

PROTESTANTISMO E SECULARIZAÇÃO

Vinicius Falcão Oliveira Carneiro

Doutorando no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e graduado em Filosofia pela mesma universidade.

Resumo

Este artigo tem como escopo pensar a transição do Estado confessional (que imperou até o século XIX) para o Estado “secular” (que se consolida no século XX) mostrando como o advento do protestantismo – não somente do protestantismo isolado, como do protestantismo inserido em dois contextos mais amplos: i) da polaridade com a Igreja Católica Apostólica Romana; e ii) de uma multiplicidade de interpretações do cristianismo que surge não somente por meio desta dicotomia com a Igreja Católica mas, também, no seio do próprio “mundo protestante” – influenciou neste processo.

Palavras-chave: Secularização; Protestantismo; Catolicismo; Religião.

Abstract

The purpose of this article is to think about the transition from the confessional State (which prevailed until the 19th century) to the “secular” State (which was consolidated in the 20th century), showing how the advent of Protestantism – not only Protestantism isolated, but also Protestantism inserted in two broader contexts: i) the polarity with the Roman Catholic Church; and ii) a multiplicity of interpretations of Christianity that arises not only through this dichotomy with Catholic Church but also within the “Protestant world” itself – influenced this process.

Keywords: Secularization; Protestantism; Catholicism; Religion.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como escopo pensar a transição do Estado confessional (que imperou até o século XIX) para o Estado “secular” (que se consolida no século XX) mostrando como o advento do protestantismo – não somente do protestantismo isolado mas (e principalmente) do protestantismo inserido em dois contextos mais amplos: i) da polaridade com a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR¹⁹); e ii) de uma multiplicidade de interpretações do cristianismo que surge não somente por meio desta dicotomia com a ICAR mas, também, no seio do próprio “mundo protestante” – influenciou neste processo.

A exposição desta transição será feita abordando quatro aspectos principais que, se bem já eram reivindicações “mundanas” (ou seja, seculares) antes do protestantismo, com ele passam a estar não somente organizadas teologicamente, defendidas dentro de uma interpretação das “escrituras sagradas” do cristianismo (a bíblia), como, também, a serem aceitas enquanto comportamento cotidiano, ou seja, enquanto um *ethos*²⁰, uma forma de vida.

O primeiro destes aspectos é a própria secularização, mas desta vez não enquanto *processo real* e concreto de transição de um Estado confessional para um Estado “não confessional” e sim enquanto conceito. Ou seja, uma pequena gênese do conceito de secularização²¹ de modo a aclarar sua plurivocidade de sentidos e orientar de alguma maneira possibilidades de compreensão para esta pesquisa, não para invalidar as demais possibilidades, mas para mostrar qual a forma conveniente a ser pensada neste recorte interpretativo.

O segundo aspecto a ser elaborado é o de “desmistificação”, de modo a mostrar como o protestantismo, em geral, mas principalmente o histórico (oriundo

19 As próximas inserções do termo virão com a sigla e não com o nome por extenso.

20 Nesse sentido, dois autores são fundamentais: Feuerbach, com sua visão do cristianismo luterano de seu tempo (século XIX), ao interpretar o homem religioso de seu tempo como fruto de uma inversão: projeta deus onde ele está e ele onde deus está. Por outro lado, também é importante o pensamento de Max Weber em seu clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

21 De modo a diferenciar o “*processo de secularização*” do “conceito de secularização” (para fins meramente didáticos, pois, obviamente, uma coisa e outra ocorrem de modo simultâneo, comunicante e implicando um no outro), o termo “*secularização*” será usado (assim) em itálico no primeiro caso (como processo de secularização).

da Reforma de Lutero e seus sucessores), se diferencia da ICAR no sentido dogmático das doutrinas. O sentido de “desmistificação” aqui assume um caráter o maximamente literal possível, ou seja, retirar, do cristianismo, tanto quanto possível, a sua condição “mística”. O melhor exemplo disso é a questão da “comunhão” que, para os católicos, é a recepção corpo e do sangue *reais* (transubstanciação – ou seja, a transformação da substância: o que era “hóstia” e “vinho” se transforma real e concretamente em corpo e sangue) de Cristo; para os protestantes a recepção da comunhão não é mais que metafórica ou memorial, no máximo existe uma presença, mas nunca uma efetiva transformação.

O terceiro aspecto a ser explorado é a indiferença entre Estado e Religião na *secularização*. Ao contrário do que pode parecer, o Estado “confessional católico” que assume a ICAR como única religião (e Igreja) verdadeira, não há uma fusão entre ambas as realidades (política e religiosa), mas uma divisão clara, uma demarcação entre os dois âmbitos. Esta distinção tem o sentido de manter o catolicismo enquanto forma *universal* da religião (e da própria verdade, em última instância); o princípio básico é: “muitos são os reinos, uma só é a verdade” e a “verdade” em questão está para além da materialidade sensorial, é uma realidade também metafísica. A forma conceitual e lógica desse princípio remonta à doutrina das “duas espadas” do papa Gelásio que, segundo Giacomo Marramao (1997, p. 20), foi elaborada em 494 sob a seguinte forma: existem dois princípios reguladores do mundo, a autoridade (*auctoritas*) e a potestade (*potestas*), a primeira a cargo do papa e a segunda dos reis. Se, por um lado, levada à última instância, esta teoria signifique já em si uma secularização (em sentido *lato*), a *secularização* começa realmente somente quando do protestantismo, com o princípio de que cada reino deveria seguir a religião do seu governante. Foi precisamente isto o que ocorreu, cada vez mais fortemente após a Reforma, aos reinos que adotaram o protestantismo. O resultado disso é que o governante pode impor ao povo a sua própria forma religiosa, que já não é mais exatamente luterana ou calvinista, mas uma interpretação até certo ponto livre das escrituras. O melhor exemplo disso é a formação da Igreja Anglicana na Inglaterra por Henrique VIII, onde basicamente todos os preceitos católicos naquele momento foram mantidos, apenas foi permitida

a separação do casamento, isso porque o rei queria um novo casamento pois sua atual esposa não lhe dera um herdeiro homem²².

O último princípio é exatamente esta realidade última da secularização protestante que já aparece no contraste com os católicos. O que deveria ser “siga-se a religião do rei” (em resumo) passa a ser “imponha-se, à religião, os princípios hegemônicos da forma social vigente” ou, em outros termos, “a religião deve se submeter à hegemonia da forma econômica vigente”. Esta última transformação mostra o fim da *secularização*, a completude de seu caráter separatório; mostra a face real da indiferença entre o poder político e o religioso: como negação da própria diferença, ou seja, como a falta desta, a indiferença co(n)funde religião e política em uma só coisa, reduz a dimensão religiosa do homem em sua realidade como cidadão como pretexto para criar espaço à universalização do capital.

SECULARIZAÇÃO

Giacomo Marramao abre seu livro *Céu e terra: genealogia da secularização* com uma explicação suficiente do tema:

O conceito de secularização constitui um exemplo clamoroso de metamorfose de um vocábulo específico em uma das principais palavras-chave da era contemporânea. Surgida originalmente como técnico no âmbito do direito canônico (*saecularisatio*; de *saecularis*; *saeculum*), a expressão conheceu, no curso dos últimos dois séculos, uma extraordinária extensão semântica: primeiramente ao campo político-jurídico, depois ao campo da filosofia (e teologia) da história, enfim ao campo da ética e da sociologia. Através destes deslocamentos e ampliações de significado, ela ascendeu gradualmente ao *status* de categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna; a partir de suas raízes (judaico-) cristãs. (MARRAMAIO, 1997, p. 15)

Marramao, nesta abertura de seu livro, explica que o conceito de secularização sofre transformações ao longo da história, desde a sua origem. Mas, ao longo do livro – e deste artigo (é o que se pretende mostrar, ao menos) –, não é pensar o conceito quer por meio de uma unidade temporal, uma sequência de

22 A Igreja Anglicana, fundada por Henrique VIII, é chefiada até nossos dias pelo Rei da Inglaterra (nesse caso, o rei Charles III).

transformações necessárias já guardadas à origem do conceito, quer uma essência, um “centro duro” presente em todas as mutações. O que há de interessante no conceito de secularização, ao menos na pesquisa apresentada por Marramao, é precisamente o fato de que sua história, ou melhor, a história de suas transformações, se bem é exatamente o que se promete, em certo sentido, é, em outro sentido, a mesma coisa, a mesma referência daquela primeira indicada pelo autor, por mais distintas que sejam as concepções conceituais. É que, se bem o sentido (de secularização) pode ser distinto, o inverso e até mesmo inconciliável, é, por outro lado, possível compreender a *secularização* como algo concretamente o mesmo segundo o fenômeno *político real*, ainda que as referências significantes ao conceito sejam divergentes²³. Nesse sentido, ainda mais detidamente, se muitas são as possibilidades que explicam o mesmo resultado final, o objeto final desta exposição é mostrar a *secularização* por meio do fenômeno protestante.

Mas o que vem a ser o conceito de secularização ou, para ser mais exato, qual é o seu uso? Ainda com Marramao, embora variadas sejam as compreensões ou interpretações do termo, os referentes reais são os mesmos ou, se é que mudam, mudam por meio de um processo de especificação, de ampliação do fenômeno, de alargamento de seu campo de possibilidades. O próprio autor diz que o primeiro uso (MARRAMAIO, 1997, p. 17-18) do termo secularização se refere à “[...] passagem de um religioso ‘regular’ ao estado ‘secular’; ou, de um modo mais geral,

23 Secularização, mais do que um conceito, é um fenômeno histórico. Existe, portanto, uma dupla forma de analisar o processo: i) o concreto-histórico e, portanto, real o material do acontecimento político; e ii) os diversos modos de compreender a secularização ao longo dos tempos, que se modificam. O que se aponta aqui, nesse sentido, é que o efetivamente objetificado, materializado e concretizado, ao longo da história, é o mesmo, ainda que os diversos modos de compreensão sejam distintos (e por vezes contrastantes, contrários e inconciliáveis). Em filosofia, este modo de compreensão, é costumeiramente compreendido por “equivocidade”, ou seja, o caráter “equivoco” do conceito. Um bom exemplo no “mundo jurídico” é o conceito de “sequestro”: dizer que “o juiz mandou sequestrar os bens do réu”, significa dizer que o juiz mandou “tomar à força” ou “retirar do controle do réu” os bens, por haver um claro e iminente perigo de dilapidação dos bens que, futuramente, dado uma condição de certeza razoável, deverão sair definitivamente de seu domínio e prejudicar ainda mais o estabelecimento efetivo da justiça, já que, no fito de devolver ao justo possuidor, aquele que adquirir o bem do réu perderá a posse que lhe foi passada injustamente sem o seu conhecimento de tal injustiça; dizer que Pedro “sequestrou” João, significa que aquele privou este de sua liberdade de ir e vir cobrando, para o reestabelecimento da mesma, uma indenização – nesse sentido, “sequestro” é um tipo penal, um crime e não um instrumento processual. A equivocidade do conceito de “sequestrar”, veja, está mais restrita ao referente moral (justo ou injusto, legal ou ilegal) do uso do mesmo do que em sua real aplicação prática: em ambos os casos se usa da força para restringir o uso, por parte de alguém, de um bem/direito seu.

como documentam os estudos, de ‘redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vive segundo regra conventual’”, e que este uso se mantém até nossos dias. A segunda acepção elencada pelo filósofo italiano (e a que realmente interessa a esta pesquisa como centro do fio que a conduz) é assim enunciada:

[...] a secularização designava o ato jurídico dos “*príncipes protestans*”, politicamente fundado, que reduz ou expropria os domínios e as propriedades temporais da Igreja para destinar a outros escopos (não necessariamente mercantis, mas também pedagógicos) as rendas dali resultantes. Nesse sentido, a expressão remete a um processo gradual de expulsão da autoridade eclesiástica do âmbito de domínio temporal, com respeito ao estado moderno – nascido naquele 1648 da Paz de Westphalia – indicava uma pretensão de monopólio. (MARRAMAIO, 1997, p. 18)

Ou seja, contrastando este último com o primeiro uso, temos uma diferença de significado não por distinção de natureza, por assim dizer, do que é descrito pelo conceito, mas por um alargamento da prática real. No primeiro uso, secularização é a passagem (ou, melhor dito, a saída) de uma “condição religiosa” (ou seja, ao vínculo da própria vida – de uma pessoa – ou do uso/domínio – de uma coisa – oferecido a uma dada religião) para uma condição “não-religiosa” (e, nesse caso, secular implicaria precisamente em tudo aquilo que está “fora” do âmbito mais preciso do clero regular, quer na condição de pessoa que o integra quer na condição de bem que o pertence). A transmutação de algo ou alguém a uma finalidade não religiosa. Em geral isto parece ser a secularização enquanto fenômeno real, histórico, político: material.

DESMISTIFICAÇÃO

O protestantismo se diferencia do catolicismo principalmente por ser uma desmistificação do cristianismo. Desmistificação no sentido mais literal do termo, ou seja, uma retirada, uma limpeza, uma exclusão de quase todos os processos místicos que envolvem a religião. O primeiro sinal desta prática está, como já mencionado, na “comunhão eucarística”. Mas existem vários outros aspectos que tornam o protestantismo uma adaptação (consciente ou não) da religião do mundo moderno que se descortinava quando da “primeira Reforma” (aquela feita por

Martinho Lutero): i) o “culto” se transforma basicamente em um “ensinamento da palavra” (o que reflete inclusive na própria arquitetura – interna e externa – dos templos protestantes, muito mais parecidos com escolas); ii) a “Igreja” não é mais composta por uma autoridade única e terrena (no caso da ICAR, o papa); iii) a proibição do uso de imagens que é resultante da descrença em uma herança ancestral repassada ao longo dos séculos de existência do cristianismo (presente na ICAR) que é a chamada “tradição da Igreja” – não restrita somente à bíblia, mas que também consiste em elementos não escritos, ou seja, orais; iv) na redução de toda a experiência religiosa a uma vida coerente com a livre (dada a ausência de um corpo material com autoridade para a) interpretação da bíblia²⁴; e v) enfim, na crença de que somente a fé (*sola fide*) basta para a salvação do homem²⁵.

Todos estes movimentos tencionam a religiosidade protestante para dois âmbitos, ambos favoráveis à *secularização*: i) uma completa indiferença à (e, portanto, [vontade de] separação da) política por parte dos protestantes ou ii) uma completa identificação com a política por parte dos protestantes, a tal ponto de, precisamente por não haver diferenças, não haver mais necessidade da religião. Não por acaso, na sequência dos séculos que se passaram após a Reforma de Lutero, as principais igrejas protestantes eram vinculadas a uma força política oficial, a um príncipe, a um senhor.

Em seu *Futuro passado: contribuições à semântica dos termos históricos*, Reinhart Kosseleck também observa uma grande mudança (nesse caso, não somente uma diferença entre católicos e protestantes, mas uma prática que se perdeu a partir da própria mudança acrescida pelo protestantismo, nele e no catolicismo) como sendo a perda da profecia do horizonte da crença. Até o século XVII, era corriqueiro na ICAR encontrar profecias coerentes sobre o futuro, profecias que estivessem em acordo com o dogma da ICAR.

24 O protestantismo baseia-se por (como um de seus) princípio(s) na “*sola scriptura*”, ou seja, na suficiência da bíblia para alcançar a compreensão do que é preciso fazer em nome de buscar a salvação.

25 Evidentemente existem outras diferenças, mas estas elencadas são as mais importantes para a compreensão da *secularização* à luz do protestantismo.

[...] a astrologia, que atingiu o ápice na Renascença, teve um papel nada desprezível. Sua influência permaneceu praticamente inalterada até que as ciências naturais acabaram por levá-la ao descrédito, embora tenham sido até então carregadas por ela nas costas. Mesmo Newton profetizou em 1700 o fim do papado para o ano 2000. Os cálculos astrológicos deslocavam as expectativas escatológicas para um futuro cada vez mais distante, embora continuassem a considerá-las em suas operações. (KOSELLECK, 2006, p. 28)

Retirar da religião católica o seu aspecto místico é o mesmo que retirar da religião o seu poder (real ou imaginário, não importa) capaz de diferenciá-la da própria política, neste caso da profecia; o que assume seu lugar é a “filosofia da história”, ou seja, a capacidade de predizer o futuro não baseado em previsões místicas, mas em evidências, cálculos e maquinações meramente seculares, políticas, econômicas e até mesmo entendendo a lógica das ações para agir no plano da realidade de acordo com certa forma de interferir politicamente de acordo com seus interesses no curso dos eventos políticos.

Enquanto a profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável, o prognóstico, por sua vez, está associado à situação política. Essa associação se deu de forma tão íntima, que fazer um prognóstico já significava alterar uma determinada situação. O prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível. (KOSELLECK, 2006, p. 32)

Nesse caso, porém, ao contrário do que pode parecer em uma primeira impressão apressada, não é que aconteça uma simples separação entre política e religião, mas, ao contrário, ocorre uma fusão. Em outros termos, uma religião que não tem seus aspectos místicos claros, presentes, enquanto crença e dogma, cria um vácuo a ser preenchido por outros meios e esses meios são políticos. Na teoria das “duas espadas” do papa Gelásio, pensada no século V, havia uma clara divisão do campo de atuação entre a Igreja e o Estado, precisamente porque a Igreja não *pertencia* ao Estado, ou seja, não havia uma indiferença entre estas duas ordens – por isso, por exemplo, as profecias religiosas eram consideradas politicamente por reis e príncipes. Se compreendemos a *secularização* para além do termo (de um mero conceito que deve estar formulado enquanto nome para existir), certamente esta é a primeira formulação oficial de tal conceito; em outros termos, é uma formulação conceitual que concebe um âmbito próprio para os “poderes espirituais”

e outro âmbito para os “poderes temporais” sem, porém, separar completamente os dois âmbitos pois, de algum modo, o temporal (para a teoria do papa Gelásio) deveria se submeter à crença, ao “poder espiritual”. O que denominamos *secularização* oficialmente, porém, é quando esta delimitação, na contramão do que pensamos acontecer idealizando nosso tempo e o conceito, entre secular e espiritual é eliminada; por um lado, alguns pensam que ela significa a independência da política em relação aos temas religiosos, mas, sem uma expressa e real (que não seja meramente legal) proibição, homens poderão agir religiosamente na gestão de seus cargos públicos, sem que o próprio Estado tenha condições de combater tal prática.

Não se trata de defender ou criticar uma “sobreposição de domínios” dos poderes, ou mesmo de oferecer uma solução ao problema posto, mas entender o caminho da tentativa desta separação completa, traçar uma “radiografia” do problema: mapeá-lo. Reduzir a forma mística do cristianismo a um mínimo quase imperceptível é o mesmo que reduzir toda a realidade da vida humana à política, não no sentido de que a religião não irá se imiscuir nos assuntos políticos, mas, ao contrário, no sentido mesmo que a religião deverá reivindicar formas de adentrar ao edifício político dentro das regras jurídicas que marcam os limites da legalidade na política. E mais: nesse caso, a religião age politicamente sem que a política possa agir religiosamente (pois a política se compreende a si mesma como uma religião); existe, em certo sentido, uma assimetria na concepção ontológica da ação destas duas realidades institucionais.

INDIFERENÇA ENTRE ESTADO E RELIGIÃO

O ideal de *secularização* em nosso tempo, principalmente no Brasil do século XXI, com fanatismos religiosos afetando a vida político-partidária de modo claro, cria críticas anacrônicas que partem de um *dever-ser* (ou seja, uma forma de entender o problema a partir dele mesmo e não de sua gênese, a partir de como idealizamos que as coisas *devem ser* e não do “por qual motivo as coisas são/estão assim?”). Esta pesquisa tenciona voltar estas casas de modo a não cair no

anacronismo que ignora o passado, ou seja, o processo pelo qual passamos para chegar a ser como somos e o que somos.

Não se trata de invalidar a crítica da invasão do poder político por preceitos religiosos, mas de entender duas coisas: i) em regra, na história política humana, o poder político esteve, de alguma forma, legitimado por algum tipo de religiosidade; e ii) quais são as consequências fáticas da *secularização*? O que, de fato, até nossos tempos, ocorreu com este processo rápido²⁶ de exclusão da religião da seara do Estado? Em outros termos, a questão é que, quando os limites claros de atuação da Religião e do Estado não estão traçados, quando há apenas uma limitação ao Estado (aquela de não tomar partido por uma religião específica), cria-se um vácuo a ser ocupado pelas religiões e aquelas com maior número de fiéis tenderão a ocupar tal espaço mais fortemente.

Mas aqui há ainda um segundo problema: esta indiferença entre Estado e Igreja ou entre Estado e Religião, a criação deste vácuo no Estado em relação à sua predileção por uma religião específica e a redução ao mínimo possível do misticismo da religião protestante, muito mais aproxima do que distancia uma realidade da outra, ao contrário do que podemos pensar. Primeiro pelo fato de que, como já foi dito, a vida religiosa se torna imanente, se projeta na vida material e serve como justificativa às práticas hegemônicas na vida social corriqueira. Mas ainda há uma segunda dimensão. Se a primeira parte do ponto de vista da religião, a segunda parte do ponto de vista do próprio Estado: não é errado dizer que o Estado, vazio de uma religião, torna-se a si próprio uma religião, passa a funcionar como se religião fosse. Não é por acaso que o patriotismo exacerbado – que levou a diversas guerras entre nações e até mesmo guerras civis de grande impacto – é constituído enquanto um fenômeno típico do Estado laico e não do Estado confessional anterior a si. No sistema confessional admitido, por exemplo, pela teoria das “duas espadas”

²⁶ Se pensarmos que, por exemplo, no Brasil, até a constituição de 1824 o Estado não era laico e sim confessional, ou seja, assumia uma religião (o catolicismo) enquanto oficial do império e que a monarquia foi dissolvida em 1889, há menos de 140 anos o Brasil realizou essa separação no âmbito legal/constitucional. Um tempo que, historicamente, é muito curto. Se pensamos, por exemplo, nos quase 400 anos da existência do Brasil (independente ou sob a forma de extensão do império lusitano) antes da República, veremos que ainda não há sequer a metade daquele período pretérito em que o Brasil tinha uma realidade política confessional.

do papa Gelásio, o cristão (católico) de então se via em comunidade com todos os cristãos do universo²⁷; com o sistema do Estado laico, esse sentimento de união passa a ser dividido com o sentimento nacionalista necessário à materialização da realidade da formação deste tipo de entidade política, a saber, o Estado Nacional.

Esta ocorrência é, porém, fruto de transformações ainda mais profundas no seio das relações sociais. A sociedade medieval era baseada em ritos sociais concretos: o suserano e o vassalo “tocavam os lábios mutuamente” na cerimônia que os vinculava mutuamente; quando uma pessoa iria adquirir, por exemplo, as terras de outra, o vendedor entregava um punhado de terra ou um pouco da produção (trigo, milho) como símbolo dessa tradução, dessa transferência de propriedade. Os ritos medievos eram concretos e os símbolos desses ritos eram, também, concretos. Vale lembrar que o mundo medieval era formado por analfabetos, não somente entre os camponeses mais pobres, mas também entre os nobres mais ricos, a sociedade, por assim dizer, “letrada” era uma minoria. Não por acaso, as igrejas medievais são decoradas com imagens, com cenas de passagens bíblicas, o povo tinha acesso às histórias bíblicas – para além da missa – vendo estas imagens. Na modernidade, diversas inovações modificam completamente a relação entre os homens, quebrando essas tradições medievais da formalidade sensorial, de entender as relações humanas a partir de externalizações visíveis do que foi pactuado enquanto rito. Primeiro se inventou a imprensa, o que possibilitou a maior circulação dos livros e o conseqüente aumento da cultura letrada – não somente em número de leitores mas, principalmente, na qualidade desses leitores ou, dito de outro modo, na existência de pessoas que liam cada vez mais e que poderiam, inclusive, debater entre si por meio de livros escritos. Com a imprensa, o sentido mesmo de se escrever um livro muda, o sentido mesmo de sentar-se à frente de um papel em branco para escrever, muda. O que antes eram registros importantíssimos e que deveriam estar muito bem formulados enquanto ideia para serem escritos, agora pode se transformar em um diário, em “Ensaio” (como os de Montaigne),

27 Nunca é demais lembrar que “católico” tem o sentido de “universal”, ou seja, a ICAR tem um sentido universalista, que não depende das realidades locais de cada povo, é uma união sob os dogmas da fé que ultrapassa quaisquer outras diferenças possíveis.

pensamentos que se elaboram no ato mesmo em que o escritor os transcreve ao papel. Esta nova quantidade e qualidade²⁸ da escrita cria um contato do homem com a forma escrita – que não é tangível, afinal são pensamentos (seus ou de outrem) – muito mais cotidiana. O impacto disto na vida real é que as relações começam a se estabelecer por meio da escrita, ou seja, o que era um rito de transferência de propriedade transforma-se em contrato. O que era uma questão meramente privada da transferência de propriedade de uma família a outra transmuta-se em um problema jurídico, estatal – o que ocasiona a necessidade de um corpo de leis e de intérpretes ou aplicadores das leis por parte do Estado, para dirimir possíveis conflitos com a lei ou incumprimentos do contrato. E isso se aprofunda, ainda, com o advento do capitalismo, pois o que era apenas dinheiro ou apenas uma propriedade privada transforma-se em capital, em dinheiro que gera mais dinheiro, em empregar recursos não para saciar necessidades imediatas (do corpo ou do espírito), mas para buscar adquirir ainda mais dinheiro. As relações passam a ser, cada vez mais, imateriais, metafísicas. Não por acaso, com o tempo, há a necessidade de criar a “personalidade jurídica”, que é uma ficção por meio da qual empresas podem tomar parte em processos judiciais ou fazer negócios contratuais como se fossem uma pessoa. O que eram histórias contadas pelos clérigos da ICAR transforma-se em uma disputa hermenêutico-exegética, tanto na bíblia, como na própria natureza concreta das relações que existem em torno da religião: as Igrejas precisam adquirir um *status* de personalidade jurídica, os clérigos precisam receber um salário, os contratos precisam respeitar as leis do Estado e a bíblia precisa ser interpretada, sua leitura não pode ser negada a nenhum fiel e, mais ainda, a disputa pela correta interpretação ganha contornos dramáticos de batalhas disputadas ao longo de séculos. Pequenas divergências doutrinárias acerca de um detalhe são motivo para a criação de novas denominações cristãs. É nesse sentido que, por exemplo, um autor como Max Weber irá perguntar-se por uma ética ou, mais precisamente, uma moralidade do protestantismo em consonância com o *capitalismo europeu*²⁹:

28 Não se trata de debater sobre a superioridade de um sobre o outro, mas de atestar a sua mudança.
29 O termo “capitalismo europeu” não é uma opção desta pesquisa, mas uma coerência com Weber, para quem o capitalismo não é um fenômeno “recente” (que remonta ao que entendemos por “modernidade”), este modelo capitalista, para ele, apenas tem uma novidade: ele vem junto de um

Os portadores históricos do protestantismo ascético (no sentido em que a expressão é usada aqui) são essencialmente de quatro espécies: 1. O calvinismo, *na forma* que assumiu nas principais religiões [da Europa Ocidental] sob sua dominação, particularmente no decorrer do século XVII; 2. o pietismo; 3. o metodismo; 4. as seitas nascidas do movimento anabatista. Nenhum desses movimentos se achava absolutamente isolado uns dos outros, e nem mesmo era rigorosa sua separação das igrejas protestantes não ascéticas. [...] As diferenças dogmáticas, mesmo as mais importantes, como aquelas concernentes à doutrina da predestinação e à doutrina da justificação, assumiam umas as formas das outras nas mais variadas combinações e já no início do século XVII impediam de modo geral, regra essa não sem exceção, a preservação da unidade interna das comunidades eclesiais. E acima de tudo: o fenômeno da conduta de vida *moral*, que para nós é importante, encontra-se de igual modo entre os seguidores das mais diversas denominações que brotaram seja de uma das quatro fontes mencionadas acima ou de uma combinação de várias deles. Veremos que máximas éticas muito parecidas podiam estar vinculadas a fundamentos dogmáticos divergentes. (WEBER, 2004, p. 87-89)

Nesse sentido, Weber explica, expõe e exemplifica como o fenômeno protestante, para além da crença dogmática, é uma ética. A religião precisa, portanto, adaptar-se ao novo modelo de relações sociais e esta religião que se adapta o modelo das relações sociais é o protestantismo.

CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO

A Reforma (protestante) enseja, logo após a sua efetivação, com as *confissões de fé*³⁰, uma série de “guerras de religião”, um processo que se arrasta ao longo do século XVI e se adentra ao meio do XVII pela Europa Ocidental, tendo fim em 1648 com a paz de Vestfália – que pode ser considerado como o marco inaugural do assim denominado “Estado Moderno”. Ocorre que, no sistema do papado anteriormente válido, típico do tempo medieval, a Igreja estava

esteio moral que o faz ter uma aspiração hegemônica.

30 No “mundo protestante” (por assim dizer) as “confissões de fé” são documentos onde, por escrito, os religiosos organizam o seu entendimento da relação com o sagrado. Marcando suas diferenças com a ICAR, seus dogmas centrais e a forma de compreensão das escrituras. O que há em comum em todo o movimento protestante, no entanto (se tomarmos, por exemplo, os Mórmons como protestantes) não é sequer o caráter de exclusividade da bíblia como documento sagrado (os Mórmons creem no “Livro de Mórmon”, por exemplo), nem a sua soteriologia (doutrina da salvação), mas o fato de que não existe uma autoridade acima de todas as “igrejas protestantes” para dirimir as contendas interpretativas e impor uma doutrina única (como é o “magistério da Igreja” para os católicos). O protestantismo, nesse sentido, é uma liberalidade religiosa, pois é possível criar uma nova denominação a qualquer momento.

territorialmente acima do Estado, em outros termos: a Igreja era uma realidade universal e o Estado uma realidade local; nesse sistema, a realidade universal validava as diversas realidades locais e as pessoas se identificavam entre si de duas maneiras, uma específica, ou seja, que dizia respeito à sua realidade local que era símbolo local da nobreza mais próxima a si (o barão, o conde, o duque, etc, da região), a quem efetivamente deviam obediência política (e não ao rei ou ao imperador) e/ou como católicas (e o catolicismo não era uma realidade universal meramente abstrata, ele estava expresso na concretude metafísica das catedrais e das igrejas – que eram muito mais que templos, mas verdadeiros monumentos simbólicos de arte total de seu tempo: pintura, escultura, música, literatura, dança e arquitetura, todas estas artes estavam presentes nos templos católicos, em maior ou menor medida). A consequência prática disso na vida política era que a excomunhão de um nobre implicaria na liberação, por parte dos demais nobres, para atacar o seu território (além de criar um real conflito dele com os camponeses que lhe deviam obediência direta e com os nobres que lhe deviam respeito, seus vassallos), daí o poder da ICAR na Idade Média. Com a ruptura protestante, surgem dois lados e duas noções distintas de poder: o velho modelo da universalidade da fé e o novo modelo da localidade estatal (“siga-se a religião do príncipe local” – ou “*cuius regio, eius religio*”). Em outros termos: os católicos atacavam os protestantes porque eles não eram católicos (quer por não terem sido batizados como católicos, quer por terem sido excomungados), os protestantes, por outro lado, atacavam os católicos para que respeitassem o direito de determinar a religião de seus territórios de acordo com a sua própria confissão religiosa.

Esta realidade belicosa estava intrincada em um problema ainda mais antigo: a constituição³¹ quase incompreensível do Sacro Império Romano-Germânico (SIRG³²) que, de fato, existiu entre 800 e 1806³³. Caracterizado por nobres locais

31 Não se trata de uma “carta constitucional” (como a Constituição Federal de 1988), mas a composição real do império, da forma como a política se desenrolava, da relação estabelecida na “dança” do exercício de poder efetivo.

32 As próximas inserções do termo serão pela sigla e não pelo nome por extenso.

33 Um reino medieval era composto por feudos, cada feudo tinha um senhor feudal que era o responsável político por sua administração – e cujo critério para ocupar tal cargo era hereditário. Havia diversos tipos de feudos, do condado ao ducado (máximo), em outros termos, o posto mais alto na hierarquia de nobreza (abaixo do rei) era o de duque. O rei, por fim, era um “*primus inter*

fortes e por um “sacro imperador” muito mais simbólico que efetivo³⁴, no SIRG estava a realidade política mais propícia para proteger uma ruptura real e formal com a ICAR. Embora não seja fácil vincular um movimento consciente por parte de Lutero nesse sentido, a possibilidade de cortar o vínculo que ligava o poder local ao papal era sedutora demais para esses nobres locais não usarem a seu favor. Em outros termos: entre uma lógica “universalista” (católica) que incentivava certo respeito por seus preceitos dogmáticos que estão para muito além de uma moralidade privada e uma lógica protestante bastante mais maleável, capaz de abrir

pares” ou “primeiro entre os iguais” – o rei era o “primeiro” duque, o duque mais poderoso, que tinha o dever de proteger os demais de ataques externos e o direito de pedir que estes duques cedessem ajuda em suas próprias guerras. Dentro de cada ducado, o duque local dividia o território (como melhor se apossasse) entre outros nobres (barões, condes, viscondes, etc) – e não era raro que esses nobres que recebem poder dos duques tenham, também, em seus territórios, uma independência muito grande em relação ao duque, criando assim um sistema altamente descentralizado. No sistema do SIRG (pois cada reino ou império medieval tinha sua própria lógica política – que, grosso modo, dependiam basicamente da maior ou menor força dos duques – em relação a seu próprio rei e aos demais reinos circunvizinhos), com o aumento de poder dos duques, a transmissão do poder do imperador passou a ganhar uma forma distinta do habitual de nosso imaginário: quem assumia o trono não era necessariamente o herdeiro da “casa real” que imperava (o herdeiro tinha garantido para si, no máximo, o ducado), havia uma eleição entre os duques para a escolha do próximo imperador, esses nobres que formavam o conselho para escolher o “sacro imperador” ficaram conhecidos historicamente como “príncipes eleitores”. Esse sistema dispersava o poder, esgarçava mais e mais, ao longo dos tempos, a força do imperador para decidir sobre qualquer questão local. O “centro de poder”, portanto, era um cargo muito mais simbólico que real (e isso é tanto mais verdadeiro quanto mais próximo na linha do tempo estamos da dissolução do SIRG, o ano de 1806). Obviamente, esta realidade de enfraquecimento do poder do “sacro imperador” não é um caminho contínuo, houve, em alguns momentos, “sacro imperadores” mais e menos poderosos, o fato de ser constatado a partir da distância do evento histórico é, no entanto, que a tendência era de uma perda de poder político, uma descentralização. Por exemplo, o “sacro imperador” na época da “primeira Reforma” (a de Lutero) foi Carlos V, provavelmente o maior dos nobres da dinastia (austriaca) dos Habsburgo, cujas possessões englobavam áreas em quase todos os países da atual Europa Ocidental (continental) que era um típico monarca católico da época e, pela extensão de seus domínios, foi, enquanto “sacro imperador” (Carlos V não era apenas “sacro imperador”, ao mesmo tempo foi rei da Espanha – precisamente na época em que a Espanha começa suas conquistas ultramarinas na América e em cujas possessões englobavam também os atuais Países Baixos/Holanda), mais poderoso do que seu antecessor e seu sucessor. E, mesmo assim, Carlos V não teve força política e militar suficiente para frear o processo da Reforma. E, por fim, mas não por último, cabe ressaltar aqui o caráter “imperial” do SIRG: o “sacro imperador” não se via como o chefe de Estado do SIRG, pensar assim é um erro, ele se via como “sacro imperador” da cristandade (católica), ele era o braço armado de Roma contra quaisquer ameaças que pairassem sobre as populações cristãs/católicas. O “sacro imperador” era o chefe de seu ducado e, ao mesmo tempo, o líder político de um ajuntamento de (duques) iguais que estavam dispostos a protegerem a fé sob sua (do sacro imperador) liderança.

34 O fato do “sacro imperador” ser eleito levou, muitas vezes, a escolhas aparentemente estranhas: os “eleitores” tendiam, muitas vezes, a escolher o candidato política e militarmente mais fraco e não mais forte, pelo simples medo de perderem seus poderes. A lógica política do SIRG estimulava a existência de um poder central cada vez mais fraco em detrimento de nobres locais cada vez mais fortes.

uma margem de manobra para consolidar ainda mais o poder local em detrimento a diretrizes externas a si, os nobres locais veem nessa segunda possibilidade uma oportunidade propícia para assentarem de modo mais seguro suas autonomias. Os nobres, então, instrumentalizam a religião a seu favor, no sentido mesmo de, tornando o poder político contínuo (indiferenciado – indiferente) ao poder religioso, o poder sacro como unido pessoalmente ao poder secular (na figura do nobre/príncipe local) o que, como resultado, é precisamente instrumentalizar a religião politicamente a partir da própria lógica interna da dinâmica política do SIRG. Este fenômeno funciona tão bem que mesmo os nobres católicos (mais ao sul do SIRG) têm respeitado (pelos protestantes do norte) o preceito de determinarem a religião local como sendo uma continuidade da sua. Em outros termos: os príncipes protestantes não queriam impor o protestantismo fora de seus domínios e, ao mesmo tempo, findam por erigir um tipo de protestantismo próprio (cada vez mais adaptado à política local) em seus domínios. E mais ainda: mesmo os príncipes católicos (do/no SIRG) findam por encontrar meios e brechas de moldar o catolicismo praticado em seus domínios aos seus próprios interesses políticos, precisamente porque aquele preceito baseado no medo da excomunhão (presente na Europa Medieval) havia caído por terra.

Mas há ainda um terceiro elemento nesta complexa rede de relações políticas: o capitalismo, apenas tangenciado (até aqui) por esta pesquisa. Se a fundação do Estado Moderno se dá precisamente com a busca por certa autossuficiência do poder local em detrimento dos poderes externos e este movimento se inicia precisamente com o princípio de seguir a religião do nobre local, tendo como marca a “paz de Vestfália”, junto com este fenômeno ocorre a mudança da forma social, a mudança do modo como a sociedade produz e reproduz a si mesma, não somente enquanto matéria (bens de consumo material) mas, também, enquanto espírito (cultura – arte, religião, filosofia e ciência). Se, em detrimento de uma forma universal de religião que garantia certa paz no coração da Europa Ocidental do medievo, reinava uma uniformidade de crença, ao mesmo tempo a forma de produzir a vida material era bastante mais variada e dependente da realidade local. O avanço do sistema de produção de mercadorias em série impõe,

ao contrário, um enfraquecimento desta forma de produção tipicamente local, em nome de uma inter-dependência baseada na divisão social do trabalho³⁵ que só faz sentido, por outro lado, negando a teoria do “justo preço” e a condenação da usura³⁶ preconizada pela ICAR. E é precisamente a esta função de enfraquecer a base moral religiosa universal e de caráter público (ou seja, não restrita apenas ao âmbito das meras convicções pessoais, mas com um caráter prático e efetivo na vida e nas relações dos indivíduos – ou seja, um católico não deveria emprestar dinheiro e nem tomar emprestado nos termos condenados pela Igreja, não deveria, também, produzir algum bem e vender por um preço acima do “preço justo” ou até comprar

35 No medievo existe o pressuposto da autossuficiência econômica local, é dizer: os feudos não podem depender de trocas para conseguirem os bens de consumo que precisam, para tanto devem internalizar a produção desses bens. No modelo capitalista, que universaliza a troca da forma-mercadoria dos bens de consumo, este preceito se torna absolutamente obsoleto, quer na vida privada, quer na vida social. Em outros termos, se um camponês medieval produz a maioria dos seus bens de consumo imediato e a troca é apenas algo secundário, subsidiário, o homem dos modernos centros urbanos passa a se especializar em um só ofício em troca do qual recebe um salário com o que deve comprar tudo aquilo que precisa, mas não produz. Por exemplo, um ferreiro: a produção de objetos de ferro consome todo o seu tempo de trabalho, não sobrando nenhum segundo para que ele se preocupe e/ou se dedique (e aqui há três possibilidades: a – o sujeito não sabe produzir roupa, quer aprender, mas não lhe sobra tempo; b – o sujeito não sabe produzir roupa e não quer aprender; c – o sujeito sabe produzir roupa, mas não tem tempo para tal), por exemplo, em produzir sua própria roupa. Dessa forma, nosso ferreiro vende objetos de ferro em troca de moedas (possuidoras de valor de troca universal, ou seja, amplamente aceitas [as moedas] como meio de trocar/comprar qualquer bem) com as quais pode comprar uma roupa. Em outros termos: cada indivíduo isolado se especializa em uma atividade, vende seu trabalho e, com o dinheiro resultante desta venda, compra tudo aquilo que não sabe (e/ou não tem tempo para) fazer de outro indivíduo especialista em fazer o que ele quer, mas não tem. Essa lógica, porém, não está restrita ao nível dos indivíduos isolados, logo cidades começam a adotar tal sistema, em outros termos: uma cidade se especializa em fazer objetos de ferro, outra em derivados de trigo e uma terceira em tecido/roupas, uma precisa da cooperação da outra para (retro)alimentar o metabolismo real de suas existências concretas. Eis a divisão social do trabalho.

36 A necessária ampliação constante da produção no modelo da troca de mercadorias (feitas por trabalhos especializados e socialmente divididos) exige uma ampliação da produção e, consequentemente, dos mercados, ou seja, uma universalização do modelo, uma replicação dele a nível cada vez mais geral. Se um dos entraves para tal lógica era a própria “moralidade econômica” (por assim dizer) da ICAR que condenava a usura e preconizava uma teoria do “justo preço” (baseado na seguinte equação: preço justo = tempo de trabalho + custo da matéria-prima), o protestantismo, ignorando estas premissas católicas, libera tanto o lucro como, principalmente, a usura, ou seja, o empréstimo de dinheiro a juros, o que é essencial para a ampliação da produção: quando um capitalista quer ampliar a sua produção ele precisa investir, a um alto custo, para que as condições de produzir ([re]qualificação e quantidade de mão-de-obra, melhoria no maquinário, etc, etc) estejam compatíveis com este objetivo. E, muitas vezes (quase sempre), este capitalista não tem esta quantia à sua disposição, precisando, portanto, contrair um empréstimo para ter o dinheiro necessário ao investimento que irá ampliar a sua produção. Ao mesmo tempo, a liberação da taxa de lucro também é um incentivo a tal ampliação, na medida em que aumentar essa taxa diminui o tempo em que o investimento feito para esta ampliação da produção será restituído ao capitalista e, obviamente, quando ele efetivamente começará a ter lucro real.

algo abaixo do “preço justo” valendo-se da necessidade material do vendedor) que o protestantismo é útil; ainda que de forma não consciente, ele legitima – e, de alguma maneira, surge como consequência do próprio processo – essa transformação nas relações sociais³⁷.

O princípio que é, portanto, “siga-se a religião do príncipe” (*cuius regio, eius religio*) se transmuta para “seja dada à religião a forma da economia” pois as duas coisas ocorrem ao mesmo tempo. É dizer: a separação entre a universalidade religiosa, presente no feudalismo medieval, que tem como consequência uma economia não integrada ou não marcada por um sistema produtivo único em todos os locais, não é modificada pela simples reivindicação efetiva de mais liberdade política por parte dos senhores feudais ou pela crença real e sincera dos fiéis ao norte do SIRG nos princípios protestantes em dissonância com a fé professada pela ICAR. A própria necessidade de mais autonomia local, que significa, economicamente, uma abertura para a uniformização e integração da produção concreta (material ou espiritual) da vida (condição necessária para a efetivação hegemônica do modo de produção capitalista), é que reivindica uma nova formulação política, na qual a religião, integrada e subsumida ao próprio poder político, seja indiferente (ou seja, não guarde diferenças) com os interesses (capitalistas) dos líderes locais.

Nesse sentido, a crítica de Feuerbach ao cristianismo e mais especificamente à religião – como também ao próprio hegelianismo – de seu tempo é insuficiente. Ela seria cabível se feita nas origens do protestantismo, mas, na condição de miséria material que assolava o século XIX, a crítica de Feuerbach soa ou obviedade ou pedantismo, em outros termos: tal crítica ou já é ponto pacífico em um mundo

37 Seria possível, ainda, aprofundar um pouco mais a pesquisa, alargando a investigação para a “moralidade” mais específica do calvinismo, a primeira grande dissensão interna e organizada no seio do âmbito protestante, relacionando a “teoria da predestinação” calvinista como uma “teoria da prosperidade individual” manifesta na vida econômica dos cidadãos, em outros termos, que “Deus escolhe aqueles que serão salvos” e a “marca visível” dessa escolha é a sua prosperidade financeira. A preferência, entretanto, de centralizar o debate na **questão política** da *secularização* e, ao mesmo tempo, a exigência de um debate próprio, de maior fôlego para expor a “teologia da prosperidade” (que é tão complexa quanto, embora muito mais manipulada maliciosamente, o conceito de secularização), faz com que a escolha da delimitação da pesquisa esteja restrita ao **luteranismo histórico** situado ao norte geográfico do SIRG.

intelectualizado ou inútil, mero palavrório incompreensível e sem serventia, em um mundo onde a miséria material não pode tirar nenhum proveito prático de fraseologias conceituais. É preciso lembrar da integralidade das “teses (de Marx) contra Feuerbach” e não somente da “pop” tese onze (que reivindica a necessidade de transformar o mundo em contraposição aos “filósofos” que, até o momento, se preocuparam apenas em interpretá-lo). Acontece que esta tese é uma espécie de conclusão última da série de “teses contra Feuerbach” e que, vista separada da evolução do argumento, pode ser utilizada contra qualquer um em qualquer contexto. Feuerbach encontra a inversão sujeito-predicado, homem-deus, e crê haver encontrado o segredo do universo, quando, na verdade, nada mais encontrou que um “segredo de polichinelo”:

Na teologia ou filosofia especulativas, pelo contrário, Deus é uma contradição com o homem: deve ser a essência do homem – pelo menos, da razão – e no entanto é, na verdade, um ser não humano, um ser suprahumano, ou seja, abstrato. Na teologia ordinária, o Deus suprahumano é somente uma flor de retórica edificante, uma representação, um brinquedo da fantasia; na filosofia especulativa, pelo contrário, é verdade e coisa terrivelmente séria. A contradição violenta com que a filosofia especulativa deparou deve-se apenas ao fato de ela ter feito do Deus que no teísmo é apenas um ser da fantasia, um ser longínquo, indeterminado e nebuloso, um ser presente e determinado, e ter assim destruído o encantamento ilusório que um ser longínquo possui na bruma azulada da representação. (FEUERBACH, 1988, p. 44)

O que Marx reivindica como crítica está melhor resumido na tese 7: “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2010, p. 544); em outros termos, passa ao largo da crítica de Feuerbach como as relações sociais de seu tempo fazem com que este homem idealizado por ele consiga projetar a si mesmo em deus ao mesmo tempo em que inverte a ordem real das coisas, ou seja, transferindo seus predicados reais para deus e os predicados reais de deus para si – a relação entre homem e divindade na religião, assim, para Feuerbach, é uma inversão da própria realidade, enquanto na realidade é o homem que faz/cria a divindade à sua imagem e semelhança; na religiosidade, o homem acredita no contrário, é uma espécie de mecanismo de ideias feito para o autoengano, projetando suas próprias potências em uma divindade para, só então, entender-se como projeção, exteriorização dessa

divindade. Esta crítica, nestes termos, seria um grande avanço na origem histórica do luteranismo no século XVI, mas na realidade do século XIX, onde a fusão da produção e projeção da economia enquanto universalização de sua forma capitalista se consolidou hegemonicamente, já não mais significa uma crítica. Para pensar, portanto, Feuerbach como alguém que analisa corretamente os fatos, é preciso entender que ele só compreende a metade menos importante dos próprios fatos, porque não entende que a inversão denunciada por ele não é uma mera questão de esclarecimento individual das consciências, mas parte necessária da estrutura político-econômica constitutiva das relações sociais. A passagem disso que o autor denomina “teologia ordinária” para a “teologia especulativa” nada mais que é que esta mudança em que a religião se torna imanente e não transcendente, mas não por um mero erro interpretativo dos próprios homens e que uma mera crítica, um mero “despertar da consciência”, possa ser o caminho para a correção. Ao contrário, este “erro” ou esta “inversão” é a expressão mesma da mudança da forma social que subjaz à religião (e, inclusive, que quebra o monopólio do catolicismo como forma universal do cristianismo), é a expressão racional (ideal) da forma social (material) que as relações humanas tomaram e a maleabilidade da religiosidade protestante para se plasmar em conformidade com esta nova forma hegemônica das relações sociais concretas é o que faz com que ela seja o critério da nova maneira de ser cristão.

A *secularização*, nesse sentido, é marcada por essa indiferença entre o político e o religioso e assume, assim, dois movimentos cuja origem têm direções opostas (uma do geral para o particular e outra do particular para o geral) mas que se encontram em algum lugar do meio do caminho: uma nova forma de produzir a vida é inaugurada (baseada na redução de tudo à forma mercadoria) e precisa se expandir ao infinito (*primeiro movimento*), ao mesmo tempo há a necessidade dos nobres locais assegurarem a autonomia política que já tinham, mas apenas de modo contingente e não pelo arranjo intrincado das regras que regiam as relações políticas de então (*segundo movimento*). Há, portanto, um conveniente encontro, uma perigosa coincidência de desejos, uma aproximação, mas é mais que isso, há um cômodo movimento em que os príncipes protestantes, tencionando assegurar e não

perder mais seu poder local, são atraídos pelo movimento de expansão do sistema produtor de mercadorias e, em um primeiro momento, unificam o poder religioso ao político para, imediatamente depois, reduzir tudo ao poder do capital que é, agora, a forma da política e a dogmática da religião concentrada em uma só coisa. Este movimento ocorre, por assim dizer, entre Lutero e Feuerbach, entre a Reforma e o século XIX.

O que há é, portanto, um arranjo de transformações, ou melhor, de transmutações, de metamorfoses: os príncipes acumulam, para si, o poder clerical e o capital, ato contínuo, acumula, em si, o poder dos príncipes detentores do poder clerical. Dissolve-se, assim, em um processo especular de indiferenças, o sagrado no secular e o secular no econômico, e já não se sabe mais onde está a imagem e o modelo, pois o que parece ser o modelo reflete a imagem, o fim esconde em si mesmo (porque já estava nele, ou melhor, já era, antes dele, ele mesmo, posto que era a condição para que ele fosse o que é) o começo, por meio de um complexo jogo de necessidades para além da temporalidade imediata da cronologia banal de nossas existências:

A necessidade está escondida no que acontece, e só no fim se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro. O fim, porém, mostra essa prioridade de si mesmo, porque, através da alteração que o agir operou, nada resultou que já não o fosse. (HEGEL, 1992, p. 169)

Em outros termos: inicialmente, é o poder local que orienta a vida religiosa manifesta cotidianamente, porém, com o tempo, essa integração é tão forte que (as exigências éticas do mundo³⁸) o político (e, mais precisamente, as relações econômicas garantidas pela forma política) são a completa tradução da prática religiosa. Isso, porém, não se manifesta, no futuro, como consequência de sua

38 Ou seja, trabalhar e não roubar, respeitar os contratos, não atentar contra a forma política vigente, enfim, adaptar-se perfeitamente à forma da realidade enquanto impossibilidade de transformação e/ou de melhoria, uma espécie de conformismo da preguiça (de pensar em algo além) ou de preguiça do conformismo (da aceitação de sua condição) assegurada, também, pela real universalização dessa forma de vida que penetra todos humanos do tempo presente. Contraditoriamente formula-se o paradoxo final: a máxima realização da modernidade é, também, a máxima realização do preceito medieval da ICAR – quem está fora do circuito capitalista é um excomungado, está fora da comunidade humana, da sociabilidade dos iguais e pode ser esmagado sem maiores pruridos morais. A única diferença é que esta realização só é possível porque a divindade (capital) é totalmente imanente ao mundo.

própria lógica (ou seja, da subsunção da religião à política): ao contrário, é precisamente por ter, como causa, o fenômeno da universalização do capital, ator real daquele movimento inicial de *aparência* meramente política, que a co(n) fusão entre imagem e coisa, entre *causa* e *efeito*, ocorre, sob a *forma aparente* da percepção da *causa depois da consequência*. Em suma: quando a vida corriqueira coincide com as convicções religiosas, quando o “bom cidadão” do moderno mundo capitalista é aquele que vive em acordo com a moralidade religiosa, mas não porque molda suas ações nesta e sim naquele, é precisamente neste ponto da história – em que a religiosidade é apenas uma dentre tantas outras ações privadas, restritas, portanto, à liberalidade individual e atomística de cada um – que a *secularização* cumpriu sua tarefa. E mais: já não é o Estado o “chefe” da religião, mas apenas o seu “representante” local, porque o próprio Estado já não possui mais um “chefe” (esse “chefe de Estado” – quer seja ele o rei, o presidente, o *duce*, o *füher*, ou o secretário geral do partido – é, na prática e não apenas por figuração, a própria lógica econômica) de “carne e osso” em um mundo onde o dogma metafísico do capital é a própria principiologia dogmática religiosa a que tudo deve se reduzir, se nivelar e se adaptar.

CONCLUSÃO

A conclusão de uma pesquisa em filosofia (ainda que sob o formato curto de um artigo) é sempre complicada: há que se tomar cuidado para não estender o desenvolvimento do tema, do corpo do trabalho, na conclusão, por um lado, e, por outro, não repetir a introdução ao contrário. Em tese, concluir deveria significar partir das premissas estabelecidas no corpo da pesquisa e encerrá-las em uma síntese. Mas fazer isso significaria a capacidade do autor, do pensador, em estar acima da própria realidade, como uma divindade. Portanto, uma outra forma de concluir pode ser um meio termo entre a continuidade expositiva do conteúdo e a síntese de suas premissas, mas que não é nem completamente sintética, nem completamente rememoração conteudística. Talvez formular as premissas em forma de problemas, mostrando, assim, a intenção não de resolver, mas se suscitar

e instigar o desejo pela pesquisa ao leitor, uma espécie de “divulgação temática” do problema, seja o melhor caminho, principalmente para uma pesquisa curta como esta, sem nunca esquecer que:

A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à crítica inescrupulosa da realidade dada; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos. (MARX, 1843, p. 71)

Nesse sentido, o que se pode falar sobre *secularização* sem recair nos *clichês* já conhecidos (e, deve ser reconhecido, todo *clichê* tem seu fundo de verdade, sua importância) como a formulação do debate no par *secularização-laicização* centrando, no debate sobre o Brasil, por exemplo, a questão de um fanatismo religioso que invadiu a seara do debate público e da vida política em todos os níveis dos três poderes do Estado. É um debate importante, deve ser desenvolvido e pensado com o devido rigor acadêmico, sem dúvida, mas não é a intenção desta pesquisa. Ao contrário, esta pesquisa visa dar dois passos atrás e encontrar uma fundamentação menos ortodoxa para a relação entre política e religião. Mas, mais do que isso: buscar, em certa genealogia da *secularização*, concentrando a pesquisa na Reforma Luterana, como a separação entre Estado e Religião não é feita, como se imagina (a partir desta idealizada “neo-secularização” a ser pensada no Brasil de nossos dias), a partir de uma diferenciação dos campos religioso e político, onde o primeiro não pode se imiscuir no segundo porque este limita (ou deveria limitar) aquele. Ao contrário, a *secularização* se dá por meio de um movimento oposto, que de alguma maneira já está presente na lógica mesma do catolicismo mais ortodoxo dos tempos medievos ou da origem da ICAR, (“dar César o que é de César e a Deus o que é de Deus”). Esta é a primeira formulação, ainda que (formulada deste modo) rudimentar, do conceito de secularização. Ademais, vê-se que, na Idade Média, após a queda do Império Romano do Ocidente, o contraste entre o caráter universalista da ICAR e o caráter local dos feudos, ensejou uma reorganização de tal maneira que o poder da ICAR impunha certa paz entre os príncipes em troca do monopólio da forma religiosa e do respeito por seus preceitos por parte dos mesmos.

O protestantismo surge (ao menos enquanto auto explicação de si) como uma forma de corrigir os erros históricos da ICAR – que se agravavam e pareciam incorrigíveis aos olhos dos homens do século XVI, sobremaneira os luteranos. Este movimento de cisma na Igreja, de um lado católicos e, de outro, protestantes, enseja as guerras de religião que adentram ao século XVII e somente na metade deste se resolve com a paz de Vestfália que, finalmente, não consegue o que queria porque consegue muito mais: os reinos protestantes não ganham apenas o direito de professarem o protestantismo em paz, mas, mais do que isso, veem, na prática, o seu preceito (“*cuius regio, eius religio*”) sair da contenda como vencedor, como princípio universal. É dizer: a religião do príncipe local deve ser seguida por seu povo, mesmo que este príncipe seja católico. O que isso enseja é: i) a *indiferença* entre Religião e Estado, não porque aconteça uma separação, mas porque a finalidade da religião se amolda e se acomoda, se reduz, portanto, aos preceitos do “bom cidadão”; ii) a perda de uma realidade universalista a que toda a população (independentemente do lugar onde viva) se identifique, ou seja, se rompa com o preceito de universalidade anteriormente hegemônica (da ICAR) para que outra realidade (o capital) possa ser universalizada em seu lugar.

As questões que surgem a serem pensadas em nosso presente a partir dessa análise são, portanto: i) seria a *secularização* a delimitação de campos de atuação da Religião e da Política?; ii) seria possível esta delimitação em democracias representativas onde o representante não é cobrado pela motivação de suas ações enquanto parlamentar (seus votos, projetos apresentados, etc), ou seja, onde a sua condição de representante não está mais sob a avaliação do público durante o exercício mesmo de seu mandato?; iii) com respeito às comunidades religiosas não representadas ou não suficientemente representadas (e historicamente perseguidas, não somente por iniciativas individuais como pelo próprio poder estatal): ao contrário de esvaziar a representação religiosa como um todo, não seria o caso de garantir a elas uma representação suficiente e adequada?

Nesse sentido, a conclusão a que se chega analisando a *secularização* é que o lugar da universalização, ou melhor, a forma da universalização humana é modificada e a *secularização* é uma espécie de *tecnologia*, de técnica, arte ou

artifício, capaz de usar a própria reversão do modelo político que rompe com a antiga “forma universal” para facilitar os termos da sua própria universalização. Talvez, ainda mais do que agir no âmbito apenas teológico/religioso do problema, o que é muito importante, seria, ainda, o caso de agir no combate a esta forma universal que é a verdadeira religião da humanidade em nossos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia do futuro: e outros escritos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARRAMAIO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. Tradução: Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MARX, Karl. Karl Marx – I AD FEUERBACH (1845). IN: A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução, Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 543-545.

_____. Carta de Marx a Ruge de 19 de setembro de 1843. In: Sobre a questão judaica. Tradução: Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 70-73

WEBBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.