando grupos, assumindo princípios e incorporando doutrinas de matriz religiosa na própria legislação, cuja política externa se realiza em hostilidade para com os rivais doutrinários de outros credos. Há os fundamentalismos judaicos por trás do nacionalismo e da política agressiva de Israel. É o “eterno” conflito palestino-israelense no Oriente médio, é também a explosão de violência das inúmeras etnias sufocadas sob o jugo do império russo; e que tem na guerra que se seguiu à desagregação da Iugoslávia um exemplo de atrocidades que julgávamos pertencer ao passado das Cruzadas e das guerras inquisitoriais de religião nos inícios dos tempos modernos. Mas não há somente o ressurgimento de um confessionalismo estatal que converte política externa num assunto religioso-doutrinário. Há ainda as inúmeras e variadas seitas e novas igrejas que vêm povoando o mercado do sagrado nos Estados leigos e democráticos do ocidente. Oferecem do apaziguamento da consciência à salvação da alma, da felicidade material neste mundo à crítica suicida do status quo. Por tudo isso, a religião retorna à cena propriamente política. Não contente em ser mera instituição administradora da privacidade de indivíduos singularizados, o discurso sobre e do sagrado se abre para a esfera pública e reivindica poder para opinar e construir novos ordenamentos político-sociais.

Estranho e inesperado retorno afirmariam aqueles que, na esteira do iluminismo, sempre professaram a vitória histórica do Estado leigo e a consequente permanência meramente residual da experiência religiosa ao âmbito privado. Ora, a teoria moderna do Estado leigo funda-se numa concepção secular e não sagrada do poder político e da legislação, entendidos como atividade autônoma em relação aos confessionalismos religiosos. Estes são colocados no mesmo plano e possuem igual liberdade para exercer influência política, na medida de seu peso social. De tal modo que o Estado leigo que se concretizou ao longo do século XIX, na esteira das reivindicações inauguradas pela Revolução Francesa, não professa uma ideologia irreligiosa ou anti-religiosa, antes procura salvaguardar a autonomia da esfera pública do conteúdo doutrinário derivado das religiões. O que não impede a institucionalização religiosa e sua inserção na política, mas com a diferença fundamental de

que se ela o faz é sob a divisa de uma instituição civil em igualdade com as demais, não retirando qualquer privilégio do conteúdo religioso professado. O clube desportivo e o templo são igualmente beneficiados pelo fisco municipal, por exemplo. São instituições indiferenciadas aos olhos do poder público.

No Estado leigo, a relação entre temporal e espiritual, entre o conteúdo da norma e o conteúdo da fé, não gera contraposição, mas sim autonomia recíproca entre momentos distintos do pensamento e da atividade humana. Da mesma forma, a separação entre Estado e Igrejas não deve implicar um confronto entre dois poderes, já que o espaço em que atuam são diferentes e incomensuráveis, se bem que possuam intersecções. Liberdade de religião e de culto, impedindo estruturas de privilégios ou de controles, constituem a garantia da autonomia do poder civil de toda forma de controle exercido pelo poder religioso. Como correlato da autonomia do poder civil deve existir autonomia das Igrejas em suas relações com o poder temporal, que jamais poderá impor aos cidadãos qualquer ortodoxia confessional. Esta autonomia recíproca (do poder civil perante as Igrejas e vice-versa) não interessa apenas ao Estado, mas, sobretudo, garante a sobrevivência das religiões minoritárias que aí encontram condições para o exercício da liberdade religiosa.

O Estado leigo se configura, portanto, como contraponto aos regimes teocráticos, nos quais a Igreja subordina o Estado a seus desígnios. Mas também rejeita os regimes que submetem a Igreja ao controle absoluto do Estado, reduzindo-a a um ramo da estrutura administrativa estatal. A separação política e jurídica entre Estado e Igreja tem como corolário necessário o direito ao exercício recíproco da liberdade. Assim, o laicismo político afasta tanto os regimes que pretendem impor uma religião de Estado, como aqueles que professam uma irreligião de Estado.

Ao longo do século XIX, sobretudo com a difusão do positivismo, difunde-se uma consciência da inutilidade da religião para o convívio social e desaparece a identificação entre religião e moralidade, principal veículo de que se nutria a legitimação simbólica dos poderes instituídos. O Estado é forçado, então, a procurar em outros lugares a fonte da própria ética

política. As novas relações entre Estado e Igreja se construíram, em grande medida, também sobre esta busca de uma ética pública apartada da simbologia teológica. Diante de uma solicitação tácita e velada, a Igreja procurará recriar situações que de fato correspondam ao período histórico precedente, ou seja, impondo normas de conduta à sociedade civil e solicitando ao Estado que as converta em valor jurídico (parte considerável do direito de família ainda vigente nos países de maioria católica, por exemplo, procura satisfazer preceitos morais diretamente extraídos da religião; vejam-se alguns dos argumentos no debate em torno do “casamento entre homossexuais”).

O problema torna-se diferente quando a cultura filosófica de um modo geral é solicitada a elaborar novos princípios sobre o valor moral dos atos praticados pelo Estado, enquanto, por assim dizer, expressão da sociedade civil. As classes políticas emergentes com o capitalismo, frequentemente imbuídas por um espírito leigo de origem burguesa, sentem dificuldades em superar uma identificação prática entre religião e política, outrora bastante ativa. Assim, para solenizar certos acontecimentos públicos, é comum que se solicite aos sacerdotes com maior projeção social a realização de um rito religioso. A classe dirigente sabe que esta é uma maneira eficaz para atribuir valor moral a um evento político perante a consciência coletiva. Resquícios, sem dúvida, de práticas quotidianas do Antigo Regime, para o qual o político retirava sua legitimação simbólica profunda do comércio que mantinha com o teológico.

Por vezes, pode ocorrer que as classes dirigentes façam com que o Estado extraia de si, tão somente, a força para a legitimação de seus atos. Nestes casos, o Estado, através de uma peculiar forma de auto-afirmação, apresenta-se como fonte exclusiva de eticidade, o que gera o perigo de um confessionalismo às avessas. Uma irreligião cívica absoluta corre o risco de se converter em “religião do Estado”. As concepções da classe dirigente, ao se imporem como norma que se legitima exclusivamente pelo local de onde emanam, sentem a irresistível

atração para se identificarem com a força simplesmente, e é aberto o caminho tortuoso na direção do totalitarismo¹.

Excetuado o fenômeno totalitário, que carrega especificidades a exigir um exame exclusivo, é possível notar que o retorno da religião à cena política, para além da mera ação institucional a que se confinara, ocorre através de dois caminhos: um propriamente interno à cultura ocidental contemporânea, e outro extrínseco a ela.

Externamente, a religião retorna como portadora de conteúdos a exigir uma nova instituição social; é o caso do islamismo, segundo o qual a teologia está inextricavelmente associada ao campo jurídico. No Islã, a lei religiosa, a “sharia”, abrange tanto a vida religiosa propriamente quanto as regras de convivência social. É dela que se extraem os conteúdos normativos gerais e mais importantes que regulam o ordenamento social-político. E como é central no pensamento e na cultura islâmicas a idéia de unidade (unidade em todos os planos, do divino ao social, do artístico ao pessoal), pode-se aquilatar o peso da influência religiosa na criação de uma ordem civil e na estruturação do poder. É preciso, contudo, afastar a avaliação fácil que vislumbra no Islã o renascimento de um puro irracionalismo pré-moderno e obscurantista. Afinal, a vida intelectual no mundo islâmico não acabou com Averrois e Avicena, e ela prossegue viva, oferecendo contribuições importantes para a cultura e o pensamento contemporâneos. Na realidade, queremos acentuar que o que está em jogo no Islã é uma forma de sociabilidade que persegue a idéia de unidade, e na qual a religião fornece os princípios e a simbologia necessárias a esta finalidade. Algo semelhante ocorre com o fundamentalismo judaico, pois este, assim como o Islâmico, se apresenta como *religião*

¹ Embora suscite reflexão específica, a aventura totalitária será apenas referida nos limites deste ensaio. Por ora, assinalamos que o processo de transição das sociedades patriarcais, rurais e “fechadas”, para a sociedade industrializada, urbana e profana reduziu o peso social do controle quase direto exercido pelas Igrejas institucionalizadas. A progressiva “dessacralização” da sociedade moderna ao longo do século XIX, descrita por Max Weber, conduziu tanto a um laicismo liberal, quanto a um laicismo totalitário. É justamente nas sociedades mais secularizadas que ideologias totalitárias encontraram espaço para se expandirem. Como se a perda dos valores sociais tradicionais permitisse o florescimento de uma concepção que, apesar de fruto do Estado leigo, levasse à derrocada este Estado e esta cultura política da qual nascera.

revelada, isto é, são religiões que se estruturam impondo a unidade dos princípios que instituem a Lei, que estabelecem o Saber e que governam o Poder. Nada mais distante ao caminho seguido pelo Estado leigo no ocidente. Daí, deste sentimento de profunda alteridade, provém a dificuldade que encontramos para avaliar as instituições islâmicas, e/ou judaicas, e as práticas sociais por elas informadas. O resultado é uma ambiguidade que oscila da crítica preconceituosa à sedução sem critérios pelo que é diferente.

Mas a religião retorna ao espaço público no ocidente, também, a partir de uma dinâmica interna à própria cultura leiga.

“Encontram-se aqui e ali, na sociedade americana, almas cheias de um espiritualismo exaltado e quase feroz, que quase não se vê na Europa. De vez em quando, surgem seitas bizarras, que se esforçam por abrir caminhos extraordinários para a felicidade eterna. As tolices religiosas são lá muito comuns. Isso não nos deve surpreender. Não foi o homem que deu a si mesmo o gosto pelo infinito e o amor àquilo que é imortal. Esses instintos sublimes nunca nascem de um capricho de sua vontade: têm o seu fundamento imóvel na sua natureza; existem a despeito dos seus esforços. Pode embará-los e deformá-los, mas não os pode destruir. (...) Se o espírito da grande maioria do gênero humano viesse a concentrar-se apenas na procura dos bens materiais, pode-se esperar que haveria uma reação prodigiosa na alma de alguns homens. Estes se atirariam perdidamente ao mundo dos espíritos, temendo ficar embaraçados nos obstáculos demasiado estreitos que o corpo lhes deseja impor. Por isso, não seria de admirar se, no seio de uma sociedade que só pensasse na terra, encontrássemos pequeno número de indivíduos que desejassem olhar apenas o céu. Surpreender-me-ia se, num povo unicamente preocupado com o seu bem-estar, o misticismo não fizesse progressos imediatos.”²

Já no século XIX, Tocqueville notara a atração da cultura hedonista e materialista norte-americana por um espiritualismo exaltado. Na sociedade cuja paixão dominante é o desejo de adquirir bens materiais, há ocasiões em que a alma de determinados indivíduos rompe com estes laços terrenos e se lança impetuosamente ao céu. É certo que Tocqueville atribui esta fuga, por vezes bizarra, à incompatibilidade gerada por uma sociedade excessivamente terrena e materialista que não sabe lidar, não atribui espaço, para uma fruição

essencial (natural aos seres humanos): o gosto pelo infinito e o amor pelo que é imortal. Em outras palavras, a cultura democrático-capitalista que floresceu em norte-américa valoriza apenas o que está no mercado terreno, impedindo e sufocando a demanda especificamente humana pelo infinito, pelo imortal. Ora, esta demanda reprimida retorna recalcada na forma de uma explosão, na procura alucinada por aquilo que não é deste mundo. É no interior da cultura materialista mais exacerbada que nasce o espiritualismo mais exaltado e violento. Como se a preocupação desmedida com o corpóreo e imediato gerasse a sua negação completa através de uma religiosidade desvairada que exclui tudo o que é deste mundo.

Antes de Freud, Tocqueville apontara o mal-estar próprio de uma cultura unidimensional que elegera como ídolos o lucro, o mercado e o consumo, relegando ao esquecimento o anseio por uma troca com coisas que não são deste mundo. E contra Marx, seu contemporâneo, Tocqueville vira na religião algo mais que um perder-se. A possibilidade real de alienação existente na experiência religiosa não elimina a necessidade e a importância de sua presença para os homens. Na realidade, o texto de Tocqueville aponta para um outro interlocutor: a crítica de origem iluminista que se convertera num positivismo e que acusa de irracionalismo os fiéis em geral, menosprezando os motivos da religiosidade. Se falar de religião é falar de fé, mistério, sentido da vida e da morte etc., então o homem religioso (fanático ou moderado) não é simplesmente um homem irracional. Na dimensão própria a estas indagações, este homem lida com o mundo através de uma racionalidade que é irreduzível, que é impossível à racionalidade tecno-científica. A religião não pode ser considerada a base irracional de outras práticas culturais ausentes na modernidade. Ela é, antes de tudo, um modo particular de ordenação do sentido da existência e das finalidades do sujeito. Fazer da religião ignorância, mero artifício de evasão ou alienação, pode nos conduzir a preconceitos e ilusões perigosas ao convívio social. Pois, como notara Tocqueville numa linguagem própria ao século XIX, a religiosidade é um sentimento “natural” do homem, faz

² Tocqueville, A. *A Democracia na América*, Edusp, São Paulo, 1987, pág. 408-9.

parte de seus “instintos”; denegá-la implica desconsiderar a força que a gerou e que pode, então, retornar com as feições bizarras da negação, da destruição de tudo o que existe.

É certo que a história dos EUA não cessa de registrar exemplos de movimentos religiosos e seitas, cuja lógica interna conduz à negação da ordem civil, à autodestruição e à violência cega. A imprensa descobre a todo dia algum grupo que se apresenta como negador-reformador do mundo, a partir da experiência de um conteúdo religioso qualquer. Se este grupo persegue sua coerência, termina por confrontar-se violentamente com o Estado; mas caso decida amenizar suas críticas, o grupo se institucionaliza e cai no concorrido mercado do consumo religioso. De certo modo, a cultura capitalista da acumulação possui um caráter de excesso e imprevidência que tende a excluir tudo o que não se coaduna com sua moral utilitarista. Enquanto esta cultura, que é nossa também, dissolve-se em consumo, apatia política e filosofias de “boudoir”, seitas e novas religiões faturam em cima do vazio moral, sobretudo das elites, ampliando o contingente de novos crentes. Tanto é assim que notamos várias regras do jogo em operação na cultura contemporânea. Em algumas delas, a mercadoria não consegue se fazer substituir por valores como honra, altivez, dignidade, lealdade, fidelidade etc. O que não podemos permitir é que o pensamento criativo e crítico aceite se confinar aos estreitos limites do discurso econômico ou tecnológico, desprezando a reflexão política ou moral. Nem todos somos obrigados a nos converter a este credo utilitarista e a suas formas específicas de racionalidade. Tocqueville chamou-nos a atenção para o fato de que existe uma “desrazão”, desvairada ou não, que quer dizer algo que não podemos deixar de ouvir. Esta “desrazão” se apresenta como tal na medida em que manifesta e responde a uma demanda propriamente humana por signos que ultrapassam a mera vivência quotidiana.

Tocqueville não está só em sua preocupação com o retorno desvairado do sentimento religioso na cultura capitalista; seu livro *Democracia na América* (1840) se insere numa longa tradição de pensamento que parte do princípio segundo o qual o Estado nada pode em matéria puramente espiritual, e a Igreja nada pode em matéria temporal. De certa forma, ele vai mais

longe dentro desta tradição ao tentar conciliar seu liberalismo político lato senso à doutrina cristã.

“Não tenho nem direito nem vontade de examinar os meios sobrenaturais de que Deus Se serve para fazer chegar uma crença religiosa ao coração do homem. Neste momento, encaro as religiões apenas de um ponto de vista puramente humano; procuro saber de que maneira podem mais facilmente conservar o seu domínio nos séculos democráticos em que estamos ingressando. (...) Maomé fez descer do céu e colocou no Alcorão não somente doutrinas religiosas, mas também máximas políticas, lei civis e criminais, teorias científicas. O Evangelho, pelo contrário, fala apenas das relações gerais do homem com Deus e com os outros homens. Fora daí, nada ensina e a nada obriga a crer. Basta apenas esta, entre mil outras razões, para mostrar que a primeira destas duas religiões não poderia dominar prolongadamente nos tempos de luz e de democracia, ao passo que a segunda está destinada a reinar nestes séculos como em todos os outros.”³

Não é necessário fazer teologia para descobrir que o poder em matéria religiosa está diretamente relacionado à natureza das crenças professadas, das formas pelas quais estas se exteriorizam e do tipo de obrigações que impõem. Ora, o conteúdo da crença religiosa pode e deve ser avaliado pelo pensador político, pois é dele que se deduz a forma pela qual a religião, já institucionalizada, influenciará a constituição do regime sócio-político de uma dada comunidade. Assim, é o conteúdo próprio ao islamismo que indica sua incompatibilidade com os regimes democráticos. A influência que emana do Alcorão pretende invadir além dos domínios da crença, encaminhando-se para as esferas do poder, do direito e do saber. É a lógica operante interna a uma religião que nos permite avaliar a sua capacidade para invadir e moldar a tessitura da vida social. Tocqueville nota, então, que o conteúdo do islamismo persegue um ideal de unidade incompatível com os regimes democráticos. A atração pelo UM torna-o avesso às instituições democráticas, pois estas só sobrevivem na medida em que separam a ordem do poder das ordens do saber e da lei. Buscar uma unificação dos procedimentos específicos a cada uma destas ordens gera uma sociedade avessa à diferença internamente produzida; e a percepção de que se há um OUTRO, este é transferido para o que

está fora, convertendo-se no exclusivamente externo. Daí a facilidade com que as seitas radicais de tradição islâmica elegem seus inimigos em outras culturas e religiões.

Evidente que esta tendência não é absoluta. Não acusamos aqui, evidentemente, o Islã de antidemocrático e terrorista; o que, infelizmente, já se tornou lugar comum em países como os EUA. Pretendemos, ao seguir os passos de Tocqueville, mostrar que o conteúdo das religiões guarda determinações que influenciam as formas de institucionalização de uma sociedade. No centro destas formas está sempre um problema fundamental: como se relacionam a apropriação e o exercício do poder, a produção da verdade e a escolha das normas que regulam a convivência? Numa palavra, até que ponto poder/saber/lei retiram da religião os elementos que produzem as relações e as determinações recíprocas? No caso do islamismo, há uma *tendência* à unidade, à busca por uma reciprocidade entre estas ordens a partir de uma fundamentação religiosa. Em contrapartida, Tocqueville enxerga no cristianismo uma tendência oposta. O conteúdo do Evangelho, argumenta o autor, não autorizaria uma unificação entre “máximas políticas, leis civis e criminais, e teorias científicas”. As esferas do poder, da lei e do saber manter-se-iam desvinculadas, facilitando o florescimento de instituições democráticas. Além disto, o doutrina cristã se dirige à universalidade dos homens, o que, por sua vez, facilita o desenvolvimento de uma cultura igualitária. Segundo Tocqueville, este conteúdo universalista aliado a uma preocupação exclusiva com o exercício da piedade (do homem com Deus, e dos homens uns com os outros) torna o Evangelho mais adequado aos séculos democráticos que ele, então, vê se inaugurarem.

Entretanto, não se pode esquecer que o próprio cristianismo sofreu influências do estado social e político sobre suas crenças religiosas. Mas aqui, ao elogiar o espírito universalista e transcendente do cristianismo, Tocqueville parece apenas se preocupar com a expansão do cristianismo sob as ruínas do Império romano. Ora, a existência do Império facilitara o aparecimento de uma cultura universalista, acima das diferenças e idiossincrasias regionais. O próprio direito romano se adaptou aos novos tempos da conquista a fim de

³ Tocqueville, op.cit., pág.334.

incorporar povos e etnias diferentes entre si, fornecendo instrumentos para reger o convívio da babel a ele submetida. A derrocada do Império permitiu, de certo modo, que o poder temporal universal fosse sucedido por uma universalidade espiritual que, paulatinamente, reivindicaria poderes. Neste processo de transição, a conversão de Constantino e a adoção do cristianismo como religião oficial ocupa papel central. É aqui que Tocqueville supõe, mas não explicita, uma profunda transformação histórica central para seu raciocínio que recupera um cristianismo “mais adequado” à democracia. Referimos-nos ao processo histórico de longa duração que culminará, ao fim da Idade Média e inícios da Moderna, na construção de um poder teológico-político. Este se situa nos antípodas do Estado Leigo. Na verdade, a tradição do laicismo político, a qual Tocqueville se filia, se constrói historicamente como negação ao poder teológico-político. Assim, aproximar cristianismo a democracia, como quer Tocqueville, torna-se uma idéia possível e sustentável historicamente apenas naquele momento em que o exercício do poder já logrou uma relativa autonomia das instituições religiosas, ou seja, após a crítica e derrocada do teológico-político. Antes das revoluções burguesas e dos movimentos socialistas, propugnar um conteúdo religioso que se adequasse à ordem civil soaria uma recaída, uma tentativa de reviver o passado do Antigo Regime.

Mas Tocqueville não é o único a proferir este discurso aparentemente anacrônico. Muitos pensadores do XIX realizam este retorno à doutrina religiosa a fim de pensar um conteúdo ético para a vida pública na nova sociedade capitalista. Savigny e Hegel, para nos situarmos apenas no âmbito da cultura germânica, também realizaram este retorno. Savigny no volume VIII de seu *Sistema de Direito Romano Atual*, ao discutir o problema do conflito de leis no espaço - problema específico às relações entre Estados, ao direito internacional moderno -, aponta dois fatores que forneceriam as bases para a constituição de um ordenamento jurídico supranacional, o qual estaria encarregado de resolver os conflitos internacionais (privados e públicos) com um mínimo de perturbação da ordem social. Em primeiro lugar, o direito romano teria fornecido as bases para um sistema legal internacional homogêneo que garantiria o respeito pelas diferenças culturais de cada região. Em segundo lugar, o cristianismo teria inoculado na cultura dos Estados nacionais europeus valores

universais que operariam como elementos de aproximação durante a resolução dos conflitos. Hegel, por sua vez, já em 1817, afirmara na *Enciclopédia* (cf. parágrafo 552) que a religião forma, para a consciência de si, a base sobre a qual se erige a moralidade social e a moralidade do Estado. Para, logo em seguida, criticar o erro de nossa época ao pretender separar e isolar em espaços estanques a religião e o Estado. Erro porque, segundo Hegel, religião e Estado são indissolúveis, na medida em que a religião ultrapassa o elemento individual subjetivo, assim como a moralidade do Estado não pode ser apenas buscada na fria solidez de seu conteúdo próprio.

Tocqueville, Savigny e Hegel promovem este retorno ao cristianismo, pois estão preocupados, cada qual a sua maneira, com as formas de constituição de uma ética para a vida pública estatal. Se a Antiguidade clássica buscara os elementos para uma ética do poder numa piedade cívica - numa religiosidade que se confundia com o exercício da cidadania -, os modernos lutaram para demolir um regime que, fundado no poder teológico-político, tendia para um “fechamento”, para uma organicidade que concebia o espaço público como extensão de um *corpus mysticus* identificado com o corpo do rei soberano.⁴ Ora, a ruptura com o teológico-político, na esteira das revoluções que abalaram o Antigo Regime, criou o problema de se saber onde e como retirar elementos para uma ética realmente pública. O poder leigo busca legitimação, e é neste momento que a constituição propriamente simbólica de uma sociedade revela toda sua pertinência. Afastado da religiosidade, o Estado sente dificuldades para revestir seus atos de uma celebração que o legitime perante a maioria. O Estado já laicizado buscará esta legitimação nos resquícios religiosos presentes na memória da

⁴ Kantorowicz, Ernest. *Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia medieval*. Rio de Janeiro, Cia das Letras, 2000. O estudo recupera nas tradições medieval e moderna a doutrina do corpo místico que envolve a figura do rei nas cortes da Europa, em especial, a inglesa. A obra, publicada pela primeira vez em 1958, refere-se fundamentalmente à característica dupla da imagem do soberano, dividida entre sua existência pública e a pessoal; divisão perpetuada através dos embates jurídicos, filosóficos e religiosos. O primeiro dos corpos do rei aparece enquanto seu corpo natural, sustentado nas efemeridades humanas, calcado nos defeitos, infantilidades e apelos naturais ao ser humano. O segundo dos corpos, o corpo político, supera o primeiro no sentido em que é ele possuidor da verdade, da decisão, da legitimidade, o que o torna necessariamente superior às instancias naturais.

coletividade. A própria construção do Estado-Nação, com seus pais fundadores, heróis e fatos históricos memoráveis, cumprirá, em parte, esta função. Não por acaso o século XIX é conhecido como século dos historiadores, tal a importância sócio-cultural-institucional adquirida por estes intelectuais; momento de edificação dos nacionalismos.

“De maneira geral, dever-se-ia concluir que se os pensadores que procuravam a verdade religiosa da revolução política, da qual eram testemunhas (revolução democrática, pois é disso que se tratava), tornaram-se estranhos à sensibilidade de nossa época é porque não tinham o discernimento do novo. Porém, convém deter-se nessa conclusão e ironizar-lhes as quimeras? Não poderíamos indagar se os que viviam à memória do Antigo Regime e da Revolução, que ainda estavam ligados à fratura entre um mundo em desaparecimento e um mundo em aparecimento, cujo pensar era habitado por uma interrogação sem limites - quero dizer: que ainda não detinha uma suposta definição das coisas a conhecer, a definição da política, da religião, do direito, da economia, da cultura -, se eles, afinal, não possuíam, mesmo se eles se equivocassem, um singular poder de captar uma dimensão simbólica do político, o qual mais tarde terá sido soterrado, e que o discurso burguês já soterrava sob um suposto saber acerca da ordem real da sociedade?”⁵

A experiência da fratura entre dois mundos possibilita uma interrogação ilimitada, da qual jamais deveríamos nos ter afastado. Tocqueville, Savigny, Hegel e tantos outros autores e pensadores vivenciam este momento crítico no qual o novo ainda busca formas e conteúdos para aparecer e se expressar. O esforço do pensamento destes autores revela um empenho que é o de uma época: buscar conteúdos e formas de expressão para as instituições sociais que nascem com a nova sociedade burguesa. E como eles vivem a experiência da ruptura, da fratura entre dois regimes (o que não se resume a meras formas de governo), o pensar não é habitado por certezas que convertem movediças indagações na solidez do que é considerado simplesmente um fato, um dado. Claude Lefort localiza aqui o principal interesse evocado por estes autores, pois seria um esforço inútil se o pensamento prosseguisse apenas para concluir que Tocqueville procura anacronicamente vincular cristianismo a um liberalismo difuso; ou que Savigny, na contra corrente iluminista, preocupa-se com o legado dos valores cristãos na

⁵ Lefort, Claude. *Pensando o Político*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, pág. 251.

formação de um direito internacional; ou que a teologia presente na obra de Hegel faz mais uma aparição, quando este defende a religião como fundamento para a construção de uma ética do Estado. Estas leituras empobrecem, na medida em que fixam em proposições estáticas o que na origem era esforço de reflexão, indagação dirigida a seu tempo ao seu momento histórico. E mais, obscurecem a experiência da fratura entre dois mundos que é testemunhada através dos e nos textos destes autores; o que para Lefort é fundamental para que se perceba a dimensão simbólica originária d'*o político*.

O político, grafado no masculino para diferenciar da prática política imediata, aponta para a dimensão instituinte de uma sociedade em toda sua complexidade; aos princípios geradores das diversas formas de sociedade. O que não significa que o político, na acepção lefortiana, possua uma extensão simplesmente mais vasta que o conflito das forças sociais denominado a política. De certa maneira, é neste aspecto preciso que Lefort recupera a tradição multissecular que marca a história da filosofia política. Pois, a despeito das interrogações sobre a essência do homem, ou sobre a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade, esta tradição de pensamento partia da idéia de que a diferenciação das sociedades se faz a partir do *regime* que lhe é próprio. O espaço nomeado como sociedade só faz sentido se nos referirmos a seu esquema diretor, ao modo singular de sua instituição, enfim, aos princípios geradores que articulam as várias dimensões e relações entre grupos e indivíduos, bem como entre suas práticas, crenças, representações e instituições (inclusive o Direito). Na falta desta referência ao modo primordial e *sui generis* de instituição do social, o pensamento tende a objetivar as várias relações, a conceder-lhe uma dimensão exclusiva e auto-referenciada. Daí que ao separarmos o que é próprio à ordem da política (no sentido conferido pela ciência política moderna), da economia, do cultural, do jurídico, do religioso, esquecemos que uma tal abordagem analítica só é possível com o nosso regime, isto é, a distinção analítica que positiva as múltiplas relações sociais só adquire sentido com uma dimensionalidade originária do social que é a nossa. Foi a modernidade européia que nos legou a constituição de um mundo em que economia, política, justiça, cultura etc. são domínios separados de fato e de direito circunscritos a saberes distintos.

Reabrir a discussão sobre as demandas do religioso na política, e vice-versa, passa por este modo singular para captar a dimensão simbólica no político. Ora, é disso que faz testemunha o esforço intelectual dos grandes pensadores do século XIX. Buscar a verdade religiosa no seio da revolução política da modernidade não é indício de anacronismo, nem motivo para ironias, é, sim, o testemunho de que estes autores, por não deterem “as definições das coisas mesmas” - o que é próprio a um momento revolucionário, a um momento de ruptura entre dois mundos -, se dirigem para a dimensão instituinte do social, para as operações simbólicas do político. Lefort nos alerta, contudo, que em muitos casos isto é captado de modo oblíquo, pois não se mostra, à primeira vista, como o cerne das preocupações destes autores. Se há equívoco aparente na ordem das razões linearmente percebida nos textos, é porque não nos situamos no nível das dúvidas que moviam as inquietações destes autores. O texto, portanto, não deve ser lido como um estático repositório de conteúdos. Pôr tais conteúdos em movimento significa capturar, em cada autor e a partir dele, a indagação original que gerou o próprio texto, ultrapassando a postura interpretativa que objetiva as idéias (o que leva o intérprete à busca das incoerências do texto), tanto quanto a postura que subjetiva a obra (que se resume numa psicologia ou numa determinação das condições materiais de vida do autor).

A leitura dos trabalhos de Lefort sobre o Antigo Regime e a revolução democrática, que ele aloja como inauguradora de nossa modernidade, nos faz atentar para a importância do retorno da religião na vida pública no início deste novo século. Ora, se a modernidade se constituíra, em grande medida, na e a partir da cisão entre as instituições políticas e religiosas, este retorno questiona os princípios diretores do nosso regime social. O que nos faz refletir sobre a presença simbólica na dimensão instituinte de tudo o que para nós é simplesmente dado, a começar pelo Estado e as formas de regramento da vida pública. Trata-se, em suma, de buscar um exame crítico das instituições vigentes a partir de seus fundamentos, a partir das idéias e concepções que sustentam estes mesmos fundamentos. Reabrir a discussão justamente a partir das noções que se apresentam como definitivas e imutáveis. Não só o direito como

outras áreas do conhecimento (economia, sociologia etc) teriam muito a ganhar com esta mudança de perspectiva na análise.