PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

THIAGO MENDES ALVES DE DEUS

A Religiosidade do Estado Laico e a Dessacralização da Igreja – Uma Análise a partir da Obra "Secular Religion" de Hans Kelsen

CAMPINAS
2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

THIAGO MENDES ALVES DE DEUS

A Religiosidade do Estado Laico e a Dessacralização da Igreja – Uma Análise a partir da Obra "Secular Religion" de Hans Kelsen

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Mestrado "Stricto Sensu", da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como requisito final para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Glauco Barsalini

CAMPINAS
2024

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

D486r

Deus, Thiago Mendes Alves de
A religiosidade do Estado laico e a dessacralização da Igreja – uma análise a partir da obra "Secular Religion" de Hans Kelsen / Thiago Mendes Alves de Deus. – Campinas, SP : PUC-Campinas, 2024.
100 f.

Orientador: Glauco Barsalini.
Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024.
Inclui bibliografia.

1. Dessacralização. 2. Estado laico. 3. Kelsen, Hans. I. Barsalini, Glauco. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

THIAGO MENDES ALVES DE DEUS

A Religiosidade do Estado Laico e a Dessacralização da Igreja – Uma Análise a partir da Obra "Secular Religion" de Hans Kelsen

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: **09 de dezembro de 2024**.

gov.br Documento assinado digitalmente
ALAN IBN CHAHRUR
Data: 10/12/2024 20:16:45-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

PROF. DR. ALAN IBN CHAHRUR (SEDUC)

PROF. DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR. GLAUCO BARSALINI – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico esse trabalho aos meus pais, Vicente de Deus (*in memoriam*) e Ireni de Deus, por possibilitar que eu chegasse até aqui com ideias e ideais que permeiam esse meu espírito de pesquisador.

Agradecimentos

Quero registrar especial agradecimento a Josy e ao Davi, pelo companheirismo e afeto, elementos que entendo fundamentais para a realização de qualquer empreendimento humano.

Agradeço ao professor doutor Glauco Barsalini, por sua orientação em liberdade e suas valiosas contribuições, me avisando de todos os riscos dos caminhos por mim proposto. Agradeço por sua compreensão e paciência diante de minhas limitações. Agradeço, também, além de seu compromisso profissional (que por si já é um grande ensinamento) pela generosa amizade.

Agradeço ao NAS – Núcleo de Atenção Solidária, da PUC-Campinas, pela bolsa concedida, sem a qual não conseguiria realizar a presente pesquisa.

Agradeço ao PPGR PUC-Campinas que, nas pessoas dos docentes, discentes e administrativo, formam um ambiente acolhedor e propício ao estudo e a pesquisa.

Agradeço ao professor doutor Douglas Ferreira Barros que compõe a comissão examinadora dessa dissertação, e que, por compor o corpo docente do PPGCR-Campinas, assim como o grupo de estudos "Ética Política e Religião", acompanha desde o início desta jornada o desenvolvimento deste trabalho com contribuições propositivas e provocativas que instiga e motiva à investigação. Aproveito para agradecer na pessoa desse professor, a todos amigos do grupo de estudo, os quais no mesmo espírito propositivo e provocativo contribuíram para a redação deste escrito dissertativo.

Agradeço, em especial, ao já amigo, professor doutor Alan Abn Chahrur por ter disponibilizado, gentilmente, sua tradução dos "Apontamentos Introdutórios", "Nota dos Editores", "Prefácio", "Introdução", assim como dos dois primeiros capítulos da obra que foi guia desta pesquisa. Agradeço, também, por ter aceitado compor a comissão da banca examinadora dessa dissertação.

Nesse sentido, agradeço, ao professor doutor Breno Martins Campos e ao professor doutor Caio Henrique Lopes Ramiro por comporem a comissão e por contribuições concedidas.

Por fim, agradeço ainda, ao amigo Guilherme Blauth Loth que, antes de eu iniciar o trabalho que hoje concluo, se dispôs a discutir durante um ano inteiro a obra "*Secular Religion*", fazendo grandes contribuições, não só para o conteúdo, mas, principalmente, para a tradução que fiz dos demais capítulos para meu estudo. Ao fim da pesquisa e olhando a obra "Secular Religion", entendo melhor sua constante fala: "todo tradutor é um traidor". Mas, firme em sua resolutiva: "se essa é a sina, seja ao menos leal". Mais uma vez, agradeço pela amizade.

Sacer é uma qualidade absoluta, não admite graus; concebível, no máximo, é a expressão suprema *sacerrimus* "sagrado acima de tudo". Mas o *sanctus* pertence ao domínio do relativo: uma coisa pode ser mais ou menos *sanctum.*

Émile Benveniste

O processo de sacralização se ocupa das causas por meio das quais o Übersinnliche (suprassensível) se manifesta.

Hans Kelsen
Interpretando Rudolf Otto

RESUMO

A presente pesquisa teve por objetivo analisar possíveis relações indiretas entre o Estado laico e a Igreja tendo como base de análise a obra “Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'new Religions'”, do jurista Hans Kelsen, trabalho pouco conhecido no Brasil, inclusive na área de Ciências da Religião. Nessa obra, Kelsen aborda as principais teorias da cultura do século XX em simetria com as filosóficas, sociológicas e com ideologias políticas e sua ligação com a teologia. Com isso, abordamos a secularização, atentos, também, ao contexto dos estudos weberianos sobre o termo. No âmbito da teologia política, discutimos o decisionismo que surge das relações do Estado laico com a Igreja (institucional e sacra), compreendendo o conceito de dessacralização. O método utilizado foi o bibliográfico, realizado por uma leitura imanente da obra referencial desta investigação. Abordamos o seguinte problema, questão de fundo da obra de Kelsen, objeto desta pesquisa: uma vez que a religião faz parte do construto cultural da humanidade, qual deve ser o lugar da religiosidade dentro de um Estado laico? Como objetivos específicos, procuramos saber se é possível, no ou a partir do trabalho do juspositivista, conceber-se uma religiosidade em um Estado laico e, ainda, entender se e como a Igreja participa dessa religiosidade. Enquanto resultado da pesquisa, a compreensão da dimensão do decisionismo em Kelsen trouxe diversas chaves, dentre elas um tipo de entendimento sobre o processo de dessacralização da Igreja enquanto via legitima ou não de acesso ao poder de decisão, que fere ou não a laicidade do Estado.

***Palavras-chave**: Dessacralização. Religiosidade. Estado Laico. Hans Kelsen*

ABSTRACT

The present research aims to analyze possible indirect relations between the secular State and the Church based on the work "Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'new Religions'", by the jurist Hans Kelsen, a work little known in Brazil, including in the area of Religious Sciences. In this work, Kelsen addresses the main theories of twentieth-century culture in symmetry with philosophical, sociological, and political ideologies and their connection with theology. With this, we address secularization, also paying attention to the context of Weberian studies on the term. In the context of political theology, we discuss the decisionism that arises from the relations of the secular State with the Church (institutional and sacred), understanding the concept of desacralization. The method used be the bibliographic, so the immanent reading of the referential work of this research be carried out. We address the following problem, a fundamental question of Kelsen's work, object of this research: since religion is part of the cultural construct of humanity, what should be the place of religiosity within a secular State? As specific objectives, we try to know if it is possible, in or from the work of the juspositivist, to conceive a religiosity in a secular State and, also, to understand if and how the Church participates in this religiosity. As a result of the research, the understanding of the dimension of decisionism in Kelsen bring several keys, among them a type of understanding about the process of desacralization of the Church as a legitimate or not way of access to decision-making power, which hurts or not the secularity of the State.

Keywords: *Desacralization. Religiousness. Secular State. Hans Kelsen*

Sumário

RESUMO 8
INTRODUÇÃO 11
1. APRESENTAÇÃO EM RESUMO DA OBRA GUIA 13
2. O PARALELISMO COMO ESVAZIAMENTO E O PARADOXO COMO RECIPIENTE 44
2.1 Análise de termos 45
2.1.1 Religiosidade: Participação Social e Relatividade Axiológica 45
2.1.2 Igreja como Força Mundana 47
2.1.3 Estado Laico: Possibilidade da Decisão Plural 52
2.1.4 Dessacralização e Decisão 56
2.2 Pseudomorfose gnóstica 58
2.2.1 Gnosticismo, uma "Religião Paralela" 60
2.2.2 Método: Aproximação por comparação 63
2.2.3 Método: Aproximação por Analogia 66
2.2.4 Tensão em Kelsen: O Paradoxo como Encontro 69
3. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO COMO DESSACRALIZAÇÃO 72
A Gênesis Cristã e o eixo Comum da Dessacralização com a Democracia 73
3.1. O Antigo Sistema Sacerdotal Judaico: mediação, dessacralização e humanização 74
3.2. O Modelo Sinfônico Ortodoxo: Dessacralização Sacramental Conservadora 77
3.3. O Modelo Protestante: Dessacralização Pragmática Liberal 81
3.4. Dessacralização e Democracia 88
3.4.1. A democracia como parâmetro para a decisão 93
CONSIDERAÇÕES FINAIS 95
BIBIOGRAFIA 97

INTRODUÇÃO

O presente trabalho investiga possíveis relações entre o Estado laico e a Igreja, tendo como base de análise a obra *"Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'new Religions'"*[1], do jurista Hans Kelsen, trabalho pouco conhecido no Brasil, inclusive na área de Ciências da Religião.

Nessa obra, Kelsen aborda as principais teorias da cultura do século XX, em simetria com teorias filosóficas, sociológicas e ideológicas, em ligação com a teologia. O autor defende que não é possível uma religião secular, por ser uma contradição nos termos e na ideia, e aponta para os perigos que essa proposta pode trazer, como, por exemplo, a supressão da democracia, a concorrência com a ideia de estado de direito e com a autonomia individual de um ordenamento ontológico da estrutura social.

Assim, abordamos a secularização, no âmbito da teologia política, discutindo o decisionismo que surge das relações do Estado laico com a Igreja (institucional e sacra), compreendendo o conceito de dessacralização como uma ação positiva da Igreja na condução do Sagrado, que consideramos, hipoteticamente, como acesso lícito à decisão do Estado laico.

Instrumentalizando o método da leitura imanente, nos apropriamos do grande levantamento de interpretações que o autor realiza na obra guia e, com isso, formamos o nosso referencial teórico.

Como pergunta de saída, que entendemos ser um pano de fundo nesta obra de Kelsen, formulamos: uma vez que a religião faz parte do construto cultural da humanidade, qual deve ser o lugar da religiosidade dentro de um Estado laico?

Procuramos, com isso, uma vez confirmada a questão inicial, saber como a Igreja participa dessa religiosidade. Como hipótese, trabalhamos com a ideia de dessacralização, termo não encontrado na obra guia, mas que se evidencia, para nós, a partir da argumentação que Kelsen faz ao demonstrar a impossibilidade de religiões seculares, uma vez que essas supostas religiões não comportam elementos e características suficientes para uma classificação desse tipo, se aproximando muito mais de ideologia do que de Religião.

Iniciamos o primeiro capítulo fazendo uma apresentação em forma de resumo da obra que guia nossa investigação, enfatizando os pontos que contêm maior relação com a proposta do trabalho.

---

[1] Tradução de Alan Ibn Chahrur. No original: "Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'new Religions'". Utilizei esse título em português de um trabalho de tradução da obra, que está em andamento, de Alan Ibn Chahrur, que gentilmente, disponibilizou uma parte (Introductionary Remarks, Editorial Remarks, Preface, Introduction, Chapter I, e Chapter II).

No segundo capítulo, "*O Paralelismo como Esvaziamento e o Paradoxo como Recipiente*", abordamos analiticamente os termos estruturantes da pesquisa, que identificamos nos objetivos gerais e específicos e com os quais cunhamos o título, com a *intenção* de redirecioná-los significativamente. Desta maneira, por meio da comparação, instrumento também utilizado por Kelsen, testamos:

1- O significado de Religiosidade (em "Secular Religion", *Weltanschauung'*), com as ideias de participação social e relatividade axiológica;
2- O significado de Igreja, a partir da ideia de força mundana, destacando a contribuição que ela oferece para a formação da ordem normativa Estatal.
3- O significado de Estado Laico como possibilidade de decisão plural e de construção democrática.
4- O significado de Dessacralização, como ação positiva da Igreja que conduz o Sagrado ao mundo e anuncia o Reino de Deus.

Após a análise dos termos, enfrentamos, ainda no segundo capítulo, a discussão sobre o método utilizado.

Partindo da interpretação de Kelsen, que nega a influência do gnosticismo na modernidade, inferimos que o gnosticismo é uma *religião paralela*, que esvazia o significado de religião quando se apoia apenas em semelhanças e desconsidera as diferenças, adquirindo, assim, apenas uma *pseudoforma* de religião. Esse método é o mesmo que Kelsen critica em seus interlocutores, sendo Erik Voengelin seu maior expoente.

Em "Secular Religion" a ideia-chave da crítica de Kelsen pode ser resumida da seguinte forma: comparação não é razão. Assim, utilizamos o método comparativo sempre sob duas perspectivas: as de semelhanças e as diferenças. Nossa aproximação é por comparação, quando há semelhanças, e, por analogia, quando há diferenças, contudo, dentro do sistema de significação que nos propomos, o paradoxo é um lugar de encontro.

No terceiro capítulo investigamos a dessacralização da Igreja em articulação com o discurso do Deus encarnado, testando-a como decorrência desse '*mysterum tremendum'* e sua independência diante da situação civilizatória oriente-ocidente, concluindo que a democracia é a situação civilizatória que mais condiz com a ideia de dessacralização que trazemos.

Para concluirmos, apontaremos para as seguintes questões: religião secular ou moral do Estado? Qual é o alcance desse evento na realidade humana quando o focamos na política *e na decisão* plural intrínseca ao projeto de democracia advindo do processo de secularização. Quais as contribuições e os quais riscos da ideia de religiões seculares na atualidade e conforme o autor expõe na obra referencial desta pesquisa.

1. APRESENTAÇÃO EM RESUMO DA OBRA GUIA

No primeiro capítulo, "**A Pesquisa por Paralelismos e seus Perigos**", Kelsen expõe que a busca por simetria entre diferentes campos do conhecimento é cientificamente legítima, porém requer atenção na operação do método comparativo, para se evitar dois erros ao estabelecer analogias: 1º supervalorizar as semelhanças, desprezando as diferenças, e 2º utilizar sentidos de termos idênticos em semânticas diferentes.

Um exemplo desses equívocos pode ser observado no conceito de soberania, um termo teológico, mas também de grande importância para a teoria política. Apesar das várias semelhanças, as diferenças é que são determinantes. A soberania teológica é ilimitada/onipotente quando atribuída a Deus, o que não encontra correspondência na teoria política, pois nela a soberania é entendida como limitada, conforme constata Jean Bodin, quando defende que o príncipe soberano é estabelecido por Deus e tem um poder legislativo que lhe confere uma soberania. E é assim em todas as definições científicas de soberania, quando isentas de interesses políticos. (Kelsen, 2012, p. 18 – Trad. Chahrur)

Segundo Kelsen, o mesmo acontece em conceitos como: revolução, progresso, liberdade, paurosia e escatologia. Termos que são usados em campos semânticos diferentes expressando diversos sentidos. Grandes pensadores constroem seus pensamentos nesse intercâmbio semântico. Eugen Rosenstock-Huessy, professor de filosofia do Dartmouth College, vê em Joaquim de Fiori (1132-1202), um profeta com "uma nova lei, cujo executor final haveria de ser Lenin" (Kelsen, 2012, p. 12 – Trad. Chahrur). Para Rosenstock, o Papa, por conta do evento da querela das investiduras, é "o mais antigo revolucionário da Europa" (Rosensttok, 1931 apud (Kelsen, 2012, p. 12 – Trad. Chahrur). Nessa linha de pensamento, o termo político "revolução" é atrelado ao termo teológico escatologia. Jacob Taubes entende "a história da escatologia europeia ... como história das revoluções europeias" (Taubes, 1947 *apud* (Kelsen, 2012, p. 13 – Trad. Chahrur).

Kelsen dialoga com pensadores que constroem seus pensamentos de acordo com essa relação semântica, evidenciando Eric Voegelin, professor da universidade de Munique, como destaque dessa tendência de pensamento. Sob a influência de Karl Löwith, Hans Jonas e Jacob Taubes, Voegelin vê no pensamento moderno um reflexo do gnosticismo, sendo a filosofia idealista de Hegel, a filosofia materialista de Marx, a crítica da religião de Feuerbach e a filosofia do além do homem de Nietzsche, expressões de pensamentos gnósticos, conclusões obtidas de uma análise da filosofia da cultura empregando o método comparativo, que, nesse

contexto, “se aproxima mais do método da morfologia da história de Oswald Spengler, em grande medida, mais intuitivo do que científico.” (Kelsen, 2012, p. 14 – Trad. Chahrur) Esse tipo de operação do método comparativo empregado no campo da teoria da cultura corre o risco de resultar em um verbalismo vazio.

Para o autor, pode-se interpretar a história por duas vias: pela via da teologia da história e a via da filosofia da história, caminhos distintos, apesar de conterem pontos semelhantes. Karl Löwith, ao abordar o tema do sentido da história, pressupondo a ideia de progresso, busca “antecipar o futuro estado de uma sociedade perfeita, em geral, como uma teologia “secularizada” e, em particular, como “transfiguração moderna” da teologia da história de Joaquim de Fiori”. Todavia, a construção de pensamento dessa forma gera ideias contraditórias que anulam uma à outra, como, por exemplo, teologia secularizada (Löwith), paurosia do ser (Voegelin), pensamento cristão laico (Sertillanges), religião secular (Aron). O mesmo resultado se obtém na construção da ideia de uma sociedade que cumpra um sentido final. Esse intercâmbio mal realizado de conceitos não percebe que “O processo de secularização ou de laicização pressupõe uma postura intelectual oposta àquela da teologia ou da religião.” (Kelsen, 2012, p. 21 – Trad. Chahrur).

Como Rudolf Bultmann indica, “[...] para os historiadores cristãos não se pode falar em sentido imanente ao processo histórico. O sentido é imposto à história pela providência divina” (Kelsen, 2012, p. 21 – Trad. Chahrur). Isso é uma visão teológica da história. No momento em que esse sentido é determinado pelo homem, abandona-se a noção escatológica e toda previsão futura só é possível pelo princípio da causalidade apenas. “É sob essa base que Comte, Nietzsche e Marx pretendem antever o futuro da humanidade.” (Kelsen, 2012, p. 21 – Trad. Chahrur).

Kelsen afirma, ainda, que a proposta de Raymon Aron, para que sejam designadas como ‘religiões seculares’ aquelas doutrinas que ocupam na mente de nossos contemporâneos o espaço antigamente ocupado pela fé, de modo a transferir a salvação da humanidade para este mundo na forma de uma ordem social a ser estabelecida em um futuro remoto” (Aron, 1944 *apud* (Kelsen, 2012, p. 23 – Trad. Chahrur), está nessa consonância equivocada de intercâmbio de conceitos.

Para ele, as doutrinas seculares modernas não compartilham das mesmas características dá fé antiga, uma vez que seus objetivos são diferentes e muitas vezes até opostos. Afirma,

ainda, que embora psicólogos e sociólogos teorizem nessa perspectiva, mas isso não é o suficiente para definir uma religião, sendo "falácia lógica deduzir a partir da intensidade dos sentimentos por meio dos quais os homens se apegam a determinadas ideias qualquer coisa acerca da natureza dessas ideias, de maneira a afirmar que esse conjunto de pensamentos se trata de uma doutrina religiosa" (Kelsen, 2012, p. 24 – Trad. Chahrur). Para Kelsen, Aron se equivoca novamente quando se apoia em um argumento de identificação entre religião e moral. Sua intenção com isso é sustentar "a afirmação de que as doutrinas políticas do nosso tempo, inclusive o marxismo, apresentariam traços e características de dogmas religiosos" (Kelsen, 2012, p. 26 – Trad. Chahrur). Mas "um dogma é uma verdade revelada por Deus e proclamada pela Igreja", assim, "A doutrina marxiana não contém absolutamente nada que possa ser considerado como dogma nesse sentido" (Kelsen, 2012, p. 26 – Trad. Chahrur).

O sentimento é mais uma característica encontrada na religião e em outras realidades humanas. Ele é um mobilizador do indivíduo levando-o à reverência e ao medo. Mas nem todos os sentimentos de reverência produzem sentimentos de sacralidade e temor. Na linguagem de Rudolf Otto, o que vai diferenciar esses sentimentos é a experiência com o suprassensível ("ein Übersinnliches"). "É apenas o supernatural que mobiliza o temor. No sentido original e próprio do Antigo Testamento, o termo "sagrado" se traduz como uma qualidade específica de Deus ou como uma qualidade da pessoa ou do objeto devotado a Deus" (Kelsen, 2012, p. 36 – Trad. Chahrur).

Em seguida, no segundo capítulo, "**A Doutrina do Progresso e a Escatologia**", ao tratar do conceito de progresso, Kelsen afirma que, ainda que o termo "progresso" seja entendido pela especulação escatológica e por algumas das filosofias da história da era moderna como a ideia de um desenvolvimento ou melhoramento progressivo entre o passado, o presente e o futuro, o sentido do conceito de "progresso" se opõe ao conceito de "progresso" entendido pelo pensamento secular.

Argumenta que, apesar de não ser uma ideia de origem especificamente cristã, podendo ser encontrada nos mitos gregos (como o de Prometeu, Antígona e Protágoras), aparecendo, também, na filosofia de Demócrito e dos Epicuristas, o que diferencia a ideia de progresso entre o pensamento moderno e o pensamento cristão é o surgimento do reino de Deus, especialmente no que se refere à noção de "desenvolvimento" ou de "melhoramento" (Kelsen, 2012, p. 39 – Trad. Chahrur).

Segundo Kelsen, o pensamento moderno sugere um desenvolvimento constante da humanidade, desde os estágios mais primários até os mais complexos, enquanto o cristão considera que o paraíso (estágio mais elevado) já se faz presente nos estágios iniciais da humanidade, compreendendo o desenvolvimento da humanidade como "regresso" ao paraíso perdido e não como "progresso". Desse ponto de vista, o fim último da humanidade seria um retorno ao estágio inicial, um reestabelecimento de uma situação originária. (Kelsen, 2012, p. 40 – Trad. Chahrur).

Nessa perspectiva, o sentido "último" da história somente pode ser aquele que está de acordo com a vontade absoluta de Deus. Assim, o *eschaton* cristão só pode ser entendido dentro de uma teologia da história, pois a filosofia da história, como disciplina científica, de modo algum poderia admitir esse pressuposto.

Afirma, também, que, ainda que a modernidade tenha conhecido diversas teologias da história, como, por exemplo, a de Hegel, não é possível classificar os pensamentos de Lessing, Comte e Marx, filosofias de aspecto antimetafísico e antirreligioso, como uma "teologia da história secularizada", pois tais autores, ainda que tenham formalizado previsões sobre um possível e provável futuro da humanidade, podendo ser considerado como um melhoramento em relação ao passado e ao presente, não afirmaram que esse estado futuro corresponderia ao sentido "último" da história, tratando-se, assim, de uma previsão fundada em princípios científicos e não religiosos. Esses filósofos acreditavam no progresso da humanidade de acordo com o princípio da evolução (Kelsen, 2012, p. 41 – Trad. Chahrur).

Em contraposição, Karl Löwith extrai implicações teológicas a partir das filosofias da história de Comte e Marx, as quais são apresentadas pelos próprios autores como científicas. Nesse sentido, para Kelsen, o que se deve questionar nessas implicações não é o resultado, mas sim o método, que possui como elemento negativo a exclusão de qualquer pressuposto religioso ou metafísico, permitindo considerar uma filosofia da história como "científica" e não "teológica". A ilusão de aplicações dessa forma (como pressuposto religioso/metafisico) está atrelada à falta de atenção em relação à distinção fundamental entre a realidade (fato) e o valor, entre o "ser" e o "dever-ser" (*destaque nosso*). A não consideração dessa diferença (entre "ser" e "dever-ser") é um vício presente não apenas na especulação teológica, que tem como fundamento o pressuposto de uma realidade criada por Deus, mas também no pensamento racionalista, que compreende o valor como algo de início imanente ao real e não como algo externo (Kelsen, 2012, p. 42 – Trad. Chahrur). Contudo, também é verdade que uma doutrina

racionalista e não metafísica se mostra incapaz de responder ao questionamento sobre como o valor pode tornar-se imanente ao real, ao mesmo tempo em que rejeita o pressuposto teológico de um Deus criador da realidade, de forma que não se pode atribuir a essas doutrinas um elemento teológico que elas expressamente rejeitam.

Assim, segundo o autor, restringir o conceito da filosofia da história a um entendimento de que os eventos históricos possuem um sentido "último" (escatológico), ao mesmo tempo em que se pretende conceber as doutrinas de Lessing, Comte e Marx como "filosofias" da história, significa ignorar por completo a distinção entre a teologia e a filosofia científica.

Conclui, com isso, que há dois perigos que ameaçam o método comparativo na teoria da cultura: interpretar a noção de progresso como escatologia e equiparar as principais linhas de compreensão da teologia cristã ao entendimento característico da sociologia moderna, principalmente ao estabelecer uma relação entre religião e política baseada na intenção de menosprezar e anular as distinções entre esses dois campos. Essa pretensão traz consigo uma inclinação reacionária, objetivando reorientar a sociologia e a teoria social como um todo em favor da teologia. Porque se a ciência social da modernidade fosse teologia secularizada e as ideologias políticas fossem religiões disfarçadas ou degeneradas, "estaríamos autorizados a compreender todo o processo de secularização como um erro fundamental, em razão do qual as ciências sociais da modernidade caminham num sentido equivocado, e deveriam, o mais cedo possível, retornar para o antigo modelo esquecido e indevidamente abandonado?" (Kelsen, 2012, p. 43 – Trad. Chahrur). Por consequência, seria necessário um processo de "desecularização" da ciência e das ideologias políticas, pois somente as ciências sociais da modernidade poderiam alcançar a verdade, que somente pode ser a verdade de Deus. Assim, a emancipação da ciência e da ideologia política acabaria desfeita (Kelsen, 2012, p. 43 – Trad. Chahrur).

A respeito da interpretação teológica da filosofia moderna, Kelsen apresenta alguns autores que se pronunciaram. Padre Sertillanges afirmou que a filosofia nada ganhou ao separar-se da teologia. Niebuhr descreve o marxismo como versão secularizada do messianismo, de forma que a filosofia da história assume os contornos de uma teologia cristã da história. Essa também é a visão de Toynbee, que descreve o comunismo como um "substituto para a cristandade", pretendendo convencer seus leitores de que seria preciso desistir de uma interpretação materialista da história em favor de uma leitura teológica do processo histórico. Segundo Gilson, nenhuma das propostas que idealizaram uma sociedade universal de fato

obteve sucesso, uma vez que nenhuma teoria foi capaz de fornecer à sociedade universal aquele necessário elemento de conexão entre os indivíduos que o conhecimento da fé cristão foi capaz de assegurar desde os tempos de Agostinho. Löwith afirma que a filosofia da história da modernidade seria determinada por uma motivação escatológica, de modo que não apenas o *eschaton* delimita o processo histórico por meio de um fim, mas também articula e consolida esse fim com um objetivo definitivo. Nas palavras de Rosenstock "quando quer que o planejamento moderno tenha se separado da cristandade, a guerra e a escravidão tornaram-se lugar comum para a mente secular, como consequência" (Rosenstock, 1931 *apud* Kelsen, 2012, p. 45 – Trad. Chahrur), postulando abertamente a possibilidade de uma ciência "cristã". Assim, ele chega à conclusão de que apenas a teologia pode ser a verdadeira ciência social.

Nesse sentido, Reisner afirma que o pensamento científico funciona de acordo com o princípio da causalidade, e a causalidade prevalece onde falta a ideia de criador, pois apenas no momento em que as coisas passam a ser entendidas como sendo originadas da vontade livre de Deus é que podem ser aparentemente compreendidas como condições umas das outras. "A ideia da lei causal, assim como da lei em todas as suas formas, seja a lei moral, lógica ou natural, corresponde a uma consequência necessária do afastamento do homem de seu criador" (Reisner, 1935 *apud* Kelsen, 2012, p. 46 – Trad. Chahrur).

A fórmula de Protágoras (o homem é a medida de todas as coisas) é o símbolo da ciência moderna, enquanto oposta à teologia, pois, segundo Taubes, "o homem em si mesmo não é nada, a não ser que ele participe de Deus" (Taubes, 1947 *apud* Kelsen, 2012, p. 47 – Trad. Chahrur). Brinton, do mesmo modo, examinou os efeitos da "velha" religião judaico-cristã em relação à "nova" religião do iluminismo e declarou que a distinção entre ambas é que "do ponto de vista emocional e intelectual a nova religião em sua forma mais extrema atende de modo menos satisfatório que o cristianismo tradicional àquela necessária função de utilidade social a que os marxistas chamam desdenhosamente de 'ópio do povo'" (Brinton, 1959 *apud* Kelsen, 2012, p. 47 – Trad. Chahrur). Assim, somente partindo da ideia de que o pensamento moderno pode ser entendido como uma forma de religião, é que ele pode ser comparado e considerado em paralelo com o cristianismo, podendo-se, enfim, ser formulada a decisiva pergunta sobre qual das duas "religiões" seria mais desejável. Sob a ótica de Brinton (de que o homem, de modo geral, necessita mais de consolação do que estímulo para a ação), é coerente a hipótese de que a civilização moderna deve abandonar todo contexto da "nova religião", considerado pouco consolador, para, assim, retornar à perspectiva antiga da "velha" **religiosidade.**

Já Voegelin estabelece os fundamentos de uma nova ciência política que ao mesmo tempo também se configure como uma filosofia da história, dirigindo-se contra o positivismo antirreligioso e não metafísico do século XIX. Essa pretensão de Voegelin visa restaurar a ciência política, buscando expandi-la como conhecimento científico que regressa à ciência social aos limites do campo da especulação metafísica e da teologia. É o que seu trabalho (*Wissenschaft, Politik und Gnosis*) aponta declaradamente sobre a investigação científica como "o conhecimento da ordem do ser", ou seja, o entendimento de que existe, em uma posição hierarquicamente superior do universo, uma fonte transcendente do ser que se configura segundo uma ordem própria. Segundo Kelsen, essa fonte trata-se evidentemente de Deus, aquele que, de acordo com as Escrituras, é criador e governador de todo o mundo. Nessa perspectiva, a ciência seria serva da teologia. Todavia, até o final do século XVIII, a teologia manteve o domínio direto sobre a ciência política, o que demonstra não se tratar de fato de uma "nova" ciência política, mas, sim, de uma ciência política bem antiga, que foi descartada por servir de instrumento para a garantia de poderes políticos específicos (Kelsen, 2012, p. 50 – Trad. Chahrur).

Já no terceiro capítulo, "**As teologias da história de Joaquim de Fiore e Santo Agostinho**", Kelsen afirma que, partindo da previsão dada por Joaquim de Fiore, de uma terceira era, a era da espiritualidade/Eclésia, Jackob Taubes caracteriza a "lei dos tempos modernos" como "apocalíptica". Voegelin, baseando-se na influência dessa linha da teologia escatológica da história, sustenta que a natureza da civilização moderna é o gnosticismo.

Essa teologia, segundo Voegelin, afetou a maneira como as sociedades políticas ocidentais interpretam o significado de sua existência. Para Voegelin, a essência do gnosticismo de Joaquim e, por consequência, da civilização moderna, é uma "redinivização" da sociedade em oposição à sua "desdevinização". Essa "desdivinização" trouxe um "desejo de redivinização da sociedade", que foi satisfeito por Joaquim, ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história, rompendo com a concepção agostiniana da sociedade cristã.

Em virtude disso, a teologia trinitária de Joaquim de Fiore pressupõe uma terceira era. Depois da era de Deus pai (que foi do leigo), e da era de Deus Filho (que foi a do sacerdote), a terceira era será a de Deus Espírito Santo, uma era de perfeição religiosa, em que os homens viverão segundo o espírito. De acordo com a interpretação de Voegelin, a teologia trinitária da história de Joaquim é decisiva para o gnosticismo da civilização moderna. E Joaquim é considerado gnóstico, porque criou, entre vários símbolos, um "profeta da nova era", que

Voegelin diz ser "o profeta gnóstico ou, nos estágios posteriores da secularização, o intelectual gnóstico"[2] (Voegelin *apud* Kelsen, 2012, p. 56), que se torna um acessório da civilização moderna e, além disso, trouxe outro elemento da gnose, que seria a tentativa de imanentizar o significado da existência: "Essas experiências gnósticas, na amplitude de sua variedade, são o núcleo da re-divinização da sociedade, pois os homens que caem nessas experiências divinizam-se substituindo modos mais massivos de participação na divindade pela fé no sentido cristão"[3]. (Voegelin *apud* Kelsen, 2012, p. 57).

É assim que, para Voegelin, Joaquim é um gnóstico místico. A tentativa de Joaquim de encontrar um sentido, ou, como prefere Voegelin, um "eido" da história, não fornecido na teologia agostiniana, foi uma tentativa de "imanentização do significado". A nova era prevista por Joaquim "traria um aumento de realização na história, mas o aumento não seria devido a uma erupção imanente: viria de uma nova irrupção transcendental do espírito"[4]. (Voegelin *apud* Kelsen, 2012, p. 57).

Todavia, Kelsen sustenta que o problema de um *eidos* na história surge apenas quando a realização transcendental cristã se torna imanentizada. O termo "imanentização", que desempenha um papel decisivo na nova ciência da política, é ambíguo, abrangendo dois fatos diferentes: primeiro, a tentativa de dotar a história humana de um sentido em evolução rumo a uma perfeita sociedade. A imanentização nesse sentido, é uma categoria social, que implica em uma atitude positiva e otimista em relação a este mundo à humanidade que nele vive. Em segundo lugar, o termo é entendido na experiência místico-gnóstica da expansão da alma até o ponto em que Deus é atraído para existência do homem. Nesse sentido, a imanentização é a expressão de uma atitude altamente individualista sem qualquer implicação social. A ideia de que a sociedade humana existente na história tem um significado é estranha a um místico, pois sua preocupação não está na redenção da sociedade, mas na sua redenção pessoal (Kelsen, 2012, p. 60).

De acordo com a religião cristã, ao mesmo tempo em que Deus é transcendente a este mundo, como seu criador, é permanentemente imanente no mundo objetivo e na sociedade

[2] No original: the Gnostic prophet or, in the later stages of secularization, the Gnostic intellectual
[3] No original: These Gnostic experiences, in the amplitude of their variety, are the core of the re-divinization of society, for the men Who fall into these experiences divinize themselves by substituting more massive modes of participation in divinity for faith in the Christian sense
[4] No original: "would bring an increase of fulfilment within history, but the increase would not be due to an immanent eruption: it would come through a new transcendental irruption of the spirit."

humana. Porém, de acordo com a experiência mística, o Deus transcendente torna-se temporariamente imanente na alma individual do sujeito místico. (Kelsen, 2012, p. 60).

Voegelin não pode negar que, com a ideia de progresso, no período do iluminismo, o aumento do significado da história se tornou um fenômeno intramundano, sem irrupções transcendentais. Assim, para mostrar uma filosofia que considera a história como um fenômeno completamente intramundano, ou seja, que ocorre sem a interferência divina, Voegelin fala da imanentização "secularizada".

Tal imanentização é a mesma contradição que o pensamento cristão **laicizado** de Sertillages, a teologia secularizada de Löwith, o *eschaton* secularizado de Rosenstock, e a religião secular de Aron, Talmon e Brinton. Seria uma imanentização sem imanentização, uma vez que, se o processo da história for completamente intramundano, nada poderia ser imanentizado. (Kelsen, 2012, p.61)

A imanentização gnóstica, e segundo Kelsen, falaciosa do eschaton cristão de Joaquim e de seus seguidores modernos, deve ser entendida como uma reação contra sentimentos de incerteza e ansiedade, causados pelo cristianismo. Até que a nova ciência da política fosse estabelecida, acreditava-se que uma função essencial do cristianismo fosse dar aos homens o sentimento de certeza por meio da crença num Deus poderoso, cuja vontade é feita no céu e na terra, e que a esta função se deve a vitória do cristianismo sobre o politeísmo greco-romano, cujos deuses lutaram entre si para que nenhum ser humano pudesse ter a certeza da proteção de um deus que poderia ser derrotado ou enganado por outro deus. (Kelsen, 2012, p.62)

Dessa forma, a segurança em um "mundo cheio de deuses" perde-se com os próprios deuses. Quando o mundo é desdivinizado pela religião cristã, a comunicação com o Deus transcendente do mundo é reduzida ao vínculo da fé. (Kelsen, 2012, p. 62)

A experiência gnóstica, por trazer o conhecimento de transcendência para um nível mais concreto, com o Deus transcendente do que o Cristianismo, é o núcleo da sociedade de redivinização (que é a natureza da modernidade), uma vez que os homens que caem nestas experiências divinizam-se substituindo modos mais massivos de parte na divindade pela fé no sentido cristão. (Kelsen, 2012, p.62)

De acordo com Voegelin, esse "modo mais massivo de participação na divindade", esta expansão da alma até o ponto onde Deus é atraído para a existência do homem, é um elemento

essencial da experiência gnóstica. Assim, o homem descobre sua própria psique como o instrumento para experimentar a transcendência. "É a descoberta de uma nova verdade", que só pode ser a verdade da alma (Voegelin, 1952 apud Kelsen, 2012, p.62-63).

Contudo, é o gnosticismo da civilização moderna que a nova ciência da política acusa de "destruição da verdade da alma". Contra isso, a nova ciência da política lança um ataque, uma divinização gnóstica da sociedade e uma autodivinização do homem, este "aperto firme em Deus", poderia ser possível dentro de uma secularização, uma visão do mundo em que não ocorre nenhuma irrupção transcendental, porque não há crença em Deus, prevalecendo até mesmo uma tendência antirreligiosa. (Kelsen, 2012, p.63)

Por conseguinte, ainda no terceiro capítulo, partindo agora da concepção de Santo Agostinho, Kelsen destaca que, para Voegelin, a desdivinização da sociedade é obra da concepção dualista da sociedade cristã de Agostinho (dupla representação do homem na sociedade por meio da igreja e do império), à qual Joaquim se opôs com a sua teologia trinitária da história.

A esfera da sociedade corresponde, na doutrina de Agostinho, à distinção entre a Cidade de Deus e Cidade terrena (*civitas dei e civitas terrena*), mas não há separação completa, de forma que a *civitas dei* não existe apenas no outro mundo, mas também neste mundo, lado a lado com a *civitas terrena*. Segundo Agostinho, "as duas comunidades estão neste mundo entrelaçadas e misturadas até que o juízo final efetue a sua separação"[5]. (Kelsen, 2012, p.64)

Assim, a paz divina ou eterna, característica essencial da Cidade de Deus, a qual corresponde à Igreja, e a paz terrena, a paz do corpo, função essencial do Estado, mais ou menos idêntica à Cidade da Terra, pertencem uma à outra. O Estado garante a paz terrena, que é necessária à Igreja, a *civitas dei* na terra. A paz terrena, de esfera temporal, e a paz eterna, de esfera espiritual, estão unidas na paz do homem com Deus. (Kelsen, 2012, p.64)

Dessa forma, Agostinho está longe de conceber o Estado, na medida em que entende a Cidade da Terra como um corpo alienado de Deus. Nesse sentido, a afirmação de Voegelin de que na teologia de Agostinho a "esfera de poder", ou seja, o Estado, é "radicalmente desdivinizada", contradiz a doutrina de Agostinho de que o mesmo princípio divino, o princípio da justiça divina, governa o Estado, assim como a Igreja. "Uma república não pode ser

[5] No original: "The two cities are in this world entangled together and intermixed until the last judgment effect their separation"

administrada sem justiça. Onde não há justiça verdadeira, não pode haver direito." "Onde não há justiça verdadeira, não pode haver reunião de homens que mereça o nome de Estado"[6] (Agostinho, 1950 apud Kelsen, 2012, p.65). Justiça seria, portanto, dar ao Deus verdadeiro o que lhe é devido. Justiça é Cristianismo, e um estado cristão só é uma instituição se tiver Deus.

À vista disso, até mesmo os defensores mais radicais da independência do Imperador não questionam o ensinamento de São Paulo, em Romanos 13, de que "não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus."[7] (Apostolo Paulo, apud Kelsen, 2012, p.65). O que significa dizer que não há, então, razão para assumir uma desdivinização da esfera do poder, da sociedade ou mesmo do mundo que tenha perdurado até a Idade Média.

Segundo Kelsen, partindo, portanto, de uma suposição errônea, Voegelin interpreta a teologia trinitária da história de Joaquim como a primeira expressão clara e abrangente da ideia de uma "redivinização da sociedade", dotando o curso imanente da história de um significado que não foi fornecido pela concepção agostiniana.

Entretanto, a diferença entre Agostinho e Joaquim é que este último não considerava a Igreja como o estado mais perfeito na terra, mas esperava um estado mais perfeito num futuro próximo, uma Igreja espiritual. Em contraste com a teologia de Agostinho, se esta expectativa deve ser entendida como uma imanentização da realização transcendental cristã, é, então, difícil de afirmar, como faz Voegelin, que o problema de uma eidos na história surge apenas quando tal imanentização ocorre e não no cristianismo ortodoxo, conforme interpretado na teologia de Agostinho, uma vez que Agostinho está longe da visão de que a história não tem significado.

Nas palavras de Heinrich Scholz, "é um pensamento continuamente repetido de Agostinho que a história é a expressão e a vindicação da providência divina"[8] (Scholz, 1950 apud Kelsen, 2012, p.67). Para o Padre Sertillanges, Agostinho lança os fundamentos da primeira filosofia da história que inspirou a muitos, como Bossuet, Vico, Herder, Condorcet, Krause, Hegel e outros.

Assim, Joaquim e Agostinho não discordam sobre a questão de saber se a história tem um significado. Os dois, teólogos cristãos, nem sequer discordam sobre a periodização da

[6] No original: Where there is no true justice, there can be no assemblage of men which deserves the name of state
[7] No original: "there is no authority except from God, and those that exist have been instituted by God"
[8] No original: " It is a continuously repeated thought of Augustine that history is the expression and vindication of divine providence"

história em três épocas, pois Agostinho também usa um esquema triplo da história, distinguindo uma época da religião natural (*tempus ante legem*), uma época da lei (*tempus sub lege*) e uma época da graça (*tempus sub gratia*). (Kelsen, 2012, p.68)

O próprio Voegelin parece não se apegar à visão de que a nossa periodização da história é um símbolo gnóstico-joaquita, porque afirma, em outro contexto, que o problema da periodização da história "não pode ser resolvido no nível do simbolismo gnóstico. Devemos descer ao nível da representação existencial para encontrar um motivo para a periodização."[9] (Voegelin, 1952 apud Kelsen, 2012, p.70)

No quarto capítulo, "**Gnosticismo**", Kelsen segue seu diálogo ressaltando que as afirmações de Eric Voegelin de que Joaquim de Fiore é um profeta gnóstico e que sua teologia da história afetou decisivamente a filosofia social e a ideologia política de nosso tempo dando base para sua interpretação paradoxal da civilização moderna como gnosticismo. Segundo Voegelin, o gnosticismo de Joaquim se manifesta em uma redivinização da sociedade desdivinizada pelo cristianismo agostiniano, sendo que essa redivinização deve ser o resultado da periodização trinitária da história de Joaquim, resultando em uma era de monarquismo, uma sociedade perfeita do futuro, inaugurada por um redentor gnóstico, o "*Dux e Babylone*" (Kelsen, 2012, p.71).

Como se observa, a visão de Joaquim é histórica e social, baseada em uma avaliação otimista desse mundo como o possível teatro da redenção. No entanto, a teologia da história de Joaquim, em sua relação com o cristianismo ortodoxo, não pode ser entendida como uma redivinização, pois o Cristianismo não desdiviniza e não pode desdivinizar o mundo. Ainda que a teologia da história de Joaquim seja pelo menos a divinização da sociedade, se não a redivinização, ela não pode ser classificada como gnosticismo, uma vez que a gnose é justamente o contrário, de acordo com as autoridades no assunto, principalmente segundo Hans Jonas, autor utilizado pelo próprio Voegelin como referência (Kelsen, 2012, p.71-72).

A gnose é a mais radical desdivinização deste mundo e da sociedade humana ainda possível no âmbito de uma religião, e sua tese principal é que este mundo, como reino do mal, é a criação de um demônio de vingança ou de retribuição, do Jeová do Antigo Testamento. E, nesse sentido, Jesus Cristo não poderia ser seu filho, mas, sim, filho do verdadeiro Deus de

[9] No original: "cannot be solved on the level of Gnostic-symbolism. We must descend to the level of existential representation in order to find a motive for periodization"

amor, o qual nada tem a ver como este mundo de pecado, que é, de fato, um mundo inteiramente sem Deus, desdivinizado.

Por conseguinte, o Deus da gnose, que opõe o Novo e o Antigo Testamento, é um Deus verdadeiramente transcendente, de forma que, quanto mais o mal deste mundo é enfatizado, em contraposição ao bem do outro mundo, maior é a necessidade de redenção do homem neste mundo. Assim, a redenção é um elemento essencial do gnosticismo, significando uma certa imanentização do transcendental, uma união mística com Deus (Kelsen, 2012, p.73).

Nesse sentido, a redenção gnóstica é altamente individualista, é a libertação da alma individual de sua prisão, não é um ideal social na terra. A gnose, com sua visão anticósmica, é pessimista sobre este mundo e a sociedade que nele existe, é otimista apenas em relação ao outro mundo. O caráter antissocial da gnose se mostra como uma tendência contra a propagação, não sendo a sociedade humana digna de ser preservada. Em decorrência disso, a gnose é uma visão de mundo *a-histórica*. Em conflito com esse inegável fato, a teologia da história de Joaquim é interpretada por Voegelin como gnóstica, porque ele assume que a gnose é uma especulação sobre o significado da história.

Todavia, encontrar um sentido na história não pressupõe necessariamente uma hipótese metafísica, mas pode significar apenas que a vida social do homem e sua evolução, como a própria natureza, são determinadas por leis, e descobrir essas leis sócio-históricas é descobrir o sentido da história. Essa era certamente a intenção das filosofias da história de Comte e Marx e qualquer que seja a base dessas filosofias de certo não é especulação gnóstica, o que é o oposto de qualquer tipo de filosofia ou teologia da história. Essa base é incompatível com a esperança otimista de Joaquim da realização futura de uma sociedade perfeita baseada na crença em Deus (Kelsen, 2012, p.74).

Como forma de justificar sua classificação da teologia da história de Joaquim como gnosticismo, Voegelin enfatiza o símbolo do profeta de Joaquim (o profeta gnóstico), embora o próprio Joaquim não fosse e nem pretendesse ser um profeta, pois baseou sua teologia da história em uma análise científica das Escrituras. O “profeta” certamente não é um símbolo especificamente gnóstico. Todavia, se Voegelin entende por “profeta gnóstico” a pessoa do redentor, o redentor da gnose tem uma função totalmente diferente da do *novux dux* (o Elias da terceira idade) ou de qualquer outro líder messiânico ou profeta de uma sociedade futura perfeita, pois ele é um mensageiro do verdadeiro Deus (Kelsen, 2012, p.75).

Nesse entendimento, o redentor messiânico traz Deus para a sociedade, enquanto o redentor gnóstico leva o indivíduo a Deus. Por consequência, a teologia da história de Joaquim não tem nada a ver com o gnosticismo, se esse termo tem algo a ver com o movimento histórico da gnose cristã, uma vez que esta era um movimento profundamente religioso e Joaquim ainda era um pensador religioso que cria firmemente no Deus da Bíblia. Para Voegelin, o gnóstico experimenta este mundo "como um país estrangeiro para o qual o homem se desviou e do qual ele deve voltar para o outro mundo de que ele veio"[10]. (Voegelin, 1959 apud Kelsen, 2012, p.76-77)

Segundo Kelsen, a crença na existência do Deus bom transcendente é um elemento essencial do gnosticismo como uma visão verdadeiramente religiosa do mundo. Já uma atitude ateia, antirreligiosa, antiteológica e antimetafísica é absolutamente estranha ao gnosticismo. Contudo, o uso desse termo por Voegelin se justifica por meio de uma opinião geralmente aceita na história da religião. Voegelin justifica que o uso do termo "gnosticismo" pode ser encontrado na obra de Ferdinand Christian Baur, o que não é verdade, pois este diz expressamente que para ele o conceito de gnose é um conceito de "filosofia da religião", ou seja, uma filosofia que pressupõe a existência de Deus, em outra palavras: em uma teologia. Infere-se, assim, que os pensadores que Voegelin considera como representantes do gnosticismo moderno são verdadeiros teólogos: Jacob Bohme, Friedrich Wilhelm Schelling, Friedrich Schleiermacher e Hegel (Kelsen, 2012, p.77).

Do ponto de vista da doutrina do gnosticismo de Baur, à qual Voegelin se refere para justificar o seu uso desse termo, é absurdo caracterizar como "gnóstica" uma filosofia ou ciência que rejeita uma divindade transcendente de qualquer tipo. A ideia de uma gnose ateísta não encontra respaldo na obra de Baur sobre a gnose. Baur menciona o fato de que os gnósticos foram condenados por aqueles que formam a Igreja Ortodoxa como o primeiro de todos os hereges, e Voegelin vê uma relação entre a obra de Baur e a história da heresia, quando diz que a obra de Baur não foi um fenômeno isolado, que está no final de um centenário que trata da história da heresia, um ramo da ciência que cresceu simultaneamente com o Iluminismo (Kelsen, 2012, p.78).

[10] No original: as a foreign country into which man has gone astray and from which he must again go home to the other world from which he has come

À vista disso, o único denominador comum entre os pensadores ateus e antirreligiosos e os políticos que Voegelin chama de "gnósticos" e os adeptos da antiga gnose é que a "religião secular" dos primeiros é heresia, uma vez que Voegelin identifica a palavra "gnosticismo" como heresia. Ao condenar a maioria dos pensadores e políticos modernos como "gnósticos", ele os condena, sem dizer expressamente, como hereges. Assim, a interpretação de Voegelin da civilização moderna como gnosticismo é equivalente a uma aprovação da atitude da Igreja Católica em relação à gnose herética e às visões modernas do mundo, que desviam o ensino da teologia católica (Kelsen, 2012, p.82-83).

Em seguimento, no quinto capítulo, "**O Leviatãn de Hobbes**", Kelsen discorre que o Leviatãn, do ateu Thomas Hobbes, é uma das primeiras e mais notáveis tentativas de estabelecer uma teoria política e jurídica positivista, livre da especulação teológica e da doutrina do direito natural. E é essa forma de pensar que influencia o pensamento político do homem moderno. Todavia, ressalta que isso não impede Voegelin de afirmar que a natureza da modernidade é gnóstica, que Hobbes adquiriu consistência em sua teoria no Leviatãn ao preço de uma simplificação de cunho gnóstico e que pretendia estabelecer o cristianismo como uma *teologia civilis* no sentido de Varro, o historiador romano do século I a.C, ou seja, uma doutrina sobre Deus, imposta pela autoridade do Estado aos cidadãos (Kelsen, 2012, p.85).

Contudo, Hobbes afirma que antes da constituição da comunidade-Estado não havia lei alguma, pois aqueles ditames da razão, que costumam chamar de lei natural, são leis impróprias, que visam ao indivíduo apenas, e não à comunidade. As leis próprias devem ser incorporadas a um direito positivo. Assim, não há lei natural ao lado ou acima do direito positivo. "Essa é a visão do positivismo jurídico, e a filosofia jurídica de Hobbes é uma teoria do positivismo jurídico, embora ele use a terminologia da doutrina do direito natural de seu tempo"[11] (Kelsen, 2012, p.86)

Quanto à religião cristã, Hobbes destaca que "Nosso salvador e seus apóstolos", não estipularam nova lei, mas novas doutrinas que nos instruem para o próximo, as quais cada homem poderia tomar ou recusar, por sua própria conta e risco. Nesse sentido, "o Novo Testamento [...] é uma lei em qualquer lugar onde a lei da comunidade (Commonwealth) não o tenha feito"[12]. Isso significa que a religião cristã pode ser vinculada aos homens, desde que se

[11] No original: This is the view of legal positivism, and Hobbes's legal philosophy is a theory of legal positivism, although he uses the terminology of the natural-law doctrine of his time.
[12] No original: That the New Testament […], that is to say a law, in any place where the law of the Commonwealth had not made it so.

torne uma lei positivada, ou seja, uma lei do Estado e não como uma lei natural (Kelsen, 2012, p.86). Entretanto, “o soberano pode obrigar os homens a obedecer aos conselhos da religião cristã, mas não pode obrigar os homens a crer nessa doutrina”[13] (Kelsen, 2012, p.87), visto que, de acordo com a doutrina política de Hobbes, todo o ensino deveria ser colocado sob o controle do Estado, mas essa competência é apenas uma tentativa racionalista de controle, longe de qualquer tipo de misticismo.

Voegelin ainda sustenta que o Leviatãn de Hobbes é um exemplo de tentativa gnóstica da classe geral de “congelar a história” sob a ideia de “um reino final e eterno nesta terra”, característico do messianismo judaico. Seguramente, tal ideia não é gnóstica, pois essa especulação entende o fim do mundo como o desaparecimento do mundo físico, o que não é como aquela (Kelsen, 2012, p.87-88).

Por fim, Hobbes não se referiu a um estágio último da humanidade e nem mesmo a uma comunidade mundial, mas a comunidades na forma plural, diferente aquela ideia de reino final eterno. Hobbes afirma que o reino de Deus se consumará somente no fim dos tempos, após a ressurreição geral dos mortos, em outras palavras, em sua concepção, esse reino nunca virá (Kelsen, 2012, p.89).

Kelsen inicia o sexto capítulo, “**A Filosofia do Iluminismo**”, com a firmação de Ernst Cassirer, de que "forças intelectuais mais potentes do Iluminismo não residem em sua rejeição da crença, mas sim na nova forma de fé que ele proclama, e na nova forma de religião que ele incorpora”[14] (Kelsen, 2012, p.91). As grandes realizações do iluminismo não são motivadas com forças do ceticismo, mas das forças de sua nova forma de convicção. Uma boa parte dos filósofos iluministas eram deístas, apesar de rejeitarem a religião cristã (Kelsen, 2012, p.91).

Mas, para Kelsen, foi a suplantação do páthos religioso por um ethos religioso que realmente deu outro sentido à religiosidade iluminista. “Um "ethos" sem um "páthos" religioso, no entanto, não é um "religioso", mas um ethos secular”[15] (Kelsen, 2012, p.92). Analisando esse acontecimento, Cassirer diz: “Não é o poder sobrenatural nem a graça divina que produzem

[13] No original: the sovereign may Oblige men to Obey the advice of the Christian religion, but he cannot oblige men to believe in that doctrine.
[14] No original: strongest intellectual forces of the Enlightenment do not lie in its rejection of belief but rather in the new form of faith which it proclaims
[15] No original: An "ethos" without a religious "pathos," however, is not a "religious," but a secular ethos

convicção religiosa no homem; ele mesmo deve elevar-se a ela e mantê-la"[16] (Cassirer, 1955 apud Kelsen, 2012, p.92). A nova consciência universal de Deus é demostrada na fala de Diderot: "As dúvidas em matéria de religião, longe de serem atos de impiedade, devem ser consideradas boas obras, quando são expressas por um homem que humildemente reconhece sua ignorância"[17] (Diderot, 1821 apud Kelsen, 2012, p.92).

A forte carga racionalista do iluminismo e a perda do seu páthos religioso, faz do problema do Mal um dilema no iluminismo. Deus, todo bom, havia criado o Mal? O iluminismo em "Sua solução deve consistir na tentativa de negar a existência do mal como tal e interpretá-lo como algo bom"[18] (Cassirer, 1955 apud Kelsen, 2012, p.94), por que todos os fatos são necessários de acordo com a lei da causalidade.

Outra expressão dessa religiosidade do iluminismo que Cassirer afirma, vemos na citação de Voltaire (1901 apud Kelsen, 2012, p.96):

> "O grande, o objeto interessante, como me parece, não é, argumentar metafisicamente [isto é, provar a existência de Deus na especulação metafísico-teológica], mas considerar se, para o bem comum de nós animais miseráveis e pensantes, devemos admitir um Deus recompensador e vingador, ao mesmo tempo nossa contenção e consolo ou devemos rejeitar essa ideia, e assim nos abandonamos à calamidade sem esperança e ao crime sem remorso".[19]

Voltaire vê a experiência religiosa apenas como utilitarismo, como um meio político para a manutenção da moralidade no sentido da teologia civil de Hobbes.

Já no sétimo capítulo, "**O Empirismo de Hume e a Filosofia Transcendental de Kant**", Kelsen reflete que, embora o empirismo cético de David Hume se apresente como não influenciado pela teologia cristã, Sertillanges, apoiado na tese de que "a revelação não é rejeitada", afirma que este "empirismo perfeito" "não é sem relação com a tradição cristã" (Sertillanges, 1941 apud Kelsen, 2012, p.129).

---

[16] No original: It is not supernatural power nor divine grace which produces religious conviction in man; he himself must rise to it and maintain it.

[17] No original: "Doubts in matters of religion, far from being acts of impiety, should be considered to be good works, when they are expressed by a man Who humbly recognizes his ignorance".

[18] No original: Its solution must consist in an attempt to deny the existence of the evil as such and to interpret it as something good.

[19] No original: "The great, the interesting object, as it appears to me, is not, to argue metaphysically [that is, to prove the existence of God in metaphysical- theological speculation) but to consider whether for the common good of us miserable and thinking animals, we should admit a rewarding and avenging God, at once our restraint and consolation or should reject this idea, and so abandon ourselves to calamity without hope, and crime without remorse."

De fato, Hume rejeitou a revelação como mediadora da verdade. Para ele, “não há testemunho para qualquer um, mesmo aqueles que não tenham sido expressamente detectados, que não seja contestado por um número infinito de testemunhas; de modo que não apenas o milagre destrói o crédito do testemunho, mas o testemunho destrói a si mesmo”[20] (Hume, 1949 apud Kelsen, 2012, p.130).

Assim, Hume considera toda religião baseada em milagres como uma “fraude”, que deve ser detectada pela ciência, a fim de “desenganar” a “multidão iludida”. Para ele, “é apenas a experiência que dá autoridade ao testemunho humano”, “nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar um milagre ou torná-lo um fundamento justo para qualquer sistema de religião desse tipo”[21] (Hume, 1949 apud Kelsen, 2012, p.130).

Hume caracteriza, ironicamente, a religião cristã como “santíssima” e examina os milagres do Pentateuco, não como a palavra de Deus, mas como a produção de um mero escritor e historiador humano, desconsiderando, de fato, as Escrituras como a palavra de Deus. É verdade que, no final de sua investigação, Hume diz que “a divindade ou a teologia... tem um fundamento na razão, na medida em que é sustentada pela experiência. “Mas seu melhor e mais sólido fundamento é a fé na revelação divina”[22] (Hume, 1949 apud Kelsen, 2012, p.131).

Nesse raciocínio, somente a experiência, e não a fé, pode levar à verdade, de forma que Sertillanges, ainda que baseado em alguns escritos de Hume, aparentemente incompatíveis com os princípios do seu empirismo cético (especialmente nos *Diálogos sobre a Religião Natural*), não está correto quando diz que Hume não rejeitou a revelação, pois a rejeição é a consequência inevitável do seu empirismo cético.

Kelsen conclui, portanto, que foi a filosofia antiteológica de Hume que influenciou decisivamente a teoria do conhecimento de Kant, de forma que é muito improvável encontrar implicações teológicas nesta teoria. A filosofia de Kant procura mostrar que a razão humana não é capaz de responder a questões referentes a objetos fora do domínio da experiência humana, isto é, questões escatológicas. Sua filosofia transcendental é uma teoria da cognição, uma epistemologia que nada tem a ver com problemas como Deus, a imortalidade da alma, o

[20] No original: “that there is no testimony for any, even those which have not been expressly detected, that is not opposed by an infinite number of witnesses; so that not only the miracle destroys the credit of the testimony, but the testimony destroys itself.”
[21] No original: no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion.
[22] No original: "But its best and most solid foundation is faith and divine revelation...".

seu destino após a morte, o fim do mundo ou com a escatologia, excluindo explicitamente qualquer tipo de apocalipse ou escatologia da sua própria esfera. (Kelsen, 2012, p.134).

Nesse sentido, a escatologia "metafísica" é substituída pela escatologia "transcendental". Contudo, se "transcendental" for usado em seu significado kantiano, é uma contradição, uma vez que "escatologia" é, por própria natureza e em seu único sentido admissível, a reposta àquelas questões que a filosofia transcendental de Kant se recusa a responder porque elas "transcendem" a experiência humana, pertencendo à metafísica que a filosofia transcendental de Kant tem destruído, de forma que interpretar a epistemologia de Kant como escatologia seria uma distorção infeliz das intenções deste pensador. (Kelsen, 2012, p.135).

Seguindo, no capítulo oitavo, "**A Nova Religião de Saint-Simon e a Teoria de Proudhon**", Kelsen destaca que o conflito entre a ciência empírica e a religião metafísica são determinantes para a filosofia da história de Henri de Saint-Simon (1760-1825). O significado da história é a emancipação da natureza humana das crenças supersticiosas em forças transcendentes. O tema recorrente de sua filosofia é a verdade anticristã, em que "o homem deve acreditar apenas em fatos conhecidos pela razão e confirmados pela experiência"[23] (Santi-Simon, 1859 apud Kelsen, 2012, p.137).

Apesar da ideia antirreligiosa e anticristã, a filosofia de Santi-Simon é interpretada por Etienne Gilson como "um novo cristianismo da ciência". Tal interpretação é justificada por meio das declarações das "*Lettres d'un habitant de Genève*" de Saint-Simon, que, na visão de Gilson, seria o estabelecimento de uma "nova religião.

A esse respeito, num pós-escrito à terceira carta, Saint-Simon diz considerar a religião como uma invenção humana e que a considerará como uma instituição política, que visa uma organização geral da humanidade. Ademais, em seus escritos, Saint-Simon fala não apenas como a "voz de Deus", mas, também, como a "voz" de Bacon, Sócrates, ou Carlos Magno (Kelsen, 2012, p.138). Ao afirmar que acreditava na necessidade de uma religião para a manutenção da ordem social, Saint-Simon demonstrou compreender a religião apenas como instrumento político, contudo, distinguindo duas doutrinas: o "fisicismo" (ciência natural) para

[23] No original: Man must believe only in facts recognized by reason and confirmed by experience

as pessoas instruídas, e o deísmo para a classe ignorante - ou seja, a doutrina dos estudiosos, que serão físicos, e a do povo, que permanecerá deísta.

Portanto, para Kelsen, é deste ponto de vista que as afirmações feitas em sua última obra (*Noveau Christianisme; Dialogues entre um Conservateur et um Novateur*) podem ser interpretadas, embora, em seu leito de morte, tenha confessado à fé cristã (conversão que não deve influenciar a interpretação de suas obras anteriores) (Markham, 1952 apud Kelsen, 2012, p.139).

Em se tratando da Teoria de Proudhon, Kelsen afirma que, de acordo com Löwith, Proudhon, o ateu mais radical, era uma "alma religiosa" e o "teólogo do progresso". Todavia, é necessário considerar algumas declarações de Proudhon (1809-1865), feitas no capítulo VIII de seu *Système des Contradictions Ecomoniques ou Philosophic de la Misère* (1888):

> "Deus, se existisse, é essencialmente hostil à nossa natureza e não dependemos de forma alguma da sua autoridade. Chegamos ao conhecimento apesar dele, ao conforto apesar dele, à sociedade apesar dele; cada passo que damos antecipadamente é uma vitória na qual esmagamos a Divindade" (pp.447-448). [...] "Deus é estupidez e covardia, Deus é hipocrisia e falsidade; Deus é tirania e miséria; Deus é mau". "Juro com a mão estendida ao céu, que você é apenas o atormentador da minha razão, o espectro da minha consciência" (p. 450). "Não sei se algum dia saberei. Se é verdade, por um lado, que não tenho hoje mais razão para afirmar a realidade do homem, um ser ilógico e contraditório, do que a realidade de Deus, um ser inconcebível e não manifestado, para mim..."[24] (*apud* Kelsen, 2012, p.140-142).

Levando em consideração tais afirmações, é, dificilmente, impossível considerar Proudhon como uma alma "religiosa" e "teólogo" do progresso.

Já no nono capítulo, "**Filosofia Positiva de Comte**", Kelsen explica que o positivismo de Comte é considerado como derivação do catolicismo (Sertillanges) e, também, contra o catolicismo (Maritain). Löwith vê na filosofia de Comte uma teódica que tenta "reconciliar o mundo com Deus". Voegelin entende o pensamento comtiano como uma variação da concepção da história de Joachim de Fiore, uma sequência de três idades históricas em que a terceira é a de um reino final. Nessa perspectiva, Comte é um ativista revolucionário que visa uma redenção do homem e da sociedade. Contudo, em seu pensamento, não é possível perguntas sobre a

[24] No original: For God, if he exists, is essentially hostile to our nature, and we do not depend at all upon his authority. We arrive at knowledge in spite of him, at comfort in spite of him, at society in spite of him; every Step we take in advance is a victory in which we crush Divinity" (pp. 447—448). [...] For God is stupidity and cowardice, God is hypocrisy and falsehood; God is tyranny and misery; God is evil. I swear with hand extend to heaven, that you are on l)' the tormentor of my reason, the Specters of my conscience" (p. 450) I do not know whether I shall ever know, If it is true, on the one hand, that I have today no more reason for affirming the reality of man, an illogical and contradictory being, than the reality of God, an inconceivable and unmanifested being

origem e a natureza do homem (frageverbot), assim como qualquer citação metafisica. Tais conclusões sobre Comte configuram-se como um equívoco interpretativo de Voegelin, uma falácia, uma contradição, pois "a essência de uma experiencia religiosa é fazer perguntas metafisicas e encontrar as respostas na imaginação desejada que é **o produto específico desta experiência**.[25]"- destaque nosso (Kelsen, 2012, p.150).

Para o autor, o entendimento de que a filosofia positivista de Comte é uma especulação escatológica supõe que ele, assim como os profetas judaico-cristãos, confia em uma doutrina do progresso. Mas há uma diferença entre o progresso cristão com os valores positivistas: as bases ideológicas sobre as quais os valores são assumidos. Comte acusa o cristianismo de ter barrado sua tendência progressista, deixando claro que "qualquer tentativa de conceber a relação entre a teologia cristã e a filosofia positiva é de um antagonismo insuperável, e que não tem fundamento" (Kelsen, 2012, p.150).

A teologia da história interpreta a história como vontade de Deus direcionando o homem para a salvação. "A filosofia positiva de Comte interpreta a história como uma evolução progressiva determinada por leis impessoais que são aprendidas pela observação de fatos controlados pela razão humana"[26] (Kelsen, 2012, p.150). Essa evolução visa ao bem-estar da sociedade, e é "dirigida precisamente contra essa atitude individualista da doutrina teológica da salvação"[27] (Kelsen, 2012, p.150). Com isso, o estado da sociedade, na era científica prevista por Comte, é o oposto da salvação cristã. Nesse sentido, o progresso se refere à observação das circunstâncias externas do homem, aos hábitos, costumes e, especialmente, à organização social. Esse tipo de direção é totalmente diferente ao *eschaton* cristão, que opera em uma chave imaginativa.

Comte enfatiza o caráter relativístico de sua filosofia, e sua suposição é de um progresso contínuo da especulação, sujeito à melhoria gradual pela observação. Löwith tenta interpretar esse relativismo como absolutismo, mas não há razão para assumir que Comte considere o futuro estado científico da humanidade como absolutamente perfeito ou que ele tinha a ilusão de proclamar uma verdade absoluta. Seu relativismo era fruto da consciência de que "nossos recursos intelectuais são muito estreitos, e de que o universo é muito complexo, para deixar

[25] No original: The essence of a religious experience is to ask metaphysical questions and to find the answers in wishful imagination that is the specific product of this experience
[26] No original: Any attempt to conceive of the relation between Christian theology and positive philosophy as anything but as an unsurmountable antagonism is without foundation.
[27] No original: directed precisely against this individualistic attitude of the theological doctrine of salvation.

qualquer esperança de que ele jamais estará ao nosso alcance para levar a perfeição científica ao seu último grau de simplicidade". Assim, "podemos estar perto da verdade, mas não a possuímos completamente" (Comte, 1877 apud Kelsen, 2012, p.153). O progresso da ciência — e essa é a marca do progresso, é indefinido. A ciência visa não apenas aumentar o conhecimento dos fatos, mas também diminuir o máximo possível o número de leis necessárias para explicar os fatos.

"Religião", "**fé**", "**igreja**": A ambiguidade destas palavras estimula a má interpretação das ideias de Comte. Hobbes, no Leviatãn, conceitua como "abusos de fala" que acontecem:

> "Primeiro, quando os homens registram seus pensamentos errados, pela inconstância da significação de suas palavras; pelo qual eles se registram para suas concepções, o que eles nunca conceberam, e assim enganar-se. Em segundo lugar, quando eles usam palavras metaforicamente; ou seja, em outro sentido, do que eles são ordenados, e assim enganar os outros."[28] (*apud* Kelsen,2012, p.162)

No décimo capítulo, "**Interpretação Econômica da História de Marx**", ao discorrer sobre a religião secular, Kelsen expõe que Fritz Gerlich, jornalista e historiador alemão, foi o primeiro a tentar demostrar implicações teológicas na interpretação econômica da história de Karl Marx. Tentou demonstrar que o comunismo é uma religião secularizada da redenção, um movimento milenista e, especialmente, que o marxismo é uma ideia cristã corrompida.

Destaca que Raymond Aron também aponta o socialismo marxista como "religião secular", mas, considerando as tendências antirreligiosas do jovem Marx e secularização do pensamento, "ele admite que essa doutrina é essencialmente dirigida contra a religião", se tornando assim, uma "religião na mesma medida que é anti-religião" (Aron, 1944 apud Kelsen, 2012, p.163). Isto porque, o socialismo, ao mesmo tempo que nega os valores cristãos, tem a capacidade de produzir no homem convicções tão poderosas quanto a religião. Contudo, as esperanças de um cristão e as esperanças de um socialista são totalmente diferentes. O primeira espera a felicidade espiritual no céu, o último a felicidade material na terra. (Kelsen, 2012, p.163)

Aron até fala em "analogia" entre marxismo e religião, mas*,* "de acordo com sua tese principal, há identidade" (p.163) quando ele diz*:* "socialismo é religião" na medida em que

[28] No original: "First, when men register their thoughts wrong, by the inconstancy of the signification of their words; by which they register for their conceptions, that which they never conceived, and so deceive themselves. Secondly, when they use words metaphorically; that is, in other sense than that they are ordained for, and thereby deceive others"

ignoram o caráter científico do socialismo marxista. (p.163). O fato é que "qualquer que seja o mérito científico atribuído às ideias marxistas relativas ao valor do trabalho e dos salários, foram, sobretudo, uma demonstração de juízos de valor"[29](Kelsen, 2012, p.164) e "mesmo que o socialismo marxista não apenas descreva e explique a realidade social de forma objetiva e científica, mas, na verdade, implica julgamentos de valor moral, não há a menor razão para considerá-la uma religião"[30], isto porque, "por trás dessa falácia lógica está a ideia de que a moralidade não é possível sem religião, ou seja, sem a crença em Deus como a única autoridade moral"[31] (p.164)

Aron se contradiz quando afirma que o socialismo é uma religião racionalista, uma vez que a religião explora as paixões e o racionalismo se constrói apenas com argumentos intelectuais.

Sobre a escatologia cristã, Kelsen relata que Brinton, influenciado por Aron, defende a possibilidade de uma religião secular, fazendo interpretações utilizando o paralelismo entre a teoria social de Marx e as doutrinas teológicas. Nessas interpretações, Brinton diz que os socialistas são os novos protestantes de uma nova fé, pautados nos princípios de 1.776 e 1.789, com esforço utópico para trazerem o céu à terra. Isso é um disfarce religioso, uma máscara para atacar uma ordem econômica (Kelsen, 2012, p.165).

Outro ponto em que Brinton faz conclusões falsas está no argumento de que o marxista é como um calvinista, por ser tendente a um determinismo. O determinismo comum entre algumas linhas da fé e o marxismo não é suficiente para dar à linha filosófica o status de religião, porque o determinismo do marxismo, diferentemente do determinismo do calvinismo, não tem implicação de caráter religioso, mas apenas ético. O materialismo ideológico é uma explicação causal da história, uma teoria apenas, não uma teódica (vontade de Deus) (Kelsen, 2012, p.167).

Brinton, pressupondo uma previsão escatológica de uma sociedade sem classe, vê o marxismo como religião, apoiando-se somente numa doutrina do progresso, mas a ideia marxista de progresso não é a salvação da alma, "a sociedade sem classe é um ideal ético" (Kelsen, 2012, p.168).

---

[29] No original: Whatever scientific merit is attributed to the Marxian ideas concerning the value of labor and wages, they were, above all, the demonstration of value judgments.
[30] No original: Even if Marxian socialism does not only describe and explain social reality in an objective, scientific way, but actually implies moral value judgments, there is not the slightest reason to consider it a religion.
[31] No original: Behind this logical fallacy is the idea that morality is not possible without religion, that is, without the belief in God as the only moral authority

Em continuidade ao diálogo, do ponto de vista da realização e salvação, Kelsen frisa que Löwith afirma que o materialismo histórico é uma história da salvação em termos econômicos, uma "pseudo-morfose do messianismo judaico-cristão"[32] (Löwith, 1949 apud Kelsen, 2012, p.169). Para ele, o antagonismo burguesia e proletariado tem uma conotação moral e a premissa fundamental do manifesto comunista é a dualidade trevas e luz, aplicada aos interesses econômicos dessas categorias. "A verdadeira força motriz por trás dessa concepção é o messianismo[33]" (Kelsen, 2012, p. 169), a insistência judaica na justiça absoluta.

Porém, essa comparação de Löwith é superficial, pois, na interpretação econômica da história, o capital não é considerado um mal absoluto. Marx até reconhece o capitalismo como fator necessário, mas relacionar a crença messiânica na vinda de Deus à interpretação materialista da história mostra uma contradição flagrante ao espírito dos temas abordados. É o que confirmam as palavras de Engels (1820-1895), em seus primeiros escritos (1930):

> "não duvidamos ou desprezamos a 'revelação da história' [ele coloca esse termo entre aspas, a fim de indicar que ele não o usa em seu sentido teológico], a história é nossa e de todos, e é mais apreciada por nós do que por qualquer outra escola filosófica, até mesmo por Hegel... O não reconhecimento da evolução da humanidade está inteiramente do outro lado. São os cristãos que, ao apresentarem uma peculiar história do reino de Deus, privam a história real de sua própria essência e reivindicam essa essência apenas por sua história transcendental, abstrata e meramente inventada, [...] Recuperamos o conteúdo da história; mas vemos na história não a revelação de "Deus", mas do homem, somente do homem. Não precisamos recorrer à abstração de um Deus e atribuir a ele tudo o que é bonito, grande, sublime e realmente humano; não precisamos desse desvio para ver a excelência da natureza humana, para reconhecer o irresistível progresso da raça humana na história, sua certa vitória sobre a irracionalidade do indivíduo único, sua superação de tudo aparentemente sobre-humano... É alcançar a auto consciência humana livre, sua compreensão da unidade do homem e da natureza e criação livre e autônoma de um novo mundo baseado em condições morais puramente humanas da vida"[34]. (*apud* Kelsen, 2012, p. 170)

---

[32] No original: a pseudomorphosis of Jewish-Christian messianism.

[33] No original: the real driving force behind this conception is a transparent messianism which has its unconscious root in Marx's own being, even in his race.

[34] No original: We do not doubt or despise the revelation of history' [he puts this term between quotation marks in order to indicate that he does not use it in its theological sense], history is our one and all, and it is more highly appreciated by us than by any other philosophical school, even by Hegel ... The non-recognition of the evolution of mankind is entirely on the other side. It is the Christians who, by presenting a peculiar 'History of the Kingdom of God, 'deprive real history of its very essence and claim this essence solely for their transcendental, abstract and merely invented history, […] We reclaim the content of history; but we see in history not the revelation of 'God' but of man and only of mane We do not need to have recourse to the abstraction of a 'God,' and to ascribe to it everything which is beautiful, great, sublime, and really human; we do not need this detour in order to see the excellence of human nature, to recognize the irresistible progress of the human race in history, its certain victory over the unreason of the single individual, its overcoming of everything apparently superhuman ... its achieving the free human self-consciousness, its understanding of the unity of man and nature and of the free, autonomous creation of a new world based on purely human moral conditions of life.

Referente ao milianismo, Kelsen diz que Talmon mostra que sua ideia de religião secular tem raízes no iluminismo, especialmente nas doutrinas dos jacobinos, tendo como resultado mais importante a perda do poder intelectual da religião, bem como de seu domínio emocional. Ele diz que "o declínio da autoridade religiosa implicava a libertação da consciência do homem, [...]. "A ética religiosa teve que ser rapidamente substituída pela moralidade secular e social. Com a rejeição da igreja, e da justiça transcendental, o Estado permaneceu a única fonte e sanção da moralidade"[35] (Talmon apud Kelsen, 2012, p. 171). Assim, religião secular é entendida por Talmon simplesmente como moralidade secular, e esse era o objetivo dos filósofos do iluminismo.

Contudo, a definição de religião em termos amplos faz perder a sua significação em termos específicos (Kelsen, 2012, p. 172).

Em continuidade ao diálogo, quanto ao Islamismo do século XX, Kelsen expõe que Jules Monnerot, sociólogo francês, também associa a história da economia de Marx com o messianismo/escatologia e o comunismo marxista como uma religião secular. Mas, diferentemente de Gerlich e de Löwith, que entendem como ideia cristã, ele vê como Islã. Uma força capaz de atacar a sociedade capitalista e transformá-la em seus próprios moldes de justiça.

Assim, a principal tese de Monnerot, é que o marxismo é um Islã do século XX, que comporta um elã espiritual, assim como o liberalismo democrático e o socialismo comunista. Monnerot constrói essa ideia a partir de uma análise comparativa que obteve efeitos semelhantes, mas isso não é suficiente para transformar essas ideologias em religião, uma vez que duas causas diferentes podem ter efeitos semelhantes.

Por conseguinte, sobre o mito, Kelsen apresenta o pensamento de Robert C. Tucker, professor na Universidade de Indiana, que também afirma que o marxismo é uma religião, pressupondo, a partir da declaração feita por Marx, em seu ensaio *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que ele também expressa a crença em um "ser supremo".

Mas, essa expressão para Marx não se refere a um objeto específico de uma adoração religiosa e, sim, ao próprio homem. Buscando significar que a dignidade do homem destruído

[35] No original: The decline of religious authority implied the liberation of man's. […] Religious ethics had to be speedily replaced by secular, social morality. With the rejection of the Church, and of transcendental justice, the State remained the sole source and sanction of morality.

pelo regime capitalista deve ser restaurada. “Tucker cai na armadilha de confundir moral com religião” (Kelsen, 2012, p. 180).

Sobre o gnosticismo, o Autor afirma que, ainda menos fundada é a afirmação de Taubes e Voegelin de qualificar o marxismo como gnosticismo místico. Taubes diz que a lógica dialética tem sua origem na gnose, o que é uma afirmação forçada, uma vez que a especulação gnóstica em seu antagonismo entre o bem e o mal não leva a uma síntese, como a lógica dialética. Além disso, Hegel criou a dialética para sua teologia da história, baseando em uma crença da imanência de Deus.

Já Hans Jonas, se baseia na crença de uma completa transcendência de Deus para o mundo e que qualquer ética dentro da gnose requer uma negação radical do elemento humano natural. Voegelin argumenta numa ideia de uma força volicional, que assume “a forma de redenção ativa do homem e da sociedade” (Voegelin, 1959 apud Kelsen, 2012, p. 183). Enquanto Marx afirma que, para o homem socialista, a história não é nada a além da criação do homem através de seu próprio trabalho (Marx, 1953 apud Kelsen 2012, p. 184).

Ao tratar do misticismo laicizado, Kelsen dialoga com Sertillanges, que considerava o marxismo essencialmente cristão, baseado na doutrina marxista sobre a autoalienação do homem e o retorno do homem a si mesmo, por sua emancipação do capitalismo. Mas, essa interpretação é equivocada, pois, segundo Marx, a libertação da classe trabalhadora não está dentro do homem, mas, sim, em circunstâncias externas, no sistema social do capitalismo. A liberdade dos filhos de Deus, entendida pelos místicos cristãos, da qual Sertillanges faz parte, é muito diferente da liberdade social pregada por Marx.

Concernente à metafísica política do marxismo, o autor diz que Weldon, em sua obra o *Vocabulário da Política,* fala de um Marx “teólogo comunista”, caracterizando o materialismo dialético como uma metafísica, isto porque a construção de Marx não é baseada em argumentos empíricos. O argumento de Marx em não aceitar a pobreza como vontade de Deus, mas sim como fruto da exploração do homem sobre o homem, segundo Weldon, não é um fato comprovado empiricamente, construindo, assim, uma nova metafísica.

Para Weldon, as fundações marxistas são inúteis: ou são metafísicas e vazias ou são atalhos, meias verdades e primeiras aproximações de um tipo semi-científico. Mas, Weldon, em contradição a suas declarações anteriores, sobre o caráter metafísico do materialismo dialético, não exclui a possibilidade de interpretar os fundamentos do marxismo como não metafísico,

quando ele caracteriza uma visão metafísica como algo que vai além do alcance da confirmação empírica.

Kelsen inicia o décimo primeiro capítulo, "**Nietzsche, o Cristão**", refletindo que se temos que aceitar o paradoxo de que pode haver uma teologia, ou seja, uma doutrina de Deus, sem uma crença em Deus, então também temos que aceitar o paradoxo de que Nietzsche, esse "anticristo", é cristão", tal qual afirma Sertillanges (Kelsen, 2012, p. 199)

Filho de um clérigo protestante, Nietzsche se reconhece como filho de um cristão perfeito e se sente honrado por descender de uma família que levou a sério seu cristianismo. Ele também expressou uma certa estima em relação à Igreja, ao afirmar que "A Igreja é sob todas as circunstâncias uma instituição mais nobre do que o Estado"[36] (Nietzsche, 1.910 apud Kelsen, p. 200). Nesse sentido, Kelsen anota, não é a religião cristã que Nietzsche admira, mas, sim, a Igreja como uma organização de poder.

Para Jaspers, Nietzsche tinha ligação com o cristianismo, tanto que alguns elementos essenciais de sua filosofia teriam surgido de "impulsos cristãos", tanto que o próprio Nietzsche tinha ciência de que seu pensamento tinha origem no cristianismo (Kelsen, 2012, p. 200).

Nesse sentido, são destacados três desses "impulsos cristãos" da filosofia de Nietzsche: o primeiro é a crença na "possibilidade de uma visão total da história mundial", o segundo, na visão de Jaspers, é a suposta avaliação pessimista da natureza do homem e o terceiro é que o cristianismo tem uma pretensão de verdade assim como a ciência.

Assim como Sertillanges e Jaspers, Löwith afirma que embora Nietzsche pretendesse reverter o homem moderno para os valores antigos do paganismo clássico, ele era completamente cristão (Kelsen, 2012, p. 199).

No entanto, apesar de todos esses indícios, não se pode desconsiderar algumas declarações feitas pelo próprio Nietzsche sobre a imortalidade da alma e da justiça eterna, as quais são condições fundamentais da doutrina teológica da redenção. São algumas delas: "a vida após a morte não tem mais interesse para nós! Não há justiça eterna que exija que cada culpa seja expiada e paga. A crença de que tal justiça e, sua existência, era uma ilusão terrível e útil apenas em uma medida limitada. Ame-se através da graça, e então você não encontrará

[36] No original: The Church is under all circumstances a nobler institution than the State.

mais o seu Deus necessário, e todo o drama da Queda e Redenção da humanidade chegará ao seu último ato em si mesmo". (Kelsen, 2012, p. 209)

Assim, tanto a filosofia de Nietzsche, do super-homem, como o materialismo histórico de Marx, são manifestações características da civilização moderna, de forma que, quando Voegelin interpreta a modernidade como gnosticismo, deve identificar não apenas Marx, mas também Nietzsche como um gnóstico. Nesse ponto de vista, seria exatamente o ateísmo de Nietzsche que Voegelin nomeia de "gnóstico" (Kelsen, 2012, p. 213).

De maneira incontestável, a filosofia de Nietzsche rejeita a metafísica cristã, embora, tentem construir uma afinidade estreita entre ele e Kierkegaard, que se considerava um "missionário dentro da cristandade em si"[37] (Kelsen, 2012, p. 223). Para Balthasar, os dois pensadores antagonistas são companheiros de armas, mas, um, luta contra o cristianismo, e o outro pelo cristianismo.

Em sequência, no décimo segundo capítulo, "**Nietzsche, o místico**", o Autor expõe que assim como a atitude anticristã de Nietzsche foi mal interpretada como cristã, a sua filosofia antimetafísica também foi considerada como metafísica. Martin Heidegger propôs a obra intitulada Nietzsche é um metafísico e afirma que a postura metafísica de Nietzsche se manifesta em sua doutrina da eterna ocorrência e que a recorrência eterna é necessariamente incluída na doutrina da Vontade de Poder. (p. 230)

Todavia, contraditoriamente, Nietzsche expõe sua filosofia em oposição à metafísica, de forma que "uma interpretação da filosofia de Nietzsche como metafísica equivaleria à tautologia vazia de que a filosofia de Nietzsche é filosofia"[38] (Kelsen, 2012, p. 232).

Para Heidegger, o argumento principal para a interpretação de Nietzsche como metafísico é que ele não compreende o conceito de "energia" no sentido da física. No entanto, ainda que fosse verdade que o significado de "energia" na ciência física é diferente do significado na doutrina de Nietzsche, seria irrelevante, pois sua intenção expressa era usar "energia" no sentido da ciência natural e não em um sentido metafísico.

Assim, ciente do caráter duvidoso de sua interpretação, Heidegger, para se justificar, proclama uma doutrina particular de interpretação. E, "ao desacreditar a crítica antecipada de

[37] No original: "missionary within Christendom itself
[38] No original: Hence an interpretation of Nietzsche's philosophy as metaphysics would amount to the empty tautology that Nietzsche's philosophy is — philosophy.

sua interpretação da filosofia antimetafísica de Nietzsche como metafísica, Heidegger não pode obscurecer o fato de que essa interpretação baseada na presunção de entender Nietzsche melhor do que o filósofo entende e quer ser compreendido, é - apenas do ponto de vista profissional - uma interpretação grosseira" (Kelsen, 2012, p.249).

Caminhando para o final da obra, no capítulo décimo terceiro, "**Ciência Moderna**", o autor expõe que o desenvolvimento da ciência natural moderna é resultado da emancipação da teologia, da religião e do misticismo, é a desdivinização mais radical do mundo como objeto de cognição (Kelsen, 2012, p. 251).

Sem ignorar a diferença entre gnose e ciência moderna, Jonas observa que um mundo desdivinizado pela gnose possibilita a futura cognição teórica conceber o mundo como algo meramente impessoal, e acrescenta: "O cristianismo permitiu ao Ocidente apenas uma realização tardia dessa possibilidade criada pela gnose."[39] (Kelsen, 2012, p.251). Sendo o gnosticismo mal interpretado como divinização do mundo, conforme a nova ciência política de Voegelin, até mesmo a relação sugerida por Jornas entre gnose e ciência moderna é excluída.

No entanto, ao provar que o gnosticismo é a essência da civilização moderna, Voegelin é levado a perverter seu elemento mais característico para um "veículo da verdade gnóstica", que significa, de acordo com o seu conceito de gnosticismo, um instrumento de uma redivinização do mundo.

Nessa mesma perspectiva, a ideia de ciência moderna de Brinton é semelhante à de Voegelin. Segundo ele, a ciência natural moderna tornou possível um conjunto inteiro de heresias do cristianismo (1959 *apud* Kelsen, p. 252). Essas heresias são "materialismo, racionalismo, humanismo, cientismo, naturalismo, secularismo, evolucionismo, positivismo, cultura ética"[40] (p. 252). Em seguida, se refere a essas "heresias" como "grandes religiões seculares", associadas aos nomes de Galileu, Newton, Darwin, Locke, Spencer e Marx. (p. 252)

Dessa forma, Brinton busca fazer o leitor acreditar que se "cientismo" é uma heresia, uma religião secular, então a própria ciência deve ter esse caráter. Ele definiu a religião como sendo aquilo que homens acreditam "sobre a natureza do universo", e se uma cosmologia é

[39] No original: Christianity has permitted to the West only a late realization of this possibility created by the gnosis.
[40] No original: "materialism, rationalism, 'humanism', scientism, naturalism, secularism, evolutionism, positivism, ethical culture."

"materialista", é, de acordo com as declarações de Brinton sobre a heresia do "materialismo", uma "religião secular".

Em sua apresentação sobre a ciência empírica como revelação, Brinton (1898-1968) afirma que

> "o mais marcante dos princípios teológico-metafísicos da nova fé (ou seja, a filosofia do Iluminismo) é que o mundo real (ou apenas a realidade simples, capitalizada) é revelado à mente humana trabalhando em dados de experiência de sentido, auxiliado por instrumentos como microscópio, telescópio e afins, de uma forma melhor exemplificada, que a Ciência, novamente com um capital inicial, pode nos dizer tudo o que podemos saber sinceramente sobre nós mesmos e o universo".[41] (*apud* Kelsen, p. 252).

Posteriormente, refere-se ao mundo concebido pelos 'fieis do Iluminismo' como mundo revelado pela razão humana trabalhando "cientificamente" (p. 253).

A revelação é o transporte de uma verdade para o homem por um evento sobrenatural, e, como tal, em oposição direta ao veículo da verdade pela ciência, que se baseia apenas na experiência dos sentidos humanos controlados pela razão humana e rejeitando qualquer tipo de fonte sobre-humana e sobrenatural da verdade.

A crença na revelação é um elemento específico da religião e só é possível dentro da religião, de modo que chamar a transmissão da verdade pela ciência de "revelação" é usar indevidamente a terminologia, assim como o uso da expressão "religião secular".

Além da "revelação" por meio da ciência, Brinton fala também da "graça" da ciência, que seria um presente de Deus para alguns homens por sua regeneração ou santificação. A ciência seria uma graça, e, portanto, um dom livre de Deus para alguns.

Entretanto, a interpretação de Brinton da ciência iluminada como "graça" não se justifica, pois o trabalho da graça para o cristão é regenerar ou santificar o homem, o que certamente não é o trabalho da ciência. Um homem da ciência, ainda que consciente da limitação da ciência, não admite que por trás dos fatos existam forças sobrenaturais.

Assim, se ciência moderna for considerada como uma religião (ainda que uma "religião secular"), não sendo uma cognição objetiva da realidade, sem pressupostos metafísicos, então

---

[41] No original: "The most striking of the theological-metaphysical tenets of the new faith [that is, the philosophy of the Enlightenment] is that the real world (or just the plain Reality, capitalized) is revealed to the human mind working on data of sense experience, aided by such instruments as microscope, telescope, and the like, in a way best exemplified by what we call 'natural science.' Or, vulgarly, that Science, again with an initial capital, can tell us all we can ever know truthfully about ourselves and the universe

o conflito da ciência moderna com o cristianismo pode ser encarado do ponto de visto do cristianismo, de forma que a verdade real (a verdade última) não está do seu lado, e a ciência é desqualificada, com Brinton, como heresia, e com Voegelin, como gnosticismo, sendo esta, talvez, a consequência mais terrível de se tentar encontrar implicações teológicas em manifestações próprias da civilização moderna.

Por fim, no décimo quarto capítulo, último capítulo de *Secular Religion*, "**Política Moderna**, Kelsen afirma que, segundo a nova ciência política de Voegelin, a *Reforma* iniciada com a era moderna deve ser "entendida como a invasão bem sucedida das instituições ocidentais por movimentos gnósticos"[42] (Voegelin, 1952 Kelsen, 2012, p.257). Voegelin propõe uma análise de "certos aspectos do impacto puritano na ordem pública inglesa"[43], a partir da qual conclui que os puritanos, em suas críticas às condições sociais, persistiram em ter uma "causa", o que, para Voegelin, é uma "arma formidável dos revolucionários gnósticos"[44] para iniciar um movimento.

Para Voegelin, o "ter uma causa" se manifesta por meio das críticas graves feitas publicamente aos problemas sociais e às classes altas, atribuindo toda a culpa e corrupção à ação ou omissão do governo, sendo esse movimento uma preparação para a recomendação de uma nova forma de governo.

Todavia, de acordo com Kelsen, não há nada de gnóstico em ter uma "causa" e agir dessa maneira não é especificamente puritano em nem místico.

[42] No original: "understood as the successful invasion of Western institutions by Gnostic movements."
[43] No original: "certain aspects of the Puritan impact on the English public order."
[44] No original: formidable weapon of the Gnostic revolutionaries.

2. O PARALELISMO COMO ESVAZIAMENTO E O PARADOXO COMO RECIPIENTE

Neste capítulo pretendemos analisar os sentidos (Sinn)[45] e os significados (Bedeutung)[46] dos termos da pesquisa definindo como serão utilizados, quais aspectos serão destacados e como esses termos podem ser lugar de significância e de esvaziamento de significado. Entendemos ser necessário, antes de analisarmos a relação que há entre o Estado laico com a dessacralização da Igreja, fazer um levantamento dos termos basilares da análise, que selecionamos a partir dos objetivos gerais e específicos, e que cunham o título de nosso estudo. Esclarecê-los nos sentidos e nos seus significados verificando seus momentos de esvaziamento e seus momentos de receptação de sentido, atenderá à proposta do método escolhido - na lição de Antônio Carlos Gil, "a análise tem como objetivo organizar e sumariar os dados de tal forma que possibilitem o fornecimento de respostas ao problema proposto para investigação" (1999, p. 168).

Kelsen, em "Secular Religion", inicia a obra apontando para o perigo do uso do paralelismo e como esse recurso analítico pode ser um esvaziador de sentido levando a resultados equivocados (2012, p. 17). Tais resultados conduziriam à formulação de religiões seculares, que para o autor não passam de oximoros que ameaçam princípios fundantes da sociedade moderna. Em suma, percebemos o jurista em busca de uma perspectiva sociológica/antropológica norteadora para o fenômeno religioso, uma vez que tal fenômeno, mesmo não fazendo parte, ontologicamente, das ciências jurídicas, pode ser um importante fator de legitimação do direito/Estado, não podendo, assim, ficar à mercê de esvaziamento de sentido e, muito menos, ser um receptor de significados desconexos com seu propósito.

Nessa perspectiva, olharemos para o uso do sentido e dos significados que estão alojados nos conceitos abordados, como indica Hans Blumenberg: o conceito não como "cumprimento das intenções da razão, mas *como* aquilo que indica sua direção" (2013, p.44). Desta forma, se a razão, ao pedir por significados, constrói conceitos de direção/sentido diferentes ao que foi

---

[45] Sobre o conceito wittgensteiniano sentido e significado artigo de Júnior, G. F. de A., & Luna, J. M. G. de. Wittgenstein e a distinção entre sentido e significado: Uma proposta de leitura do § 556 das Investigações Filosóficas - VERITAS (Porto Alegre) Revista de Filosofia da PUCRS Veritas, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-12, jan.-dez. 2022. Cf. "Wittgenstein, em seu Tractatus-logico-philosophicus, de 1921, na proposição 3.323, afirmou que uma mesma palavra pode designar, no seu uso correte da linguagem, de vários modos diferentes nas proposições, assim como duas palavras que designam de modos diferente podem ser usadas como se tivessem o mesmo sentido em uma proposição. Logo, o filósofo, em sua proposição 3.325, defendia que, para que se evite estes "erros" na linguagem, se deve usar uma "linguagem simbólica" que os excluem via uma "gramática lógica"." Referência a Wittgenstein, 2010, p. 157-159

[46] Ibid.

exigido, isso levará a uma situação de esvaziamento. Contudo, mesmo em caso de direção paradoxal, pode apresentar-se uma situação recipiente, um lugar para receber significações e ressignificações. É dessa forma que abordaremos os termos que são os pilares de nossa pesquisa.

Assim, nossa análise irá se preocupar inicialmente com a compreensão dos termos aqui envolvidos - dessacralização, religiosidade, Estado laico, Igreja - a partir da pergunta a respeito não só do ser, mas sobre os significados a eles atribuídos. Buscaremos clarear os termos a fim de direcioná-los em prol do propósito de nosso empreendimento.

2.1 Análise de termos

2.1.1 Religiosidade: Participação Social e Relatividade Axiológica

Religiosidade é, antes de tudo, fruto do fenômeno religioso, mostrando-se, segundo a interpretação que aqui se faz sobre a obra guia, ser um conceito de ordem sociológica/ antropológica e não propriamente filosófica ou psicológica. Essa direção do conceito permitirá afirmá-la como produto da religião.

Essa definição de religiosidade se aproxima em muito do termo alemão '*Weltanschauung'*, utilizado por Crane Brinton, com ressalvas a expressão de religião secular, e que Kelsen define "como uma forma de especulação sobre a essência e o sentido do mundo e da vida humana, considerando especialmente a ética como parte essencial desta última" (2012, p. 29) [47] - tradução nossa[48]. É certo que Kelsen critica Raymond Aron quando este substitui esse 'germanismo' pelo termo religião, mas aquilo que a religião produz e que aqui chamamos de religiosidade é convergente com a definição kelseana.

Esse entendimento está em harmonia como os estudos antropológicos, sociológicos e teológicos mais atuais, que redescobrem a religiosidade "como um valor que desborda de seu significado especificamente religioso atingindo o social e o político" (Boff, 1998, p.149), atendendo às condições concretas do homem. É um entendimento muito diferente daqueles herdados do iluminismo (Kelsen, 2012), que em última análise, entende a religiosidade apenas como instrumento de manipulação e domínio, denominado na crítica marxiana como ópio do povo. A religiosidade, na via libertária, não esmaga a flor envolta na corrente que aprisiona

[47] No original: "a speculation about the essence and meaning of the world and of human life, ethics being an essential part of it."
[48] Todas as citações de trechos de textos originalmente escritos em línguas estrangeiras (inglês) foram traduzidas livremente pelo autor para uso exclusivo neste trabalho.

(Marx, 2010, p.146), mas convida o homem a se libertar e participar nesta nova existência, na construção de um mundo tendo a flor como modelo.

Contudo, Kelsen refuta os argumentos de Crane Brinton, que via nas motivações das guerras entre cristãos e mulçumanos, e dos revolucionários russos, uma semelhança religiosa. Percebemos nos apontamentos do teórico do Estado e do Direito contra o pensamento do historiador franco-americano, uma clara distinção do conceito de religião e religiosidade. Enquanto Brinton argumenta que:

> "Os russos movidos apenas pelo nacionalismo, pela simples autoestima, serão menos formidáveis que os russos movidos por aquele élan espiritual incompreensível para nós, mas que pudemos contemplar na França revolucionária de 1794, nas cruzadas cristãs e nos jihads islâmicos." A "intensidade" com que os Russos lutaram pelo comunismo, por conseguinte, transforma sua doutrina estética em uma "fé religiosa". Contemplando o "élan espiritual" nas guerras que os cristãos e os muçulmanos travaram por suas religiões, deveríamos compreender que o élan que impulsionou os soviéticos a lutarem pelo comunismo na terra seria um élan religioso, um "élan derivado da religiosidade. (Brinton *apud* Kelsen, 2012, p.32) [49] [grifo nosso]

Kelsen vê tais argumentos como falaciosos, pois apesar do "élan" ser um produto da religião, ele não é um autenticador da religião, ou seja, o produtor faz o produto, mas o produto não faz o produtor. Num argumento Kelsiano, "A crença de um marxista sobre a natureza do homem e seu lugar na sociedade e na história não são idênticos à sua moral"[50] (Kelsen, 2012, p.28). A consciência da distinção da religião e do poder do sagrado expresso na religiosidade é permanente em "Secular Religion". Nesse sentido, inferimos que o autor aponta para o alcance desse sentimento tão poderoso e importante para o momento da constituição do Estado[51], possibilitando-nos afirmar nessa direção, seu objetivo ao escrever essa obra e as consequências perniciosas da religião secular enquanto forma social.

A moral para Kelsen é "um sistema de normas que regulam o comportamento humano". Nesta mesma linha, explica Paulo Nader que: "A partir da ideia matriz de bem, organizam-se os sistemas éticos, deduzem-se os princípios e chegam-se às normas morais, que vão orientar

---

[49] No original: "Russians moved by nationalism atone, by mere pooled self-esteem, may be less formidable than Russians moved by a spiritual élan we do not really understand, but which we have seen in the revolutionary France of 1794, in Christian crusades, and in Moslem jihads." The "intensity" with which the Russians fight for communism, then, makes their atheistic doctrine a "religious faith. " If we have seen their '(spiritual elan " in the wars which the Christians and Moslems waged for their religions, then the elan with which the Soviets try to establish communism over the earth is a religious elan, a "religiously derived elan."

[50] No original: "A Marxist's beliefs about the nature of man and his place in society and history are not identical with his morals".

[51] Kelsen escreve importante artigo intitulado "Deus e Estado", comparando essas ideias e como elas afetam o indivíduo *in* Kelsen, Hans. A Democracia. São Paulo: editora Martins Fontes, 2000.

as consciências humanas em suas atitudes." (2014, p.17). Nesse sentido, tomando a religiosidade como efetividade de um sistema ético, formador de normas morais, a ideia de 'bem' deve estar no centro de sua órbita tendo em gravitação na composição dessa religiosidade princípios norteadores.

O primeiro princípio norteador é o da liberdade que garante, não somente, a pluralidade de religiões na produtividade de religiosidade, mas também, conforme o pensamento kelseano, liberdade para participação na ordem estatal.

Nesse princípio, percebemos, a partir da definição que Kelsen faz de democracia, pontos de semelhanças entre a democracia e a definição de religiosidade que discorremos, pois, ambas, fundamentalmente, estão alicerçadas na vontade do indivíduo livre, contudo, na democracia essa vontade está no plano do ideal e na religiosidade a vontade é efetiva. Ambas se sujeitam a uma vontade superior coordenadora que limita seus participantes e seus objetivos.

O segundo princípio norteador da religiosidade também se encontra na democracia, que é o princípio da igualdade. Além de combater os absolutos, esse princípio exige a relatividade axiológica, uma vez que existem várias ordens morais válidas, cabendo somente aos indivíduos decidir por qual delas se guiará.

No ideal de democracia kelseano, "a vontade representada na ordem jurídica do Estado é idêntica à vontade dos sujeitos" (Kelsen, 2003 p.406), confluindo o dever ser como o querer fazer, tornando assim o indivíduo livre. Mas, com a dificuldade expressa no ideal (vontade estatal ser a mesma que as vontades dos indivíduos), as democracias devem promover seus valores fundamentais por meio de instituições que os garantam (liberdades e direitos).

A Religiosidade, por sua vez, é expressão espontânea do indivíduo, em que querer fazer pode confluir, ou não, com os ideais democráticos. Neste ponto, a preocupação em "Secular Religion", expressada na negação das religiões seculares, se aflora e se justifica, uma vez que as religiões seculares estão ligadas a valorações ideológicas e políticas e não a questões de fé.

2.1.2 Igreja como Força Mundana

A ideia de Igreja[52], para além de sua natureza transcendental, é melhor entendida em suas práticas, entretanto, não são seus produtos que lhe conferem o status de Igreja. É em seu

[52] A utilização do termo Igreja, com inicial maiúscula, refere-se ao entendimento da completude do conceito, muito mais próximo à definição de Leonardo Boff. Já a utilização do termo com a inicial minúscula aproxima-se mais ao conceito dado por Russel.

sentido teleológico que encontramos sua melhor definição imanente, quando diz que ela “está a serviço de realidades que a transcendem” (Boff, 2005, p.25), tendo o mundo e a história como lugares de atuação e sendo a mediação do sagrado o seu objetivo.

Kelsen dialoga com Bertrand Russel, Julian Huxley entre outros, sobre o conceito de religião. Russel, baseando-se nas três grandes religiões históricas (Judaísmo, Islamismo e Cristianismo), destaca três elementos fundamentais: igreja (templo), credo e normatividade moral (Kelsen, 2012, p.33), elementos direcionados à instituição religiosa. Huxley destaca o sentimento de reverência como mobilizador do indivíduo que considera o sagrado. Por sua vez, Rudolf Otto destaca que o sentimento de sacralidade é essencialmente conectado com a crença na existência de algo que ele descreve como “o numinoso”, que pode ser traduzido também como algo influenciado ou inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade.

Kelsen traz as interpretações na história da filosofia de Ernest Cassirer, sobre o conceito de religião: no pensamento iluminista ela só pode ser realizada no sentimento e na ação (Kelsen, 2012, p.93). Kant a compreende como reconhecimento de deveres como mandamentos divinos. Assim, ao olharmos as normas da moral, estaríamos vendo a Vontade de Deus.

Conforme aponta Kelsen, somente esses sentimentos não são suficientes para caracterizar uma religião e, consequentemente, muito menos a Igreja, pois o sentimento de reverência e sacralidade podem ser direcionados a várias pessoas e coisas, inclusive ao não sagrado. Já os elementos (igreja, credo e normatividade moral) são herança da atuação de uma igreja clerical, apadroada e secular, mas que não expressa sua potência e missão de ação no mundo.

O sagrado exige mais que uma mera disposição, sentimentos ou elementos cúlticos. Enquanto força que cria coesão social, unificando valores, sedimentando costumes e práticas, suas demandas também acontecem no paradoxo, na totalidade e na diversidade. Assim, esses elementos e sentimentos são uma pequena parte de sua expressão. Eles não representam a força criadora e criativa do sagrado mediado pela a Igreja que aqui referimos.

Essa Igreja é entidade complexa que aborda uma dimensão transcendental e uma dimensão imanente tornando-a apta na mediação do sagrado. Ela, enquanto força no mundo, busca entender o que é o sagrado, mas, também articula como ele deve ser. Uma força normativa como essa é objeto para Kelsen em *Secular Religion.*

Ela foi percebida também pelos filósofos iluministas. Muitos deles ateus (La Mettrie, Diderot, Holbach, Grimm, D'Alembert), vários outros deístas que rejeitaram a religião cristã (Kelsen, 2012, p. 91), mas todos eles mantiveram em sua Filosofia a ideia de Deus como um ser supremo e uma normatividade moral.

Rousseau sugere em seu Contrato Social que os princípios de moralidade devem ser ordenados pelo governo. Mas, sua intenção era coordenar a função política do elemento religioso. Para ele, "importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres" (ROUSSEAU, 1978, p.143), no entanto, isso só significa que Rousseau define "religião civil" como moralidade secular. Seu interesse, assim como o dos demais iluministas, era redefinir as garantias de coesão social e moralidade. Eles estavam "ansiosos para opor à moralidade religiosa uma moralidade secular"[53] (Kelsen, 2012, p.172) e utilizar a força de atuação no mundo que a igreja da idade média havia demonstrado usar.

Podemos entender o conceito de religião em termos amplos e termos específicos. Jacob Leib Talmon, assim como Jean Jacques Rousseau, apresenta a ideia de religião muito bem em termos amplos. Talmon diz:

> "Os elementos concretos da história, os atos dos políticos, as aspirações das pessoas, as ideias, valores, preferências e preconceitos de uma era, são as manifestações externas de sua religião no sentido mais amplo"[54]. (Talmon *apud* Kelsen, 2012, p. 172).

Já Rousseau dispensa os efeitos metafísicos da religião em termos específicos, tendo interesse unicamente nas consequências morais e sociais da religião ampla. Kelsen alerta que o termo religião, em termos amplos, privando-se de implicação metafísica intrínseca ao conceito, perde seu significado específico, o que conduz a um utilitarismo social oportunista, com o que Robespierre, discípulo de Rousseau, foi identificado por ocasião de seus *Discours*, ao justificar um decreto que reconhecia a existência de Deus e a imortalidade da alma, argumentando que "do ponto de vista do legislador, tudo o que é útil ao povo e bom na prática é verdadeiro. A ideia do Ser Supremo e da imortalidade da alma é um apelo continuo à justiça; esta ideia é, então, social e republicana"[55] (*apud* Kelsen, 2012, p.173). O líder jacobino ainda afirmaria:

---

[53] No original "They were anxious to oppose to the religious morality a secular morality."
[54] No original: "The concrete elements of history, the acts of politicians, the aspirations of people, the ideas, values, preferences and prejudices of an age, are the outward manifestations of its religion in the widest sense."
[55] Esse discurso faz parte de um longo relatório elaborado por Robespierre em nome do Comitê de Salvação Pública "sobre as relações entre as ideias religiosas e morais e os princípios republicanos, e sobre as festas nacionais", proferidos à Convenção Nacional. Um estudo de grande proveito sobre a religiosidade na revolução francesa que expressa essa perspectiva rousseauniana de religião civil, encontramos em SABORIT, Ignasi Terradas.

“Aliás, quem for capaz de substituir Deus no sistema da vida social será, a meu ver, um gênio prodigioso; quem, sem tê-lo substituído, só pensar em afastá-lo do espírito dos homens será um prodígio de estupidez ou de perversidade” (apud Sabot, 2009, p. 246).

A utilização da Igreja enquanto religião é estampada nas declarações do revolucionário francês assim como no “Contrato Social” de Rousseau (1978, p.144) quando este expõe os dogmas da religião civil. Contudo, a força mundana que a Igreja possui não é adquirida por embates políticos, sociais ou históricos. Essa força está em sua própria instituição, e descrita em sua definição: servir.

A eclesiologia de Hans Küng (1969, p.140-150) demonstra essa força mundana de forma mais sistemática na ideia de “serviço”, ligada intimamente ao termo específico de religião, e que repercute diretamente no sentido amplo do termo: 1) anunciar um Reino Divino como futuro, final e definitivo; 2) testemunhar as exigências que a autoridade Superior impõe ao mundo; 3) pregar um Reinado puramente religioso - nunca e, em caso algum, comportar-se como uma teocracia político-religiosa (isto constitui um imperativo para a Igreja); 4) proclamar esse reinado como um acontecimento de salvação para os pecadores (a Igreja nunca deverá agir como instituição ameaçadora e intimidante, que anuncia a condenação); 5) exigir para o Reino de Deus a decisão radical da pessoa humana por Deus (não fugindo ao mundo, mas trabalhando por ele - Igreja constantemente mundanizada).

Contudo, Kelsen concorda com Karl Löwith quando este afirma que "a história política nunca pode adotar o esquema cristão da história da salvação, uma vez que a salvação se refere à alma individual — para cada um de nós — mas não para a humanidade”[56] (*apud* Kelsen, 2012, p. 156), mas discorda do professor da Universidade de Heidelberg, quando, por influência de Joaquim de Fiore, pretende apontar as implicações teológicas na moderna filosofia da história. Em contra-argumentação, questiona o positivista: como a teoria política secular de Comte pode ser teológica? “Comte considerava a organização da Igreja Católica altamente eficiente, ele a aceitou como modelo, mas não aceitou sua ideologia”[57] (Kelsen, 2012, p.162).

Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. A sombra de Jean-Jacques. 314 p. ISBN: 978-85-99662-98-4. Available from SciELO Books http://books.scielo.org

[56] No original: “the history of salvation, since salvation refers to the individual soul — to each of us — but not to mankind. Humanity cannot be saved.”

[57] No original: Comte considered the organization of the Catholic Church highly efficient, he accepted it as a model, but he did not accept its ideology

Esses pensadores, de forma indireta, mas explícita, estão reconhecendo a força mundana que a Igreja tem. Nesse sentido, a forma de pensamento Kelseniano, em "Secular Religion", se aproxima mais de uma eclesiologia cristã, como a de Küng, do que de correntes de pensamentos secularistas de sua época. Todavia, a secularidade é central em Kelsen, o que nos leva a concluir que tal aproximação acontece por causa da força no mundo que a Igreja tem.

Dentro dos vários serviços da Igreja como força mundana, o que nos interessa aqui e que está no horizonte de Kelsen em "Secular Religion" é a contribuição normativa reveladora de sentido que a instituição tem, e suas designações de ações boas, desejáveis e permissíveis, assim como de ações ruins, indesejáveis e inadmissíveis, possibilitando critérios de identidade.

No ensino do professor da faculdade de Direito do Ceará, Djacir Menezes, em um artigo de 1939, com o título "A "normatividade" na teoria jurídica de Hans Kelsen", podemos perceber como essa importância normativa da Igreja como força mundana acontece oferecendo critérios de identidade:

> Quanto à norma jurídica: não se nega que ela se elabora no ambiente cultural de cada grupo social. Não se desconhece sua função de regramento da conduta humana. Antes de ser consciente, porém, já existe como expressão do equilíbrio dos interesses das unidades do grupo considerado. Nasce de necessidades da vida em comum, continuando processos biológicos de acomodação à con-vivência. São determinadas casuisticamente. A repetição de práticas favoráveis à vida grupal, em fases mais claras da necessidade dos atos, harmonizando-se em pouco um corpo mais coerente de normas reguladoras. (Menezes, 1939, p.40) – *grifo nosso*.

Por meio de sua religiosidade, enquanto construção cultural, efetiva-se a importância normativa da Igreja, contribuindo com o equilíbrio dos interesses das unidades e das práticas favoráveis já existentes, participando da harmonização do corpo de normas reguladoras. Paulo Nader explica da seguinte forma: "O Direito não é um produto arbitrário do legislador, [...] os elementos necessários à formação dos estatutos jurídicos [...] são condicionados pelos chamados fatores do Direito, como a Moral, a Economia, a Geografia, entre outros" (Nader, 2014, p. 149).

Cabe destacar, a partir disso, que o termo grego para igreja é *Ekklesia,* significando: reunião dos cidadãos (homens livres) em praça pública, que tem como objetivo discutir questões da comunidade. Ela expressa em todo seu significado a ideia de igualdade, aproximando-se em muito da democracia (Boff, 2005, p.315). Contudo, a modernidade colocou a expressão religiosa entre as demais expressões sociais, impondo uma separação institucional entre o Estado e a Igreja, com o fim de fazer a necessária distinção entre a ordem normativa (política)

secular e a ordem normativa religiosa, que ficou restrita à esfera privada. Essa reclusão, conforme já observamos, não impede de a Igreja se manifestar como força mundana.

Seja em seu aspecto institucional imanente, ou em sua peculiar característica transcendente, a Igreja se apresenta como uma força no mundo capaz de mudar realidades e interferir na história: a maneira com que essa força atua é objeto do nosso estudo.

2.1.3 Estado Laico: Possibilidade da Decisão Plural

Kelsen reconhece a filosofia jurídica de Tomas Hobbes como uma teoria do positivismo jurídico (2012, p.86), e o Leviatãn, como "uma das primeiras e mais notáveis tentativas de estabelecer uma teoria política e jurídica positivista em uma época em que a especulação teológica e a doutrina do direito natural estavam prevalecendo"[58] (2012, p.85). Conforme descreve Kelsen (2012), o Estado, para Hobbes, é uma "comunidade", estabelecida, mortal e plural, não tendo nenhuma relação com um reino final, o Reino de Deus da teologia judaico-cristã, que descrevemos na eclesiologia de Hans Küng. Apesar das semelhanças, são entidades distintas e fazer paralelos comparativos exige pressupostos metodológicos rigorosos.

Em "Secular Religion", logo na primeira nota de rodapé, Kelsen esclarece que já utilizou paralelismos como forma de conhecimento, mas, com a devida ressalva de que se tratam de sistemas diferentes com particularidades iguais. Em um texto de 1922, com o título "Deus e Estado", a partir do conceito de soberania, Kelsen analisa o paralelo que há entre a força normativa religiosa e a força normativa estatal, e como elas atuam no indivíduo gerando a representação de uma autoridade que institui toda a complexibilidade social (Kelsen, 1989, p. 243). Nesse esquema, o Estado é o poder supremo secular. Não está subordinado nem limitado a nenhum poder superior, assim como Deus em um contexto de fé. Diante disso, a análise científica do Estado, para Kelsen, nada mais é do que "a personificação da ordem jurídica nacional. Mas se esta personificação acaba hipostasiada [...] independente do direito, surge então, o falso problema das relações entre o Estado e o Direito. Um problema similar entre Deus e o mundo"[59] (Kelsen, 2012, 17).

Segundo Kelsen, esse problema só é superado quando a teoria do Estado deixar de se apresentar como Teologia do Estado, isto é: abandonar o entendimento dualista de Estado e

---

[58] No original: "is one of the first and most remarkable attempts to establish a positivistic political and legal theory at a time when theological speculation and natural-law doctrine were prevailing."

[59] No original: the personification of a national legal order; but if this personification is hypostatized […] independent of the law is produced, the sham problem of a relationship between state and law arises; which resembles in many respects the theological problem of the relationship between God and world

reconhecê-lo como a própria ordem jurídica, uma ordem coerciva da conduta humana, não atrelada a qualquer valor moral ou de justiça. Essa posição evitaria justificativas de sistemas absolutos de governo, exigindo da própria ordem jurídica um sentido final.

Em contraposição, Eric Voegelin, principal interlocutor de Kelsen em "Secular Religion"[60], critica a pretensão de neutralidade que separa os juízos de valor e o objeto da cognição. Esse pressuposto é a base metodológica do pensamento jurídico Kelseniano, transparecendo muitas vezes nesse escrito, e faz parte de uma grande discussão na história do pensamento moderno, que se inicia no campo da economia, conforme indica Mario Losano, na introdução à edição italiana de "O Problema da Justiça"[61], de Kelsen. A oposição de Gustav Schmoller (da 2º geração da Escola Histórica da Economia Política Alemã) a Carl Menger (Escola Austríaca de Economia), é o embrião da discussão, mas é em 1904, com Max Weber e Werner Sombart, ambos da terceira geração da Escola Histórica da Economia Política Alemã[62], que se acirra a discussão. A distinção entre o conhecer e o valorar sofre concessões, sendo o debate realizado sobre a temática na reunião vienese da Verein für Sozialpolitik (união para a política social), o marco da separação de Weber e Sombart.

Os desdobramentos dessa discussão e o que a mantém viva até nossos dias é o impasse sobre o lugar da metafísica. O pensamento jurídico de Kelsen se alinhou com a posição que Max Weber defendeu, a que busca, por meio de mecanismos não metafísicos, imparcialidade diante da construção do direito/Estado. Aqui, a relação fato/valor deve ser digerida antes de se incorporar à ordem normativa, por fatores extrajurídicos, como no caso da atuação da Igreja enquanto força mundana.

Kelsen sublinha que Voengelin, por sua vez, em "A Nova Ciência Política", acredita que o científico, enquanto baliza que controla o que incorpora ao Estado, não deve estar desvinculado da metafísica, para não ceder espaço a forças ideológicas e correr o risco de se tornar ideologia. Mas, Kelsen adverte:

> A doutrina de que o Estado constitui uma instituição divina, e de o governante se apresenta como uma autoridade ordenada por Deus, era, até então, geralmente aceita. Portanto, não se trata de fato de uma "nova" ciência política que Voegelin almeja, conforme pressupõe o título de seu livro, mas sim uma ciência política bem antiga, que foi descartada após ser revelada como mera

[60] Kelsen inicia essa obra "Secular Religion" como uma refutação a "The New Science of Politics", de Erik Voengelin, lançada em 1952.
[61] Mesmo texto está na edição Brasileira pela editora Martins Fontes (2011).
[62] Esclarecedora palestra referente as escolas Prof. Leopoldo Waizbort (USP) no PPGS-UECE, intitulada: "Simmel, Sombart e Weber: discussão acerca do capitalismo por volta de 1900", disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z04TSUAKm3c&t=5s

> pseudociência – um simples instrumento para a garantia de poderes políticos específicos (Kelsen, 2012, p. 53)[63]

Contudo, tanto Kelsen como Voengelin entendem que a ciência é uma função do conhecimento humano, mas do ponto de vista da ciência positiva, esse conhecer está restrito aos limites da cognição empírico/racional sendo regida pelo princípio da casualidade. Nesse esquema, "a ciência é independente da teologia", fora desse esquema, ela "não tem nada a ver com religião", pois utilizá-la a partir de pressupostos absolutos, conforme propõe Voengelin, corresponde a entregar uma presa fácil às teias da ideologia (Kelsen, 2012).

As afirmações científicas são consequências ligadas a pressupostos. Conforme Tércio Sampaio Ferraz explica, em Kelsen, a consciência humana ou vê as coisas como elas são, ou como elas devem ser. Desta forma o entendimento humano é regido pelos distintos princípios da causalidade e da imputação, respectivamente (*apud* Coelho, 2009, p XVI). Assim, a utilização da imputação, princípio inerente na compressão do Direito, com pressupostos metafísicos absolutos, fatalmente levará à supressão da liberdade, da pluralidade e da democracia, uma vez que a fonte transcendente do ser é o pressuposto da afirmação do dever-ser.

Diferentemente do princípio da causalidade, que está ligado a fatos causais e é de ordem descritiva, o princípio da imputação está ligado a um ato de vontade que objetiva um sentido prescritivo ao comportamento humano e a violação do que foi ordenado pressupõe uma sanção. Esse comando autoritativo gera um impasse sobre quem confere a legitimidade para tal poder.

O grito de Antígona é um dos primeiros registros sobre esse impasse. No duelo de ideias e ideais entre Antígona e Creonte transparece o problema da legitimidade do poder. A dramaturgia grega apresenta Creonte como governador legítimo, que emite decreto de sua competência e de forma regular, mas, com conteúdo de duvidosa justiça, o que leva Antígona a desobedecer, mesmo colocando sua própria vida em risco. O decreto previa que os traidores da pátria não deveriam ter o direito de enterro. Antígona defende que a legitimidade do direito é maior que a legitimidade da proibição, uma vez que o direito ao enterro decorre dos deuses e a proibição decorre do rei. Conforme observa Fabio Mariano: "A lei do rei é válida, porque ali seu papel se confunde com o divino; por isso obsta aquele direito invocado pela irmã que está

[63] No original: "The doctrine that the state is a divine institution and the ruler an authority ordained by God was generally accepted. It is, therefore, not exactly a "new" science of politics at which Voegelin, according to the title of his book, is aiming. It is a very old one, which has been abandoned because it was exposed as a pseudoscience, the instrument of definite political powers."

entre os comuns" (2010, p.77), mas Kelsen destaca que a diferença está na limitação do poder soberano do rei, pois a soberania de Deus é ilimitada (2012, p.18).

Por muito tempo o impasse foi entendido pela via dualística e hierárquica. Aristóteles distinguia o *jus naturae* do *jus positivum*, mas sugeria uma universalidade no corpo do direito natural. Hugo Grócio (1583-1645), em sua tese da separação entre o direito divino e o direito positivo, propunha direitos inerentes ao homem e à sua condição. Assim, "se os homens nascem em igual condição uns com os outros, como teria surgido a questão moral que os separou de tal forma para que conseguissem tomar posse dessa condição e entendê-la?" (Mariano *in* Soares, 2010, p.80).

Hobbes dizia, objetivamente, que uma lei da natureza, no sentido de uma ordem normativa de justiça válida, independentemente e/ou acima do direito positivo, não existe (Kelsen, 2012, p. 85), apontando para o problema da legitimidade/legitimação/ submissão que se agravará na modernidade, pois nela a legitimação religiosa, que sustentava a ideia de autoridade, a qual, por sua vez, dava base a toda a ordem social, perde força. Com isso, o direito positivo, por sua vez, apoiando-se em Hobbes, não aceita extrair sua legitimidade de uma norma superior ao próprio Estado, seja ela ética, moral ou religiosa, não podendo se apoiar, também, "na pura facticidade, pois a falácia naturalista desautoriza qualquer passagem legítima ou logicamente consistente dos fatos às normas, do ser ao dever ser, da causalidade à imputação (Giacoia *in* Chahrur, 2023, p.14).

A legitimidade só poderia vir do próprio homem que Platão já havia anunciado: o homem racional. Ele a constrói a partir do princípio racional que o concebe como livre e destinado a decidir. Mas, conforme anuncia Hobbes, só há liberdade no Estado, pois na guerra de todos contra todos a liberdade é castrada pela própria liberdade desordenada.

Como Nelson Saldanha bem expõe, a legitimidade, destituída da divindade e ligada à sua historicidade, é "encontrada na própria forma de elaboração do poder: convergência de vontades, aquiescência de obediências, delimitação negação do poder como tal (Saldanha, 2005, p.49)", tendo a legalidade como sua condição de admissibilidade, pois "o poder nos contextos racionais, deve cumprir formalidades previstas em lei" (p.123)

Esse racionalismo, que confere força à lei, e a emancipação da religião nos tempos modernos são indícios para o surgimento do democratismo (Kelsen, 2012). A democracia que se apresenta como método para governar exige instrumentalizações harmônicas com os valores que ela promove para uma divisão de poder que satisfaça as necessidades imanentes do povo, levando-o a participar do poder por meio de critérios definidos em lei (Saldanha, 2005), pois de acordo com o questionamento de Creonte, o Estado é de quem manda.

Um Estado laico que possibilite suas decisões de forma plural, promovendo a democracia, é o método para governar que mais diminui o atrito entre o mando e a obediência, entre governantes e governados, e que não leva a obediência a excluir a crítica.

2.1.4 Dessacralização e Decisão

Na história da humanidade encontramos o homem circundado por sistema de normas coadunadas entre morais e legais (Mariano *in* Soares, 2010, 76). A religião é a atividade humana que mais incorpora essas duas realidades harmonizando uma à outra. Marcel Gauchet (2005) diz que as sociedades primitivas instalaram os fundamentos do sagrado no exterior do mundo humano. Nelas encontramos a base das ideias de legitimação para a poderosa atuação que as religiões exerceram. Com isso, levantamos a hipótese que a ideia de dessacralização compõe essa base, quando a entendemos como forma de trazer o sagrado ao mundo e para o mundo.

No levantamento etimológico do termo "dessacralização", destacaremos o sentido de "movimento para fora", também expressado pelo prefixo 'des', embora ele seja utilizado geralmente no sentido de negação. Mas, conforme a literatura linguística[64], esse prefixo é descrito como polissêmico, podendo apresentar tanto um significado de negação quanto de reversão, mas também de condução para fora, uma vez que esse prefixo é formado da junção do prefixo "de" que expressa as ideias de "para baixo", "separação", fundido ao prefixo "ex" que expressa as ideias de "movimento para fora", "função ou estado anteriores", "separação", "conversão em".

Retornando à situação linguística original, que passa pelo uso latino *sacer* (Benveniste, 1995, p. 191), e chega ao termo hebraico *kohén* (Vanhoye, 2006, p. 50) de dupla designação em várias línguas (iraniano, latim, grego), nos deteremos ao sistema sacerdotal judaico antigo, sendo uma referência de grande importância para a semântica e a etimologia do termo dessacralização.

Kelsen aponta para o Antigo Testamento como lugar do sentido original do termo "sagrado" que se traduz como uma qualidade específica de Deus ou como uma qualidade da pessoa ou do objeto devotado a Deus (2012, p. 36). Podemos afirmar, em suma, conforme Kelsen considera as conclusões de especialistas como Rudolf Otto, Julian Huxely entre outros, que o sagrado é algo característico ontologicamente do sobrenatural. Nessa mesma direção

---

[64] Utilizamos como referência argumentativa o artigo de Camila De Bona e Pablo Nunes Ribeiro com o título: "Sobre a produtividade e a semântica do prefixo "*des-*" no português brasileiro atual" http://dx.doi.org/10.1590/0102-445042216911240579

Émile Benveniste diz que o núcleo da palavra é de natureza ontológica e não admite negação e graus, pois é de qualidade absoluta (1995, p. 193). Nesse sentido, assim como Kelsen, ao concluir que religiões seculares são contraditórias nos termos e nas ideias (Kelsen, 2012, p. 21), entendemos que na utilização da palavra "dessacralização" em sentido negativo há uma contradição na ideia sobre o sagrado.

Levantamos também a hipótese de que o sistema sacerdotal judaico antigo se compõe como a fonte originária do eixo comum da dessacralização e do decisionismo. A partir de consultas bibliográficas pertinentes a essa parte do objeto (E. Sellin; G. Fohrer; A. Vanhoye; R. de Vaux), verificamos que os conceitos de dessacralização e decisionismo estão entrelaçados no sistema sacerdotal judaico antigo, pois na função sacerdotal estão aglutinados o serviço de mediação com o sagrado e a responsabilidade de decidir. Nesse sistema o sacerdote é aquele que traz a vontade soberana de dentro do lugar santo e comunica aos demais. Entendemos, nesse "trazer a vontade soberana", uma atuação de dessacralização, e, no "comunicar", um ato de decisão[65]. O sacerdote é o humano que diz se se deve ir à guerra ou não, ele é o humano que diz/decide em uma situação de exceção[66], e ele assim faz, por ser o agente dessacralizador da vontade soberana, *par excellence*.

Destacamos que o sistema sacerdotal judaico antigo descreve um modelo de decisionismo, pois, segundo a crença, a decisão era da própria divindade, soberana por definição. Mas, em *Secular Religion*, Kelsen, criticando o mau uso de Schmitt do método comparativo, levando-o a interpretações equivocadas, explica que:

> Realmente existe, de fato, uma certa analogia entre a soberania do Estado, pensada enquanto "onipotência" do legislador, e a ideia da onipotência de Deus. Mas Schmitt diz: "*A 'onipotência' do legislador moderno, descrita por todos os manuais de ciência política, não se mostra apenas como mera referência linguística extraída da teologia*". O que indica que a onipotência é um conceito efetivamente teológico, no entendimento do autor. Mas todas as definições científicas da soberania, quando isentas de interesses políticos, necessariamente acabam por distinguir a assim chamada onipotência do legislador da onipotência de Deus. A onipotência de Deus é ilimitada, ao passo que a onipotência do legislador se resume apenas no poder de criar e revogar o direito positivo. A onipotência do legislador se restringe ao processo

[65] Desenvolvemos esse tópico a partir de comunicação publicada nos Anais do 35º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER. Disponível em: https://www.soter.org.br/downloads/35CongrSoter-Anais.pdf . p. 464-469

[66] Uma rica descrição da abrangência que o sacerdote exercia no sistema sacerdotal judaico é do teólogo espanhol Xabier Pikaza, em artigo publicado intitulado *Por uma Igreja dessacralizada: no princípio não foi assim, nem Jesus foi sacerdote.*

"Nessa linha, o sucessor de Aarão tendia a ser, ao mesmo tempo, líder nacional (chefe político), hierarca religioso (celebrante sagrado) e mestre (educador legal), reunindo os três poderes que Flávio Josefo (Contra Apion B, XVI, 165) condensou, descrito como teocracia ou governo de Deus."

> legislativo. Somente os ideólogos da monarquia absolutista defenderam a crença de que o poder do chefe de estado seria equivalente ao poder de Deus, uma vez que o chefe de estado seria o representante de Deus na terra. (Kelsen, 2012, p.18 – Trad. Chahrur - Itálicos e grifo nosso).[67]

Percebemos com a explicação de Kelsen que, com o novo modelo de organização do mundo, que tem na modernidade seu ápice, a proposta de decisão do sistema sacerdotal judaico antigo não se sustentam mais, e o poder, no novo modelo, deve ser dividido, separado, compartilhado, diluído. Essa emancipação é uma exigência do Estado democrático, que só pode existir nas ideias da modernidade, crivado na razão e pautado pela ciência. Assim, Kelsen vê a decisão dentro da democracia, devendo ser debatida e deliberada.

O sacerdote era o mediador entre a entidade santa e o homem. Em sua função sacerdotal, ele promovia a relação com o sagrado e essa promoção, também entendida como condução, é o que possibilitava o relacionamento homem-divindade.

De acordo com a eclesiologia, a igreja assume a função sacerdotal, mas diferente da religião antiga, não há mais mediação, uma vez que esse sacerdócio é universal via Cristo. "*A natureza do sacerdócio na Igreja está intimamente ligada à missão de aumentar a glória de Deus e fazer progredir os homens na vida divina*", dessa forma, "o serviço", a "Igreja de saída", assim como a dessacralização são posturas exigidas por esse tipo de sacerdócio, pois, segundo a doutrina, ele foi conquistado em amor e deve ser exercido em amor. A decisão nesses termos se abre para o outro e para o plural cordialmente.

2.2 Pseudomorfose gnóstica

Após separarmos em um movimento analítico os termos basilares da pesquisa direcionando-os para o sentido que melhor expressam seus significados fundantes, finalizaremos esse capítulo clarificando ainda, a situação do método na obra guia "Secular Religion", a qual, também utilizaremos em nossa pesquisa.

---

[67] No original: "There is, indeed, a certain anology between the sovereignty of the state, interpreted as "omnipotence" of the legislator, and the comnipotence of God. But Schmitt says: "The ´omnipotence´ of the modern legislator to which all textbooks of political science refer, is not only linguistically taken over from theology". That means it is a theological concept. But every scientific and not politically determined definition of the so-called omnipotence of the legislator stresses the difference between this concept and the omnipotence of God. The omnipotence of God is unlimited: the so-called omnipotence of the legislator means only his competence to make and unmake positive law. His omnipotence is restricted to the process of legislation. Only the ideologists of the absolute monarchy who present the representative and image of God try to make the people believe the power of the head of state is an image of the power of God."

A questão referente ao método, destaca Kelsen, é embrionária na produção científica. Sobressaindo ao próprio resultado (2012, p.42), ele pode até ser violado, mas não pode ser desconsiderado (Feyerabend, 1977). Kelsen, em toda sua produção, sempre é reconhecido pelo seu rigor metodológico, "a ponto de ser monótono" (Losano apud Kelsen, 2011, p. IX), mas nesta obra, "Secular Religion", o método analítico empregado é determinante. Ao consideramos esse rigor metodológico percebemos que a simples afirmação da impossibilidade de religiões seculares que Kelsen permanentemente defende não é uma questão valorativa e muito menos de fé. Quando ele diz que "essa terminologia (religião secular) se mostra questionável não porque ofende sentimentos religiosos, mas porque é logicamente inaceitável, na medida em que implica numa contradição em termos"[68] (Kelsen, 2012, p. 29 – Trad. Chahrur - Itálicos e grifo nosso). Tal afirmação está sob exigências lógicas do método cientifico ao qual ele utiliza, indicando para a obediência à formulação de presunções claras de verdade. É uma preocupação quanto ao aspecto formal do que se pretende conhecer. Aqui percebemos uma aproximação de Kelsen ao círculo de Viena[69], o que aprofunda sua posição refutativa da ideia de religião secular e abre caminho para nossa abordagem.

Vale destacar, contudo, que há riscos no endeusamento de qualquer método, o que pode produzir um formalismo infértil ou descrições estereotipadas, mas seu desprezo, ao contrário, leva ao empirismo ilusório em suas especulações abstratas e estéreis

Em "Secular Religion" vemos, no método, a maior causa dos desacordos entre as posições interpretativas, principalmente ente Kelsen e Voengelin, tendo seu ponto mais importante para nossa pesquisa quando Voengelin vê no pensamento moderno um reflexo do gnosticismo. Kelsen entende essa interpretação como paradoxal obtida de uma análise da filosofia da cultura empregando o método comparativo, mas que no contexto da modernidade, se aproxima mais do método da morfologia da história de Oswald Spengler, que, em grande medida, é mais intuitivo do que científico (Kelsen, 2012 p. 14).

[68] No original: "It is objectionable not because it wounds religious feelings, but because it is logically inadmissible, implying a contradiction in terms."

[69] Essa afirmação é em relação ao método adotado pelo círculo vienense que se baseia em duas noções fundamentais: análise logica, levando em consideração as contradições internas, e o empirismo, fatos confirmáveis pela experiência. Um esclarecedor artigo abordando a conexão entre o pensamento kelseniano e o círculo de Viena em SILVA. Matheus Pelegrino da. Conexões entre Kelsen e o Círculo de Viena. Ágora Filosófica, Recife, v. 19, n. 2, p. 117-151, mai/ago., 2019

Contudo, a base de toda refutação que Kelsen faz com seus diversos interlocutores se resume no que Eta Linnermann[70] chama nos estudos do gnosticismo de pseudomorfose: "quando conceitos são esvaziados de seu sentido original e preenchidos com novo conteúdo que nada mais tem em comum com o sentido original do próprio nome." (2009, p.115) Essa é a grande acusação que Kelsen faz; conceitos como: revolução, progresso, liberdade, parousia e escatologia, são usados em campos semânticos diferentes expressando diversos sentidos. Sentidos de termos idênticos em semânticas diferentes, sendo a palavra soberania um exemplo dessa prática, um termo eminentemente teológico, mas também crucial à teoria política.

2.2.1 Gnosticismo, uma "Religião Paralela"

Na antiguidade medieval, três termos estão em pura efervescência: religião, ciência e gnosticismo. A Religião e a ciência são determinantes para a modernidade, mas o lugar do gnosticismo é motivo de grande discussão nesse novo tempo. Todos eles buscam um processo de disciplina e de arregimentação mental.

A relação entre fé e ciência já aparece em Agostinho de Hipona (354-430), que não vê distância entre a ciência e a religião, afirmando que podem estar em mútua cooperação, mas admite que elas têm distinção. Ele distingue sabedoria e ciência, pois a Ciência é um conhecimento natural e a sabedoria está além do natural. Agostinho recebe influência do platonismo e de Plotino, assim como boa parte do pensamento cristão desse tempo, pois o cristianismo cristianizou o helenismo e o helenismo helenizou o cristianismo.

O dogmatismo era a base da ciência antiga, a ponto de a religião ter um caráter público na antiguidade. Ela era especulativa e baseava-se na lógica e na demonstração de verdade, não fazendo parte de seu modo a empiria (observação e experiência). Carlos Rosa em sua obra "*História da ciência: da antiguidade ao renascimento científico*", descreve um contexto e o espírito científico desse momento da seguinte forma:

> "as necessidades do outro mundo ocupavam a atenção dos cristãos devotos e tolhiam qualquer interesse maior pela Natureza, Ciência, História, Literatura e Filosofia. Como as verdades da Escritura a tudo abrangiam, o desenvolvimento da Razão humana estava sancionado." (2012, p. 314)

[70] Importante teórica da crítica bíblica, professora na universidade de Marburgo, Göttingen e Braunschweig. Receptiva das linhas de pensamento de Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten entre outros. Aderiu ao método-histórico-crítico e contribuiu ao desenvolver a teoria da negação da fonte "Q", mas abandonou todo método tempo depois.

Esse ambiente foi fértil para o desenvolvimento do gnosticismo, pois ao mesmo tempo em que ele contorna o sancionamento da razão humana, não se desvencilha da fé, transformando-a por meio de uma interpretação própria. No ponto de vista do Dr. Schweitzer,

> "o gnosticismo foi um esforço para encontrar um substituto para aquela esperança apocalíptica de um retorno imediato de Cristo que se mostrou ilusória. Foi uma tentativa de explicar, em fundamentos racionais, como os homens provém de Deus e podem retornar a Ele sem cataclismas." (*apud* Wand, 2004, p. 59).

Mas o gnosticismo é mais que isso, em uma análise de seu acontecimento amplo, ele se mostra como um termo vago que cobre uma série de ideias. Em geral, significa uma busca da verdade esotérica, um conhecimento acima do senso comum. Esse conhecimento esotérico pretende ser científico, cosmológico e teológico, se lançando como uma terceira via de explicação da realidade que retém das outras duas vias (religião e ciência) seus pontos mais positivos.

Três tradições gnósticas se destacam na antiguidade e no medievo:

1. A tradição siríaca, que teve início em Samaria, com os ensinos de Simão, o Mago, afirmando poderes mágicos e um certo desprezo à lei moral. Um dos discípulos de Simão mago foi Cerinto, que em relatos da Tradição, havia se encontrado com o apóstolo João nos banhos públicos. Os ensinamentos de Cerinto acerca de Cristo estão associados à doutrina ebionita. Mas é o ensinamento de Saturino que se torna um marco para os ensinamentos gnósticos. Saturino ensinou em Antioquia na época de Trajano. Seu ensinamento/explicação diz que o mundo foi feito por sete anjos, sendo o Deus dos judeus um deles, e a salvação, segundo sua doutrina, é obtida por meio do ascetismo. Suas ideias são levadas adiante pelos Ofitas, os adoradores da serpente, culminando na doutrina do Demiurgo com grande influência das seitas cainitas. (Wand, 2004, p. 61)
2. Alexandria foi o segundo grande centro de ensinamentos gnósticos. A característica distintiva dessa tradição gnóstica é a influência platônica. Basílides é o primeiro nome dessa "escola" de pensamento. Além da filosofia de Platão, Basílides desenvolve seu pensamento na filosofia estoica e moral. Mas, o maior dos pensadores gnósticos foi o alexandrino Valentino (160 d.C). Lembrado como o poeta dos gnósticos, desenvolveu a doutrina da Ogdóade (Olson, 2001, p. 71), uma explicação da constituição do mundo baseada na teoria dos 'eons', e com grande influência egípcia. Contudo, o maior escrito gnóstico que chegou a nós é do seu discípulo Ptolomeu, intitulado de Carta à Flora, que

Renan a chamou de chef-d'oeuvre, em que mistura reflexões sobre Moisés e a teoria do Demiurgo (Wand, 2004, p. 65).

3. A terceira tradição nos dá a dimensão de como o gnosticismo pode se desenvolver dentro do cristianismo. Marcião, filho de um bispo da cidade de Sinope, na costa do mar Negro, estuda teologia abandonando a metafisica e a cosmologia, voltando-se mais a questões práticas de ética e de exegese. Sua base de interpretação estava na antítese paulina: liberdade da graça e servidão da lei. O que o leva a distinguir um Deus do Antigo Testamento de um Deus do Novo Testamento (Tillich, 2000, p.53). Nessa chave, a concepção da pessoa de Jesus é docética, vendo nele apenas uma manifestação de Deus (Wand, 2004, p.59).

De fato, havia um anseio por ideias que abarcassem a liberdade e um pensamento mais livre. O gnosticismo propunha isso com uma nova forma de entender e interpretar a realidade. A modernidade despertou uma nova consciência, prometendo ao homem a satisfação dos seus anseios em um mundo mais fácil. O século XII, já é marcado pela construção das grandes ideias que faz a base do espírito moderno. Com isso, podemos afirmar, por inferência, que Pedro Abelardo é o primeiro moderno. É com ele que a teologia será a ciência que estudará as verdades reveladas, admitindo a teologia como ciência, mas com um objeto específico em relação às demais ciências.

Nesse momento, em que se cria um ambiente de revolução e evolução científica, encontramos Joaquim de Fiori, que é influenciado por Abelardo via Pedro Lombardo. Ligados fortemente a uma vida monástica, que possibilita um profundo conhecimento científico, ligando fé e a razão de forma complementar, eles respondem às necessidades de seus tempos pelo método escolástico, apresentando racionalmente suas teses.

Nesse espirito moderno é que, em 1632, Galileu escreve um tratado sobre os dois projetos de mundo, colocando sob suspeita a explicação que a igreja tinha sobre o tema. Outros grandes autores fundamentam a ciência na modernidade: Locke; Berkeley e Hume, que formam uma tríade epistemológica da ciência moderna.

O surgimento das Universidades contribuiu efetivamente para a dinâmica epistemológica das ciências. Kant diz que as ciências são divididas em: Superiores (Medicina; Direito e Teologia), que são tuteladas pelo Estado; e Inferiores: (Artes; Letras e Filosofia), que são livres em seu desenvolvimento e criação.

Essa divisão de Kant aponta para um desenvolvimento diferenciado à terceira via de explicação da realidade, porque, mesmo estando sob as 'asas da ciência', o gnosticismo se desenvolve como filosofia em liberdade de desenvolvimento e de criação. Diferentemente da teologia, historicamente questionadora do gnosticismo, que se encontra sob a tutela do Estado.

A essa altura, é possível indicarmos a pertinência dessa reflexão sobre o gnosticismo como questão de fundo, uma vez que a explicação da realidade está em disputa, e é oferecida para a conquista das mentes. Inquestionavelmente, a ciência é o parâmetro de análise. Mas qual é o lugar das outras duas formas? Qual deve ser o seu campo de atuação e influência?

Como já dissemos anteriormente, esses três conceitos são norteadores e, em "Secular Religion", ao considerá-los, é possível afirmar que Kelsen estava atento, além de seu tempo, sobre as consequências desastrosas de certos domínios de mentes. O autor aponta para o teor individualista do gnosticismo e para a sua doutrina da libertação da alma, como não sendo um ideal social na terra. A gnose, com sua visão anticósmica, é pessimista sobre este mundo e a sociedade que nele existe, sendo otimista apenas em relação ao outro mundo.

Todavia, segundo Kelsen, encontrar um sentido na história não pressupõe necessariamente uma hipótese metafísica, mas pode significar apenas que a vida social do homem e sua evolução, como a própria natureza, são determinadas por leis, e descobrir essas leis sócio-históricas é descobrir o sentido da história. Essa era, destaca Kelsen, a intenção das filosofias da história de Comte e Marx e, qualquer que seja a base dessas filosofias, decerto não é especulação gnóstica, que é o oposto de qualquer tipo de filosofia ou teologia da história.

Kelsen cita Hans Jonas, que sem ignorar a diferença entre gnose e ciência moderna, observa que um mundo desdivinizado pela gnose possibilita que a futura cognição teórica possa conceber o mundo como algo meramente impessoal, e acrescenta: "O cristianismo permitiu ao Ocidente apenas uma realização tardia dessa possibilidade criada pelas gnoses."[71] (1934, 176 *apud*, Kelsen, 2012, p.251).

2.2.2 Método: Aproximação por comparação

Em "Secular Religion", a ideia-chave da crítica de Kelsen à maioria de seus interlocutores poderia ser resumida da seguinte forma: comparação não é razão. Contudo, ele

[71] op. cit. nota 57

sabe que comparar é um raciocínio natural do ser humano para obter conhecimento na compreensão da realidade.

Sendo assim, fiel ao questionamento orientador de Kant (como podemos conhecer?), Kelsen procura demonstrar que nessa compreensão é preciso pensar corretamente, o que significa ordenar e tratar adequadamente os dados que se obtém. Além disso, em um pensamento lógico/coerente se faz necessário um conjunto harmônico/coeso de conceitos que se articulam, guiando o pensamento a um sistema que demandará um método no tratamento desses dados.

Ao decorrermos sobre os processos lógicos de aquisição do conhecimento científico, conseguiremos perceber melhor as razões dos argumentos kelseanos.

Esses pressupostos metodológicos asseguram uma melhor instrumentação dos procedimentos de investigação, da qual a comparação faz parte. O procedimento comparativo, normalmente, parte do conhecido para o desconhecido, mas, também é possível comparar partindo do desconhecido buscando algo conhecido. Assim, podemos comparar deduzindo ou induzindo.

Nessas formas de comparação, é importante considerar que na comparação por dedução, se as partes comparadas forem semelhantes, a conclusão de identidade é fatal; já na comparação por indução, se as partes contiverem semelhanças, a conclusão é apenas provável. Isso porque a indução parte do particular em busca do universal, suas partes comparadas têm status de verdade provável.

Assim, o investigador vê, ou averigua pela observação, o que determina o fenômeno material, identifica quais são suas leis, organiza e decide o melhor caminho (indutivo ou dedutivo) para prosseguir no conhecimento do fenômeno. As especulações subjetivas não têm valor nesse processo, a menos que sejam sustentadas pelos fatos. O investigador deve lembrar que sua obrigação não é apresentar seu sistema da verdade, mas demonstrar, de forma lógica, o caminho que está seguindo em sua investigação.

A dedução “consiste em tirar uma consequência de antecedentes mediante regras ou mediante evidências [...] O silogismo é um argumento dedutivo que consiste em inferir B de A e C. [...] Aristóteles, criador da teoria silogística, dá o seguinte exemplo: se A é B, e B é C, A é C. [...]” (Teles, 1990, p. 178) Alexandre, antigo lógico grego, diz que “Aristóteles apesenta seu

silogismo em letras (*stoiquéia*) a fim de mostrar que chegamos à conclusão não pela força da matéria das premissas e sim por consequência de sua forma e combinação" (*apud* Teles, 1990, p.178). Esses apontamentos nos indicam que a comparação por dedução está sob um sistema rígido de regras que visa uma sequência necessária. Com isso, "A é B", deve ser verdadeiro, assim como "B é C", para que "A é C" seja verdadeiro também.

Na comparação por indução, é importante considerar os pressupostos que o cientista tem ao se aproximar do objeto estudado. (1.) Ele pressupõe a fidedignidade de seu senso perceptivo, ou seja, como se ele estivesse privado de todos os meios de investigações, restando apenas seus sentidos (2.) Ele deve também pressupor a fidedignidade de suas operações mentais. Isso quer dizer que suas faculdades mentais estão em exercício legítimo (no caso de construção de raciocínio, a legitimidade se funda na razão). (3.) Ele deve também confiar na infalibilidade daquelas verdades (a priori), que desencadearão uma sequência de causalidade contendo em seu âmago a razão por que o efeito ocorre.

O enfoque comparativo não é novo no processo de conhecimento, foi utilizado por Heródoto, Platão, "mas é só com o nascimento e a consolidação das Ciências Sociais (em fins do século XIX), que a comparação sistemática entre sociedades começa a ser exercitada e se transforma em instrumento para construir conhecimento 'científico'". (Pronko, 2003 p.575).

Auguste Comte lança sobre a biologia, disciplina já consolidada, a comparação em busca de arcabouço teórico para a nova ciência que inicia. Émile Durkheim e Max Weber, ainda que de modos diferenciados, também "utilizaram-se da comparação como instrumento de explicação e generalização". Com esses autores, essa forma de pensar adquire característica de método que ajuda "descobrir regularidades, perceber deslocamentos e transformações, construindo modelos e tipologias, identificando continuidades e descontinuidades, semelhanças ou diferenças, explicando as determinações mais gerais que regem os fenômenos humanos." (Schneider; Schmitt, 1998, p.49-50).

Todavia, outras áreas do saber também utilizam desse tipo de raciocínio formando várias famílias de comparação. O historiador Marc Bloch, com intuito de entender meios sociais distintos por espaço e tempo, fazendo analogia entre sociedades sincrônicas e objetivando conciliar os trabalhos de elaboração teórica e de análise prática, propõe dois momentos inerentes ao método comparativo: o analógico, analisando as similitudes e o contrastivo, analisando as diferenças. (Schneider; Schmitt, 1998, p.81-82). Cada momento exige um

procedimento que teste as hipóteses levantadas classificando os resultados de acordo com a pertinência para a análise.

É nessa perspectiva que Kelsen analisa os conteúdos apresentados por aqueles que propõem a ideia de religiões seculares construídas a partir de semelhanças apenas, e constata a má operação do método comparativo quando aponta para a maneira utilizada por seus interlocutores:

> O método comparativo empregado nessa análise da filosofia da cultura corresponde, de certa forma, ao método da morfologia da história de Oswald Spengler, em grande medida muito mais intuitivo do que propriamente científico. (2012, p.14)[72]

Assim, em "Secular Religion", Kelsen vai além da intuição e testa as hipóteses apresentadas pelas similitudes num momento contrastivo, demonstrando uma interpretação superficial de seus interlocutores. Ele diz: "Devido à possibilidade deste tipo de distorção, existe o perigo de que o método comparativo resulte num verbalismo vazio, quando empregado no campo da teoria da cultura."[73] (Kelsen, 2012, p.19). E denuncia:

> Se, então, o primeiro perigo que ameaça o uso do método comparativo na teoria da cultura corresponde à tentação de interpretar a noção de progresso como escatologia, de fato a segunda e mais séria ameaça encontra-se na pretensão de equiparar as principais linhas de compreensão da teologia cristã ao entendimento característico da sociologia moderna, especialmente no sentido de estabelecer uma relação entre religião e política, com base na intenção declarada de menosprezar ou anular as distinções fundamentais entre esses dois campos[74] (Kelsen, 2012, p.43)

O método comparativo exige a consideração dos sistemas como unidades íntegras, sendo temerosa a exclusiva comparação específica dos fenômenos. Essa forma de operação do método pode levar a distorções que são contrárias ao objetivo do método.

2.2.3 Método: Aproximação por Analogia

Outra forma de comparação, além da indução e da dedução, é a analogia. Formada pela junção das palavras gregas "*ana*" (conforme) e "*logos*" (taxa/proporção), a analogia representa a comparação positiva ou negativa entre dois termos/situações/pessoas, a fim de trazer à tona

---

[72] No original: "This comparative philosophy of culture is more or less modeled after Oswald Spengler's intuitive, rather than scientific".
[73] Idem nota
[74] No original: If, then, the first danger facing the comparative theory of culture is the interpretation of progress as eschatology, the second, and more serious, danger is the attempt to find analogies between Christian theology and modern social theory, and especially between religion and politics, with the intention or the effect of belittling or obscuring the fundamental difference between them.

suas semelhanças ou distinções. Quando encontramos semelhanças, estamos raciocinando por analogia, no caso de as semelhanças serem insuficientes, há a falsa analogia.

As analogias podem auxiliar em discernimentos, embora também possam distorcer as conclusões. Aristóteles afirma que o conhecimento científico melhor apreendido é aquele adquirido quando o ponto de partida é mais conhecido que a conclusão, isso contribuirá para que o conhecimento não seja adquirido acidentalmente (Aristóteles, 1985, p.115). Nesse ensino, percebemos também o grande valor da utilização da analogia, pois ela parte do conhecido, buscando conexões com o desconhecido. Assim, se o desconhecido que for comparado com a solidez do conhecimento de saída não for vago e ilusório, autocontraditório ou impróprio, a conclusão será adquirida pela atividade do investigador, não por acidente e com menos riscos de distorções das conclusões.

Tomás de Aquino, em seu "Comentário à Metafisica de Aristóteles", utiliza a analogia na predicação do ser, com três sentidos distintos: sentido unívoco (quando há identidade entre um nome e um conceito mental, se referindo a uma realidade), sentido equívoco (quando há identidade entre um nome e vários conceitos, se referindo a uma realidade), e sentido analógico (quando extrai de diversas realidades características para um só nome). Com isso, uma boa definição de analogia é a de Mario Ferreira dos Santos (1961, p.125): "A analogia é uma síntese da semelhança e da diferença".

Esse é mais um ponto chave em "Secular Religion", pois na síntese da analogia o reconhecimento de que a comparação é de coisas (sistemas) diferentes é fundamental, uma vez que essa é a justificativa para sua utilização. Kelsen demonstra esse pressuposto na utilização dessa técnica quando diz sobre os perigos do uso da técnica dos paralelismos:

> Eu mesmo já apontei certos paralelos entre as questões da teoria do direito e da teologia. [...] No entanto, a articulação desse paralelo foi desenvolvida com o propósito exclusivo de uma crítica epistemológica da teoria dualista do Estado e do Direito. Ele não implica o pressuposto de que esse dualismo entre Estado e Direito venha apenas encobrir ou "disfarçar" o dualismo entre Deus e o mundo. Nunca pretendi converter uma relação meramente analógica ou comparativa entre esses dois fenômenos numa afirmação de identidade entre eles. (Kelsen, 2012, p.17).

O uso da técnica de paralelismos é integro, mas cumpre objetivos diferentes da analogia. O paralelismo não busca, como a analogia, a síntese das semelhanças e das diferenças. E as semelhanças, mesmo em quantidades que satisfaçam a indução, não podem transformar sistemas diversos em uma mesma unidade. É necessário respeitar os limites de cada técnica e instrumentalizá-las conforme seu fim, para não fazer abordagens equivocadas.

Kelsen diz que “Um exemplo característico dessa abordagem equívoca, que compreende relações comparativas de simples analogias como relações de identidade, encontra-se na obra de Carl Schmitt, Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat”[75] (Kelsen, 2012, p. 17), e faz duas observações que entendemos como orientações para a operação do método comparativo, e em ambas a analogia é central:

1. “Primeiro, na tentativa de estabelecer analogias o pesquisador pode ser induzido a superestimar semelhanças e a subestimar, ou quando não ignorar, diferenças essenciais entre dois fenômenos.” (grifo nosso)
2. “Em segundo lugar, o pesquisador também se arrisca a contemplar uma pretensa identidade onde existe apenas uma mera analogia, decorrente do uso de termos idênticos [...] cuja amplitude semântica comporta diferentes sentidos” (Kelsen, 2012, p. 15) – (grifo nosso).

Como consequência da operação do método comparativo, desrespeitando seus limites e objetivo, elaboram-se pseudo-explicação, pseudociência, pseudo-religião, e até a uma pseudo-morfose gnóstica. Em suma, simulações vazias. Richard Potz, nos apontamentos introdutórios (*apud* Kelsen, 2012, p.VIII), sintetiza a controvérsia de “Secular Religion” nesta mesma direção:

> Para Kelsen, o ponto crucial da posição de Voegelin decorre da implicação de que, num horizonte mais amplo, não apenas os conceitos norteadores do totalitarismo, carregados de suas pretensões pseudoreligiosas, mas praticamente todos os movimentos científicos e intelectuais do período moderno podem, no limite, ser colocados em xeque sob a suspeita do gnosticismo. [76]

E Kelsen estava correto em sua suspeita, pois é isso que Karl Löwith faz ao aplicar o conceito de Spengler de “pseudo-morfose” para descrever o credo comunista como ‘pseuo-morfose do messianismo judaico-cristão’”[77], pois o que ele faz é considerar somente as semelhanças das formas, desconsiderando as diferenças de conteúdo. Isso também demonstram “Jonas e Taubes, [quando] remetem literalmente a Spengler, expressando grande admiração por

[75] No original: A characteristic example of misinterpreting analogy as identity is Carl Schmitt, Politische Theologic: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat

[76] No original: For Kelsen the crucial point in the position of Voegelin is that not only totalitarian concepts with their quasi-religion claims, but practically all scientific and intellectual movements of modern times finally fall under the suspicion of Gnosticism.

[77] No original: Löwith applies Spengler's concept of "pseudo-morphosis" — he characterizes the Communist creed "as a pseudo-morphosis of Jewish-Christian”.

sua filosofia da história"[78] (Kelsen, 2012, p. 15). Hans Jonas diz que o próprio Spengler, ao explicar sua filosofia da história, que vê as culturas antigas como modelos da modernidade, deixa claro que considera a forma em detrimento do conteúdo:

> "[...] Spengler chega mesmo a descrever ambos os períodos [grego-romano e moderno] como 'contemporâneos', no sentido de compreendê-los como estágios idênticos do ciclo de vida de suas respectivas culturas. Nesse sentido analógico, nós estaríamos agora vivendo o início do período dos Césares. Contudo, mesmo que não seja bem assim, certamente não é mera coincidência o fato de que nossa sociedade reproduz diferentes facetas do final da antiguidade pós-clássica. O gnosticismo é uma dessas facetas..."[79]. (Jonas *apud* Kelsen, 2012, p. 15)

A analogia é uma ferramenta de longo alcance na aquisição de conhecimento. Sua função de comparação de diferentes, detectando, entre eles, pontos semelhantes, proporcionou ao pensamento humano grandes avanços. Mas suas regras de operação são rígidas e não admitem ser ignoradas ou adaptadas. Considerar somente as semelhanças ou a forma, em detrimento das diferenças ou do conteúdo, é um risco em que, conforme Kelsen, o interprete não deve incorrer.

2.2.4 Tensão em Kelsen: O Paradoxo como Encontro

Assim como em seus escritos jurídicos, em "Secular Religion" o pensamento de Kelsen é sistemático. Sua negação em relação à possibilidade de religiões seculares inicia sistematicamente por meio de uma lógica formal que exclui conceitos indeterminados e contraditórios, assim como todos os juízos de valor. Nelson Saldanha explica que "a passagem do método ao sistema, [ou à doutrina], se encontra sob certo aspecto na primeira fase do pensamento de Kelsen, dentro das discussões contidas nos "Hauptprobleme [der staatsrechtslehre entwickelt aus der lehre vom rechtssatze]" e nos ensaios escritos até 1934, e ainda aponta que "o tom de Kelsen, tal como na maioria de suas obras, não é bem o da análise "crítica", assumindo em certas passagens o modo dogmático e autoritário do teólogo" (Saldanha, 2005, p. 14-16).

Essa observação nos levou a verificar se a afirmação é plausível e se ocorre também em "Secular Religion", já que o assunto da obra é matéria prima dos teólogos. Não são poucos os que enxergam contradição interna na obra de Kelsen, sendo a base da argumentação acusativa

---

[78] No original: Jonas and Taubes refer to Spengler, for whose philosophy of history they profess great admiration.
[79] No original: "[…] Spengler went so far as to declare the two ages 'contemporaneous' in the sense of being identical phases in the life cycle of their respective cultures. In this analogical sense we would now be living in the period of the early Ceasars. However that may be, there is certainly more than merc coincidence in the fact that we recognize ourselves in so many facets of later postclassical antiquity. Gnosticism is one of those facets…"

o fato de, por um lado, sua teoria do direito ser axiologicamente neutra (objetiva), mas por outro, sua teoria política defender abertamente um regime específico, o democrático. Uma acusação nesse sentido construímos em "Secular Religion", baseando-nos no fato de que quando Kelsen nega a possibilidade de religiões seculares não apresenta um conceito positivo do que é religião não secular, deixando margem para questionamento de seu raciocínio lógico-formal.

Perguntamos primeiro sobre o escrito de 1934: qual seria a razão de uma ciência pura do direito na visão de Kelsen? Clovis Alberto Volpe Filho defende, em seu artigo na revista "Teoria do Direito e Realismos Jurídicos", v.2, n.2, p.249-266, Jul/Dez. 2016, com o título "Reflexões sobre a Teoria Pura do Direito à Luz da Contradição Humana e da Mitologia", que a razão era para sanar as contradições humanas (p.257). E "toda contradição humana vem de uma conclusão resultante de juízos de valores alocados sobre condutas praticadas" (p.252). Por ser relativa essa valoração e impossível a apreensão do absoluto, formam-se, então, os paradoxos pelos quais os seres humanos estão expostos. O direito é criado pelo homem "como instrumento [para] evitar que a contradição humana seja um obstáculo intransponível à convivência social" (p.249). Mas a contradição é vencida na forma, que é uma maneira de restringir os conteúdos contraditórios.

Assim, a teoria do direito deve ser pura para que haja um corte que limite e evite a contradição humana quando a norma for aplicada. Volpe Filho (2016, p.259) diz que

> isto é útil, na medida em que possibilita abrigar as diversas contradições, distintas no espaço-tempo. Porém, o palco para a análise das contradições é anterior à criação da norma, sob pena de não haver fim a relativização valorativa de seu conteúdo. Ao delimitar que a norma está isenta de juízos de valores impede a repetição do ciclo e do paradoxo

Destaca-se na explicação de Volpe Filho como Kelsen, partindo do paradoxo humano, encontra na abstração teórica uma saída de encontro a uma legitimação. Essa *doxa* de Kelsen é adotada como fundamento de diversos estados soberanos modernos, que justificam sua legitimação de mando na força da lei.

Com isso, percebemos que a acusação de descompasso entre a teoria do direito e sua teoria política não é plausível, pois a neutralidade valorativa é direcionada apenas para o sistema jurídico e não necessariamente ao sistema político.

Em relação à "Secular Religion", escrito finalizado em 1964, perguntamos se é um paradoxo o fato de Kelsen negar um conceito sem objetivá-lo. No desdobramento do

questionamento inicial nos perguntamos: é possível objetivar com negação? No caminho do apofático a forma negativa de afirmação é um momento de encontro com o inaudito. Kelsen utiliza o método negativo sistematicamente, partindo da simples lógica formal em direção à gnosiologia, passando pela epistemologia e argumentando com a metodologia científica.

Assim, para o encontro no paradoxo, a abstração teórica e a construção de sistema são fundamentais, uma vez que sem teoria se corre o risco de pensar cada problema de forma isolada, partindo de pontos de vista que podem ser distintos em cada caso ou baseados em subjetividades e opiniões sem fundamento. A abstração é uma forma de universalizar o processo de pensamento, testando os resultados hipoteticamente, construindo o conhecimento, mesmo que provisório, mas de maneira segura.

Saldanha (2005, p. 110) observa que

> A excessiva concentração do pensamento jusfílosófico nos temas metodológicos conduz, [...] a um reducionismo. Conforme ficou visto, ela chega a parecer uma nova teologia, como se por um paradoxo o processo de depuração das formas de pensar desembocasse em algum ponto do trecho inicial: uma nova teologia com textos e autores sagrados, linguagem específica, correntes internas e proselitismo.

É importante a lição de Saldanha, mas, como já destacamos, Kelsen é um teórico e enquanto teórico constrói doxologias. A metodologia é uma etapa do conhecimento científico e nenhuma de suas etapas deve ser hipostasiada ideologicamente, mas o respeito às etapas e à instrumentalização adequada de suas técnicas é fundamental, como já vimos, para não incorrermos em resultados equivocados. Nessa direção, a crítica é o que diferenciará a teoria do dogma, pois uma opinião pode ser questionada isoladamente, mas a teoria, autoritariamente, exige, no mínimo, a mesma construção teórica para contestá-la.

Com a emancipação do homem moderno e maior consciência sobre as consequências de suas ações, aumenta a responsabilidade de sua interferência na realidade. A ciência, como sua aliada, vê a realidade na tentativa de prever consequências.

> Ainda é necessário assinalar que as leis são o verdadeiro objeto de investigação, e que a função da imaginação no filosofar é criar ou aperfeiçoar os meios de conexão entre os fatos estabelecidos, mas não, em qualquer caso, interferir no ponto de partida ou na direção da investigação... *Ver para prever é tarefa da ciência: prever tudo sem ter visto nada é apenas uma utopia metafísica* absurda que ainda obtém muitos favores (Kelsen, 2012, p.151).[80]

[80] No original "It is still necessary to point out that laws are the true subject of investigation, and that the function of imagination in philosophizing is to create or perfect the means of connection between established facts, but not, in any case, to meddle with the point of departure or the direction of the inquiry… *To see in order to foresee is the*

Nesse sentido, o pensamento teórico constitui-se enquanto base para a construção do conhecimento e para a exploração do desconhecido. É por meio dele que se testam os produtos da imaginação humana, mesmo aqueles inalcançáveis por outras vias de construção do conhecimento humano. Por outro lado, a teoria, descolada da observação prática, não faz ciência. Esta, se produz como resultado da conexão entre o teórico e o fático, o fático e o teórico.

3. O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO COMO DESSACRALIZAÇÃO

Partindo da perspectiva do conceito de dessacralização que indicamos no capítulo anterior, no tópico "Dessacralização e Decisão", este capítulo buscará uma ligação entre o discurso que mais caracteriza a mensagem cristã, conduzida pela Igreja: o mistério da encarnação; e o que há de comum com o discurso da democracia. A importância dessa associação está na contraposição que suas ideias sugerem: o governo teocrático, pela via da dessacralização, e o governo humano, pela via da democracia; mas, ao entendermos a mensagem do Deus encarnado, inferimos que são ideias complementares.

De maneira geral a palavra dessacralização é usada com conotação pejorativa, mas utilizando o rigor epistêmico peculiar a Kelsen, perceberemos que esse conceito expressa positividade e atuação decisiva para a ideia contida em seu núcleo. É muito importante destacar a efetividade positiva dessa palavra, uma vez que a sociedade deixou de se referenciar pela cosmovisão sacra, passando a ser secular. De acordo com Valmor Bolan (1972, p.29), essa passagem é uma "mudança do quadro de referência geral religioso por um quadro de referência geral intramundano da sociedade". Nesse quadro de referência, o "Cristo é considerado como homem, uma pessoa para os outros ou pelo menos uma pessoa com os outros" (p.30). Com isso, surge a ideia de um Deus que vem e que é trazido. E é nesse sentido que direcionamos o conceito de dessacralização.

Nossa intenção não é fazer proselitismo, ou a defesa reacionária de determinada fé, e/ou ideologia, mas, sim, firmados no método comparativo, queremos verificar, em contraposição às religiões seculares, como o discurso da encarnação possibilita a dessacralização e como esses discursos são possibilitadores da democracia. Uma vez que verificarmos essas hipóteses, buscaremos demonstrar que a dessacralização nestes termos não se apresenta somente como uma reação à modernidade, mas também como um fator para a modernidade.

---

business of science: to foresee everything without having seen anything is only an absurd metaphysical Utopia which still obtains too much favor". (grifo nosso)

Isto porque o discurso do Deus encarnado nos leva ao paradoxo de uma fé que funde o infinito ao finito, o transcendente ao imanente, o incondicionado ao condicionado (Zilles, 2004, p.7) fazendo do sagrado uma dimensão que coincide com o mistério. Caminhar pelo processo histórico desses discursos, conforme ensina Pedro Funari (2009), nos possibilita identificarmos suas ortodoxias excludentes e seus equívocos heréticos, assim como seus interesses de poder.

Esse é o caminho que Kelsen faz em "Secular Religion", quando identifica os equívocos interpretativos que seus interlocutores fazem da modernidade. Erros cometidos, geralmente, por desconsiderar a mudança do quadro de referência, e não distinguirem os sistemas de pensamentos em que os assuntos tratados estão inseridos. Essa indistinção leva "tanto o materialismo científico de origem marxista, quanto a eugenia "científica" do Nacional Socialismo alemão recorrerem, cada qual, a elementos e símbolos pseudoreligiosos." (Potz *in* Kelsen, 2012, p. VIII). Assim, nossa proposta neste capítulo busca, primeiramente, distinguir os quadros de referências e, na sequência, verificar se um decorre do outro, procurando entender por quê esse novo quadro intramundano é a moldura mais adequada para a possibilidade de democracia.

A Gênesis Cristã e o eixo Comum da Dessacralização com a Democracia

Nossa hipótese de trabalho é que no discurso do Deus encarnado, o Deus no mundo que se faz conosco, está o ápice da cosmovisão sacra, e esse ápice é o que possibilita os princípios basilares da ideia democrática e do quadro de referência secular intramundano. Kelsen tem uma grande produção de textos filosófico-políticos, demonstrando ser um teórico da democracia, mais que um militante em nome dessa ideologia. Assim, conforme afirma Giacomo Gavazzi na introdução à edição brasileira de "A Democracia", sua reflexão não "conduz a batalhas, quer de direita, quer de esquerda" (p.6), o que deixa o pensamento do teórico mais complexo e longevo, permitindo comunicações com diversos outros conteúdos, obras e, até mesmo, ordem político-jurídica-social. É por essa via de complexibilidade que ligaremos "Secular Religion" aos escritos políticos de Kelsen, à reflexão teológica de Emil Brunner e às ordens sociais orientais e ocidentais, destacando como remetem à gênesis cristã.

A análise histórica é, em grande parte, pacifica, em constatar que "a religião cristã foi um agente de mudança cultural profunda desde o início de sua história no sentido da secularização [...] [e, mesmo manifestando-se] muitas vezes como força de retração social" (Bolan, 1972, p.11), promove grandes avanços na evolução humana e social. Mas Bolan bem observa que

> a primeira religião a lançar as sementes da secularização foi o judaísmo, ao rejeitar as religiões cosmogênicas apresentando uma religião relacionada diretamente com os fatos históricos. [...] O judaísmo destrói as bases da divinação da natureza negando legitimidade aos deuses cosmológicos (Sol, Rio, Lua, Divindades astrais) e separa a natureza de Deus e a história do homem, da história da natureza. (1972, p.12).

Entretanto, percebemos que mesmo com essa evolução estabelecida pela religião judaica, a sociedade continua sacerdotal, com um mediador, com uma dependência externa, superior e soberana além. O dominicano francês, Antonin Gilbert Sertillanges diz que o maior progresso da humanidade que já aconteceu, foi a elevação de um de nós à "graça da união", a qual tornou todos os irmãos espirituais do Divino escolhido capazes de comungar diretamente com a divindade (Kelsen, 2012, p.40). A intenção do padre com essas afirmações é destacar a fé cristã, que, por sua natureza, destina-se a ser universal.

É nessa nova forma de relacionamento com a divindade, que surge a possibilidade de autonomia do ser humano, levando-o a participar do rumo de seu destino e a penetrar a história, criando mecanismos próprios de mudanças sociais. E esse é o estopim para a mudança do quadro de referência intramundano.

Contudo, as linhas mestras do novo quadro decorrem do quadro antigo. Assim, voltaremos ao antigo sistema sacerdotal judaico, a fim de juntarmos mais informações que servirão de base para nossas hipóteses.

3.1. O Antigo Sistema Sacerdotal Judaico: mediação, dessacralização e humanização

O sacerdócio era uma forma de organização social que podemos entender como decorrente da divisão de trabalho. Antes da instituição do sacerdócio, toda função ritualística e sacrificial era exercitada pelo chefe (pai) do clã (Vaux, 2004, p.384).

Com a complexificação da sociedade, surge a necessidade de especialização da atividade sacerdotal, uma classe que se forma para um serviço especializado. Assim, separou-se um grupo para investir autoridade e dar-lhe representação. No antigo sistema sacerdotal judaico, vemos Arão[81] e seus filhos sendo "santificados" a *Iahvé*. Com isso, o sacerdote não pertence mais à ordem profana, foi separado para o serviço a Deus. Isso o coloca em condições de se mover no sagrado sem sacrilégio (Vaux, 2004, p.386), e isso o faz mediador entre a divindade e o povo.

---

[81] *Bíblia, A.T.* Levíticos 8. *In* Bíblia Sagrada. Nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

O sacerdote desenvolvia diversos serviços, o que inevitavelmente o levava a um sistema de ações. Era ele quem manuseava as coisas sagradas em serviço a Deus, mas também era um organizador social. Suas ações, especialmente para a realização do culto, fizeram dele um especialista em decidir entre o santo e o profano, o puro e o impuro. Ele era o mais apto para instruir os fiéis. Assim, os sacerdotes tornaram-se mestres da moral e da religião, depositários e intérpretes de uma *ciência* que vem de Deus. (Vaux, 2004, p. 393).

A administração da justiça fazia parte das atribuições sacerdotais no antigo sistema judaico. Ernest Sellin[82] (2007, p. 79) destaca que "em princípio, todo o direito era considerado como dom dos deuses, e o poder de legislar era tido como de origem divina [...] o rei era o representante, o lugar-tenente da divindade", contudo, ele delegava às suas autoridades subalternas poder judicativo e atuava como julgador apenas em casos especiais. Mas os reis de Israel não possuíam tal poder (p.78), uma vez que essa prerrogativa era sacerdotal[83], ele era o competente para resolver "todo o litígio e toda violência" (Vanhoye, 2006, p.55). Nos casos difíceis e na exceção, era somente o sumo sacerdote quem carrega a chave para descobrir a vontade de Deus[84].

A mediação era a prerrogativa-síntese do antigo sistema sacerdotal judaico, isto porque, quando o sacerdote entregava um oráculo, ele comunicava a vontade de Deus, quando ele dava uma instrução, ou explicava a Lei, interpretava um ensinamento de Deus. Quando levava o sangue, a carne sobre o altar e queimava o incenso, apresentava as petições do povo a Deus. Ele era um representante de Deus junto aos homens, e um representante dos homens junto a Deus. Roland de Vaux diz que "o sacerdote é um mediador, como são o rei e o profeta. Mas estes últimos o são por carisma pessoal, como escolhidos de Deus, o sacerdote o é em si: o sacerdócio é uma instituição de mediação" (2004, p.395).

O projeto de humanização é um traço essencial dessa instituição, "todo sumo sacerdote escolhido dentre os homens é estabelecido para intervir em favor dos homens em suas relações com Deus"[85] (Vaux, 2004, p.395). Como Albert Vanhoye explica, o antigo sistema sacerdotal judaico expressa "uma aspiração profunda: o desejo de viver em comunhão. O papel do

[82] Professor de teologia na faculdade protestante em Viena ente 1897-1908, na Universidade de Rostock ente 1908-1913, em Kiel entre 1913-1921 e em Berlim entre 1921-1935. Ele introduziu a arqueologia nas ciências bíblicas conseguindo com isso importantes descobertas. Foi fonte de Freud em "Moises e o Monoteísmo" na tese do servo sofredor aplicado a Moisés, que conclui que Moisés teria sido morto pelo seu próprio povo como mártir.
[83] Dt 21:1-9; Nm. 5:11-31
[84] Urin e Tumim - Dt. 38:8-10.
[85] Hb. 5:1

sacerdote consiste em abrir ao povo a possibilidade de comunhão com Deus e um com o outro, pois uma não se realiza uma sem a outra" (2006, p.70). Essa ênfase nas relações interpessoais foi uma grande contribuição para o aprimoramento humano e se distingue entre outras contribuições histórico-civilizatórias.

Kelsen, em "Secular Religion", traz o apontamento de Eugene Rosenstock-Huessy, que destaca a contribuição da filosofia grega no desenvolvimento da ideia de progresso. No mito de Prometeu, em relatos de Xenófanes, em Protágoras, em Demócrito e nos Epicuristas, assim como na "*Antígona*" de Sóflocles, encontramos o princípio da evolução progressiva. Esse princípio não é uma criação especificamente judaico-cristã, mas, como é característico nos primeiros pensadores gregos, eles buscam "um princípio de explicação impessoal para entender o mundo, interessando-se pelos "elementos" da matéria e pelas "razões" dos seres" (Venhoye, 2004, p. 71). Tal perspectiva reflete diretamente nas interpretações gregas sobre o mundo e o humano.

As construções cristãs seguiram por outro caminho de entendimento, "atentando às pessoas e às suas relações", fazendo o pensamento cristão, no dizer de Vanhoye, mais atrelado ao pensamento moderno (p.71), uma vez que as novas ciências, como "a psicologia, a psicanálise, a sociologia, a etnologia e a antropologia, revelam, cada vez mais, que as relações interpessoais são constitutivas do ser humano" como pessoa (p.72). Venhoye ainda ensina que a conquista progressiva do mundo se dá e só é possível em múltiplas relações interpessoais, mas há uma relação fundamental da qual todas as outras dependem e é a base da existência. Essa relação primordial se distingue de todas as outras por sua abertura ao universal.

Dessa forma, concluímos que a função da dessacralização é promover a experiência primordial, e nesse sentido, o discurso do Deus encarnado tem nos textos do "Sermão do Monte das Oliveiras"[86] as diretrizes mestras para essa promoção: justiça, equidade, santidade, verdade, graça e perdão - evidências incontestáveis da vontade soberana dessa relação primordial que é expressa no texto como "Reino de Deus".

Percebemos, a partir das linhas mestras que destacamos, que a dessacralização pode se realizar de diversas formas, tendo como consequências históricas uma infinidade de

[86] Também é chamado de "Pequeno Apocalipse" e é encontrado nos evangelhos sinóticos: Mt. 24: 1-31; Mc. 13: 1-27; Lc. 21: 5-36.

possibilidades, inclusive em "consciência invertida"[87], conforme apontada pelas explicações sem fé e materialista dessas consequências. Com isso, e amparado em um pano de fundo de "Secular Religion", a saber, o ocidente e o oriente como "*locus*" de religiosidade (*Weltanschauung)* e organização da realidade histórica, destacamos dois modelos de dessacralização com suas consequências históricas e seus legados para a humanidade.

3.2. O Modelo Sinfônico Ortodoxo: Dessacralização Sacramental Conservadora

No decorrer da história da Igreja cristã, diferentes expressões de dessacralização se manifestaram promovendo a experiência primordial sobre a qual decorremos acima. A expressão da Igreja ortodoxa, operando em grande parte no oriente, mostra uma forma de dessacralização em que a relação entre a Igreja e o Estado se desenvolve de uma maneira muito particular, denominada de "sinfonia". Paul Tillich (2009, p.236) explica que

> O cristianismo oriental desde muito cedo tornou-se uma religião mística e sacramental. [... que] dá ênfase à presença do sagrado, à união sacramental e mística com o divino [...] Cultiva a beleza visual da perfeição litúrgica, a especulação teológica e a elevação mística. Não busca ação social e política nem a transformação do mundo. Transcende o estado das coisas sem procurar mudá-las.

Esses são os termos gerais em que a dessacralização se realiza no oriente. Utilizaremos a divisão histórica da teologia ortodoxa indicada por Batista Mondin (2003, p. 249) para nos ajudar a localizar os momentos de desenvolvimento do pensamento ortodoxo oriental e em qual época a teoria da sinfonia foi utilizada e desenvolvida. Mondin indica sete grandes períodos na teologia ortodoxa: 1) período patrístico – séculos I ao VI (história comum com a igreja ocidental); 2) era de Justiniano - séculos VI ao VIII; 3) período de Fócio e Cerulário – séculos IX ao XIII; 4) período de Gregório de Palamas – séculos XIV e XV; 5) período da Diáspora depois da ocupação turca – séculos XVI e XVII; 6) Escola de Kiev – séculos XVII e XVIII; 6) Renascimento Moderno – séculos XIX e XX. Encontramos nestes períodos a atuação de grandes pensadores desenvolvendo ideias nos termos indicados por Tillich.

João Crisóstomo não escreveu nenhum livro de teologia, mas, já no "período da patrística", desenvolve seu pensamento teológico fundamentado na adoração ritualística. Seus ensinamentos consistiam, basicamente, na exposição bíblica e na exortação à prática da "mente de Cristo". Seus sermões alertavam o perigo das acomodações culturais do paganismo por parte dos cristãos, o consumismo exagerado e o estilo de vida egoísta, motivo pelo qual a elite

[87] Na nota 124 de Secular Religion, Kelsen traz a interpretação de Bertrand Russel sobre o padrão judaico de história em consciência invertida aplicada as ideias de Karl Marx.

reinante de Antióquia não lhe conferia unanimidade. Quando foi nomeado bispo de Constantinopla, "acreditava que o favoritismo do imperador [...] tinha ocasionado uma letargia moral e espiritual e que ele era chamado por Deus para moldar a Igreja e reconduzi-la ao caminho certo." (Olson, 2001, p. 299). A esse favoritismo o ocidente chamou de cesaropapismo.

Na "era de Justiniano", destaca-se outro teólogo de mesma envergadura, Máximo, o Confessor, que contribuiu não só com o desenvolvimento do pensamento ortodoxo, mas também, com a doutrina de toda cristandade, ao combater as heresias do monofisismo e do monotelismo. O monofisismo dizia que a natureza do Deus encarnado era unicamente divina, pois ela absorveu a natureza humana de Jesus. Já o monotelismo, concluía que a unicidade não estava na natureza do Deus encarnado, mas sim na vontade. Assim, a vontade do Cristo era unicamente divina. Ambas heresias foram sanadas, respectivamente, nos concílios da Calcedônia (451) e de Constantinopla (681). É nesta época que o direito obtém seu desenvolvimento mais exuberante, por conta da compilação jurídica iniciada pelo imperador Justiniano, que mais tarde se chamará *Corpus Iuris Civilis*[88], a base do direito ocidental contemporâneo.

O "período de Fócio e Cerulário" foi marcado pelas discussões pneumatológicas e do anátema ao papa de Roma em 1054. No "período de Gregório de Palamas" o pensamento ortodoxo evolui na distinção real entre a essência incognoscível e os atributos cognoscíveis de Deus, e teve essa doutrina ortodoxa canonizada pelo Sínodo de Constantinopla.

O "período da diáspora depois da ocupação turca" é um golpe mortal no pensamento ortodoxo. Escolas teológicas foram fechadas, bibliotecas destruídas, muitos teólogos exilados. A ocupação de Constantinopla pelos turcos obrigou uma imigração ortodoxa para territórios católicos e protestantes, trazendo influências importantes para a teologia ortodoxa, mas a identidade dessa fé oriental não se abalou. O teólogo Melésio de Pigas, formado na Universidade de Paiva, de tradição católica, quando, em 1595, era patriarca de Alexandria, protestou energicamente contra a subscrição dos ucranianos à união com Roma. Escreveu um ensaio intitulado "*Sobre o Primado do Papa",* conclamando os ucranianos a desfazerem o acordo com a Santa Sé[89].

---

[88]Constituído pelas Institutas, Digesto, Código e Novelas. Ver artigo de Bernardo Bissoto Queiroz de Moraes disponível em: https://www.contraditor.com/o-texto-ilustre-corpus-iuris-civilis/

[89] Sobre a data de início designando "Santa Sé", ver Edito de Tessalônica "CunctosPopulos" 380 d.C., ou https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-04/entenda-o-que-santa-se-e-o-estado-da-cidade-do-vaticano.html

Com a invasão de Constantinopla, a Rússia, "único país da Ortodoxia que conseguira furtar-se ao domínio turco", passa a ser o centro cultural ortodoxo, graças, sobretudo, à escola de Kiev. Pedro Moghila é o principal expoente de dessa escola, e sua obra *A Confissão Ortodoxa da Fé* foi classificada durante todo o século XVIII, "entre os Livros Simbólicos da Igreja Ortodoxa, sendo-lhe atribuída a mesma autoridade dos decretos dos primeiros concílios" (Mondin, 2003, p.254).

O último período da história da teologia ortodoxa é o "Renascimento Moderno" e gira em torno da Grécia e da Rússia. Mondin diz que "nesse último país, nem mesmo a revolução bolchevique, com todas as suas dolorosas consequências para a Igreja, conseguiu impedir o grande florescimento teológico em curso" (2003, p. 255). No início do século XIX, o epicentro teológico ortodoxo passa de Kiev a Moscou. Nesse período, surgem nomes como Bulgakov (metropolita Macário), Khomiakov, Svetlov e Soloviev, todos destacando-se antes da revolução russa. Mas o triunfo do comunismo na Rússia e a revolução bolchevique, acontecendo no ápice do renascimento da teologia ortodoxa oriental, obrigou muitos pensadores e jovens estudantes de teologia a deixarem a Rússia, levando-os a se refugiarem em países ocidentais. Esses intelectuais se organizaram e fundaram dois grandes centros de estudos ortodoxos, um instituto em Paris e um seminário em New York. Ao instituto, estão ligados Bulgakov, Lossky, Afanassieff, Florensky e Evdokimov. Ao seminário, estão vinculados Florovsky, Schmemann e Meyendorff.

Roger Olson observa, sinteticamente, que enquanto a teologia do ocidente confiava na Bíblia, nos credos e na lei canônica, os cristãos orientais tinham no âmago da tradição a adoração, e a regra da teologia ortodoxa oriental era *Lex orandi, lex credendi* "a lei da adoração é a lei da crença" (Olson, 2001, p.297). Na explicação de Jonh Meyendorff, "o cristão bizantino considerava a liturgia fonte e expressão de sua teologia; daí, o conservadorismo exagerado que frequentemente prevalecia [...] a liturgia manteve a identidade e continuidade da igreja em meio a um mundo em transformação" (*apud* Olson, 2001, p. 297).

Paul Tillich (2009, p.236) tenta entender a dinâmica da fé ortodoxa oriental "a partir do ponto de vista [...] da preocupação suprema [...], que dá ênfase à presença do sagrado, à união sacramental e mística com o divino", sem considerar o engajamento por meio da ação social como exigências da própria experiência religiosa. Ele conclui que "o sagrado não é apenas aquilo que é; é também o que deverá ser e que exige justiça acima de tudo" (p.236). Essa perspectiva, segundo Tillich, levou o sacramentalismo ortodoxo bizantino a se transformar em

“superstição mágica”, e esse “cristianismo deteriorado” (Tillich, 2009, p. 236), não foi capaz de resistir o puritanismo e o legalismo islâmicos que invadiu e conquistou todo oriente depois do século XVI.

Conforme ainda destaca Tillich, “alguns imperadores bizantinos tentaram salvar o império da sanha islâmica, purificando o culto cristão do uso supersticioso de retratos dos santos e de Cristo, os ícones”, mas isso não foi suficiente para salvar “o império do radicalismo e do fanatismo do Islã” (2009, p.237). O cristianismo russo tornou-se, no entanto, “uma religião não-social”, sujeita ao mesmo ataque radical de um movimento social regido pelo marxismo[90].

Esse movimento social é uma reação à tradição do cesaropapismo, característica de uma parte do cristianismo oriental que identifica a autoridade eclesiástica com a do imperador ou rei. Esta tradição está na espinha dorsal dessa expressão cristã. Eventos históricos indicam que essa relação sacerdote/imperador permeia o cristianismo oriental já no primeiro século. O imperador Constantino, no ano 337, foi enterrado entre os túmulos dos apóstolos, e, posteriormente, o Czarismo (1547-1917) se constitui como o protetor do Santo Sínodo e governador da Igreja. Contudo, ele não interfere na liturgia e na adoração, são atividades exclusivas dos sacerdotes.

É no czarismo que a relação simbiótica entre Igreja e Estado atinge seu ponto mais determinante para a dessacralização com o evento da Sinfonia[91]. Essa doutrina/teoria se referencia pela tradição bíblica nas figuras de Melquisedeque, o rei-sacerdote, e na relação fraterna entre Arão, o sumo sacerdote, e Moisés, o líder de Israel. Nos tempos bizantinos era caracterizada por uma "sinfonia" nas relações entre a Igreja e as autoridades seculares. Era “uma combinação harmoniosa de interesses e de distribuição de responsabilidades", conforme explica Vladimir Mikhailovich Gundyayev, patriarca Kirill, bispo Primaz da Igreja Ortodoxa Russa desde 1 de fevereiro de 2009, e acrescenta que “os contornos de tal sinfonia estão capturados na tradição canônica da Igreja Ortodoxa." [92]

[90] No entendimento de Tillich o marxismo é “como um movimento de justiça social contra o sistema conservador dos sistemas políticos e das hierarquias eclesiásticas que muito se identificavam com esses sistemas e agiam em comum acordo”, diferente do stalinismo ou do marxismo pós-Marx (2009, p. 237).

[91] É uma teoria ou conceito normativo no pensamento teológico e político cristão ortodoxo oriental [...] A Sinfonia voltou a ser objeto de discussão política na Rússia contemporânea quando foi levantada e discutida pelo patriarca Cirilo de Moscou na presença do presidente Dmitry Medvedev no dia seguinte à ascensão de Cirilo ao trono patriarcal ortodoxo russo em 1º de fevereiro de 2009.

[92] https://golosislama.com/news.php?id=967

Essa teoria da sinfonia, encontramos no *Corpus Iuris Civilis* na "segunda novela de Justiniano, no início do capítulo 42," (Sabolev, 1939, capítulo sexto)[93] apresentada em Leme Eslavo[94], mas ela distingue, em um primeiro pensamento, o sacerdócio em relação ao reino. Nicolae Borisovici Sobolev (1880-1950), Arcebispo de Sofia, Bulgária, diz que de acordo com a terminologia dos hierarcas orientais, a palavra sacerdócio aqui é tomada como uma parte, ao invés do todo, razão pela qual o termo sacerdócio deve ser entendido como a Igreja em geral (Sabolev, 1939).

A posição de Sobolev sobre o sacerdote entendido como Igreja em geral se harmoniza com a ideia de "sacerdócio de todos os crentes", central para a dessacralização que testamos em nossa investigação, pois ela, a dessacralização, atinge seu ápice no discurso do Deus encarnado e prossegue como missão/função da Igreja, assim como era função do sacerdote no antigo sistema sacerdotal judaico.

Contudo, a diferença entre sacerdócio e reino – destacada por Sobolev -, se expressa no fato de que a Igreja serve ao divino, ao celestial, e o estado serve ao humano, ao terreno. A distinção é aqui colocada em primeiro plano, pois a sinfonia de poderes deve proceder da diferença entre a Igreja e o Estado, especialmente nos poderes que os representam: eclesiásticos e reais. Se não houver tal diferença, então não pode haver dúvida de uma sinfonia, assim como não havia no sistema sacerdotal judaico antigo, pois quando os dois poderes se fundem em um, ocorrerá o cesaropapismo, como descrevemos acima.

3.3. O Modelo Protestante: Dessacralização Pragmática Liberal

No ocidente, uma expressão da dessacralização da Igreja, surge por volta do século XVI como renúncia à centralização do poder, representado na pessoa do Papa, e "contra qualquer pretensão absoluta por parte de uma realidade relativa" (Alves, 2005, p. 51). Essa última posição reverbera, posteriormente, com uma das bases do pensamento kelsiano: o absoluto como incognoscível ao conhecimento humano. A evolução[95] dessa posição e sua expressão de dessacralização percorre séculos produzindo diversos efeitos através da história.

---

[93] Na obra "Ideologia Russa", documento solicitado pelo Conselho dos Bispos da Igreja Ortodoxa Russa Fora da Rússia, em dezembro de 1937, afim de formar uma ideologia ao Movimento Trabalhista Cristão. Russo, disponível em: http://www.kadet.ru/library/public/Sobolev/Sobol_Ru_II.htm#ch6 (vide capítulo 6).
[94] A Igreja Ortodoxa Russa era governada com base no grego Nomonoren, mais tarde chamado de Leme, levado para a Rússia de Constantinopla junto com a fé ortodoxa.
[95] É importante reforçar que evolução é naquela perspectiva cristã, destacada por Kelsen (2012), que remete a um estágio original do homem simbolizado pela ideia de paraíso.

As contribuições da reforma mudaram significativamente o rumo da história, principalmente no mundo ocidental. A liberdade que está na espinha dorsal da ideia protestante, muitos entendem como o início do declínio da civilização ocidental, mas de fato, ela possibilitou modificações no pensamento humano ao conceber o mundo como temos hoje.

Utilizaremos a divisão que Batista Mondin (2003) faz da teologia protestante para destacarmos as principais contribuições que essa forma de dessacralização da Igreja trouxe para a humanidade, assim como os distúrbios e contradições que surgem nesta mesma movimentação. Mondin (2003, p. 21) divide a história da teologia protestante, como é comumente dividida, em cinco períodos: 1) Fundadores; 2) Ortodoxia ou Escolástica; 3) *Aufklärung* ou Iluminismo; 4) Liberalismo; 5) Neo-ortodoxia.

Os reformadores fundadores, nas figuras de Martinho Lutero (1483-1546), João Calvino (1509-1564), Ulrich Zuínglio (1484-1531), fizeram, de acordo com a síntese de Mondin, uma distinção entre a forma e o conteúdo da fé. O conteúdo, que em suma, era o "princípio de que a salvação deriva imediatamente e diretamente de Deus" (2003, p.21), eliminou todos os intermediários entre o Criador salvador e a criatura perdida. Enquanto a forma estava na proclamação do evangelho de Cristo para o livre convencimento daqueles que cressem.

Essa fórmula traz liberdade e libertação para uma humanidade que estava oprimida por um medo castrador que impedia o pensamento criativo e que questiona (Tillich, 2000, p. 228). Essas liberdades contribuem diretamente e de imediato com duas revoluções que a humanidade experimentou mudando radicalmente a direção de sua história: a revolução da imprensa e a revolução educacional.

Resguardadas suas diferenças, não é forçoso comparar a revolução da imprensa iniciada por Johannes Gutenberg (1396-1468), com a revolução digital, que desdobra na revolução da inteligência artificial. Isto porque, assim como essas últimas revoluções, o fluxo de compartilhamento de ideias, de públicos e de distâncias que o uso da palavra imprensa atingiu foi muito superior do que já tinha conseguido antes. E seus desdobramentos são de mesma grandeza. É possível inferir que sem a revolução da imprensa não haveria a revolução científica fundamental para o enciclopedismo; sem enciclopedismo não haveria a revolução francesa, que é a matriz de todas as revoluções políticas subsequentes.

Contrastando a educação humanista com a medieval, Mondin (1980, p.106) diz que "como o humanismo e o renascimento, o ideal educativo não é mais o perfeito cidadão, o santo,

mas sim o homem culto". De fato, as universidades são produto da idade média, no século XII, resultante dos contatos entre o ocidente e o oriente (muçulmano e bizantino), de onde nasce esse homem culto. Mas a contribuição da reforma para a educação, que consideramos como fruto de sua dessacralização, não se destinava exclusivamente às elites e grupos oligarcas, mas a todo o povo. A educação promovida pelos incentivos dos reformadores fundantes, se refere à alfabetização da massa populacional[96]. As traduções bíblicas empreendidas por Lutero, Zuinglio e Calvino, visavam a uma população ainda iletrada, um desafio enfrentado por esses reformadores.

Melanchton (1497-1560), sucessor de Lutero, é importante representante da transição dos reformadores fundadores para a ortodoxia protestante, também chamada de escolástica protestante. Ele aplica seu conhecimento da filosofia aristotélica a essa nova forma reformada de pensar e aplica o princípio da causalidade para explicar muitos dados da revelação, reaproximando razão e fé. Melanchton se destaca também, amparado no legado de Lutero, como o grande sistematizador da educação pública da Alemanha.

Outros expoentes da escolástica protestantes foram: Johann Gerhard (1582-1637); David Hollaz (1648-1713); e, Johannes A. Quenstedt (1617-1688).

Essa reaproximação entre razão e fé no escolasticismo protestante se torna um racionalismo no iluminismo do século XVIII. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), em sua *Teodicea*, insiste na "harmonização sistemática ente a filosofia e a teologia", utilizando técnicas de ambas disciplinas (Modin, 2003, p.23) em favor da interpretação das escrituras sagradas. Mais tarde, Johann A. Ernest (1707-1781), soma a essa harmonização os métodos filológico e histórico, mas esse sincretismo de métodos se insurge contra a Revelação colocando sua validade em dúvida. Johann Samler (1725-1791), questionando a ortodoxia protestante, aponta para erros científicos, históricos e geográficos das escrituras decorrentes da natureza humana de sua composição. Gotthold E. Lessing (1729-1781), utilizando o mesmo método histórico-filológico de Samler, nega qualquer distinção entre o cristianismo e as religiões não cristãs, propondo uma religião do Ser supremo. Mas é Hermann S. Reimarus (1694-1768) que a partir do método filológico vai sustentar "que todos os elementos miraculosos e sobrenaturais do Evangelho são invenções dos apóstolos: [que] Jesus em absoluto não ressuscitou, mas morreu

[96] Cf. "Aos Conselhos de toda as Cidades da Alemanha para que Criem e Mantenham Escolas Cristã" *in* Kayser (org.), Martinho Lutero: Obras Selecionadas. vol.5 - São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1995. p, 303.

desesperado, ao ver o insucesso de sua pregação em torno do advento do Reino dos Céus" (Mondin, 2003, p.24).

Diante disso, Emmanuel Kant (1724-1804) mostra que a filosofia especulativa não pode prestar qualquer auxílio à religião porque essa segue as exigências práticas da moral, e para uma interpretação racionalista da Revelação, ele escreve *A Religião dentro dos limites da Razão* "na qual todos os elementos dogmáticos são reduzidos a simples símbolos" (Mondin, 2003, p. 24). Johann G. Hamann (1730-1788) contestou a razão como juíza da Revelação uma vez que toda realidade é revelação de Deus, sendo as Escrituras uma Revelação privilegiada em relação à natureza e à história, por serem antecipações daquela. Contudo, as "Escrituras só têm um caráter revelador para quem tem fé". Essas contestações ecoaram nas doutrinas kantianas sobre a religião: a que transfere a religião da esfera da razão para a vontade e o sentimento, e a que propõe uma interpretação racionalista das Escrituras.

É assim que essas duas doutrinas se tornaram a base da teologia liberal que tem como expoente Friedrich E. D. Schleiermacher (1768-1834). Schleiermacher defendeu que "a essência da religião consiste no sentimento de dependência radical [...] de um "Outro", isto é, de Deus, que não é alcançado, portanto, através do conhecimento conceitual como afirmavam os racionalistas, mas por meio da intuição e do sentimento" (Mondin, 2003, p.25).

Georg G. F Hegel (1770-1831) critica tanto Kant quanto Schleiermacher, reconduzindo a religião ao domínio da razão" (Mondin, 2003, p.26). Para Hegel a religião, a filosofia e a arte têm o mesmo conteúdo, diferindo entre si apenas na forma. Essa reação dá um novo impulso para uma secularização que já estava em curso e que atinge um pico com Ludwig Feuerbach (1804-1872), e Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Feuerbach "dissolve toda religião [...] [em uma] "hipostatização"[97] das necessidades do homem", sendo a ideia do Deus encarnado uma expressão humana que "exprime a excelência do amor pelos outros" (Mondin, 2003, p. 26, 27). Por sua vez, Nietzsche finaliza a máxima expressão da liberdade humana em sua celebre suma: "Deus está morto".

Contra essas doutrinas liberais Sören Kierkegaard (1813-1855) protesta evidenciando a precariedade da existência humana e verifica que o ser humano é "incapaz de ver as coisas *sub*

[97] Termo também utilizado por Kelsen em "Secular Religion," no mesmo sentido ilusório, ou seja, é um problema quando se utiliza de uma explicação lógica e abstrata como se fosse algo real.

specie aeternitatis[98]... [reforçando que] já Deus é infinito e eterno" (Mondin, 2003, p.28). Nesta mesma linha, Martin Kähler (1835-1912) se insurge contra o método histórico-crítico, maior instrumento da teologia liberal, e distingue *Historie* de *Geschichte,* pois aquela se refere ao passado, constituído pelos acontecimentos particulares; é a *bruta facta* com o qual realiza a pesquisa científica. A *Geschichte*, ao contrário, é o fato do passado atuando no presente, preenchendo o tempo e a consciência do homem (Mondin, 2003, p.29).

Contudo, o último representante da teologia liberal é também seu máximo representante. Adolf von Harnack (1851-1930)[99] é considerado como "um dos maiores historiadores do cristianismo, sobre tudo de suas origens", tendo como obra magna "A História dos Dogmas". Ele defende a idoneidade do método histórico-crítico sendo indispensável para a interpretação da Revelação.

Mas, conforme aponta Batista Mondin, a primeira reação eficaz contra a teologia liberal foi a neo-ortodoxia, tendo Karl Barth (1886-1968)[100] como seu principal expoente. Barth retoma o pensamento kierkegaardiano, denunciando a incapacidade do "cientismo ingenuamente triunfante" e do "racionalismo seguro de si", de alcançar um verdadeiro conhecimento. Segundo Barth, todas as construções humanas, "razão, filosofia, cultura, religião, encontram-se em substancial oposição a Ele. Somente pelo sacrifício de Jesus Cristo é que essa oposição é superada e a unidade [humana original] restabelecida" (Mondin, 2003, p.29).

Outros pensadores aderiram à neo-ortodoxia, chamada também de teologia da crise ou teologia dialética, entre eles Emil Brunner (1889-1966) [101], Rudolf Bultmann (1884-1976)[102],

---

[98] Trad. nossa: "sob o aspecto da eternidade" – refere-se à necessidade do que é eterno, que não se contenta com a contingência temporais. Nesse sentido, para Kierkegaard, o ser humano enxerga somente as formas das coisas e eventos na sua temporalidade, ignorando de alguma maneira a eternidade da substância.

[99] Harnack é herdeiro do pensamento de Albrecht Ritschl (1822-1899), que por sua vez era discípulo de Ferdinand C. Baur (1792-1860). Baur é fonte para Kelsen em "Secular Religion" para refutar o entendimento de Voegelin sobre o gnosticismo.

[100] Considerado por muitos o maior teólogo moderno da teologia protestante. Barth faz referência a Kelsen em sua obra "Church Dogmatuics", quando trata sobre a "A Doutrina de Deus". Junto com Emil Brunner é classificado como representante do positivismo teológico.

[101] Brunner é um interlocutor de Kelsen em "Fundamentos da Democracia". Alguns historiadores da teologia protestante classificam Brunner e Barth como representantes do positivismo teológico.

[102] Kelsen interdialoga com Bultmann em "Secular Religion" usando como modelo a interpretação que Bultmann faz do texto de Karl Marx "O Manifesto Comunista". Bultmann é o conhecido teólogo que elaborou o sistema interpretativo da bíblia chamado de "Desmitologização".

Reinhold Niebuhr (1892-1971)[103], Friedrich Gogarten (1887-1967)[104] e Paul Tillich (1886-1965)[105], mas divergiram quando foram definir uma nova expressão para a mensagem dos "Fundadores", e se afastaram, buscando cada um a seu modo como aquela mensagem poderia ser "traduzida em uma linguagem moderna, compreensível ao homem do século XX" (Mondin, 2003, p.30).

Nosso objetivo, ao inventariar o pensamento protestante via a sistematização histórica de sua teologia, é demonstrar o risco criativo proporcionado pela liberdade de pensamento engendrada na reforma protestante e a exigência de liberdades para a sua realização, e, com isso, inferir que a dessacralização realizada em um ambiente de liberdade se aproxima mais do seu conteúdo, que é libertador, assim como de sua forma, que é livre.

Entretanto, não podemos deixar de apontar os efeitos dissonantes que se desenvolvem juntos e a partir das mesmas ideias e que conduzem o movimento protestante. Destacamos três que são suficientes para mostrar o estado paradoxal dessa dessacralização pragmática e liberal protestante, que forma nosso modelo ocidental de dessacralização. São eles: o liberalismo, o capitalismo e o livre exame das escrituras sagradas.

A livre interpretação das sagradas escrituras foi um elemento crucial para a consolidação do movimento reformado. Ela, por si só, derruba o poder absoluto papal de monopólio da interpretação da bíblia e inviabiliza qualquer poder nesse sentido, pois, para essa liberdade, esse poder é distribuído a todos que se propõem a interpretá-la. Mas, como já discorreu Thomas Hobbes, a liberdade descontrolada leva a uma guerra de todos contra todos. Pedro Hermílio V. B. C. Branco (2010, p. 57-58) sintetiza essa compreensão de Hobbes da seguinte maneira

> A representação do estado de natureza do homem era proveniente [também] dos conflitos resultantes da pluralização de crenças religiosas privadas [... que] espraiou "veneno das doutrinas sediciosas" que contribuem com "as doenças de um Estado". [...] Agora "todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações" (1983, p. 193). O ato de o sujeito interpretar livremente os desígnios de Deus não somente o projeta dentro de si próprio, individualizando-o, como também o torna "juiz das boas e más ações", elevando-o acima de qualquer lei civil. Ora, a descrição de tal homem individualizado, que toma como medida de suas ações seu mundo interior, sua consciência, sua crença, agindo em relação aos outros sem "um poder

[103] Integrante do realismo político americano. Fundador da ADA - Americans for Democratic Action, principal lobista no sistema político dos Estados Unidos.
[104] Contemporâneo a Kelsen, na Alemanha, o teólogo integra a Teologia da Crise.
[105] Destacado teólogo do século XX, membro fundador do movimento Socialismo Religioso, que se opôs ao regime totalitário de Hitler. Foi um dos que se recusaram a ceder o pós-doutoramento ao filósofo Leo Strauss. Desempenhou importante papel na fundação da escola de Frankfurt, tendo orientado Theodor Adorno. Além da universidade de Frankfurt, lecionou em Berlin, Marburg, Dresden, Leipzing, Harvard e Chicago.

> comum capaz de manter a todos em respeito[106]", é idêntica à forma pela qual Hobbes retrata o estado de natureza em que vive a humanidade.

Branco aponta para o protagonismo que a Reforma tem nos conflitos confessionais europeu nos séculos XVI e XVII, que é o pano de fundo do "Leviatãn" de Hobbes. Na análise que Branco faz da obra de Hobbes identifica um acento na antropologia humana de uma limitação cognitiva, que o faz se refugiar em crenças e superstições. Um argumento parecido com o de Feuerbach (1997) e com o de Kelsen (2012) em "Secular Religion", quando o coloca como um ateu e não como um gnóstico como pretendia Erik Voengelin em "Nova Ciência Política". O que percebemos, contudo, é que a livre interpretação é uma prova cabal do compromisso da Reforma com a liberdade, isso não significa que o que ela defende é o descontrole da liberdade, mas sim, que os crentes, ao se encontrarem em um estado de total liberdade diante do entendimento daquilo que creem, se reúnam e estipulem os limites de seus entendimentos. Daqui é que surgem as confissões, os catecismos, as dietas e etc. É o mesmo mecanismo que faz surgir o Estado de Hobbes.

Referente ao capitalismo, Max Weber (1864-1920) bem analisa que a postura dos protestantes calvinistas do século XVI e XVII frente ao lucro, desencadeia uma maior produção, ou seja, o fato dos calvinistas investirem seus lucros, em vez de usufruí-los, aumenta a sua riqueza. Mas Weber não sublinha que essa postura se fundamenta na fé que eles tinham sobre a finalidade de sua própria existência, que era louvar o seu criador com o fruto do seu trabalho[107]. Esse princípio de fé é um limitador para a sanha humana do capitalismo que Marx critica. É difícil afirmar que o que se desenvolve é algum tipo de capital diferente do capitalismo, mas é razoável afirmar que o capitalismo não admite nenhum tipo de freio diferente daqueles que o mantém.

Esse mesmo mecanismo acontece quando o protestantismo apoia e promove ideias liberais que se desdobram em um liberalismo impróprio [108]. As ideias liberais que destacamos no início desse tópico, como a popularização da educação e a livre circulação de ideias proporcionada pela revolução da imprensa não são, necessariamente, um liberalismo improprio, mas correm o risco de se tornarem. Liberalismo entendido aqui, em sua essência, como

---

[106] Pedro Hermílio (2010, p.58) traz a seguinte nota: "Importante salientar que a despeito de elogios à tradução do Leviatã para o português, realizada por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Silva (...), observa Janine em nota referente a sua apresentação à obra Do cidadão (...) que Hobbes não menciona "um poder comum capaz de manter a todos em respeito", mas, sim, "um poder comum capaz de manter a todos em reverente temor (...)."

[107] É o que entendemos com a resposta à primeira pergunta do catecismo maior de Westminster.

[108] Nos referimos com isso as linhas neoliberal e liberais que vão além das defesas das liberdades individuais.

liberdade descontrolada, que se torna uma máquina para suprimir suas próprias necessidades, afim de se tornar auto suficiente, adquirindo poderes de um soberano.

Assim, negar ideias liberais para se proteger-se do risco dos liberalismos descontrolados não parece ser a melhor via, uma vez que, a discussão é a melhor forma de combater distúrbios sociais criando opinião pública saudável.

3.4. Dessacralização e Democracia

Kelsen desenvolve "Secular Religion" a partir da resposta que faz a Erik Voegelin referente à obra lançada em 1952, intitulada de "A Nova Ciência Política". A tese de Voegelin nesta obra consiste em afirmar que

> uma comunidade política bem ordenada seria impossível sem algum senso de transcendência [por que] quando se perde um princípio transcendente de fundamentação da organização social [...] o resultado será então aquilo que ele [Voegelin] descreve como um imanentismo gnóstico, o qual conduz à divinização do próprio homem, num processo que se encontra na base do mal-estar da modernidade e que culmina, por fim, nas diversas variações do totalitarismo pseudoreligioso que vem à luz no século XX. (Potz, 2012, p.VII – Tradução Chahrur)

A posição de Voegelin é extremamente perigosa, segundo Kelsen, pois essa visão pode colocar toda herança da modernidade, incluindo a ciência e a política, sob suspeita de gnosticismo. E como já vimos no segundo tópico do segundo capítulo "Pseudomorfose Gnóstica", "a gnose é uma especulação sobre o significado da história" (Kelsen, 2012, p. 74) e sua pretensão de religião não passa de um paralelismo sem fundamento consistente. Ela apenas disputa com a religião e a política o domínio da verdade sobre as mentes, se apropriando impropriamente da ciência e de tudo o que tem poder de domínio.

Mas, entendemos que a posição de Voegelin está em choque frontal com a de Kelsen porque na concepção de Estado defendida pelo autor da "Teoria Pura do Direito", a unidade normativa mediante a legalidade não necessita e não pode depender de uma autoridade de fora. Se a lei é imputação, por outro lado, ela deve se referenciar pela verdade científica[109], que é descritiva e explicativa e não justificadora e valorativa (Kelsen, 2012, p. 271). Essa situação só

[109] Kelsen argumenta (na obra Sociedade e Natureza), que o princípio de causalidade teria surgido do princípio de imputação, a causalidade seria uma criação posterior. Ela seria a racionalização/matematização/mecanização da imputação. Para Kelsen o Estado moderno seria o ponto máximo dessa objetivação. O sistema jurídico é de imputação. Falar de metafísica via ciência seria misturar causalidade com imputação, e isso é um erro para Kelsen. O direito é imputação, a ciência do direito é descrição.

se desenvolve bem em ambientes com regras democráticas, com espaço para o plural e o contraditório.

Contudo, é tarefa da teoria do Estado, na condição de ramo da teoria do Direito, explicar as diferenças entre as normas jurídicas e outras normas que regulam a conduta humana, apontando como se relacionam, assim como qual é a natureza específica dos sistemas em que elas se encontram (Kelsen, 1998, 262). Como já discorremos e defendemos enquanto hipótese, que a dessacralização da Igreja, por meio da religiosidade, ocupa um lugar na ordem normativa jurídica estatal, fazendo parte do construto normativo e obedecendo as regras estipuladas, pois como ensina Legaz Lacambra em sua obra 'Filosofía del Derecho':

> O Estado é uma realidade complexa da existência humana, que realiza e encarna valores das mais variadas índoles. Mas, certamente, o sentido do Estado não se define nem pelos valores religiosos, nem pelos valores éticos, nem pelos valores concretos de cultura que possa realizar, mas pelo valor do Direito (...) pois, não há Estado sem Direito, ainda quando haja Direito sem Estado (*apud* Batalha, 1968, p.784).

Percebemos com a explicação de Lacambra que um princípio transcendente como instituidor da organização social, conforme propõe Voegelin, é um problema, por ser um valor pelo qual se justificará o sentido do Estado. Outro problema que se encontra na posição de Voegelin, é a absolutização do poder de mando, uma vez que o transcendente instituidor do Estado que ele acha necessário, é uma autoridade de fora e geralmente superior ao plano imanente. É isso que Kelsen quer evitar na constituição dos Estados modernos, com a sua teoria. Inferimos ser esse o motivo para ele, após dezenove anos da publicação de sua obra magna, se dedicar a estudos de religião, em "Secular Religion".

Nessa obra, que se desenvolve em uma década, entre 1953-1964, Kelsen mantém a autoridade justificadora dentro do próprio sistema social, restando resolver o problema do poder de mando, que tratará com mais especificidade em obras subsequentes e na qual a democracia será a saída.

Em 1955, Kelsen começa a redigir, concomitantemente com "Secular Religion", um texto com o título "Fundamentos da Democracia". Nesse escrito, Kelsen identifica princípios importantes para a consolidação da democracia, quais sejam, a liberdade, a igualdade, a tolerância e a pluralidade. Entendemos que eles são harmônicos e constitutivos da dessacralização da Igreja, ao mesmo tempo em que a constituem.

Kelsen constata que há dois instintos primordiais no ser social: a reação a coerção e a revolta contra a heteronomia. Para a administração desses instintos, dois princípios orientadores devem ser observados: o princípio da liberdade e o princípio da igualdade, e que segundo

Kelsen, são os fundamentos da democracia. Ele diz que "a ideia absolutamente negativa e com profundas raízes anti-heroicas de igualdade trabalha em favor de uma exigência igualmente negativa de liberdade" (Kelsen, 2000, p. 27), ou seja, instintivamente o ser humano se recusa a obedecer a outro que é seu igual, e, quando sofre pressão para que obedeça, reage em busca de liberdade.

Então, compreendendo a democracia como sendo a ideia de liberdade combinada com a de igualdade, Kelsen explica em "Fundamentos da Democracia", que o ser humano só se ajuntará em sociedade quanto tiver igualmente liberdade suficiente para que possa escolher se submeterá ou não.

Devido à sua característica criativa/destrutiva, podemos definir liberdade de várias maneiras, mas duas em especial, destacamos aqui, por terem grande importância para nosso trabalho: 1) liberdade é a libertação do medo, conforme bem mostra o "Leviatãn" de Hobbes, quando discorre sobre a razão pela qual as pessoas desenvolvem suas crenças e, 2) liberdade é a ausência de coercividade, aspecto desenvolvido por Kelsen em vários[110] de seus escritos. São duas formas de domínio/controle que geralmente são utilizadas pela religião e necessariamente pelo Estado, respectivamente. O que justifica o uso desse domínio/controle é o caráter destrutivo que a liberdade tem. O liberalismo, conforme trouxemos no tópico acima, e o seu desdobramento em neoliberalismo, são exemplos do poder destruidor da liberdade humana descontrolada.

Nesse sentido, e segundo Kelsen, em um outro texto de 1929, com o título "Essência e valor da Democracia", a ideia de liberdade só pode ser considerada um princípio da organização social e estatal, por meio da mudança de seu significado. Ou seja, para haver sociedade e Estado, é preciso haver um regulamento obrigatório das relações humanas, um poder que transforme a liberdade natural em liberdade social e política, convertendo, assim, a liberdade anárquica em liberdade democrática (Kelsen, 2000).

A liberdade individual fica em segundo plano, enquanto a liberdade da coletividade ocupa o primeiro. O autor explica que é como se a vontade de cada um liberasse uma vontade coletiva e, com isso, fizesse surgir uma pessoa coletiva absolutamente mística, o que, no regime democrático, é o próprio Estado, detentor do poder. Assim, a liberdade do indivíduo é

[110] Cf. Kelsen, Hans. Fundamentos da Democracia In A Democracia. São Paulo: editora Martins Fontes, 2000; Kelsen, Hans. Natureza e Sociedade. São Paulo: Contracorrente, 2022; Kelsen, Hans. Teoria geral do Direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 1998; Kelsen, Hans. Teoria pura do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1999; Kelsen, Hans. Dios y estado. *In* El otro Kelsen. Óscar Correas (org.), trad.: Jean Hennequin, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

substituída pela soberania popular, pelo Estado autônomo. Essa necessidade de transformação pela entrega ao Estado de toda liberdade natural, constitui nele o monopólio da força e da administração da coercividade que será a base do Estado.

Ao abordar o princípio de igualdade, Kelsen parte da teologia social de Brunner que afirma que: "na compreensão cristã do homem, o fato cardinal não é a liberdade, mas a relação do homem com Deus, [ou seja, é sobre] a soberania de Deus" (Kelsen, 2000, p. 220). Mas, de acordo com Kelsen, Brunner apoia-se mais no princípio de igualdade do que no de liberdade, distinguindo igualdade meramente formal dos homens (que é a sujeição de todos à lei) e igualdade de tratamento (todos devem ser tratados da mesma forma), embora compreendendo que "os seres humanos nunca são iguais" e que a igualdade enquanto justiça é uma questão de fé, afirma Brunner. (2000, p.221)

A teoria de Brunner chega à seguinte conclusão: "Não só a igualdade é a vontade de Deus, mas também a desigualdade, a natureza específica de cada ser humano individual e a natureza específica de todas as espécies individuais" (Kelsen, 2000, p. 223). Brunner ainda afirma que "a comunidade só pode existir onde existe diferença; sem diferença, existe unidade, mas não comunidade. A comunidade pressupõe em dar e receber recíprocos, comunidade é troca e completamento recíprocos" (p. 223)

Nas palavras de Kelsen (2000, p.224), "a igualdade de dignidade ou de todos os homens como pessoas é a mesma igualdade formal que a igualdade perante o Direito do Estado ou o Direito natural. Não implica nenhuma resposta à questão decisiva." Para ele, considerando que o princípio de liberdade e igualdade procura minimizar a dominação, a democracia não pode ser uma dominação absoluta, nem mesmo da maioria (Kelsen, 2000, p. 182), devendo permanecer o princípio fundamental do liberalismo político, como forma de uma certa restrição do poder do governo (p.183) Desse modo, o governo não deve envolver-se em determinadas esferas de interesse individual, as quais devem ser protegidas como direitos/liberdades humanos fundamentais, sendo por meio do respeito a tais direitos que as minorias são protegidas contra o domínio autoritário das maiorias.

Diante da tensão entre maioria e minoria, governo e oposição, é que o autor afirma que democracia é discussão, podendo a vontade do Estado ser resultado de uma conciliação. Consequentemente, a liberdade religiosa, a de opinião, a de imprensa e a da ciência pertencem ao fundamento da democracia (p. 183). Por outro lado, na autocracia, nenhuma oposição é

tolerada, inexistindo discussão e conciliação, não havendo liberdade de religião ou de opinião (p.184).

Dessa forma, concluímos que a sociedade "deve ser tolerante com os que, pela própria natureza, são capazes de destruir a tolerância quando o processo tolerante da democracia leva-los ao poder." (Tillich, 2009, p. 235), contudo, deve-se proteger a forma democrática.

E qual é a relação da dessacralização da Igreja com esse esquema social? Quais são os pontos de contato? A liberdade é o objetivo da dessacralização da Igreja, esse é o conteúdo da mensagem que ela conduz. Seu efeito é a dissolução de todo medo em contraponto com toda coercividade. Mas, como Brunner conclui, ela é uma mensagem de fé apenas. E, dentro do esquema social constituído, essa mensagem é mais uma mensagem. E esse é o lugar dela, pois como bem alerta Barth (2004, p. 212), "a sociedade é agora realmente regida por seu próprio *logos* [...] por um panteão de suas próprias hipóteses e poderes". Assim, a proposta da dessacralização não pode ser santificar a sociedade, mas, é de conduzir ao mundo sua mensagem, participando e colaborando na constituição do tecido social. Porque "é mais fácil levar Cristo a ela do que ela a Cristo" (p.213). Essa postura coloca a condução da mensagem em contato com o plural, o diverso e o divergente, e faz a mensagem proposta e não imposta.

O pluralismo é um elemento crucial para o Estado democrático e para a Igreja. Foi por um pluralismo que se fez a separação do Estado e a Igreja, desde a concordata de Worms, passando pelo tratado de Westfália e é ainda hoje assim. Se considerarmos que foi por uma pluralidade que se fez a separação entre o Estado e a Igreja, facilmente perceberemos que é a laicidade que garante a permanência da separação. Contudo, é também a laicidade que permite a interferência do secular no religioso, podendo promover resolução e fomentar discórdia. Com isso, promover a paz é imperativo em um ambiente plural.

A democracia é um conceito que pode se confundir com laicidade, no sentido de que ambas têm a liberdade como referência. A democracia que agrega o diverso não recebe o que escraviza. A laicidade que liberta não condena ao absolutismo da igualdade, porque o plural é uma realidade humana que tem que ter, também, suas limitações. Dessa forma, a pluralidade na democracia e na laicidade *deve ser* em uma dimensão educativa e evolutiva.

Por isso, o pluralismo deve ser entendido como um fato da vida, que constatamos na simples observação. É um fato observável na realidade humana e assim deve ser entendido. Ideologizá-lo é um erro. A aceitação do plural não deve ser por imposição, mas por

conscientização do fato e de suas implicações. Não se atentar às implicações é um erro de mesma estatura da imposição, pois são elas que indicarão as melhores formas para a consolidação do plural e das novas formas a serem abarcadas.

Com isso, identificamos um primeiro limite da pluralidade. Diante da vastidão do real que é múltiplo, nem todas as expressões e possibilidades são recepcionadas em uma ordenação. Assim, é preciso, evolutivamente, criar situações que suportem o máximo da diversidade dentro de uma determinada ordem, uma vez que o diverso sem ordem é caos.

Outro limite do pluralismo é a tolerância, que, em grau mais elevado, pode ser considerada como estima, passando pelo respeito, pela coexistência, e, por fim, pela permissão, sendo esta última o grau limítrofe da intolerância.

Diferentemente do Estado, as sociedades civis podem não ser laicas e têm o direito de manifestar suas crenças sem serem submetidas às regras religiosas que lhes são estranhas. Impor um determinado grau de tolerância não é função do Estado. Diante disso, o exercício neutro do Estado, promovendo o pluralismo como valor sociopolítico-cultural, ganha importância de política pública, levando-o a lidar com a diversidade a partir do reconhecimento de igualdade substancial, considerando as especificidades de cada crença religiosa em qualquer matéria.

Com isso, verificamos que a democracia, por meio de princípios do Estado laico, busca promover uma concretude plural de modelos, podendo ser religiosos, científicos e de livre pensar. Por fim, é importante destacarmos que a pluralidade é possibilitadora da universalidade, aspecto final da dessacralização da Igreja.

3.4.1. A democracia como parâmetro para a decisão

Ao final de "Secular Religion", após Kelsen, incansavelmente, defender que o desenvolvimento da ciência natural moderna é resultado de sua emancipação da teologia, da religião e da metafísica, sendo a desdivinização mais radical do mundo como objeto de cognação, assim, ele conclui:

> se ciência moderna for considerada como uma religião (ainda que uma "religião secular"), não sendo uma cognição objetiva da realidade, sem pressupostos metafísicos, então, o conflito da ciência moderna com o cristianismo pode ser encarado do ponto de visto do cristianismo, de forma que a verdade real (a verdade última) não está do seu lado, e a ciência é desqualificada, como defendido por Brinton, ou é heresia, como o gnosticismo, sendo esta, talvez, a consequência mais terrível de se tentar encontrar implicações teológicas em manifestações próprias da civilização moderna. (Kelsen, 2012, p.255)

Kelsen foi o maior defensor da neutralidade científica aplicada às ciências jurídicas[111], e sua preocupação com a liberdade da ciência é porque, como já dissemos, ela é parâmetro para a decisão do Estado. Para Kelsen, a subsistência de conceitos pré-modernos e teocêntricos na mentalidade hodierna, leva a regimes totalitários, e eivar a ciência com ideias que pressupõem absolutos sufocará as possibilidades que ela busca, levando as decisões pautadas por ela à intransigência.

A decisão na democracia deve ser plural, em forma debate democrático. Para a democracia, na realidade, o que vale é a lei da maioria, princípio majoritário considerado como um melhoramento da ideia de liberdade. Mas tal princípio pressupõe que as vontades dos indivíduos sejam iguais, o que, para Kelsen, seria apenas uma imagem, uma vez que não pode representar as vontades ou personalidades individuais (Kelsen, 2000, p.31). Assim, o que se faz mais objetivo no esquema democrático não é a decisão da maioria, mas a proteção das minorias e o desimpedimento para que se transformem em maioria.

[111] Cf. ver Kelsen, Hans. O Problema da Justiça, São Paulo: Martins Fontes, 1998. pág. XII *in* introdução de Mario Losano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao constatar que a religião é uma expressão profunda dos anseios humanos, Ludwing Feuerbach (1997) revela uma poderosa matriz valorativa que possibilita ao ser humano a realização criativa. Podemos afirmar que a religião nesses termos é revolta, resistência e revolução. Ela cria motivo e proporciona motivação à humanidade, podendo levá-la a mudanças, transformações. Diante da insensibilidade da realidade que ignora nossas aspirações, a expressão religiosa é a força mais pujante que temos para resistir ao dado em uma atitude revolucionária. Reconhecer as origens humanas da religião, assim como investigar o "humus" das motivações humanas, sejam elas boas ou más, nos desvelará os valores mais profundos do humano, aquilo que tem a ver com sua vida e sua morte.

A igreja, por sua vez, se entende como uma forma religiosa que se destaca pelo seu poder de organização. Em sua retórica, ela se institui na sociedade para realizar seus valores de fé ajustando um mundo desajustado. Em um movimento parecido, o Estado afirma-se na premissa de que sua instituição se justifica para ajustar uma sociedade desajustada. Mas o que é a sociedade e qual é o seu fundamento? Ela é um fato da natureza? Não, a sociedade não é um fato da natureza, mas um ato humano, uma ação feita conscientemente em busca de realização dos seus desejos. A sociedade não é uma realidade acabada, ela está sempre em formação.

É nesse pano de fundo que acontece a relação do Estado com a Igreja, entre jogos de interesses e interesses de fé. Emil Brunner (2000) adverte que é tarefa de toda humanidade investigar o conteúdo e as manifestações de sua fé[112], e é nesse sentido que desenvolvemos este trabalho, verificar a fé independente da fé.

Dessa mesma forma, concluímos que a Igreja não pode ser indiferente à manifestação política, nem a forma de governo do Estado. Mas também, não deve preferir o poder do povo em detrimento do governo de Deus e nem impor o governo de Deus pela força do poder do povo. As novas condições modernas apontam para a impossibilidade de realizar um ideal nestes arranjos. O espírito da sinfonia para guiar os pensamentos e ações em construção de um modelo de relações Igreja-Estado foi e é uma tentativa válida, mas com um risco muito grande a partir da modernidade. A dessacralização é a forma de atuação da Igreja no Estado que não usurpa poder. Ela compartilha o poder que é próprio dela, como, por exemplo, por meio da força

[112] Brunner se refere a fé nesta observação, como o entendimento sobre a existência que se resulta em forma de vida.

mundana da Igreja, e se abre para o diálogo em proclamação da mensagem do Deus encarnado. Ela respeita a democracia porque a democracia permite que “o trigo e o joio” cresçam juntos, e ela sabe que na separação antes do tempo, ambos perecem.

Com isso, ao fim desta investigação, verificamos que a religiosidade não fere a laicidade e que o Estado não precisa ser irreligioso para preservar seus valores laicos e democráticos, pois é, conforme Kelsen – em sua perspectiva democrática, pluralista e radicalmente protetiva da minoria -, justamente na ordenação da laicidade e da pluralidade, que está resguardada a participação da religião.

BIBIOGRAFIA

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ALVES, Rubens. Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras. 8. ed. São Paulo:

Brasiliense, 1986.

ALVES, Rubem Azevedo. O Enigma da Religião.4º ed. – Campinas: Papirus, 1988.

ALVES, Rubem Azevedo. Religião e Repressão. São Paulo: Loyola e Teológica, 2005.

BARTH, Karl. Palavra de Deus e Palavra do Homem. São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2004.

BATALHA, Wilson de Souza Campos. Introdução ao Direito - Filosofia, História e Ciência do Direito. Vol. I e II – São Paulo: Revista dos Tribunais, 1967.

BENVENISTE, Èmile. O Vocabulário das Instituições Indo-europeias. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

BÍBILIA SAGRADA. Nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BLOCH, M. Para uma História Comparada das Sociedades Europeias. In: Bloch, M. História e Historiadores. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

BOBBIO, Norberto. (org.) Dicionário de Política. 11º ed. - Brasília, UnB, 1998.

BOFF, Leonardo. Igreja: Carisma e Poder. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOFF, Leonardo. O Caminhar da Igreja com os Oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOLAN, Valmor. Sociologia da Secularização. Petrópolis: Vozes, 1972.

BRANCO, Pedro H. V. B. C. A teologia política de Hobbes. *In* Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político e contemporâneo. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. págs. 49-86

CHAHRUR, Alan Ibn. O Debate de "Secular Religion" de Hans Kelsen (PPGCJ UNICESUMAR). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nY9OhCh2UvA&t=3040s . Acesso em: 2 out. 2022.

CHAHRUR, Alan Ibn. O positivismo crítico: continuidade e ruptura no pensamento de Hans Kelsen. 2017. Tese de Doutorado – Filosofia, UNICAMP, Campinas, 2017.

FERRAZ Jr, TÉRCIO S. Para entender Kelsen. *In:* COELHO, Fábio Ulhoa. [prólogo] 4º ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

FEYERABEND, Paul. Contra o Método. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. Disponível em https://soife.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/paul-feyerabend-contra-o-metodo.pdf

FEUERBACH, Ludwig. A essência do Cristianismo. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1997.

FUNARI, P.P.A. (Org). As religiões que o mundo esqueceu. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2009.

JOSEFO, Flávio. História dos Hebreus – 1º ed. 3 volumes. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

GAUCHET, Marcel. O desencantamento do mundo. Madrid: Trota/Universidade de Granada, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Osvaldo (Prefácio) *in* CHAHRUR. Alan Ibn. Teoria Geral do Direito – Uma Introdução às Perspectivas do Conhecimento Jurídico a partir de Kelsen e Hervada. São Paulo: LiberArs, 2023.

HOBBES, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de Estado eclesiástico e civil. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983

KANT, Immanuel. A Religião nos Limites da Simples Razão. São Paulo: Escala,

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Tradução de J. Rodrigues de Merege. Rio de Janeiro: Ediouro,

KELSEN, Hans. A Democracia. São Paulo: editora Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Dios y estado. *In* El otro Kelsen. Óscar Correas (org.), trad.: Jean Hennequin, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

KELSEN, Hans. Natureza e Sociedade. São Paulo: Contracorrente, 2022.

KELSEN, Hans. O que é Justiça? São Paulo: Martins Fontes, 1997 Tradução de Luís Carlos Borges, Berkeley and Los Angeles: University of California, 1957.

KELSEN, Hans. Religião Secular. Trad. CHAHUR, Alan Abn, 2024. (mimo)

KELSEN, Hans. Secular Religion – A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions". Germany: Springer Verlag/Wien, 2012

KELSEN, Hans. Teoria geral do direito e do estado. Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998

KELSEN, Hans. Teoria pura do Direito [tradução de João Batista Machado]. 6 ed. 3º tiragem - São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KÜNG, Hans. A Igreja. Volume I. Moraes Editora, Lisboa 1969.

LOSANO, Mario G. O Valor da Justiça na Obra de Kelsen. Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, vol. 59, n. 2, p. 31-45, 2014. Digital disponível em: https://www.academia.edu/35729562/O_Valor_Da_Justi%C3%A7a_Na_Obra_De_Kelsen

MARIANO, Fábio. Fundamentos Axiológicos do Direito: a Relação Constitutiva entre Direito e Valor. *In* SOARES, Afonso Maria Ligorio. (org.) Teologia e Direito: o Mandamento do Amor e a Meta da Justiça. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 75-84.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, 1843. – 2ª ed. Revista -São Paulo: Boitempo, 2010.

MENEZES, Djacir. A "normatividade" na teoria jurídica da Hans Kelsen. Revista da Faculdade de Direito, Fortaleza, v.1, n.1, 1939, p.38-40.

MONDIN, Battista. Introdução à Filosofia. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDIN, Battista. O Homem, quem ele é? – Elementos de antropologia filosófica – São Paulo: Paulus, 1980.

MONDIN, Battista. Os Grandes Teólogos do Século XX. São Paulo: editora Teológica, 2003.

NADER, Paulo. Introdução ao estudo do direito – 36ª ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2014. Produção Digital disponível: https://direitouniversitarioblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/07/introduc3a7c3a3o-ao-estudo-do-direito-paulo-nader.pdf

OLSON, Roger E. História da Teologia Cristã – 200 anos de tradição e reformas. São Paulo: editora Vida, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber – Da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar Aquele Velho Sentido. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 13 Nº37

POTZ, Richard. Introductionary Remarks. *In* KELSEN, Hans. Secular Religion – A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions". Germany: Springer Verlag/Wien, 2012

PRONKO, Marcela. A comparação como ferramenta de conhecimento e os processos de integração supranacional: desafio para as Ciências Sociais, em FAUSTO, Ayrton, PRONKO, Marcela e YANNOULAS, Silvia (org.), Políticas Públicas de Trabalho e Renda na América Latina e no Caribe, Tomo I, Brasília, Abaré, 2003.

RATZINGER, J; HABERMAS, J. Dialética da Secularização: sobre religião e razão. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

ROERMUND, Bert van, Kelsen, Secular Religion, and the Problem of Transcendence. 2015. Disponível em : https://www.bjutijdschriften.nl/tijdschrift/rechtsfilosofieentheorie/2015/2/NJLP_22130713_2015_044_002_002 acesso: 15 de outubro de 2022.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. História da ciência: da antiguidade ao renascimento científico. 2. ed. ─ Brasília: FUNAG, 2012.

SALDANHA, Nelson. Da Teologia à Metodologia: Secularização e Crise do Pensamento Jurídico. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SABORIT, Ignasi Terradas. Religiosidade na Revolução Francesa [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SCHNEIDER, Sergio; SCHIMITT, Cláudia Job. O uso do método comparativo nas Ciências Sociais. Cadernos de Sociologia, Porto Alegre, v. 9, p. 49-87, 1998.

TELES, Antônio Xavier, Introdução ao Estudo de Filosofia. São Paulo: editora Ática, 1990.

TILLICH, Paul. História do Pensamento Cristão. São Paulo: Aste, 2000

TILLICHI, Paul. Teologia da cultura. São Paulo: Fonte Editorial, 2009

TOFFANO, Marcelo, RODRIGUES, Maria. O atual Estado Democrático de Direito e a influência sofrida pelos institutos da soberania e da violência na construção de políticas públicas. Argumenta Journal Law, Jacarezinho – PR, Brasil, n. 37, 2022, p. 401-432

VANHOYE, Albert. Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento. São Paulo: Academia Cristã.

DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Editora Vida Nova, 2004

VOLPE FILHO, Clovis Alberto. Reflexões sobre a Teoria Pura do Direito à Luz da Contradição Humana e da Mitologia. *In* Teorias do Direito e Realismo Jurídico. e-ISSN: 2525-9601, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 249 - 266 - Jul/Dez. 2016.

XAVIER, J. A. S. CRUZ, E.; MORI, G. (orgs.) Teologia e ciências da religião: a caminho da maioridade acadêmica no Brasil. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 10, n. 25, p. 312-315, 18 mar. 2012.

WAIZBORT, Leopoldo. Simmel, Sombart e Weber: discussão acerca do capitalismo por volta de 1900.

WAND, J.W.C. História da Igreja Primitiva, até o ano 500. São Paulo: Editora, 2004.

WEBER, Max. Conceitos Sociológicos Fundamentais. Tradução Artur Mourão. Covilhã: Lusofia: Press, 2010.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva; VOL. I e II; Ed. UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus-Logico-Philosophicus. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

ZARKA, Yves-Charles. Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política? *In* Revista Eletrônica do Curso de Direito v. 1 n. 1 PUC Minas Serro, 2010.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]. 2010, v. 25, n. 73 [Acessado 12 outubro 2023], pp. 129-141. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200008.

ZILLES, Urbano. Filosofia da Religião – São Paulo: Paulus, 1991.