

Fundamentalismo: teologia na nova ordem internacional

Estudo o fundamentalismo, a partir da idéia de que a religião constitui uma força imanente às estruturas sociais, ao lado da política e do mercado. Após o atentado aos ícones do capitalismo financeiro internacional, o terrorismo entrou para o debate intelectual como um álibi neoconservador do império americano. Tal quadro enseja reflexões mais realistas sobre as tensões globais da contemporaneidade.

Josênio Parente: Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente, faz o pós-doutorado no Instituto Universitário de Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (IUPERJ).



Fundamentalism: theology of the new international order

I study fundamentalism, starting from the idea that religion constitutes an inherent force of social structures, together with politics and the market. After the attack on the icons of international financial capitalism, terrorism entered the intellectual debate as an American neo-conservative alibi. Thus, more realistic reflections need to be made on current global conflicts.

1 INTRODUÇÃO

Existe uma força estrutural – seja de ordem natural ou de ordem sobrenatural – que conduza o destino da humanidade? O que leva as sociedades a momentos de maior competitividade, e que podem conduzi-las para a guerra? ¹ O que as leva a ocasiões de maior cooperação? Questões como essas ampliam a reflexão do âmbito das relações internacionais para a proximidade da metafísica e das religiões transcendentais e podem iluminar as tensões inerentes à globalização. As religiões, ligando o espiritual ao material, guiam a práxis política, interferem na definição do ético, orientam comportamentos interpessoais e afetam as relações internacionais.

A dificuldade de trabalhar com um conceito sistêmico como *religião*, envolvendo a política e a economia, está em que o religioso considera que esse conceito só é adequado para definir a *sua* crença e a *sua* prática e que a crença e a prática *dos outros* são falsas ou não religiosas. Esse fundamentalismo potencial implícito no conceito de *religião*, para o devoto, encontra-se também no conceito de política na modernidade, para o militante partidário. Iluministas e positivistas consideravam o religioso como *tradicional* ou *supersticioso* para desqualificá-lo e, assim, expressavam seu fundamentalismo. É o conceito de religião, porém, que dá conta dos fenômenos que vão desde a fonte do conhecimento, passando pelos valores e pela ética, até os rituais e os padrões institucionais.

A religiosidade faz parte do ser humano, é inerente a toda a sociedade. A antropologia a considera um dos ‘universais da cultura’ por ela representar um elemento básico e estruturante em todas as culturas conhecidas. A religião, pregando a fraternidade e a solidariedade, garante a coesão social. ² Nesse momento encontramos o ponto principal de interação da religião com a política, uma outra instituição considerada pela antropologia como um dos ‘universais da cultura’.

As duas grandes vertentes interpretativas das ciências sociais, o idealismo e o materialismo histórico, procuraram explicar a competitividade e a cooperação no âmbito das relações interpessoais próprias dos Estados nacionais e esbarraaram no dilema da religiosidade. A primeira vertente enfatiza a política, trabalhada com diferentes conceitos, como *consciência coletiva, imaginário, hegemonia, ideologia*. A segunda enfatiza o mercado e utiliza conceitos como relações materiais de produção, modo de produção, transferindo a lógica da economia para a sociedade e para a política.

Sendo a realidade complexa, dialética e sistêmica, a análise que enfoca apenas a política ou o mercado, sem explicitar o elemento de ligação, torna-se parcial. Esses dois aspectos estruturadores da sociedade necessitam incorporar a força da religião, seja o ‘espírito das leis’ ou a ‘vontade geral’, tornando a totalidade sistêmica como o mistério cristão da Trindade: *E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos sua glória, glória como do unigênito do Pai* (João 1:14).

No Cristianismo, o mistério da “Santíssima Trindade” expressa essa visão de totalidade sistêmica. O Pai representa o poder, a política; o Filho, o Deus que se fez carne, matéria, historicidade; o Espírito Santo, que paira sobre a cabeça das pessoas, a ‘verdade cultural’, a ligação coerente entre o céu e a terra, na Comunhão dos Santos.

Essa imagem nos permite refletir sobre o vínculo entre religião, política e mercado. Na modernidade, a política está imbricada com a religião, numa interdependência semelhante a que existe entre poder e verdade. E o mercado, para se tornar uma força estruturante na sociedade moderna e transferir sua lógica para a política, o faz como “religião civil” pelos caminhos do liberalismo e da democracia. A religiosidade, portanto, persiste sendo a principal força que garante a coesão, mesmo numa sociedade

que favoreça o individualismo e a ambição, isto é, mesmo quando a competitividade se torna naturalizada.

Se a relação entre política e religião é universal, esse pressuposto nos permite argumentar que a secularização no Ocidente, sobretudo na Europa do século XIX, não significou apenas afastar a religião da esfera pública e restringi-la ao âmbito privado, da sociedade civil, como considerado pela teoria liberal. Os valores advindos da modernidade – *razão, liberdade e igualdade* – fundamentaram uma postura religiosa alternativa às religiões tradicionais e provocaram movimentos efetivos, sem os quais seria impossível o papel desempenhado pelo ‘Estado laico’ na orientação de um novo pacto de sociabilidade. O positivismo disputou espaço com as religiões transcendentais em nome da vitória da razão sobre a ‘superstição’. O seu impacto em vários países, muitos ainda não convertidos à modernidade, como o Brasil, foi além da problemática do conhecimento e chegou ao Estado, tornando-o laico.

Inicialmente, discuto a nova ordem internacional, cujo fundamentalismo se revela, não como “choque de civilizações”, mas como desafio aos Estados nacionais em tornar universais os valores modernos. Se o Estado laico se instrumentalizou para encarar a diversidade cultural, ele não resistiu à entrada em cena da diversidade religiosa. Na modernidade, a política, que Rousseau chamou de “religião civil”, corresponde a uma atitude ativa de soberania popular e não mais de submissão própria de um Estado teocrático. A secularização chega ao século XXI assumindo uma força no jogo político internacional e necessitando dialogar com as religiões, inclusive nos foros internacionais, sem os costumeiros comportamentos colonialistas. Em seguida, reflito sobre a problemática da verdade e sua relação com o poder. A postura do homem perante a verdade, que deixa de ser revelada e absoluta, muda para uma posição em que a natureza se torna subsídio

do conhecimento científico. Trato, então, das principais interpretações seculares da sociedade, o idealismo e o materialismo histórico, e como eles se relacionam com a religião. Nesse debate aparece, mais claramente, a ética de uma sociedade em que o mercado se apresenta como religioso e busca ser hegemônico frente às religiões tradicionais.

2 FUNDAMENTALISMO: OS DESAFIOS DA NOVA ORDEM INTERNACIONAL

O quadro do terceiro milênio, pintado por um teólogo, tem a força de quem busca a fé no mundo empírico. Leonardo Boff reflete sobre o conflito entre George Bush e Bin Laden,³ afirmando que

...apesar dos mestres da suspeita, Marx, Freud, Nietzsche e Popper, terem feito uma crítica devastadora da Religião, ela resistiu e está voltando poderosamente em todas as partes do mundo. Mas, em grande parte, volta, fazendo de Deus o legitimador da guerra, do terrorismo ou do conservadorismo político e religioso. Bin Laden comete os atos de terror, com rosto crítico, agregando: “Alá seja louvado”. Bush antes de dar o ultimato a Saddam Hussein, se recolhe, consulta Deus em oração e comunica aos assessores: ‘Tenho uma missão a realizar e com os joelhos dobrados peço ao bom Senhor que me ajude a cumpri-la com sabedoria’. Sob o Pontificado de João Paulo II ganhou força uma religiosidade carismática e fundamentalista que dança e canta o ‘Pai Nosso’ sem articulá-lo com o ‘Pão Nosso’. O Deus de Bin Laden e de Bush são ídolos porque não é possível que o Deus vivo e verdadeiro queira o que eles querem: a guerra preventiva e o terror que vitimam inocentes ou que queira um tipo de fé que não articula a paixão por Deus com a paixão pelos sofredores...⁴

O século XXI começa com um fenômeno inusitado: o atentado aos ícones do capitalismo financeiro mundial, a ‘Roma’

do moderno império americano. Tanto a queda das “torres gêmeas” quanto do “muro de Berlim”, uma década antes, foram surpreendentes, embora reveladores da transição para uma nova ordem mundial, com a inclusão de outros blocos geográficos, econômicos e culturais no banquete da globalização. O mundo pós-guerra, institucionalizado a partir da Organização das Nações Unidas, estava ficando mais complexo, com a descolonização da África e a multiplicação de Estados nacionais.

A hegemonia neoliberal, após a destruição do símbolo da igualdade - a queda do muro de Berlim - teve apenas um curto período de esplendor. Francis Fukuyama, com ardor religioso, anunciou o “fim da história”, com a chegada definitiva da democracia liberal e da globalização. Convertido ao neoconservadorismo após a queda das torres gêmeas, ele defendeu a constituição de Estados nacionais mais fortes como forma de garantir uma futura “pax liberal”.⁵ A visão de globalização tomava outro rumo.

O terrorismo entrou para o debate intelectual da contemporaneidade como um álibi neoconservador do Império americano. Esse quadro nos remete a questões: que mundo está sendo vislumbrando e a partir de que rearranjo ideológico? A crise de modelos, provocada pelo fim do socialismo real e a hegemonia neoliberal, era apenas o sintoma de uma longa transição para o retorno dos fundamentos da política? A reflexão parte da idéia de que o véu da modernidade começa a ser levantado e a revelar para o Ocidente que a religião é um dos universais da cultura que se apresenta como uma força estruturadora, uma força política imanente a qualquer estruturação social.

A perplexidade causada por essa conjuntura, onde entra em cena o fundamentalismo, tem como pano de fundo a visão de mundo que o Ocidente herdou do Iluminismo que tornava a razão o divisor de água entre o mundo sagrado,

condenado a ficar subsidiário na história, como aconteceu com a Rainha da Inglaterra para o moderno poder político inglês, e o mundo profano, hegemônico, tendo afastado toda manifestação de religiosidade transcendental da esfera pública para a do privado. O terceiro milênio começa, dessa forma, com as relações internacionais enriquecidas; o Ocidente recebe a chave do mundo mágico e fundamentalista, sufocado pela secularização, embora esperasse o momento, como o que se apresenta, para entrar em cena novamente, revelando-se todo poderoso. A secularização tira sua máscara de neutralidade, não para reverenciar a religião, mas para se assumir como tal.

A mudança tem início na década de 1970, com a primeira crise do petróleo.⁶ O Oriente, que resistiu à capitulação ao Ocidente na fase colonial, se recompõem e reforça sua identidade cultural para o novo embate numa globalização liberal. Essa nova organização cultural é reveladora da entrada da religião em cena. O fundamentalismo, uma das formas desse processo, passa a ser uma marca para a participação no 'banquete' da globalização. A secularização perde terreno nestas regiões, onde o liberalismo e a democracia não representam o foco ideológico de estruturação política, e os seus governos teocráticos, ancorados nesses movimentos, são fortalecidos. A aparente contradição reside no fato de que a religião, ao legitimar a identidade cultural desses povos, se apresentará aos outros com um potencial de confronto.

Nesse contexto, as principais religiões monoteístas reforçam seu caráter fundamentalista para o enfrentamento ideológico no novo quadro de crise dos modelos pós-segunda guerra mundial, no qual liberalismo e socialismo são questionados. O professor do Instituto de Estudos Políticos de Paris, Gilles Kepel, observou que a possibilidade do ecumenismo entre os cristãos, os judeus e os muçulmanos, era difícil:

...se por um lado, concordam em considerar que somente uma transformação fundamental da organização da sociedade consegue fazer dos textos sagrados a fonte de inspiração principal para a Cidade futura, por outro lado, cristãos, judeus e muçulmanos divergem quanto ao conteúdo a dar a esta. Cada uma das culturas religiosas elaborou verdades específicas que, quando materializam uma forte afirmação da identidade, são conclusivas umas em relação às outras. O ecumenismo pára na desqualificação da laicidade; além disso, os projetos de sociedade divergem, depois se tornam profundamente antagônicos, carregando em potencial lutas sem misericórdia nas quais nenhuma doutrina de verdades pode dispensar os compromissos, salvo perdendo o controle dos adeptos...⁷

Estamos diante de um momento rico de significados. A globalização que se desenhava ao final do século XX apontava algumas tendências significativas, como a fragilização dos Estados nacionais e a importância cada vez maior do multilateralismo. Embora a onda neoconservadora tenha dado nova direção a essas tendências, outra, contudo, parece persistir e terá grande força em qualquer direção que a política seguir. É o caráter globalizado da cidadania, em decorrência mesmo desse processo de mundialização. A expansão religiosa, seja das religiões tradicionais seja da secularização, se tornará cada dia mais importante, pois o peso da opinião pública terá maior peso nas decisões e nos rumos da globalização.

A estratégia de organização da sociedade civil num mundo globalizado se expressa em vários níveis, desde a reação do conservadorismo cristão à secularização, sobretudo no Ocidente, como o movimento 'creacionistas' e o 'Opus Dei', para citar apenas dois, até os fundamentalismos muçulmano e judeu. Na década de 1980, nascem a Frente Islâmica de Salvação e o Movimento da Resistência Islâmica, que combatiam a liderança da OLP (Organização da Libertação da Palestina). Em Israel, o movimento mais significativo de re-

judaização foi o Gush Emunim. Começam a surgir sinais de um retorno às origens ideológicas em vários países, não apenas no Oriente Médio.

Os Estados Unidos, que saíram da “guerra fria” como o país mais poderoso, teve uma reação significativa aos acontecimentos de 11 de setembro, pois como guardião da globalização liberal, sua capitulação à onda neoconservadora dá uma dimensão nova aos rumos que a globalização apontava. E esse movimento é fruto de uma sociedade civil dividida entre o fundamentalismo cristão e o fundamentalismo da modernidade, com ênfase para os valores da ‘liberdade’. Mesmo considerando que o caráter democrático da Constituição americana também é objeto de críticas, o grupo neoconservador que assumiu o poder tem representatividade para tomar as medidas na direção ao unilateralismo.⁸ Niall Ferguson, consultor do Bush, propõe que os Estados Unidos se assumam como um Império ‘do bem’, pois assim poderiam redesenhar o novo quadro das relações internacionais, defender a democracia e os valores da liberdade, condenar os massacres étnicos e promover a paz, mesmo unilateralmente.⁹ Ferguson procura demonstrar que é a ONU que não cumpre acordos internacionais.

O discurso de Bush tem essa característica messiânica que nos apresentou Leonardo Boff. Após 11 de setembro ele disse que “A luta é do bem contra o mal. Ou se é contra o terrorismo e pela América, ou se é a favor do terrorismo e contra a América”. Para Bush não há matizes ou opções. O ataque terrorista não foi contra a América, mas contra a Humanidade. O mesmo repertório fundamentalista de Osama Bin Laden, que num famoso discurso após o atentado, divide o mundo entre infiéis e fiéis e considera Bush “o chefe dos infiéis internacionais. O símbolo mundial moderno do paganismo é a América e seus aliados”.¹⁰ Assim, ele considera que a América foi atacada por Deus.

Nesse quadro de religiosidade explícita, como reagem os Estados articulados em blocos regionais, a exemplo da União Européia (UE), a China que cresce rapidamente e os países emergentes buscando se organizar?

Esta questão tornou-se relevante no encontro, promovido pelo Brasil, em maio de 2005, entre a América Latina e os países árabes. Duas palavras ocasionaram polêmicas no momento de aprovar a carta final do encontro: democracia e representatividade internacional a partir da religião. Esta última reivindicação dos países árabes mostra como a religião se apresenta como mecanismo de representação no cenário internacional. Quanto à democracia, esta adquire um significado religioso, pois numa teocracia a representação é pelo alto, isto é, o poder é de origem divina.¹¹

Com a força que a secularização ganhou desde a hegemonia liberal liderada pelo império inglês no século XIX, assiste-se a um movimento de recristianização liderado pela Igreja Católica.¹² Os sinais estão claros e a escolha do novo Papa, o cardeal Joseph Ratzinger, reforça esse projeto. Ele lançou, em 2000, o documento *Dominus Jesus*, no qual sustenta ser o catolicismo a única religião verdadeira e os não-convertidos à Igreja Católica Apostólica Romana passíveis de “perdição eterna”.¹³

Esse fundamentalismo e o nome escolhido por Ratzinger para governar a Igreja (São Bento cristianizou a Europa no século V e Bento XV foi um amante da paz na primeira guerra mundial) constituem sinais de que a igreja católica quer ser uma alternativa ao neoliberalismo e que o Vaticano se apresenta à Europa, não apenas para cristianizá-la, buscando suas origens, mas como força política de um novo modelo de globalização. Ela busca as suas raízes, assim como o fundamentalismo de Bush também empurrou setores do islamismo nesta direção.

A China, nesse contexto, é a grande incógnita. Carlos Aguiar de Medeiros a compara com a Alemanha do pós-guerra, quando esta se recuperava do conflito e tinha um crescimento semelhante ao da China no início do século XXI. A diferença mais importante é que, na Alemanha, existia uma base militar americana que poderia tutelar esse desenvolvimento, o que não acontece com a China.¹⁴ Este autor vê aquele País-continente com uma missão salvadora no momento de crise do capitalismo, aliás, com um modelo criativo, não pensado nos cânones dos economistas ocidentais, e que incorporou o que poderia assimilar do Ocidente, sem comprometer no essencial a sua cultura. Qual o papel da China na nova correlação de forças políticas? Que a religiosidade move aquele país-continente, além de um nacionalismo religioso, e que possa aspirar a ser universalizante? Ela chegou a chamar a atenção de Roma. Na eleição do papa Bento XVI, um representante da China afirmou que só apoiaria a Igreja Católica, via Igreja Patriótica, se ela fosse contra a parte da China Ocidental cuja pretensão de se tornar independente Pequim intenta barrar.¹⁵

Será, inclusive, um ponto de embate com o Ocidente.

A onda neoconservadora orquestrada pelos Estados Unidos no início do século XXI traz uma pausa em algumas tendências da globalização liberal e aponta para um dado novo nas relações internacionais: a religião como um elemento universal e o seu lado inerente à constituição dos Estados nacionais. Se esse fundamentalismo for apenas conjuntural, como o neoliberalismo após a queda do muro de Berlim, porém revela a religião como um componente estrutural no jogo das relações internacionais, que volta a ter um papel decisivo nas decisões globais e terá que ser considerada no debate sobre a paz.¹⁶

3 A POLÍTICA NA MODERNIDADE: O DESAFIO DA TEOLOGIA DA NOVA ORDEM MUNDIAL

A especificidade da transição para a modernidade encontra-se na criação dos Estados nacionais a partir de uma nova visão de mundo, cujo centro é o homem, ancorado na razão, e não mais em uma visão transcendental, esteada na revelação. A força estrutural imanente desse novo quadro está na radicalização da competitividade, que passa das relações internacionais, como precursora dos Estados nacionais, e chega às relações interpessoais, pois essa força estrutural se expressava no conflito ou, na sua forma mais violenta, a guerra. A competitividade que desencadeava os conflitos coloniais acontecia não apenas entre nações emergentes ou delas com suas colônias, mas também se expressava como revolução burguesa, quando a competição chegava às relações interpessoais. A guerra, nas relações internacionais, chega inicialmente às relações interpessoais pelo conflito de classe.

O argumento de José Luiz Fiori reforça o papel da competitividade nas relações internacionais, ao mostrar a vocação de poder global das nações emergentes. A guerra, portanto, era o grande negócio, embora de alto risco, do nascente sistema financeiro. Ele mostra a guerra como a força propulsora desse dinamismo e lembra que:

...o historiador Jack Levy estima que as Grandes Potências tenham Estado em guerra durante 75% do período que vai de 1495 a 1975, começando uma nova guerra a cada sete ou oito anos. E mesmo no período mais pacífico dessa história, entre 1816 e 1913, ele contabiliza 100 guerras coloniais, a maioria delas envolvendo a Inglaterra, a França e a Rússia. Por isso, Charles Tilly afirma, com razão, que as guerras foram a principal atividade dos Estados nacionais europeus durante seus cinco séculos de existência, consumindo cerca de 80 a 90% de seus orçamentos nacionais até o século XIX. Por isso manti-

FUNDAMENTALISMO: TEOLOGIA NA NOVA ORDEM INTERNACIONAL

veram-se válidas, para o novo sistema de poder, as observações de Norbert Elias a respeito das guerras do século XIV. Na relação entre os Estados nacionais, como antes, 'a mera preservação da existência social exige, na livre competição, uma expansão constante, quem não sobe cai.¹⁷

Esse quadro também pode ser visto na perspectiva dos Estados nacionais, embora a competitividade deva continuar como variável que introduzirá um dinamismo nas relações interpessoais à nova ordem advinda com a queda da centralização do poder de Roma. Eiiti Sato, professor de Relações Internacionais da Universidade de Brasília, desenha este quadro, mostrando que:

...na esfera política, o colapso da ordem medieval havia produzido a formação dos Estados definidos por uma base territorial e por um governo soberano e o desdobramento dessa realidade foi a generalização do conflito entre Estados soberanos que seguiam orientações religiosas concorrentes. Os tratados de Westphalia apenas marcaram o fim da ordem política medieval onde a autoridade de Roma era exercida de forma universal, mas não puseram em seu lugar nenhuma outra autoridade que pudesse arbitrar disputas entre os Estados nacionais. Esses tratados, em sua essência, apenas reconheciam a impossibilidade de que o poder da Igreja Católica continuasse a ser exercido sobre todos os reinos cristãos europeus, deixando a cada Estado a prerrogativa de escolher sua fé religiosa assim como princípio legitimador da ordem política.¹⁸

A nova ordem que surgia, para Eiiti Sato, trazia "a generalização do conflito entre Estados soberanos que seguiam orientações religiosas concorrentes" e o desafio era deixar "a cada Estado a prerrogativa de escolher sua fé religiosa assim como princípio legitimador da ordem política". Essas obser-

vações reforçam nosso pressuposto da religião como essencial à política. Assim, a questão do poder divino, que era a marca da globalização do Império sob orientação de Roma, começava a perder espaço não apenas para a Reforma Protestante, porquanto ela era sistêmica à criação dos Estados nacionais, pois quebrava a autoridade do Império, mas também, para relativizar seu poder e favorecer uma nova visão de mundo.

O desafio da nova ordem, portanto, era não apenas a soberania política dos Estados nacionais com a legitimidade 'por baixo', isto é, pela soberania popular, mas sobretudo a convivência, a solidariedade numa sociedade com diversidade de orientações e a quebra da solidariedade tradicional. A modernidade expressa pelo liberalismo político e a democracia se esconderá numa névoa de "não-Religião" para vencer, de forma sorrateira, essa luta ideológica da nova ordem, cuja característica é o conflito de interesses por bens materiais.

Hobbes, segundo Rousseau, foi o fundador da Religião civil e tinha consciência de que os poderes civil e religioso, se autônomos, eram conflitantes na formação dos Estados nacionais. Para Hobbes seriam necessariamente indissociáveis; sua separação enfraqueceria um ou outro. Só a soberania absoluta evitaria o caos. Ele percebia que a existência de dois poderes fragilizava o Estado e afirmou:

...dado, pois, ser manifesto que o poder civil e o poder do Estado são uma e a mesma coisa, e que a supremacia e o poder de fazer cânones e conceder faculdades implicam um Estado, deduz-se que onde um é soberano e o outro é supremo, onde um pode fazer leis e o outro pode fazer cânones e conceder faculdades, tem de haver dois Estados para os mesmos súditos. Isto é um reino dividido e não pode durar.¹⁹

O Estado moderno, deste modo, nasce fundamentalista. A preocupação de Hobbes era como submeter a religião cristã ao *Leviatã*. Para Manent:

FUNDAMENTALISMO: TEOLOGIA NA NOVA ORDEM INTERNACIONAL

Deus falou com determinados homens é acreditar que esses homens dizem a verdade, é crer nesses homens. A necessidade de um intermediário humano faz com que crer num Deus revelado equivalha a acreditar em homens. Pois bem, a experiência nos ensina que os homens são facilmente mentirosos, ou, mais exatamente, que a idéia elevada que fazem de sua sabedoria os leva com freqüência a se acreditarem inspirados por Deus.²⁰

Para Hobbes, não há lugar no mundo humano para outro poder além do poder civil. Ele substitui o temor divino pelo temor humano. Rousseau elogia essa proposta de submeter a fidelidade do homem religioso ao Estado e percebe que o Homem artificial de Hobbes é de mecânica tão engenhosa que ele fundou uma “religião civil”. Para Rousseau:

...de todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes, o único que viu muito bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças de guia, o reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo.²¹

Hobbes, que reproduziu a estrutura de poder eclesial no poder civil, a partir da substituição do temor de Deus pelo temor dos homens, identificava o cidadão à submissão, embora uma submissão pactuada, tornando a igualdade uma decorrência lógica da soberania absoluta. A União Soviética foi quem, no século XX, incorporou esse Estado hobbesiano. Como base material, sua atitude perante o Cristianismo é coerente com a sua proposição de soberania de Hobbes.²²

Montesquieu dá continuidade ao que Rousseau chama de ‘religião civil’ e segue Hobbes, mas enfatizando a lei. Jean Starobinski comenta, sobre o papel das leis e de sua impessoalidade no pensamento de Montesquieu, que:

...onde manda a lei, calam-se as paixões. Mas quem garantirá, na prática, a autoridade dessa lei que reprime a violência? É preciso que ela tenha poder, para se opor aos excessos de poder. De onde viria esse poder? Do céu? Dos homens? É preciso que ela tenha a autoridade das coisas celestes, que os homens reconheçam nela o seu interesse comum. Mas ela não é a vontade particular de ninguém, nem de Deus, nem do príncipe, nem do 'eu' coletivo que Rousseau chama de 'vontade geral'. Montesquieu – como quase todos os homens de sua época – recusa a submeter-se a um direito que tivesse sua origem em uma subjetividade. Uma subjetividade começa sempre por querer a si mesma: ela é, portanto, violência. A lei que Montesquieu deseja é um poder impessoal e sem origem, que plana acima das existências subjetivas, para conciliá-las e harmonizá-las. É preciso que, ao se obedecer a lei, não se obedeça a ninguém realmente. Na cidade livre, ninguém manda, mas todo mundo obedece.²³

O liberal Montesquieu inspirou o debate dos federalistas norte-americanos, que, pela primeira vez na história, assumem a separação entre Igreja e Estado. Se Hobbes apresenta a *soberania* para reescrever o pacto social fundante do Estado civil, é Montesquieu que, no século XVIII, ajudará a conceber essa máquina para prescindir do carisma e da autoridade tradicional. O conservador Hobbes dá um passo importante na fundamentação teórica da força da lei e da ordem num poder laico, mas não prescindiu do soberano e da força da tradição. É Montesquieu, portanto, o profeta do liberalismo, que introduz uma posição de impessoalidade ao Estado, atitude esta necessária para garantir a governabilidade no qual todos imaginem obedecer e ninguém mandar.

O Estado nacional nasceu com a idéia de soberania absoluta para se contrapor a qualquer competição com outros poderes. Se a soberania precisava ser absoluta, com base num contrato social realizado por homens, a preocupação era de como incorporar a divisão da sociedade na Política sem dis-

resolver a soberania. Havia também o medo da presença dos *partidos políticos* no governo, o temor de que, numa sociedade regida pelos interesses individuais, esses partidos se tornassem facções irreconciliáveis, caindo na tirania de grupos minoritários sobre a maioria.

Quando Montesquieu pensou na divisão dos poderes políticos, foi exatamente pelo medo de que a soberania absoluta pudesse desembocar na tirania de um deles. Apesar disso, ele ainda temia a existência dos partidos políticos. Há uma passagem de sua obra, *O Espírito das Leis*, que ilustra esse medo:

...sendo livres, todas as paixões, o ódio, a inveja, o ciúme e a ânsia de enriquecer apareceriam em toa a sua extensão: e se assim não fosse, o Estado seria como um homem alquebrado pela doença, que não em paixão alguma porque não tem nenhuma força. O ódio que existisse entre os dois partidos perturbaria, porque seria sempre impotente. Sendo esses partidos compostos de homens livres, e se um deles se impusesse aos demais, o efeito da liberdade faria com que fosse rebaixado, enquanto os cidadãos, como as mãos que socorrem o corpo, iriam reabilitar o outro. Como cada particular, sempre independente, seguiria muitos de seus caprichos e suas fantasias, mudaríamos frequentemente de partido; abandonaríamos um em que deixássemos todos os amigos para nos ligarmos a outro onde encontrássemos todos os inimigos; e muitas vezes, nessa nação, poderíamos esquecer as leis da amizade e as do ódio.²⁴

No debate fundante daquele Estado nacional dois *spectra* rondavam suas cabeças: as facções e as insurreições internas. Como transformar facção, com todo seu potencial divisivista, em partido, isto é, com potencial mais dinâmico e direcionado para convivência nas diferenças? Na reflexão de Madison, “há dois processos de remediar os malefícios da facção: pela remoção das causas e pelo controle de seus defei-

tos". A alternativa seria ou a solução hobbesiana, pois ao acabar este malefício da facção pode-se "destruir a liberdade essencial à sua existência" pela soberania absoluta decorrente do novo pacto de submissão, ou "dar a todos os cidadãos as mesmas opiniões, as mesmas paixões e os mesmos interesses". Esta última seria a solução de retorno a uma sociedade virtuosa, de que nos fala Montesquieu sobre as democracias nas sociedades antigas.

Nesse debate com os federalistas, houve a opção de um retorno às experiências. Thomas Jefferson, em suas *Notes on Virginia* (1781) e em várias outras cartas, havia defendido a alternativa da sociedade virtuosa:

Sua preocupação primeira foi a de restituir a cada americano a condição de agricultor autônomo, afastando-o, na medida do possível, da monocultura e do comércio e da industrialização crescentes nas cidades, para que fosse possível reviver uma vida virtuosa.²⁵

Essa opção, contudo, foi vencida pela alternativa federalista.

Saindo vencedora a opção moderna, liberal, defendida pelos federalistas, Alex de Tocqueville, na primeira metade do século XIX, visitará o País com os olhos de um observador e reconhecerá que os grandes partidos na América só ocorreram na época dos Federalistas.²⁶ Não havia interesse material dos partidos, pois um queria restringir a participação popular e o outro queria estendê-la indefinidamente. Isto era motivo para violentas paixões, mesmo estes partidos estando de acordo sobre pontos essenciais. Tocqueville constata, contudo, que a América que ele conheceu não possuía mais os grandes partidos, mas uma variedade deles e, ao contrário da França, estes partidos não eram animados por convicções ideológicas, nem aderiam a princípios contraditórios de governo.

Os Estados Unidos nasceram sob o signo da secularização

e isso facilitou o estabelecimento de uma ordem liberal e profana. Apesar de ter sido o primeiro Estado laico, o Cristianismo tem um papel decisivo na formação americana e Tocqueville afirma categoricamente que:

...foi a Religião que deu nascimento às sociedades anglo-americanas: é preciso nunca esquecer isso; nos Estados Unidos, a Religião confundeu-se, pois, com todos os hábitos nacionais e todos os sentimentos que a pátria faz nascer; isso lhe dá uma força particular. Acrescente-se, a esta razão poderosa, uma outra, que não o é menos: na América, a Religião, por assim dizer, fixou os seus próprios limites; ali, a ordem religiosa ficou inteiramente distinta da ordem política, de tal sorte que se puderam modificar facilmente as leis antigas sem abalar as antigas crenças. Assim, conservou o Cristianismo grande domínio sobre o espírito dos americanos e, fato que desejo assinalar particularmente, de modo nenhum reina apenas como uma filosofia que se adota depois de um exame, mas como uma Religião na qual se crê sem discutir.²⁷

Tocqueville considera que a sociedade americana soube unir o espírito de religiosidade ao de liberdade. Mesmo os católicos romanos, descendentes de irlandeses que emigraram para os Estados Unidos, constituem uma classe das mais republicanas e democratas. Ao contrário de Hobbes e de Rousseau, que viam no catolicismo romano o grande entrave para o processo de Modernidade e era identificado com o *Ancien Regime*, Tocqueville, século depois, não só não compartilha com essa proposta, como ele diz que:

...se é verdade que o catolicismo predispõe os fieis à obediência, não é certo, pois, que os prepare para a desigualdade. Direi o contrário do protestantismo, que, em geral, leva os homens muito menos para a igualdade que para a independência. O catolicismo é como uma monarquia absoluta. Tirando o príncipe, as condições são mais iguais que nas repúblicas.²⁸

Quanto à França, Tocqueville considera que aconteceu o oposto do que ocorreu aos Estados Unidos.

A igualdade e a liberdade foram as grandes preocupações de Tocqueville e são realmente os valores revolucionários, e sua especificidade na Modernidade está em transformar a tradição feudal. No século XIX, Tocqueville percebeu no Cristianismo romano a possibilidade de efetivar o valor da igualdade e, no Protestantismo, o valor da liberdade. O Cristianismo, portanto, nestas duas vertentes – romana e protestante – seria também instrumento importante de formulação de cidadania, na Modernidade, fazendo um sincretismo com o Estado Laico. Esse dado é importante, pois desde o século XVI, com Maquiavel, a cidadania era apresentada como nova posição religiosa da nova base do poder político da Modernidade, uma atitude mais agressiva e revolucionária não apenas em relação à reivindicação de seus direitos, mas uma nova atitude perante esses valores de igualdade e de liberdade.

Os dois modelos de globalização que dominaram o século XX, na chamada ‘guerra fria’, conferem razão a Tocqueville. O debate foi orientado ideologicamente pelos valores da liberdade, liderado pelos Estados Unidos, e da igualdade, chefiado pela União Soviética. Ambos, contudo, ancorados na razão, e não no conhecimento revelado. Seria, portanto, uma guerra de ‘seitas’ da Modernidade e não uma ‘guerra santa’, como irá acontecer no início do século XXI, entre o terrorismo e império, baseado no fundamentalismo. Tocqueville compreenderá a problemática da convivência na diversidade, que continuará a acontecer nos séculos XX e XXI. Ele lembra que,

...quando se percorrem as páginas de nossa história, não se encontram, poder-se-ia dizer, grandes acontecimentos que, após setecentos anos, não se tenham levantado em proveito da igualdade. As Cruzadas e as guerras inglesas dizimam os nobres e lhe dividem as terras; a instituição das comunas implanta a liberdade democrática no

seio da democracia feudal; a descoberta das armas de fogo iguala plebeu e nobre no campo de batalha; a imprensa oferece iguais recursos à inteligência deste e daquele; o correio vem trazer a luz à soleira da cabana do pobre assim como a porta do palácio; o protestantismo afirma que todos os homens estão igualmente em condições de encontrar o caminho do céu. A América, ao ser descoberta, oferece à fortuna mil novos caminhos e põe ao alcance do aventureiro obscuro as riquezas e o poder.²⁹

A igualdade sendo inexorável, o desafio seria proteger a liberdade para que os desiguais, as chamadas minorias, não sejam destruídas pelas maiorias. Se a cidadania não for estimulada, a sociedade moderna, baseada em interesses materiais, fará as pessoas se interessarem por seus negócios e deixaria a política para aventureiros. Tocqueville, assim, reconhece que a modernidade, como um momento novo, precisa de uma nova ciência política para educar a cidadania. Ele sugere:

...educar a democracia, reanimar, se possível, as suas crenças, purificar seus costumes, regular os seus movimentos, pouco a pouco substituir a sua inexperiência pelo conhecimento dos negócios de Estado, os seus instintos cegos pela consciência dos seus verdadeiros interesses; adaptar o seu governo às condições de tempo e de lugar, modificá-lo conforme as circunstâncias e os homens - tal é o primeiro dos deveres impostos hoje em dia àqueles que dirigem a sociedade. Precisamos de uma nova ciência política, para um mundo inteiro novo.³⁰

4 O FUNDAMENTO DA MODERNIDADE: A RAZÃO E A SOCIEDADE

A verdade é uma base fundamental da religião. A “verdade revelada”, assim, é também a base de uma teocracia, como a razão será a base do Estado laico. Essa transição da verdade

absoluta para sua relativização, no Ocidente, passou pela problemática da percepção de tempo e de espaço, pois estavam sendo construídos os Estados Nacionais a partir de um novo pacto. Assim, segundo Manent, no período da desestruturação do Império Romano sobre a Europa Ocidental só havia três formas políticas disponíveis: o império, a cidade, e a Igreja. O império se definia como a “reunião de todo mundo conhecido, da *orbis terrarum*, sob um poder único”.³¹ A cidade era um espaço público mais restrito, onde os cidadãos deliberavam e decidiam tudo o que dizia respeito ao “bem-comum”. Tanto a idéia de cidade quanto a de império, segundo Manent, provinham de uma concepção política eminentemente *natural*. Essa observação, abstraída da teoria liberal, é herdeira da tradição iluminista e positivista, por considerar a Religião como algo à parte da Política e da tradição de sociabilidade, sendo uma categoria próxima à superstição ou a uma manifestação cultural como o folclore. Apesar de ser a terceira forma política disponível na época da destruição do Império Romano, a Igreja, na perspectiva liberal apresentada por Manent, não se situava no mesmo plano do império nem no da cidade, nem fazia a ligação sistêmica entre essas categorias. Segundo ele, a Igreja se inseria na política ocupando espaços que as autoridades civis, ausentes ou impotentes, não desempenhavam em razão, sobretudo, das invasões bárbaras. A religião, assim, estava imbricada com a política por fragilidade da sociedade civil. A religião, contudo, não apenas faz parte explicativa da modernidade, mas o fortalecimento da sociedade civil decorre também de uma nova postura religiosa-política.

Pierre Manent tem, pois, dificuldade do enquadramento da Igreja no contexto da modernidade a partir da teoria liberal, pois esta considera o Estado laico como envolvido numa névoa de neutralidade, colocando-a apenas no altar, sem considerar a devoção dos fiéis, como acontecia no período do Im-

pério Romano. Ele diz que a Igreja daquela época reivindicava o poder supremo, a *plenitudo potestatis*. No final do século XI, com a reforma gregoriana, a *ecclesia christiana* era considerada a única verdadeira república. A importância dessa ocupação de espaços políticos pela Igreja foi tal que:

...o desenvolvimento político da Europa só é compreensível como a história das respostas aos problemas levantados pela Igreja - associação humana de um gênero totalmente novo -, vindo cada resposta institucional a suscitar, por sua vez, problemas inéditos, e reclamando a invenção de novas respostas. A chave do desenvolvimento europeu é o que, em termos doutos, chamamos de o problema teológico-político.³²

O contexto ideológico do período se apresentava, continua Manent, da forma que “o mundo não religioso, profano, leigo, tinha que se organizar numa forma que não fosse nem a cidade nem o império...essa forma política viria a ser a monarquia ‘absoluta’ ou ‘nacional.’”³³

A religião, entendida como uma categoria imanente à sociedade, sistêmica, em relação à autoridade e à tradição, e universal, está ligada não apenas com a política da época do Império e com a tradição da busca do bem comum, mas essa ligação permanece também na modernidade, embora os liberais imaginem o ‘Estado laico’ como neutro, isto é, tenha se libertado dessa relação sistêmica. A tradição do período feudal, portanto, é capitulada pela revolução silenciosa do mercado, que chega à política quando o cidadão apela para a representação política. Democracia, socialismo e liberalismo, deste modo, serão as formas religiosas do mercado, quando chegam à política e a transformam na sua imagem e semelhança. E é Marx quem perceberá tal mágica, como comentaremos adiante.

O Estado laico, ao ser neutro, incorporou a Igreja Católica para o interior de suas fronteiras, como um componente da sociedade civil, e tira a educação da família, ele não apenas se prepara para ocupar esse vácuo de religiosidade do Estado deixado pela hegemonia cristã³⁴, mas reforça os valores liberais, pois põe em evidência o pluralismo como valor de convivência na diversidade, natural³⁵ pela complexidade maior da nova ordem social. A Igreja Católica sentiu esse vazio político e Manent observa que ela aceitou esse novo Estado, argumentando que seu reino não era desse mundo. Ele ressaltou que:

...a definição que a Igreja fornece de si mesma inclui uma 'contradição'. De um lado, o bem trazido por ela - a salvação - não é deste mundo. 'Este mundo' como tal, o mundo do 'César', não lhe interessa. Por outro lado, ela é encarregada, pelo próprio Deus e por seu Filho, de conduzir os homens para a salvação, para a qual, pela graça de Deus, é o único veículo.³⁶

Qual o momento em que essa transição se apresenta com maior representatividade? O século XVII é o mais emblemático dessas transformações espirituais da modernidade. Galileu renega, em julgamento público, o conhecimento empírico de que o sol era o centro do cosmo, que no século anterior, em 1543, Nicolau Copérnico propôs ao escrever *Da Revolução das Órbitas Celestiais*, que serviu de base desse processo.³⁷

O que estava sendo julgado naquele momento era a base ideológica daquela ordem social teocrática e o que estava sendo posto em desafio era o seu fundamento religioso, a idéia de verdade absoluta. O peso político da Igreja era decisivo, embora lutasse contra um processo de transição para a modernidade. O conhecimento revelado estava sendo 'ameaçado' pelo conhecimento de base empírica. Pode parecer ser

menor, mas a obediência tinha por base o temor a Deus e o respeito à revelação. Maquiavel, contemporâneo de Copérnico, havia percebido que a política estava contaminada por essa nova ética utilitarista da modernidade, quando escreveu, em 1532, sua obra de impacto, *O Príncipe*. Ele foi o primeiro a tratar o poder como natural e, como tal, apresentou um receituário de como conquistá-lo e mantê-lo. Não sendo mais de origem divina, o poder passou a ser abordado como conhecimento empírico, como já faziam os gregos e seus deuses 'mitológicos' e humanizados. Maquiavel, segundo Manent, foi o profeta desarmado que queria desarmar o ensinamento do maior dos profetas desarmados. Nesse sentido, ele "foi mais um reformador religioso – anti-religioso – do que um filósofo ou um sábio: quis modificar as máximas que governavam efetivamente os homens".³⁸

Começavam, nesse período, a se questionar não apenas os fundamentos religiosos, mas também os fundamentos daquela globalização, com base na autoridade de Roma. O símbolo mais representativo desse desafio foi a Reforma protestante. As duas principais obras que apresentaram impactos nessa direção foram publicadas no idioma nacional e produziram efeito transformador, pois a invenção da imprensa facilitou essa tarefa e a sua popularização. Uma delas, publicada em 1520, por Martinho Lutero, foi *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*, e a outra, em 1536, por Calvino, tinha o título: *Institutos da Religião Cristã*.

O fundamento da modernidade, portanto, não se localiza apenas no poder, isto é, na atitude de submissão moderna, da qual Hobbes se apresentou como profeta. A fonte da religiosidade encontra-se também na idéia de verdade que deixa de ser absoluta e transcendental, a sua nova relatividade implanta a dúvida como a atitude para que a verdade se revele.³⁹ Basta acompanhar a geração de Galileu que, em 1632, escreveu *Diálogo sobre grandes sistemas do universo*, e per-

ceber o aspecto sistêmico desse conhecimento. Cinco anos depois, em 1637, René Descartes se preocupou com o método para a produção desse conhecimento, com o *Discurso sobre o Método*, introduzindo a comentada dúvida como uma postura epistemológica da ciência e capaz de se apresentar, embora ainda como alternativa ao conhecimento tradicional.

A ameaça inicial ao poder de Roma, no seu fundamento religioso-político, deste modo, veio do conhecimento, da reformulação da idéia de Verdade. Em 1651, é que foi a vez de Hobbes escrever o *Leviatã*, lançando as bases fundamentalistas da Religião civil, como já comentamos. Baruch Spinoza, em 1677, lançou a base da metafísica dessa nova Religião, com *Ética*, então com tendência real para o panteísmo. Um novo impacto aconteceu quando Isaac Newton lançou *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, em 1687, e apresentou a *ordem* da natureza a partir de uma estrutura de atração dos corpos até a compreensão do sistema do universo. O *Deus* desse novo conhecimento, da ciência, mais recatado, se apresenta como matemático e se revela pela ordem natural e não mais ‘falando’ aos profetas. É a base do empirismo e do racionalismo, a característica do conhecimento racional, o fundamento da nova ordem. Dois anos depois, John Locke lançou o seu tratado *Ensaio sobre a compreensão humana*. A natureza humana passou também a ser questionada como criatura especial do Criador, naquele momento é apresentada como tábula rasa. Na política, Locke escreveu o livro *Segundo Tratado sobre o Governo* e discutiu também o conceito de soberania, reformulando a proposta de Hobbes, quebrando o caráter absolutista e introduzindo a idéia liberal de divisão dos poderes, com o Legislativo e o Executivo. Mas seu maior impacto nos movimentos políticos da época, porém, tanto a Independência americana quanto a própria ‘Revolução gloriosa’, foi apresentar a justificativa teórica da revolução burguesa, isto é, quando

os governos não garantirem a segurança, devem ser destituídos, argumento impensável em Hobbes.

Com esse quadro, percebemos que, no século XVII, quando o absolutismo moderno iniciava o processo de criação de Estados nacionais, foram lançados os fundamentos da nova Religião civil para uma sociedade que nascia da queda do Império Romano e que se organizava em novas bases. No século XVIII surgirão as seitas da Modernidade que orientarão a mobilização da sociedade civil. O pensamento liberal tem dois importantes representantes, com duas obras básicas: *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith, de 1776,⁴⁰ onde ele desenvolve as bases do liberalismo econômico, refletindo sobre a lógica interna do mercado e, em 1748, o Baron de Montesquieu, com *O Espírito das Leis*, já comentado aqui, com grande impacto no Federalismo americano e no pensamento político liberal.

O pensamento democrático terá seu ‘profeta’ em Jean-Jacques Rousseau, que faleceu antes da Revolução Francesa. De sua grande produção, destacamos o *Contrato Social* e *A Origem da Desigualdade*, nas quais foram discutidos os fundamentos teóricos da cidadania a partir da ‘vontade geral’ e da soberania popular. Rousseau reconhecerá essa postura política como uma religião, embora separe em tipos diferentes de religiões, e a religião civil é a que torna o cidadão o religioso da modernidade. Ele diz claramente que “sabemos perfeitamente em que medida a esperança no Além pode levar o fanático a desprezar a vida terrena. Elimine as visões desse fanático e mantenha a mesma fé como recompensa da virtude e ele será um perfeito cidadão”.⁴¹

O pensamento conservador terá seu representante em Edmund Burke que, em 1790, no auge da Revolução Francesa, escreveu *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, para se contrapor à onda de transformação desencadeada pelos valores de igualdade que aquela revolução propiciou. Assim,

esse ardor religioso de Rousseau não poderia destruir os pilares da sociedade: a tradição, a autoridade e a Igreja Católica Romana. Ele, apesar de anglicano, reconhecia em Roma a força política estruturante da estabilidade que não deveria ser destruída pelos “cristãos novos” da Modernidade. Foi ele o primeiro a reconhecer a funcionalidade do partido político como possibilidade da convivência na diversidade.

O século XIX começa com duas obras representativas, embora opostas. Em 1798, Thomas Malthus lança *Ensaio sobre o Princípio da População*, edição revisada 1803, onde vai na contramão do otimismo que vigorava naquele período do Iluminismo, embora este já apresentasse sinais de decadência. A idéia é de que as riquezas têm um limite e o crescimento da população, desproporcional ao da riqueza, pode complicar o processo e o sonho iluminista do progresso.⁴² E um outro livro de impacto, de Friedrich Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*, é lançado em 1807, que polemizará com seus contemporâneos, como Kant, Arthur Schopenhauer e Marx.

É em 1830, porém, que novamente a religiosidade da modernidade emergiu e a nova posição era o conhecimento, a verdade, e não mais o poder. Auguste Comte, o responsável por essa mobilização em torno da razão e pelo movimento chamado positivismo, escreveu *Curso de Filosofia Positiva*, uma obra sobre a sistematização do conhecimento humano, *Discurso sobre o Espírito Positivo*, e uma obra mais doutrinária, o *Catecismo Positivista*. Nesta, Comte define o que é religião e a apresenta num diálogo entre uma mulher, curiosa da nova doutrina, e o sacerdote positivista. A sua primeira questão foi exatamente sobre o conceito de ‘religião’, e o faz já destacando a base empirista da nova religião. Ela indaga: “Muitas vezes tenho perguntado a mim mesma, meu caro pai, por que razão persistes em qualificar de *religião* vossa doutrina universal, conquanto ela rejeite toda crença sobrenatural.”⁴³ E o sacerdote responde, mostrando como o conceito

de religião positivista se assemelha ao de “espírito das leis”, de Montesquieu. Ele diz:

Assim, este termo (religião) seria equivalente à palavra *síntese*, se esta não estivesse, não por sua própria estrutura, mas por um uso quase universal, limitado agora só ao domínio do espírito, ao passo que a outra compreende o conjunto dos atributos humanos. A Religião consiste, pois, em *regular* cada natureza individual e em *congregar* todas as individualidades; o que constitui apenas dois casos distintos de um problema único. Portanto todo homem difere sucessivamente de si mesmo tanto quanto difere simultaneamente dos outros; de maneira que a fixidez e a comunidade seguem leis idênticas.⁴⁴

É, pois, um conceito de religião que indica existir uma força espiritual e sintetiza a ordem universal, enquadrando as pessoas na sociedade como uma lei natural. Assim, como as pessoas são essencialmente ‘religiosas’, apesar de serem diferentes entre si, esta ‘força’ garante a ordem social. Diz Anthony Giddens que, apesar de não ter tido influência forte, de imediato, na França, “as obras de Comte atraíram considerável atenção no exterior: em outros países europeus, nos Estados Unidos e em particular na América Latina.”⁴⁵

Emille Durkheim, discípulo de Auguste Comte, embora não se intitulasse positivista, e menos ainda ‘religioso’, é quem sistematizará a sociologia nessa nova perspectiva.⁴⁶ Ele abandonou a visão de progresso de Comte, de etapas históricas, para justificar o estágio da razão, mas acatou a idéia de estudar a sociedade a partir do método que estava tendo sucesso nas ciências naturais, a utilização da observação e da experimentação como caminho para produzir conhecimento empírico da realidade social. Durkheim tinha como preocupação o novo tipo de solidariedade na nova ordem social. Assim, a sociologia positivista durkheimiana partia de seu

objeto de estudo, o 'fato social', que é mais do que a maneira de agir, de sentir e de pensar, inscritas nas leis ou nos costumes, o fato social é, sobretudo, uma força coercitiva, de fora para dentro, que faz com que as pessoas ajam, sintam e pensem daquela forma inscrita na *consciência coletiva*. Esta, não é o somatório das consciências individuais, mas a força responsável pela ordem social e que representa a moral da sociedade. Durkheim apóia-se nas idéias de 'vontade geral', de Rousseau, e de 'espírito das leis', de Montesquieu.

A *sociedade de solidariedade orgânica* aparece em contraposição à sociedade dita tradicional, mais solidária e com uma *consciência coletiva* una, que ele considerava como sendo uma *solidariedade mecânica*, não apenas pela simplicidade da divisão social do trabalho, mas, sobretudo, pela coesão social, o domínio da sociedade sobre o indivíduo. No seu livro *Da divisão social do trabalho*, Durkheim não conseguiu explicar, contudo, o social apenas pelo social, como o desejava, pois o individualismo característico de uma sociedade moderna e identificada como *solidariedade orgânica*, exigia referir-se necessariamente ao mercado. Assim, na segunda edição desta obra, ele elaborou um prefácio no qual busca o modelo de solidariedade a partir da experiência das 'corporações de ofício', sobretudo da Idade Média. A possibilidade de recuperação da solidariedade perdida nas relações de mercado seria assim recobrada por uma solidariedade vertical. Na luta ideológica do século XX, na "guerra fria", esse modelo foi o apresentado pela direita – a seita da liberdade – para se contrapor à utopia da igualdade apresentada pelo socialismo real.

Durkheim, naturalizando o conhecimento religioso, sugere estudar a estrutura das religiões primitivas, reduzindo-a à estruturas inerentes à sociedade propícias ao estudo da Sociologia do Conhecimento. O conhecimento 'ingênuo' das sociedades tradicionais tem a mesma estrutura das sociedades modernas e essa visão estrutural justifica o estudo das religiões

ões como componentes do conhecimento produzido nos agrupamentos humanos. Durkheim diz, sobre o tema, que

...as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são as maneiras de agir que não nasceram senão no seio de grupos reunidos e que estão destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias têm origem religiosa, elas devem participar da natureza comum de todos os fatos religiosos: devem ser, elas próprias, coisas sociais, produto do pensamento coletivo.⁴⁷

Ao não estudar a ritualística moderna, ele não exclui a universalidade da religião. O conhecimento tem relação com a religiosidade, pois a verdade será orientadora de ações sociais. Observamos novamente que a ciência da natureza foi a que primeiro impactou na ordem teocrática no Ocidente, com Galileu, no século XVII, e que contribuiu para tornar relativa a ética, como observou Maquiavel na política, e Spinoza, como filósofo, apresentou a nova metafísica como panteísta, além de Newton, na Física, reforçando a 'teologia' spinosiana. No século XVIII, observamos que nasceram as seitas que irão orientar a construção da cidadania na Modernidade - o liberalismo e a democracia radical.

No século XIX, contudo, é a vez de Charles Darwin que lança, em 1859, *A Origem das Espécies*. Ele provocou um debate apaixonado, que permanece ainda hoje, atingindo dois alvos: o sobrenatural, dando força ao conhecimento empírico e racionalista; e naturalizou a competitividade, a base da nova ordem social, inerente à lógica do mercado. Diz John Hudson Tiner que:

...nenhum livro científico havia criado tanto furor ou sido tão debatido antes. No livro *A Origem do Homem* (de 1871), Darwin deu o passo que Wallace não quisera dar, propondo que os seres humanos tinham evoluído a partir de uma forma primitiva e subumana.⁴⁸

Parecia, para os religiosos, que a ciência estava prescindindo do criador e do sobrenatural, e a essência da religião parecia ter sido afetada, na percepção de seus contemporâneos.

Esses debates intelectuais causam impactos imediatos. A modernidade apresentou-se, sem timidez, como a opção religiosa da era da razão, embora em dois momentos essa opção tenha sido realizada de forma mais explícita. Apresentou-se na política como religião civil, com a soberania popular de Rousseau, e na ciência, com o positivismo, por possuir os “novos instrumentos metodológicos” da produção do conhecimento universal e se tornar potencialmente apta para responder às questões postas pela metafísica com a ‘magia’ da razão. Estas atitudes mais agressivas e hegemônicas da modernidade, sobretudo com o Estado laico, um ‘lobo em pele de ovelha’ estimulando o processo de secularização, como se não religiosa, teve reações imediatas no cristianismo, que lhes declarou guerra. O positivismo, concorrente declarado da religião, mas também o liberalismo e a teoria da evolução, concorrentes que agem em surdina, a serpente do Paraíso que primeiro seduziu a mulher, representando a sociedade, para depois chegar ao homem, representando a política. Esse posicionamento de defesa do cristianismo assumida por Leão XIII, no Concílio Vaticano I, que se reuniu no final do século XIX, já é um indicador de que a igreja percebeu nestas correntes da modernidade, sobretudo no liberalismo, um concorrente estratégico.

O século XIX, portanto, que ratifica a Inglaterra como império, foi marcado pela consolidação das atitudes morais das seitas produzidas pela modernidade, qual seja, o conservadorismo moderno (a seita da fraternidade, aquela com o qual a igreja católica mais se identificou), o liberalismo (a seita da liberdade, que Tocqueville e Weber perceberam terem sido identificadas com o calvinismo) e o comunismo (a seita da igualdade). A Igreja Católica Romana, assim, se afasta defini-

tivamente da esfera política da modernidade na Europa em virtude da secularização, e opta por ser a orientação espiritual das sociedades tradicionais que eram incorporadas ao Ocidente pelo processo de colonização.

5 OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DA MODERNIDADE: A HISTORICIDADE VISTA PELO IDEALISMO E PELO MATERIALISMO

Dissemos acima que “é o conceito de religião que dá conta dos fenômenos que vão desde a fonte do conhecimento, passando pelos valores e pela ética, até chegar aos rituais e aos padrões institucionais. Como liga o espírito com a matéria, a religião, como a política, é a força que dá coesão à sociedade”. Depois de refletir sobre a problemática do poder e da verdade, passamos ao campo da sociedade, onde os rituais e os padrões institucionais se estabelecem a partir de uma moral.

A questão sobre os fundamentos éticos de uma sociedade que se estrutura a partir de uma base material utilitarista e uma moral secularizada passa não apenas pelos construtores da teoria política e da sociologia, mas também pelos filósofos do renascimento e do iluminismo, pois eles construíram a secularização, como Spinoza, Hegel e Kant, para citar apenas alguns destacados dos séculos XVII e XVIII, e mesmo foi esta a preocupação principal de Nietzsche, no século XIX. A problemática da ética da modernidade, contudo, parte do debate realizado por Karl Marx e por Max Weber, que contribuíram para delinear a relação política, religião e mercado e sua inter-relação na construção de uma ética legitimadora de novos padrões institucionais. Para Marx e Weber, a problemática da religião, numa sociedade onde os valores de igualdade e de liberdade trazem um componente novo e mobilizador, foi debatida na perspectiva de

totalidade. Suas análises confirmam a interligação da política com o mercado como estruturadores da sociedade, sendo a religião exatamente o que faz a ligação entre os dois e possibilita o surgimento de novos padrões, que substituirá a tradição. Apesar de implícito em suas análises, essa relação passou muitas vezes despercebida por seus intérpretes e para o pensamento liberal e socialista.

A sociologia compreensiva de Weber constitui-se no modelo interpretativo dos mais fecundos que aborda o social da perspectiva do idealismo histórico. Ele ressalta o papel da racionalidade como base de uma dinâmica social, e essa característica é a essência da modernidade. Racionalidade, contudo, que não deriva apenas da relação do homem com o mercado, mas são consideradas como racionais não apenas as ações orientadas por meios e fins, mas também quando orientada por valores, um dos componentes importante da Religião com base na revelação do sobrenatural. Assim, Weber dá um passo importante na compreensão do mercado, da política e da religião, ao considerá-los como racionais, desde que tenham o componente de convicção na realização dos atores. Não havendo convicção, a ação poderá ser tradicional ou emotiva.

Weber penetra a essência do Iluminismo, a era da razão, e desmistifica a idéia de que a religião seja ingênua ou supersticiosa e a situa no mesmo patamar das ações sociais típicas da modernidade. Ele consegue ver não apenas a força estruturante da política e da religião na sociedade, mas as situa num mesmo patamar estruturador a partir da ética, pois a racionalidade está tanto no interesse, nas ações orientadas por fins, quanto naquelas norteadas na crença e nos valores. Para ele, deste modo, o capitalismo não é a lei da selva. Ele define o capitalismo a partir mesmo da racionalidade 'religiosa' quando diz: "chamamos de ação econômica 'capitalista' aquela que se baseia na expectativa de lucro através da utili-

zação das oportunidades (formalmente) pacíficas de lucro.”⁴⁹ Assim, a utilização pacífica de oportunidades de lucro não é propícia para a barbárie, pois a ética daria conta de orientar tal ação na direção da paz, da governabilidade.

Por que, então, as pessoas obedecem? Weber, neste aspecto, estuda apenas o poder na perspectiva dos atores ‘obedientes’, ‘religiosos’, isto é, o poder legítimo. Ele elabora uma tipologia a partir da autoridade de quem manda, pois parte da convicção – da aceitação – dos atores, que pode ser de três tipos correspondentes à racionalidade da ação social: a autoridade racional-legal, a autoridade tradicional e a autoridade carismática. O primeiro tipo está ligado a uma ação racional, consciente, ligada tanto aos meios e fins quanto aos valores. É a autoridade do burocrata numa administração moderna.

O segundo tipo, a autoridade tradicional, está ligado ao legado histórico daquela sociedade, na qual a ação é realizada de uma geração para outra e se justifica por essa realidade. A tradição constitui a base de toda a sociedade e confere-lhe uma marca, sendo um dos pilares do ‘conservadorismo’ político. Weber, portanto, dá um salto no entendimento da ação social ao destacar esse pilar explicativo da ação social onde a racionalidade iluminista não alcançava.

E o terceiro tipo, a autoridade carismática, decorre do ‘dom da graça’ que os atores envolvidos dão à pessoa do líder, por que reconhecem nele qualidades consideradas excepcionais. O termo carisma, emprestado da Religião cristã, não existe por acaso. Tanto Cristo, quanto Maomé ou Lenine podem ter em comum o ‘carisma’, o dom da graça. A Modernidade também tem o ‘carisma’, onde a governabilidade não é associada à racionalidade.

Weber responde, deste modo, por que umas pessoas mandam e outras obedecem numa situação de legitimidade, em que há uma ética dominante orientadora das ações sociais. É esse passeio entre o religioso e o profano, referente às

ações sociais, que torna Weber um observador perspicaz da sociedade moderna o qual chega a considerar as razões que levaram o Ocidente a incorporar um tipo de racionalidade e não o Oriente.

O grande avanço na percepção idealista do capitalismo, em Weber, está nessa sincronia, no qual o espírito capitalista teria que ser religioso para conter não apenas as “expectativas de lucro através da utilização de oportunidades pacíficas”, isto é, o lucro deveria fluir por vias normais, por compra e venda, e não por assalto ou por violência; mas também na ênfase no convencimento, o lado subjetivo da ação social. A ação orientada é que determina a governabilidade e só quem garante essa normalidade é uma ética ‘religiosa’ inerente às ações racionais. E Weber mostra que na Alemanha, o berço da reforma luterana do cristianismo, o calvinismo tornava ‘religioso’ o exercício próprio do capitalismo, valorizando o trabalho, a poupança e outros procedimentos próprios do enriquecimento capitalista.

Karl Marx, por outro lado, sendo o *teórico* do materialismo histórico, percebe na mercadoria uma dinâmica estruturadora, que transfere sua lógica não apenas para a economia, mas para as relações sociais e para a política. O passeio analítico de Marx, portanto, vai das bases materiais para a política. Assim, a sociedade é estruturada à imagem e semelhança do mercado. Qual a força estruturadora do mercado? Esta pergunta pode mais bem formulada partindo da idéia de que o mercado, para se tornar uma força estruturadora, tem que se tornar religioso e essa é a força de sua análise. Marx diz, num prefácio de *O Capital*, que “para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido no cérebro humano.”⁵⁰ Isso quer dizer que *o ideal*, que na modernidade seria sobretudo a liberdade e a igualdade, *não é senão o material*, isto é, o mercado, *transposto e traduzido pelo cérebro humano*. Isso quer dizer que os atores devem se sentir *livres*

para realizar esta operação, pois o escravo e o servo não o são, e *iguais*, sentirem-se iguais para que tenham legitimidade ética. O mercado, dessa forma, tem pelo menos dois atores em relação: o comprador e o vendedor. Eles sempre existiram nas sociedades humanas, mas não nestas condições de igualdade e de liberdade. O que faz o mercado uma força revolucionária da modernidade, além dessas condições, é a existência do lucro, num ambiente de competitividade. Nem sempre o mercado é para o lucro, como nos escambos. E o mais importante: nem sempre a vontade de ter lucro contaminou a mente da grande maioria da sociedade. É preciso, pois, juntar estas duas condições. Para a sociedade, as pessoas que não se integram na lógica e nestas condições são excluídas. A pobreza, que é integrada numa sociedade tradicional, é exclusão social no banquete do mercado.

Embora possamos cair em simplismos pela força interpretativa desses clássicos, a metodologia de Marx é o materialismo histórico que, ao contrário da abordagem idealista de Weber, tem como elemento estruturador da sociedade moderna o modo de produção capitalista, cuja base é o mercado. Em Marx, como em Weber, a política é religiosa e o que os diferencia é a preocupação de Marx de enfatizar o poder ilegítimo na modernidade por causa da exclusão social. Nem todos são religiosos da modernidade, isto é, são cidadãos. Ele diz que “o poder executivo do Estado moderno não passa de um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia.”⁵¹ Apesar da sua vertente conspiratória, que enfatiza uma elite individualista, a abordagem marxiana é reveladora de como os valores da modernidade estão ‘contaminados’ pela lógica do mercado. O poder, tendo por base a soberania popular, como em Rousseau, leva o cidadão, repetimos, o ‘religioso’ da Modernidade, a ter atitudes inéditas em relação ao homem da sociedade tradicional, ineditismo advindo de uma situação estrutural, realidade que os anarquistas não haviam

percebido. Marx os adverte em *Miséria da Filosofia*: “não adianta quebrar máquina ou destituir governo, pois sendo estrutural, esses elementos serão reconstruídos”.⁵²

Se, na vida econômica, o sucesso está no lucro, na vida social, as pessoas tenderão a se tornar mais individualistas, competitivas, e, no plano espiritual, elas tenderão a valorizar a posse de mercadorias, pois é a posse delas agora que as diferenciara e terá um papel importante na distribuição dos prestígios. Nas comunidades tradicionais, em que a base do prestígio era, sobretudo, a posse de terras ou qualidades espirituais, as pessoas são mais solidárias, enquanto na sociedade moderna elas são substituídas cada vez mais por indivíduos, e, por isso mesmo, são cada vez mais cidadãos.

A lógica do mercado contamina toda a sociedade, quando esta se converte à sua ‘gramática’, que chega à forma de organização do trabalho humano, pois este deixa de ser realizado por ‘servos’ ou por ‘escravos’, mas por pessoas, empresárias de si, que “vendem” um tempo de sua vida, de forma ‘livre’ e em condições de ‘igualdade’, com o produtor, no mercado de trabalho. Essa condição de ser ‘livre’ e ‘igual’ é a base decisiva de uma ‘revolução’ silenciosa na sociedade na direção democrática, sendo essa lógica transferida à vida social (na vida familiar, por exemplo) e à política (com a democracia e o liberalismo). Esse processo constitui também a base da reificação e do fetichismo da mercadoria, no qual a essência, o trabalho humano, é coisificado e a mercadoria, numa relação de troca, se apresenta por sua utilidade, seu aspecto social.⁵³ Essa mágica, que esconde a essência e apenas mostra a aparência, é que faz das casas comerciais, hoje os shopping-centers, o templo dessa nova ‘religião’, onde os cidadãos, com os olhos brilhando com os ‘valores-de-uso’ das mercadorias, com a aparência, provocam o deleite dos olhos de cifrões, por detrás do balcão, que esconde a essência, a coisificação do humano, o trabalho abstrato.

Marx, ao contrário de Weber, que procura a neutralidade nas suas observações, será um “missionário” da cidadania, o ‘religioso’ decorrente do ‘individualismo’ inerente à lógica da acumulação capitalista. Daí ele se posiciona contra a religião, que reforça a submissão, enquanto a competitividade for a dinâmica da nova ordem social, pois seria estimular a exploração à sua potência máxima. Marx critica Bauer por defender privilégios para os judeus na Alemanha, por exemplo, discordando dessa reivindicação por considerar todos, cristãos e judeus, como cidadãos. Ele dizia que,

...em relação à sociedade civil, o Estado político é verdadeiramente tão espiritual como o céu em relação à terra. Mantém-se em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a, da mesma maneira que a Religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la e de permitir que por ela seja dominado. Na sua realidade *mais íntima*, o homem na sociedade civil é um ser profano. Mais especificamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros, como indivíduo real, surge como fenômeno *ilusório*. Em oposição, no Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é membro ilusório de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal.⁵⁴

No *Manifesto Comunista*, Marx revelará a vocação missionária da sociedade moderna ao observar que “a burguesia não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, deste modo, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade.”⁵⁵ Mais do que uma vocação imanente a uma revolução burguesa, essa vocação se revela no fenômeno da globalização. Marx já percebia e mostrava a globalização como um fenômeno estrutural:

...a burguesia, através de sua exploração do mercado mundial, deu um caráter cosmopolita para a produção e o consumo em todos os países. Para grande desgosto dos reacionários, puxou a base nacional de sob os pés da indústria. Todas as indústrias nacionais estabelecidas há muito tempo foram destruídas ou estão sendo destruídas diariamente. Elas são desalojadas por novas indústrias, cuja introdução torna-se questão de vida e morte para todas as nações civilizadas; por indústrias que não mais trabalham com matéria prima indígena, mas matéria prima extraída de somas remotas; indústrias cujos produtos são consumidos, não somente no lar, mas em todos os cantos do globo.⁵⁶

O idealismo e o materialismo, apesar de partirem de pontos antagônicos, como a política ou o mercado, respectivamente, têm em comum a historicidade, a idéia de que o tempo, como variável, é uma construção humana, um produto da cidadania. Marx e Weber, deste modo, se encontram na percepção de que a religiosidade é um ponto de encontro coerente entre a base material (capitalismo) e a base espiritual (política) desta mesma sociedade. Assim, forma-se a tríade de caráter sistêmico, que explica tanto a igreja no domínio de Roma, quanto o papel da 'gramática' do mercado chegar à política como liberalismo e democracia. O novo dinamismo que caracterizará o nascimento do século XXI, com a explosão do fundamentalismo, é apenas um momento em que essa realidade se revela: o religioso é um elemento explicativo, pois inerente à natureza humana.

O final do século XX assistiu à desestruturação dos modelos que orientaram gerações que viveram sob a expectativa das utopias do liberalismo e do socialismo, e abrem espaços para que as religiões monoteístas ocupem esses espaços vazios na orientação de novas utopias da mundializa-

ção. Se a globalização, fruto da ação missionária do capitalismo, é um estágio de expansão da sociedade de mercado, esse processo tem um fim que, para Marx, seria a realização da igualdade quando as pessoas se converterem e se tornarem cidadãos e, pela política, implantarem um governo que quebre a estrutura competitiva. Para Weber, será o fim do capitalismo quando surgir um império. Weber diz que:

...foi o Estado nacional bem delimitado que proporcionou ao capitalismo sua oportunidade de desenvolvimento – e, enquanto o Estado nacional não ceder lugar a um império mundial, o capitalismo também persistirá.⁵⁷

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XX tem como marca duas guerras mundiais e a “guerra fria”, uma luta latente do liberalismo contra o socialismo, as seitas da modernidade. A novidade na formação dos Estados nacionais está no nacionalismo que se apresentou como expressão religiosa da modernidade, um sentimento aliado também a uma onda de formação de nações de forma inédita na história mundial.

As guerras pós-1945 aconteceram com a força desse *sentimento nacional* aliado, pois, a um incremento significativo no número de novos Estados nacionais em formação. Benedict Anderson, que se dedicou ao estudo desse fenômeno, lembra que nação é um espaço ‘imaginado’ como limitado, como soberano e como uma comunidade. O sentimento de ser companheiro é decisivo nesse contexto, pois a modernidade tem no individualismo uma marca indelével.

Sendo a expressão religiosa da modernidade, a nação, segundo Benedict Anderson, preenche várias necessidades metafísicas do cidadão, como o fato de o ritual dos monu-

mentos aos mortos de guerra responder ao dilema da eternidade e da efemeridade da vida. O nacionalismo responde inclusive à relação dos indivíduos com o sofrimento, com a doença e com a morte, problemática sobre a qual o liberalismo e o socialismo não se debruçaram.

O nacionalismo, tanto dos países capitalistas quanto dos socialistas do período da guerra fria, teve seu momento de maior expressão no século XX e essa novidade da modernidade levou Anderson a considerar que:

...diversamente de outros 'ismos', o nacionalismo jamais produziu grandes pensadores próprios: nem Hobbes, nem Tocquevilles, nem Marxs, nem Webers. Facilmente, esse 'vazio' desperta, entre intelectuais cosmopolitas e políglotas, um certo ar de superioridade.⁵⁸

Os pensadores da modernidade, como Hobbes, Tocqueville, Marx e Weber foram, como vimos, os construtores dessa religião civil e o fato de não se debruçarem sobre o nacionalismo apenas indica que a elaboração da modernidade como uma religião é um processo e os 'profetas' apenas respondem a novos desafios que se apresentam, e Benedict Anderson é mais um brilhante colaborador.

O capitalismo não se sustenta nas utopias clássicas das seitas da modernidade, que pregam, ou o fim da competitividade, como Marx, ou o surgimento de um império mundial orientador e ético, como Weber. Fica, então, a questão sobre qual o papel das religiões monoteístas num momento em que elas se estruturam para o embate globalizante. Esse momento, portanto, é rico de significados, pois a missão da modernidade se revela religiosa e as religiões monoteístas, com vocação para a hegemonia e para orientar a globalização, percebem que seus espaços dependem de juntar forças políticas nessa correlação onde os modelos que guiaram as gerações do século XX entraram em decadência. É o momento do fundamentalismo. Em-

bora a perspectiva de guerra entre nações seja anterior, a reformulação de organismos multilaterais poderá contribuir para restabelecer a convivência na diversidade.

A religião é uma força estruturante no novo quadro de globalização, em que o desafio não é apenas o ecumenismo, mas também o apresentado por Tocqueville de que os iguais não destruam as minorias. Esse desafio será a grande tarefa intelectual desta nova globalização que se apresenta ampliada, permanecendo o nacionalismo e agora o fundamentalismo.

Se o que se revela como imanente nas relações internacionais é a dialética entre a guerra e a cooperação, a compreensão do papel da religião nesse contexto, uma teologia na nova ordem mundial, apenas contribui para construir um diálogo entre as nações que torne a paz mais duradoura. Esse desafio, embora pareça tênue, traz embutida a contribuição do liberalismo que, ainda que tenha naturalizado a idéia de Deus, numa espécie de panteísmo, e da competição, numa espécie de tensão permanente, situou no tabuleiro do jogo internacional uma proposta de convivência dos diferentes, a saída multilateral. O debate, na sua essência, é religioso e as religiões transcendentais também enfrentam o desafio de apresentar respostas que ultrapassem o neoconservadorismo: Como encontrar uma forma de dialogar que não seja a das armas? Será um desafio perdido? A competitividade sempre vencerá sobre o consenso ou o dissenso?

REFERÊNCIAS

ALI, T. **Confrontos de fundamentalismos**: cruzadas, jihads e modernidade. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ALVES, R. **O que é religião**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. p. 7-8.

AMERÍNDIA (Org.) **Globalizar a esperança**. Trad. Maria

- Luisa Garcia Prado e Mariana Nunes R. Echalar. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ANDERSON, B. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- ARINZE, C. F. **Religiões para a paz**: um apelo de solidariedade às religiões do mundo. São Paulo: Pensamento, 2002.
- BÉNOIT, F. **La démocratie libérale**. Paris: Universitaires de France, 1978.
- BOFF, L. **Deus de Bush e Bin Laden**. Disponível em: <http://www2.uerj.br/~clipping/0001198_v.htm>. Acesso em: 15 mai. 2005.
- _____. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BOTTOMORE, T.; NISBET, R. Estruturalismo. *In*: _____; _____ (Orgs.). **História da análise sociológica**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- BURUMA, I. A pátria ideológica. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 abr. 2005. Caderno Mais. (Tradução de Clara Allain).
- COMTE, A. **Catecismo positivista**. São Paulo: Victor Civita, 1973. (Os pensadores, 33).
- DAHL, R. A. **How democratic is the american constitution**. 2. ed. Yale, USA: Yale University Press; New & London, 2002.
- DEMO, P. **Éticas multiculturais**: sobre convivência humana possível. Petrópolis: Vozes, 2005.
- DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. *In*: RODRIGUES, J. A. R. (Org.). **Emile Durkheim**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1981.
- ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FERGUSON, N. **Colossus**: the price of America's Empire.

New York: The Penguin, 2004.

FIORI, J. L. Formação, expansão e limites do poder global.

In: FIORI, J. L. (Org.). **O poder americano**. Petrópolis, RJ:

Vozes, 2004.

FUKUYAMA, F. **Construção de estados**: governos e organização mundial no século XXI. Trad. Nivaldo Montingelli Jr.

Rio de Janeiro: Rocco, 2005. (Idéias contemporâneas).

GIDDENS, A. O positivismo e seus críticos. *In*: BOTTOMERE,

T.; NISBET, R. (Org.). **História da análise sociológica**.

Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GRAY, J. **Al-Quaeda e o que significa ser moderno**. Rio

de Janeiro: Record, 2004.

HAGUETTE, A. Ateu fiel. **Jornal O Povo**, Fortaleza, 24 abr.

2005. Caderno Opinião.

HAMILTON, A. **O federalista, por Alexander Hamilton,**

James Madison e John Jay. Trad. Heitor Almeida Herreira

Brasília: UnB, 1984. (Coleção pensamento político, 62).

HAUGHT, J. A. **Perseguições religiosas**: uma história do

fanatismo e dos crimes religiosos. Trad. Bete Torili. 3. ed.

Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

HERMAN, A. **A idéia de decadência na história ociden-**

tal. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HOBBS, T. **Leviatan**: ou matéria, forma e poder de um

Estado eclesiástico e civil. Porto Alegre: Martin Claret, 2004.

KEPEL, G. **A revanche de Deus**: cristãos, judeus e mulçumanos na reconquista do mundo. Trad. J. E. Smith Caldas.

São Paulo: Siciliano, 1991.

KLOTCHKOV, V. **A lei e a religião**: da religião de Estado na

Rússia para a liberdade de consciência na URSS. Trad. e

adap. G. Mélnikov. Moscovo, URSS: Edições Progresso, 1985.

LEVORIN, P. **A nova república dos federalistas**. Trabalho apresentado no curso Teoria Política Clássica ministrado por Cláudio Vouga, 1993.

LEVY, J. **War in the modern great power system**. Lexington: Ky, 1983.

MANENT, P. **História intelectual do liberalismo**: dez lições. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Coleção tempo e saber).

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARX, K. **Miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria de Proudhon. [S. l.]: Centauro, 2001. 196 p.

MARX, K. **O capital**. Trad. Reginaldo Santana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966. (Coleção leitura).

MEDEIROS, C. A. de. A economia política da internacionalização dos EUA: Alemanha, Japão e China. *In*: FIORI, J. L. (Org.). **O poder americano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Trad. Gabriela de Andrade Dias Barbosa. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

PARENTE, J. C. **Anauê**: os camisas verdes no poder. Fortaleza: UFC, [s. d.].

PRZEWORSKI, A. **Democracia e mercado**: reformas políticas e econômicas no leste europeu e na América Latina. Trad. Vera Pereira. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RATZINGER, J. **Dominus Jesus**. Disponível em: <<http://www.zenit.org/french/archives/documents/Dominus-Iesus.html>>. Acesso em: 15 jun. 2005.

ROUSSEAU, J. Contrato social. *In*: **Rousseau e as relações**

- internacionais**. Prefácio de Gelson Fonseca Jr. Brasília: UnB; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais, 2003.
- _____. **Do contrato social**. 3. ed. Trad. Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril, 1983.
- SARTORI, G. **Partidos e sistemas partidários**. Rio de Janeiro: Zahar; UnB, 1982.
- SATO, E. Prefácio à nova edição brasileira. *In*: CARR, E. H. **Vinte anos de crise: 1919-1939: uma introdução ao estudo das relações internacionais**. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília: UnB; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, [s. d.]. (Clásicos IPRI, 1).
- SEYMOUR-SMITH, M. **Os 100 livros que mais influenciaram a humanidade: a história do pensamento dos tempos antigos à atualidade**. 4. ed. Trad. Fausto Wloff. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- STAROBINSKI, J. **Montesquieu**. Trad. Tomás Roa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TILLY, C. **Coerção, capital e estados europeus**. São Paulo: Edusp, 1996.
- TINER, J. H. **100 cientistas que mudaram a história do mundo**. Trad. Marise Chinetti. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- TOCQUEVILLE, A. de. **A democracia na América**. 3. ed. São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1987.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: E. M. Guazzelli, 1985.
- _____. **General economic history**. New York: Collier, 1961.

NOTAS

¹ Manuel Domingos, um dos especialistas sobre guerra, lembra que ‘nenhum outro fenômeno seria mais interessante para refletir sobre posturas fundamentalistas. É na guerra que o homem se posta diretamente frente à morte, à sua e à dos outros!’

² Eduardo Diatahy B. de Menezes comenta que, como as religiões tendem a apoiar-se num princípio de que detêm supostamente o absoluto, elas são por definição inclinadas a uma atitude agonística ou bélica; e assim estimulam o combate às outras religiões, até como modo de reforço da fraternidade e da solidariedade internas. Como os partidos – formações parciais com o suposto do absoluto universal – as religiões são instituições polêmicas e, no limite, bélicas.

³ Segundo um professor da London School of Economics, Osana Bin Laden é moderno e não um fundamentalista islâmico. Gray (2004).

⁴ Boff (2005). Diz também que “O ateísmo ético tem razão ao negar esse tipo de Religião com o seu Deus que justificou outrora as cruzadas, a caça às bruxas, a inquisição e o colonialismo e hoje a guerra do Iraque, o terrorismo islâmico e a moral sem misericórdia. É mais digno ser ateu de boa-vontade, amante da justiça e da paz, do que um religioso fundamentalista insensível à ética da vida”.

⁵ Fukuyama (2005).

⁶ Przeworski (1994). O autor mostra que foi na década de 1970 que o socialismo real começou a desmoronar no Leste europeu, assim como aconteceu com as reformas neoliberais na América Latina.

⁷ Kepel (1991, p. 230-231).

⁸ Dahl (2002, p. 79). Entre várias observações, destaco a seguinte: “The view that the farmers intended to create a republic, not a democracy, probably has its origins in comments by Madison in Federalist No. 10”.

⁹ Ferguson (2004, p. 106-107). O autor diz que “it is the conventional wisdom the September 11, 2001, was one of the turning points of modern history. It is not to diminish the magnitude of the suffering the terrorists inflicted on thousands of families – or the shock to the American collective psyche – to suggest that it was nothing of the sort. Without a doubt, Osama Bin Laden and his acolytes perpetrated ghastly crimes for which they must be held accountable. But that would be true regardless of their motives. The crucial point from the point of view of the historian is that those motives were the product of long-term historical forces, the origins of which lay decades earlier, and the directions of which was almost entirely unchanged afterward. On the bright late-summer’s morning, the history of america’s relations with the Middle East only seemd to reach a

FUNDAMENTALISMO: TEOLOGIA NA NOVA ORDEM INTERNACIONAL

turning point. Like March 1848 in German history, September 2001 was in many ways the turning point at which that history failed to turn”.

¹⁰ Trechos do discurso de Bush e Bin Laden foram extraídos de Boff (2002, p. 41).

¹¹ Um paquistanês convertido à Modernidade: Ali (2002).

¹² Para entender o papel da Igreja Católica no Brasil nesse processo de recuperar espaços políticos com a Constituinte de 1889, de hegemonia positivista. Parente (s. d.). Mais precisamente para a globalização. Ameríndia (1998). Neste livro, cientistas sociais enfrentam o desafio de pensar uma globalização alternativa ao neoliberalismo.

¹³ Boff (2002, p. 18). Boff comenta que “cinquenta anos de trabalho ecumênico, de diálogo inter-religioso, aparentemente se esvaíram, porque as velhas tese medievais da Igreja, como única portadora dos desígnios de Deus, e fora da qual não há salvação, foram ressuscitadas”. Ratzinger (2005).

¹⁴ Medeiros (2004, p. 139-178).

¹⁵ Ian Buruma afirma que “esse patriotismo, baseado num sentimento coletivo de “vitalização” e na determinação em fazer da China a sobrevivente suprema entre as nações, tomou o lugar do marxismo-leninismo e do pensamento de Mao Tse-tung como a ideologia oficial da República Popular da China. Os líderes do governo chinês são hábeis em utilizar a culpa japonesa pela guerra para influir sobre a diplomacia sino-japonesa”. Buruma (2005). O artigo diz que a “defesa da supremacia étnica cultivada pelo imperialismo japonês determinou o atual nacionalismo de Estado na China e Coréia do Norte e explica a passividade das populações aos regimes totalitários”.

¹⁶ Arinze (2002).

¹⁷ Fiori (2004). Cf. também: Levy (1983); Tilly (1996) e Elias (1993).

¹⁸ Sato (s. d., p. xxxiii).

¹⁹ Hobbes (2004, p. 246). Hobbes havia dito antes que “tal como houve doutores que sustentaram que há três almas no homem, da mesma forma há aqueles que pensam que pode haver mais de uma alma num Estado, ou seja, mais de um soberano, e levantam a supremacia contra a soberania, os cânones, contra a leis, e a autoridade espiritual contra a autoridade civil, atuando sobre o espírito dos homens com palavras e distinções que em si nada significam, mas que mostram que sua obscuridade – que aparece no escuro como alguns pensam, de maneira invisível – um outro reino, como se fosse um reino de fadas”.

²⁰ Manent (1990, p. 56). Ele conclui que “se os homens se compenetrarem dos argumentos de Hobbes, é pouco provável que os profetas, ‘verdadeiros ou falsos, venham a ter muitos discípulos.” Mas Hobbes não irá de encontro frontal com Roma. No *Leviatã*, por

exemplo, ele diz: “Mas quando foi o próprio Deus, através da revelação sobrenatural, que implantou a Religião, nesse momento ele estabeleceu também para si mesmo um reino particular, e não ditou apenas leis relativas ao comportamento para consigo próprio, mas também de uns para com os outros. E dessa maneira no reino de Deus a política e as leis civis fazem parte da Religião, não tendo portanto lugar a distinção entre a dominação temporal e a espiritual”. Hobbes (2004, p. 71).

²¹ Rousseau (1983, p. 140). Rousseau explica melhor: “No entanto, como sempre houve um príncipe e leis civis, resultou dessa dupla posse de um conflito perpétuo de jurisdição que tomou toda a boa ‘política’ impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer”.

²² Klotchkov (1985). Klotchkov, depois de apresentar o monolitismo religioso na antiga Rússia, ele mostra que a partir da década de 1930, o catolicismo passou a ser tolerado na União Soviética. Quando apresenta as condições, contudo, mostra que sua permanência acontecia com bastante controle, inclusive nas contribuições dos fiéis.

²³ Starobinski (1990, p. 93).

²⁴ Montesquieu (1960).

²⁵ Hamilton (1984).

²⁶ Levorin (1993, p. 3). Complementa: “Cientes do sacrifício exagerado que impõe aos cidadãos a solução hobbesiana e de que o ideal de uma república dos virtuosos é, na Modernidade, irrealizável, os Federalistas rejeitam este método em favor do segundo”.

²⁷ Tocqueville propõe a seguinte definição: “o que chamo de grandes partidos são aqueles que se ligam mais a princípios que a suas conseqüências; às generalidades e não aos casos particulares; às idéias e não aos homens. Em geral, esses partidos têm traços mais nobres, paixões mais generosas, convicções reais, uma atitude mais franca e mais ousada que os outros. O interesse particular, que sempre desempenha o maior papel nas paixões políticas, oculta-se aqui mais habilmente sob o véu do interesse público; ocorre mesmo, algumas vezes, que ele se furta dos olhares daqueles que anima e faz agir”. Tocqueville (1987, p. 136).

²⁸ *Ibid.*, livro II, cap. I, p. 323.

²⁹ *Ibid.*, livro I, parte II, p. 222. Tocqueville confessa que “quando cheguei aos Estados Unidos, foi o aspecto religioso do país que desde logo me atraiu a atenção.” *Ibid.*, livro I, parte II, p. 227.

³⁰ *Ibid.*, p. 104. Benoit, que considera a obra de Tocqueville como uma importante reação contra os defeitos do democratismo revolucionário que vigorou no período da Revolução, ressalta essa característica intervencionista do seu pensamento: “Son but, il le définit lui-même: ‘Instruire la démocratie.’ Cf. Benoit (1978, p. 115).

³¹ Manent (1990, p. 14). Lembra ele que “a idéia de império não remetia essencialmente ao exagero conquistador de alguns indivíduos (Alexandre, César, Carlos Magno ou Napoleão), mas correspondia à unidade dos homens, à universalidade da natureza humana, que queria ser reconhecida num e por um poder único. Era uma idéia política natural.”

³² *Ibid.*, p. 15.

³³ *Ibid.*, p. 18. Manent ressalta ainda que “a mescla de hostilidade estrutural e fraqueza intrínseca na relação da cidade com a Igreja explica em ampla medida que as cidades italianas tenham elaborado com tal agressividade a primeira civilização realmente ‘laica’ do mundo cristão.”

³⁴ O prof. Dr. André Haguette, ex-padre jesuíta e professor da Universidade Federal do Ceará, mostra esse potencial de conversão da Modernidade. Ele diz que “O ‘ateísmo fiel’ não leva, como muita gente pensa ou quer pensar, ao materialismo grosseiro: interessar-se apenas pelos prazeres sensuais, pela comida, pelo dinheiro, por uma vida egoísta. Não é possível ser ateu e crer que, na vida, ‘o essencial são os prazeres espirituais, os ‘prazeres da alma’: a amizade, a filosofia, a sabedoria, a felicidade’ e eu acrescentaria: a justiça, a solidariedade e a compaixão. O que faz a grandeza do homem é a sua espiritualidade, com ou sem Deus A espiritualidade, aqui e agora.” Haguette (2005). Destaque do autor.

³⁵ O potencial de divergência desse potencial de diversidade, tanto da política na Modernidade, via partido, quanto na diversidade na teocracia, é evidente, mas que consegue vencer esse desafio de assimilar a complexidade da sociedade civil. Cf. Sartori (1982). Para a defesa do Estado laico como a solução para essa diversidade. Haught (2003).

³⁶ Manent (1990, p. 15).

³⁷ Galileu, o famoso cientista foi condenado pela Inquisição, em 1633, a prisão domiciliar por defender o sistema de Copérnico, no qual o Sol era o centro do cosmo. Em 1982, João Paulo II discursou sobre a necessidade de um estudo mais profundo dos eventos, “para remover as barreiras que possam obstruir uma relação frutífera entre ciência e fé”. Em 1992, passados 359 anos, João Paulo finalmente revogou a condenação de Galileu pela igreja.

³⁸ Manent, *op. cit.*, p. 34. Diz ainda que “o que ele fez, desacreditando a idéia de bem, foi convencer os homens a encararem o mal – sob a aparência da astúcia, da força, da violência e da ‘necessidade’ – como a principal fonte da ordem fechada sobre si mesma a que chamamos cidade.”

³⁹ Pedro Demo assim expressa esse dilema: “a ciência moderna destronou a esse Deus, ao fixar-se em explicações imanentes, mas, por falta de autocrítica, se fez deus em suas pretensões universalistas. Ao relativizar fundamentalismos religiosos, inventou o próprio, à proporção que se tornou medida única do conhecimento, sem perceber que preconizava um tipo local de conhecimento.” Demo (2005, p. 10).

⁴⁰ Seymour-Smith (2002).

⁴¹ Rousseau (2003, p. 167).

⁴² Sobre o movimento escatológico, muito comum em Religiões tradicionais, se apresenta também na Modernidade e sua visão apocalíptica. Herman (1999). Ele examina essa problemática.

⁴³ Comte (1973, p. 124). O destaque é de Comte. A pergunta é repleta de considerações. Ela diz: “Isso levou-me a pensar que esse termo fundamentalmente deve ter uma aceção geral, que independa radicalmente de toda fé especial...”

⁴⁴ *Ibid.*, p. 124. Os destaques continuam sendo de Comte, embora o parêntese seja nosso.

⁴⁵ Giddens (1980, p. 324). A inspiração de Comte é o iluminismo. Sobre fundo intelectual, Giddens ressalta que “é um ataque direto à metafísica, empreendido pela Filosofia do século XVIII, sobretudo nas obras de Hume e seus seguidores do empirismo britânico, e mantida, em forma diferente, no ‘idealismo crítico’ de Kant.” *Ibid.*, p. 319.

⁴⁶ Bottomore e Nisbet afirmam que “apesar da análise estrutural de Lévi-Strauss ser diferente da de Durkheim, Lévi-Strauss foi sempre franco em sua admiração por ele e reconheceu sua dívida, não só para o próprio Durkheim, mas também seus discípulos, entre os quais Marcel Mauss e Maurice Halbwachs.” Bottomore e Nisbet (1980, p. 737).

⁴⁷ Durkheim (1981, p. 155).

⁴⁸ Tiner (2004, p. 114). Diz ainda que “como ele não tinha temperamento para debates públicos, o cientista inglês Thomas H. Huxley, conhecido como o ‘buldogue’ de Darwin, defendia a causa da teoria evolucionista contra os que a criticavam. Opositores religiosos se sentiam ameaçados pela teoria, especialmente quando interpretavam a defesa de Huxley como tentativa de eliminar a necessidade de um Criador.” *Ibid.*, p. 114-115.

⁴⁹ Weber (1985, p. 4). Ele diz ainda, possivelmente para se diferenciar de algumas interpretações de Marx, que “o ‘impulso para o ganho’, a ‘ânsia do lucro’, de lucro monetário, de lucro monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo.”

⁵⁰ Marx (1988, Tomo I).

⁵¹ Marx fala sobre a ascensão da burguesia e já apresenta a sua vocação globalizante. Ele diz que “cada passo no desenvolvimento da burguesia foi acompanhado por um avanço político correspondente da classe. Uma classe oprimida sob a autoridade da nobreza feudal, uma associação autogovernada na comuna medieval. Aqui, uma república urbana independente (como na Itália e na Alemanha), ali, ‘terceiro Estado’ da monarquia sujeito a impostos (como na França). Depois, no período da manufatura propriamente dita, servindo seja à monarquia semi-feudal ou à monarquia absoluta como um contraponto à nobreza, e, na verdade, pedra fundamental das grandes monarquias fundamentais. A burguesia, afinal, com o estabelecimento da indústria moderna e do mercado mundial, conquistou, para si própria, no Estado representativo moderno, autoridade política exclusiva. O poder executivo do Estado moderno não passa de um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia.” Marx e Engels (1966, p. 12).

⁵² Marx (2001).

⁵³ Marx, op. cit. cap. I. Sobre tudo a parte que trata do ‘feticismo da mercadoria’.

⁵⁴ Marx (2004, p. 22). Os destaques são do autor. Marx diz que “o chamado Estado Cristão é simplesmente o não Estado; porque não é o Cristianismo como Religião, mas só o fundo humano da Religião cristã, que pode realizar-se em concepções verdadeiramente humanas.” *Ibid.*, p. 25.

⁵⁵ Marx (1966, p. 13).

⁵⁶ Marx, op. cit., p. 14. Marx continua: “Em lugar das antigas vontades, satisfeitas pela produção do país, encontramos novas vontades, exigindo para satisfazê-las produtos de terras e climas distantes. No lugar de antiga reclusão e auto-suficiência local e nacional, temos conexões em todas as direções, uma interdependência universal das nações. E tanto em produção material como também em produção intelectual. As criações intelectuais de nações individuais tornam-se propriedade comum. A parcialidade e a mentalidade tacanha nacional tornam-se sempre mais impossíveis, e, das numerosas literaturas nacionais e locais, emerge a literatura mundial.” *Ibid.*, p. 14–15.

⁵⁷ Weber (1961, p. 249). Cf. Fiori (2004, p. 56).

⁵⁸ Anderson (1989, p. 13). Anderson diz ainda que “com o refluxo da fé religiosa, não desapareceu que a fé em parte mitigava. Desintegração do paraíso: nada torna a fatalidade mais arbitrária. Absurdo da salvação: mais necessário um outro estilo de continuidade. O que se demandava, então, era uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. Como veremos, poucas coisas se adaptavam (se adaptam) melhor a essa finalidade do que uma idéia de nação.” *Ibid.*, p. 19. Os destaques são do autor.