

Teologia política negativa: apontamentos sobre o dogma cívico de uma religião civil

Negative political theology: notes about the civil religion's civic
dogma

Claudio Mano*
cmpostal@gmail.com

Resumo

O processo de separação jurídico-político entre a esfera política e a religiosa, que recebe o nome de laicização, não implica em uma obsolescência do fenômeno religioso em si. Na verdade, a esfera política passa a legitimar sua própria autonomia a partir de um culto cívico à pátria, ideia inicialmente apresentada por Jean Jacques Rousseau em seu *Contrato Social*, publicado em 1762. Como pretendemos indicar, este conceito transparece também nas entrelinhas da descrição que Alexis de Tocqueville faz, em 1835, da democracia emergente que encontra em sua visita à América do Norte. Com o objetivo de explicar a dimensão religiosa própria da religião civil norte-americana e traçar os aspectos teóricos que lhe dão sustentação, utilizaremos e discutiremos o conceito de teologia política negativa, que lida com a sacralidade do vínculo supostamente indissolúvel do cidadão a sua pátria.

Palavras-chave: Laicidade; Religião Civil; Teologia Política Negativa.

Abstract

The legal and political process of separation between the political and religious affairs, usually called *laicisation*, does not imply the religion's obsolescence at all. Indeed, the political sphere begins to legitimize its own autonomy with a civic cult to the homeland, idea first proposed by Jean Jacques Rousseau in his *Social Contract* published in 1762. The concept of civil religion, as we intend to point out, also inspires, in 1835, Alexis de Tocqueville's description of the emergent American democracy. In order to explain the North American civil religion's specific religiousness and the theoretical aspects that support it, we'll use and discuss the concept of negative political theology, which deals with the sacredness of the supposedly unbreakable bond of citizens to their homeland.

Keywords: Laicity; Civil Religion; Negative Political Theology.

Introdução

* Bacharel em Filosofia pela UFJF, Mestrando em Ciência da Religião PPCIR-UFJF, Bolsista Capes.

A cena se passa em uma praça pública. Homens, mulheres e crianças perfilados ante a bandeira. Afogados na inebriante melodia do hino nacional, que regurgitam, somando assim suas próprias vozes. Cada particularidade, por mais exaltada que seja no comezinho cotidiano, sucumbe à glória da pertença universal: vínculo indissolúvel à pátria. A superfície do planeta terra encontra-se desenhada por inúmeras fronteiras territoriais. Assim, como sugere Rousseau (1964, p. 966), juntamente com o leite que suga do seio materno, cada rosto que nasce já adquire as cores que o tornam singular quando lançado sobre o mosaico das nacionalidades.

Mas sempre foi assim? Basta voltarmos poucas páginas do volumoso compêndio da história humana para chegarmos à revolução francesa de 1789 que, tal como a revolução norte-americana, constitui um marco divisório nas relações entre os homens: súditos e soberanos, todos se tornam cidadãos. Liberdade, igualdade e fraternidade são as palavras de ordem que inauguram esta inédita era democrática que consagra ao indivíduo o direito à escolha de seu destino. Anterior a esse momento de emancipação coube sempre à divindade, quer seja pela voz dos profetas que nos chegam pela tradição, ou mesmo por delegação – instituições que se arvoraram em agir em seu nome –, estabelecer e ordenar a cidade dos homens.

O processo de separação jurídico-político entre a esfera política e a religiosa, que recebe o nome de laicização, inicia-se com a organização da sociedade humana em torno da emergência de uma nova instituição regularizadora da atividade coletiva; o Estado. Nesse aspecto, vale sempre lembrar Marcel Gauchet, para quem o fundamento da sociedade primeva era a religião “pura” e englobante que impunha a obediência irrestrita às leis ancestrais. A partir daí esse pensador francês individua a emergência de um longo processo sociopolítico e histórico no qual, as sociedades movidas à religião englobante empreendem uma saída da religião, no que se refere à gestão dos negócios cotidianos, cedendo espaço enfim a uma organização genuinamente política (Gauchet, 1985).

Este texto não pretende tratar esse amplo processo apenas sugerido aqui mas, sim, explicitar três conceitos que, em nosso entendimento, são fundamentais à sua compreensão teórica. São eles: religião civil, teologia política e principalmente, teologia política negativa. Para tanto, embora não venhamos a trabalhar este autor, tomamos como inspiração a hipótese de Gauchet (1985), segundo a qual, apesar da consolidação

e tendência à autonomia do espaço político, o sagrado não o abandona. Além disso, consideramos que as religiões de uma forma geral tentam dar uma explicação plausível para algo que transcende o homem. Em nosso caso, este algo é a própria idéia de estado político, que se reveste de uma aura de simbolismo sagrado: a religião civil.

Outrossim, vale assinalar que os tópicos que se seguem, são investigados dentro dos limites implícitos ao tema da dissertação de mestrado que desenvolvemos junto ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob o título *A religião civil ou sacralidade da crença democrática? Uma investigação sobre teologia política negativa em Tocqueville*, tendo como orientador o Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa. O conceito de religião civil a que nos referimos é aquele discutido por Jean Jacques Rousseau em seu *Contrato Social* (Rousseau, 2008) e que no nosso entendimento encontra-se presente nas entrelinhas das reflexões de Aléxis de Tocqueville, em sua obra *Da Democracia na América* (Tocqueville, 1981a, 1981b).

A democracia americana, tal como a entendemos a partir da descrição detalhada que Tocqueville nos oferece nos dois volumes de sua obra, vê-se impregnada por uma religião civil que amalgama corações e mentes. Se por um lado, o culto tradicional a Deus faz-se vetor da adoração à liberdade (Tocqueville, 1981a, p. 91), de outro, a religião não se imiscui na administração pública (Tocqueville, 1981b, p. 12). Nossa perspectiva, entretanto, a dimensão religiosa, apesar de tudo, prevalece no espaço público por meio de uma sacralização dos valores cívicos norte-americanos, constituindo assim o núcleo de valores ao redor do qual orbita a sociedade. Esse deslocamento de deidade heterônoma para a divindade cívica é o que denominamos de teologia política negativa. Convidamos então o leitor a seguir conosco nessa empreitada de tentar desvendá-la.

O conceito de religião civil no contrato social de Jean Jacques Rousseau

O primeiro parágrafo deste texto tenta instilar no leitor os ecos de uma hierofania cívica, que tentaremos não perder de vista. Coube a Rousseau em 1762, em seu *Contrato Social*, dar voz ao vento insuflado pelo desejo de liberdade e igualdade que varria a Europa. Sua alternativa ao poder do clero, que conferia legitimidade ao jugo aristocrático, era o poder do povo, que amparado em uma religião civil, deitaria as

bases de um governo autônomo e inovador. A partir daí, na expectativa de nosso filósofo, os homens não se submeteriam mais à vontade de outros homens e sim a uma vontade geral; espelho da universalidade que reside oculta em cada interesse particular.

É mister frisar, antes de evoluirmos em nosso estudo, que em Rousseau o conceito de vontade geral não é sinônimo de vontade majoritária. Na verdade, ele entende que “com frequência, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta considera apenas o bem comum, enquanto a outra, prende-se ao interesse privado”. Para o cidadão de Genebra, inclusive, o resultado de um sufrágio somente se aproximaria de alguma forma à vontade geral, caso “o povo suficientemente informado” expressasse sua opinião individual independente a todas demais opiniões (Rousseau, 2008, p. 45).

Rousseau entende que a gênese da sociedade se dá originalmente em função da utilidade que proporciona. As forças individuais são exíguas, e a “soma de forças só pode nascer da cooperação de muitos”. A efetivação desse esforço pode se orientar por dois métodos distintos: coação ou colaboração. Nosso filósofo propugna a última hipótese: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, ao unir-se a todos, obedeça somente a si mesmo e continue tão livre quanto antes” (Rousseau, 2008, p. 32-33). Para tanto, torna-se essencial que o intérprete da vontade geral, o soberano, isto é, aquele que transforma em ato o desejo de todos, atenha-se ao fato que “o direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não ultrapassa, (...), os limites da utilidade pública” (Rousseau, 2008, p. 149).

Mas uma vez abandonada a opção pela coação, como fazer com que os homens não percam de vista o interesse coletivo, já que libertados do jugo tirânico, absorverão seus interesses nos mais diversos afazeres, nem sempre voltados ao bem comum. A resposta que o autor do *Contrato Social* preconiza é fundado pela aliança coletiva na crença e não na coação. É desta opção que emerge o conceito rousseauiano de religião civil. Nosso filósofo considera que a religião majoritária na época, fonte de legitimação do governo aristocrático constituído, não possui as características necessárias a seu empreendimento: “o cristianismo prega apenas a servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania para que esta não se aproveite sempre dele. Os

verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos; eles sabem e não se inquietam com isso; esta curta vida tem muito pouco valor a seus olhos” (Rousseau, 2008, p. 148).

Todavia, o mais insidioso para Rousseau era o fato do cristianismo levar os homens a conviver sob duas legislações irreconciliáveis: uma deste mundo e outra do outro. “O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, ocupada apenas com as coisas do Céu; a pátria do cristão não é deste mundo. Ele faz seu dever, é verdadeiro, mas o faz com uma profunda indiferença quanto ao bom ou mau sucesso de seus cuidados” (Rousseau, 2008, p. 147). Isso leva nosso filósofo a concluir que “todas as instituições que põem o homem em conflito consigo mesmo nada valem”, e divide as religiões em três espécies: a religião do homem, a do cidadão, e a religião do sacerdote – o cristianismo – que ele tem em pior conta. (Rousseau 2008, p. 145).

Quanto à religião do homem, “sem templos, sem altares, sem ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral”, pode-se dizer que ela é a “pura e simples religião dos evangelhos, o verdadeiro teísmo (...)”. Já a religião do cidadão, “inscrita a um só país, lhe dá seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares: tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por leis (...)” (Rousseau, 2008, p. 145). Entendemos o conceito de religião civil apresentado por Rousseau como sendo aquele que designa uma forma de religião do cidadão, na qual a vontade geral passa a ocupar o lugar antes reservado aos deuses. Dentro desta perspectiva, a religião civil não compete, não impede nem interfere nas demais manifestações religiosas. Na opinião de Rousseau, ao Estado importa que os indivíduos tenham sua religião interior. Porém, “os dogmas dessa religião não interessam nem ao Estado, nem a seus membros”, a não ser que eles interferirem na “profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao Soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade (...)” (Rousseau, 2008, p. 149).

Assim sendo, “os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão”: exaltar a divindade, acenar com a felicidade aos justos, dar a certeza de punição aos maus, preservar “a santidade do contrato social e das leis”. E como único dogma negativo, Rousseau sugere uma intransigente intolerância contra a intolerância, seja ela civil ou religiosa (Rousseau, 2008, p. 150). Interessante notar que dez anos após a publicação do *Contrato Social*, em 1772,

Rousseau reforça, em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, a tese segundo a qual o âmago do contrato social deve ser conciso e estar sempre presente na mente dos cidadãos: se o conhecimento da língua pátria, sua literatura, sua geografia e sua história são essenciais ao jovem, nosso filósofo considera, além disso, que um polonês aos dezesseis anos já deve conhecer “todas as leis de seu país”. (Rousseau, 1964, p. 966).

Sobre o tema, continua o cidadão de Genebra:

Quando vários homens reunidos consideram-se como um só corpo, eles têm uma única vontade, relacionada à preservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os meios do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses confusos, contraditórios (...) um estado assim governado necessita de muito poucas leis e, à medida que é necessário promulgar novas, essa necessidade percebe-se universalmente (Rousseau, 2008, p. 115).

Rousseau também considera que, tal como nos cantões suíços que certamente lhe inspiram, as dimensões físicas desse estado possível não podem ser excessivas. Afinal, quanto mais súditos, menos cada um reconheceria sua parcela na vontade geral, ou seja, “quanto mais cresce o Estado, mais diminui a liberdade” (Rousseau, 2008, p. 73).

Para nosso filósofo, “toda justiça vem de Deus, somente ele é sua fonte”. Os governos surgem em função de nossa inabilidade em recebê-las diretamente “de tão alto”. Mas “em um estado bem governado há poucas punições (...) porque há poucos criminosos: o grande número de crimes assegura sua impunidade quando o Estado se enfraquece” (Rousseau, 2008, p. 52). Essa certamente é uma fórmula rousseauiana que deveria estar na mente de todos que se propõem a organizar sociedades: agrupamentos humanos limitados e poucas leis incrementam o vínculo entre os indivíduos e pavimentam o caminho a sua liberdade e felicidade. Sob esse enfoque, em nosso entendimento, a punição com o exílio ou a morte àqueles que traem o pacto social (Rousseau, 2008, p. 149-150), longe de ser uma invocação à tirania, é o selo que estampa a paz social.

A democracia na América do Norte, como vista por Aléxis de Tocqueville

A esperança de Rousseau no surgimento de uma forma de organização social nuclear que de alguma forma favorecesse a boa convivência entre os seres humanos, começa a ganhar contornos de realidade a partir da descrição que Tocqueville, em 1835, faz da sociedade que encontra na América do Norte. Enquanto é evidente a ação do

homem na construção de reinos e repúblicas, “a comuna parece sair diretamente das mãos de Deus” (Tocqueville, 1981a, p. 122). “Na América (...), pode-se dizer que a comuna foi organizada antes do condado, o condado antes do estado, e o estado antes da união” (Tocqueville, 1981a, p. 100). Ao longo dos dois volumes *Da Democracia na América*, pode-se acompanhar o processo pelo qual a religião que louva a Deus dá rumo aos caminhos trilhados pelo indivíduo, enquanto este, também crente de uma religião civil, acabar por conduzir a sociedade em sintonia com seus interesses gerais, na avaliação de Tocqueville.

Tocqueville nos relata que a influência religiosa esteve presente desde o primeiro momento em que os peregrinos pousaram seus pés sobre a América do Norte. Na verdade, a própria concepção dessa aventura, para os pais fundadores desta nova nação, foi de inspiração divina. A chegada dos peregrinos à América deu-se em pleno inverno. Um ambiente hostil foi o que encontraram: florestas fechadas, “repletas de animais e homens selvagens”, ninguém para ajudá-los, nenhum abrigo face às inclemências do clima, tudo ainda a se construir. “Atrás deles, nada além do imenso oceano, que os separava do mundo civilizado. Para obter um pouco de paz e de esperança, só lhes restava voltar os olhos para o céu” (Tocqueville, 1981a, p. 93-94).

A orientação religiosa desses peregrinos, o puritanismo, uma espiritualidade religiosa vivida no seio do calvinismo, “não era apenas uma doutrina religiosa; ele se confundia em muitos pontos com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas”, e por causa disso, perseguidos pelo governo monárquico da Inglaterra. Por isso “os puritanos procuraram uma terra assim tão bárbara e abandonada no mundo, onde fosse então possível viver a sua própria maneira e rezar a Deus em liberdade” (Tocqueville, 1981a, p. 91). Nas novas colônias, dava-se então o contrário do que se observava na França pós-revolucionária de Tocqueville, onde “os homens religiosos combatiam a liberdade e os amigos da liberdade atacavam as religiões” (Tocqueville, 1981a, p. 67).

Essa relação fundadora com o religioso, alinhada a uma firme convicção da tolerância religiosa, fez com que diversas confissões acorressem à América. Mas “apesar dos anglo-americanos possuírem várias religiões, todos possuem a mesma maneira de encarar a religião” (Tocqueville, 1981a, p. 492). Essa postura, que diuturnamente forja a conduta de um povo face às exigências que as contingências da

vida cotidiana impõe, está longe de ser dogmática, é filosófica. “Nos Estados Unidos, escreve Tocqueville, a religião da maioria é ela mesma republicana ; ela submete às verdades do outro mundo à razão individual (...) ela permite que cada homem experimente livremente o caminho que lhe conduzirá ao céu, da mesma forma que a lei reconhece a cada cidadão o direito de escolher seu governo” (Tocqueville, 1981a, p. 520).

A América do Norte crescia, então, sob a força irresistível de um ideal comum, um “amor à pátria exaltado pelo zelo religioso” (Tocqueville, 1981a, p. 330). Do mesmo púlpito que se adorava a Deus, ao mesmo tempo se fazia reverberar os primórdios de uma religião civil, uma força comum tão poderosa que, apesar dos conflitos inevitáveis ante a premência dos planos particulares, todos os desejos parecem se confundir em um mesmo objetivo. Assim, a “América incorporou o espírito da religião e o espírito da liberdade” (Tocqueville, 1981a, p. 103), que permite a cada um buscar por seu próprio caminho. “Nos Estados Unidos, se pensa com razão que o amor à pátria é uma espécie de culto em que os homens se ligam por intermédio de suas práticas” (Tocqueville, 1981a, p. 132).

A educação do povo, já preconizado por Rousseau, guindada a interesse de Estado, colabora também fortemente na difusão do ideário republicano-civil. Assim sendo, apesar de Deus conceder diferentes dons a cada indivíduo, no que se refere ao convívio social e ao estar-junto coletivo, permanece uma inabalável confiança na justiça divina, pois todos “encontram a sua disposição meios iguais” para se desenvolver (Tocqueville, 1981a, p. 114). Nesse ambiente, impregnado pela fé cristã reformada onde desponta o calvinismo, a crença individual segundo a qual o sucesso material aponta na direção da salvação eterna, indicando ao indivíduo ser ele um dos escolhidos por Deus, certamente favorece uma cultura de autonomia. Cada um é ciente da necessidade de cumprir bem com a parte que lhe cabe em todos seus afazeres.

Neste ponto, vale destacar a importância da organização política como fator determinante para que a religião civil desabroche. A sociedade americana, tal como descrita por Tocqueville, prescinde de um poder central regulador das ações individuais dos cidadãos. “A sociedade age sobre ela mesma (...), em uma palavra, vinte e quatro pequenas nações soberanas, cujo conjunto forma o grande corpo da união” (Tocqueville, 1981a, p. 120-121). Todo o poder administrativo reside nas comunas, em

afinidade com as necessidades particulares dos que lá habitam, enquanto que o poder político, este sim, dá-se a nível nacional.

No caso da educação, por exemplo, a necessidade de uma escola em cada comuna é uma imposição do Estado, mas a construção se dá às custas e sob a administração comunal. As taxas são determinadas pelas leis nacionais, mas tanto o recolhimento quanto sua distribuição ocorrem em nível local. “A liberdade comunal decorre, nos Estados Unidos, do mesmo dogma da soberania do povo (...) as comunas, em geral, não são submissas ao Estado, exceto quando se trata de um interesse que chamarei de ‘social’, ou seja, que elas partilham umas com as outras” (Tocqueville, 1981a, p. 129), como na construção de uma estrada que interligue varias cidades. O funcionamento desse modelo democrático exige, efetivamente, a participação de cada cidadão. “Na nova Inglaterra (...) é na praça pública que se tratam, como em Atenas, os negócios que atingem os interesses de todos” (Tocqueville, 1981a, p. 100).

Para garantir que o espírito que fundou a nação americana não se perdesse, missionários são enviados da nova Inglaterra para o oeste – novas fronteiras –. Não tanto para lhes salvar a alma, que para salvar a liberdade na América. “Se as repúblicas do oeste caíssem em anarquia ou se rendessem ao jugo do despotismo, as instituições republicanas que se desenvolviam no litoral do oceano Atlântico, estariam em grande perigo (...) temos interesse que estes novos estados sejam religiosos, de modo que possamos permanecer livres” (Tocqueville, 1981a, p. 400). “As leis e costumes dos Americanos são, então, a razão de sua grandeza” (Tocqueville, 1981a, p. 415), e em nosso entendimento, marca da presença forte e ativa de uma religião civil.

Em busca de uma teologia política

Em seu livro *The faith of the faithless*, Simon Critchley, ao analisar como em Rousseau a “voz de Deus” transforma-se na “voz do povo”, inclui uma didática referência ao livro de Edmund Morgan, *Inventing the people – the rise of popular sovereignty in England and America* de 1989:

A soberania do povo não é o repudio da soberania de Deus. Deus permanece a fonte derradeira de toda autoridade governamental, mas agora temos a atenção voltada para sua fonte imediata, o povo. Embora a governança seja autorizada por Deus, Ele a faz através do

povo, e agindo assim, Ele o coloca acima de seus governantes (Morgan apud Critchley, 2012, p. 83).

Critchley, citando agora Patrick Riley, nos remete o nascimento da idéia de vontade geral ao séc XVII, quando ainda impregnada de pura teologia, refletia a vontade divina que decidia o destino dos homens. Mais adiante com Rousseau, segundo Critchley, esse conceito teológico é, politizado, e assim sendo o “divino é convertido em cívico. A vontade geral é transformada de uma suposta vontade de Deus em salvar todos os homens, na vontade humana que, enquanto voz dos cidadãos, torná-se chave da legitimação política” (Critchley, 2012, p. 83).

Dessa forma, continua Simon Critchley, Rousseau não estaria apontando no sentido de uma simples secularização, mas sim de uma verdadeira “metamorfose do significado do sagrado, que tenta reter seu momento teológico tornando o transcendente em algo imanente, como uma teologia moral ou uma vontade geral”. Como conseqüência, acabamos por ter o sagrado associado a vários cenários que, na realidade, acolhem a soberania de um povo (Critchley, 2012, p. 84). Além disso, para Critchley, “o contrato social é uma ficção política (...) uma ficção da soberania popular, entendida como sendo uma associação sem representantes. Essa ficção, para se manter, requer outras: as das leis e da religião (...) e os dogmas da religião civil” os quais segundo o autor, seriam para Rousseau o cimento que une a coletividade política, pois “a ficção política não se sustentaria sem a ficção de uma teologia civil” (Critchley, 2010, p. 89).

Em sua busca por decifrar os mecanismos que conferem coesão aos grupamentos sociais, Crithley recorre ao *Of the first principles of gouvernement*, de David Hume, onde o pensador Inglês destaca a “facilidade como muitos são governados por poucos (...) é apenas sobre a opinião que os governos se sustentam; e essa máxima vale tanto para o governo mais despótico e militar, como para o mais livre e popular” (Hume apud Critchley, 2012, p. 90). Mas será a opinião condicionada pelo hábito, tal como sugerido por Hume, um sinônimo para a crença civil que é testemunhada por Tocqueville na América do Norte? Trata-se do mesmo fenômeno? Acreditamos que não. Na perspectiva de Hume, é a experiência passada que modela nossas expectativas futuras. Na nossa, tal como identificamos no relato de Tocqueville, é a vontade geral, marco fundador e razão de ser da própria sociedade que se faz presente. Objeto do culto

diuturno de uma religião civil que impregna a tudo e a todos, a vontade geral exige a atualização permanente dos meios que a satisfazem.

Para esclarece nossa última afirmação, precisamos colocar em evidência o ponto nevrálgico da organização democrática, seu verdadeiro calcanhar de Aquiles. Trata-se da necessária separação entre o que diz respeito ao interesse geral, patrocinado pela vontade geral e o interesse particular que, no regime democrático, confunde-se com a própria individualidade. Tocqueville constata que a igualdade entre os homens, fruto mais doce e ao mesmo tempo condição de possibilidade do regime democrático, é também o agente *patológico* que pode exauri-lo, uma vez que “ela tende a isolar – os homens – uns do outros, por levar cada um deles a não se ocupar a não ser de si mesmo”, reforçando seu apego aos bens materiais. “A maior vantagem das religiões, escreve Tocqueville, é inspirar um instinto oposto. Não há religião que não coloque o objeto de desejo dos homens além e acima dos bens terrenos”, elevando assim sua alma a deveres mais amplos, que podem se referir a seus semelhantes (Tocqueville, 1981b, p. 31).

O individualismo, quando levado ao extremo, transforma-se, segundo o autor de *A democracia na América*, em egoísmo, e este, “é um vício tão velho quanto o mundo”, presente em toda as sociedades. Por sua vez, o “individualismo é de origem democrática, e se desenvolve na medida em que as condições – entre os homens – se igualam” (Tocqueville, 1981b, p. 125). Mas no regime democrático, a consequência do egoísmo pode ser fatal: o rompimento do vínculo cívico que aglutina em seu redor toda sociedade. Isso ocorre devido ao fato de o indivíduo, ao focar somente em si e abrir mão do compromisso maior da participação ativa nos destinos de sua comunidade, acaba por delegar a outro – um representante – esse compromisso. Assim sendo, pergunta-se Tocqueville: “aquele que consente em obedecer servilmente em certos casos a alguns de seus semelhantes, que submete sua vontade (...) como pode pretender ser livre?” (Tocqueville, 1981a, p. 282). Ao abrir mão de uma participação ativa, o cidadão faz cair por terra a crença de que “na América, não se obedece às leis apenas porque elas são sua obra – do povo –, mas porque ele a pode mudar, se por acaso ela vier a feri-lo” (Tocqueville, 1981a, p. 337).

Mas os americanos “perceberam, que em seu país e em seu tempo, o homem foi comprimido sobre si mesmo por uma força irresistível, e, perdendo a esperança de

refreá-la, eles se contentavam em conduzi-la” dentro de padrões admissíveis de honestidade e convivência. (Tocqueville, 1981b, p. 154). Deste modo, o interesse privado pode contribuir ao bem comum, na medida em que seu sucesso transborde as fronteiras da individualidade. Na verdade, “o espírito humano se desenvolve a partir da combinação de pequenos esforços de todos os homens, e não pela ação potente de alguns” (Tocqueville, 1981b, p. 400). Portanto, “sendo muito difícil perceber e analisar as razões que, agindo separadamente sobre a vontade de cada cidadão, acabam por produzir o movimento do povo, fica-se tentado em acreditar que (...) as sociedades obedecem, sem o saber, a uma força superior que as domina” (Tocqueville, 1981b, p. 109).

Esse movimento, na América do Norte, não mais se pauta na tradição religiosa, mas nas necessidades concretas de subsistência do homem norte-americano, sob a égide do compromisso fundador originário pautado na vontade geral, segundo a qual “a constituição americana representa a vontade de todo o povo” (Tocqueville, 1981a, p. 169). Por outro lado é no seio da sociedade norte-americana, onde convivem plenamente os cultos às diversas pertencas religiosas cristãs que também professam a religião civil que enaltece a pátria, a liberdade e a justiça, que este homem é forjado. Portanto, sem interferir diretamente na administração pública, a religião também lá se faz presente. Some-se a isso o fato concreto “da descentralização administrativa, que faz a pátria ser sentida em todos os lugares (...), os habitantes se ligam aos interesses de seu país como a seus próprios” (Tocqueville, 1981a, p. 162). Neste aspecto Tocqueville é enfático: “a centralização administrativa só serve para irritar os povos que a ela estão submetidos (Tocqueville, 1981a, p. 163).

Temos então que a religião civil, ao não competir com as tradições particulares que formam a reserva de sentido da sociedade, confere à esta última uma possibilidade de atualização de seus meios de ação sem que haja ruptura com o desejo universal que levou os homens a se reunirem em primeiro lugar. “Os americanos mudam freqüentemente suas leis, mas o ordenamento constitucional é respeitado” (Tocqueville, 1981a, p. 521). A igualdade de condições, acompanhada de um forte esforço na educação, o apreço às artes e literatura, faz nosso jurista francês pensar que “nas nações democráticas, cada nova geração é um novo povo” (Tocqueville, 1981b, p. 73). “Mas não há ação humana, por mais específica que seja, que não nasça de uma idéia geral que

os homens recebam de Deus” e da qual todas as demais derivam e tornam-se indispensáveis ao uso cotidiano. Quanto à religião, “ela fornece a cada uma das questões primordiais uma solução justa, precisa, inteligível às massas e durável (...) eu duvido que o homem possa jamais suportar uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política; e sou levado a pensar que, se ele não tem fé, ele deve servir, e, se ele é livre, ele deve crer” (Tocqueville, 1981b, p. 29-31).

Uma teologia política negativa sob o véu da democracia

Percebemos que para o jurista francês a presença da crença em Deus e a prática da religião são elementos fortemente atuantes, que em verdade não apenas participaram da construção da sociedade norte-americana, como contribuem a sua estabilidade à época da visita de Tocqueville à América do Norte. Por outro lado, como constatado por Tocqueville, percebe-se que não é necessariamente a religião que louva a divindade o que melhor representa os interesses gerais que conferem unidade política ao grupamento social. Nesse sentido, podemos perceber a ação diuturna de uma religião civil emergente que, dotada de dogmas cívicos simples, concisos e precisos – como propugnado por Rousseau – na América do Norte, pode associar os mais diversos interesses particulares com o plano mais elevado do cuidado à pátria. No entanto, mesmo aqui, nas concepções de Rousseau e de Tocqueville, o Deus que antes dava legitimidade ao poder do rei, agora entroniza o povo. Isto quer dizer que, como argumentamos a seguir, a democracia americana tal como foi inicialmente apresentada por Aléxis de Tocqueville comporta uma teologia política negativa.

De modo a prosseguirmos na busca por uma teologia política negativa que sustente a religião civil norte-americana, começaremos por esclarecer o que entendemos por teologia negativa. Enquanto a teologia tenta explicar o mistério divino, na teologia negativa, “a ‘Realidade Última’ é inacessível ao entendimento humano, inexpressável pela linguagem humana, invisível aos olhos humanos” (Bulhof, 2000, p. 6). Assim, ela testemunha que o silêncio, que é a única via de acesso ao mistério divino. Portanto, “a teologia negativa nos fornece um instrumento de conhecimento (...) Deus encontra-se oculto em sua treva luminosa, totalmente incompreensível”, e da mesma forma que convêm negar todos os nomes que elaboramos para nos referir a Ele, “convêm ainda

mais negar todos Seus atributos, por sabermos que Ele transcende toda afirmação e toda negação” (Miernowski, 1998, p. 2). De acordo com tais considerações, nossa concepção de Deus decorre ao fato de atribuímos à Sua vontade tudo aquilo que supomos ser decorrência de seus atos. Mas a causa – o próprio Deus – nos é completamente inacessível. Nos diz Tomás de Aquino: “Deus é conhecido como causa, enquanto que não pode ser em nada conhecido como Ele é”. (Thomas apud Miernowski, 1998, p. 28).

Outra característica a ser considerada é que embora a teologia, tal qual a filosofia, não abandone o uso da razão, a teologia negativa descarta a predominância incontestável da lógica – relação de causalidade – que norteia todo pensamento filosófico. Além disso, se por um lado a teologia negativa assevera que a verdade oculta-se à razão, por outro, abre as portas para uma forma de experiência pessoal íntima: a experiência mística. Essa aproximação pessoal e individual à realidade última resulta em uma diversidade de modos para exprimir a experiência do divino, o que, por sua vez, favorece a disseminação da tolerância em relação a outras opiniões, constituindo assim uma ante-sala do convívio dialogal que pode vir a acolher todas as crenças. Finalmente, superada a submissão ao rigor lógico, abrem-se as portas a outras formas para expressão do divino, como por exemplo, a poesia. “A teologia negativa, escreve Bulhof, é uma maneira inclusiva de pensar, ela permite aproximar aquilo que não anda junto, ao invés de obrigar uma escolha disso ou daquilo”. (Bulhof, 2000, p. 29).

“A linguagem nativa revela o estado de quem fala, pertence ao sujeito e não caracteriza o objeto” (Bulhof, 2000, p. 17), o que nos sugere que a religiosidade é expressão de uma falta, de um vazio no espírito que precisa ser continuamente preenchido. Para os cristãos neoplatônicos Deus seria como a lua: um lado voltado para a humanidade, o outro oculto. O primeiro lado é passível de uma teologia positiva; o segundo, de uma teologia negativa. Embora “todo conhecimento das coisas – deste mundo – por sua própria natureza, seja um conhecimento de Deus”, de qualquer forma, permanece a máxima: “Deus enquanto Ele mesmo é invisível e impronunciável” (Bulhof, 2000, p. 19). Uma analogia que pode contribuir para a compreensão da perspectiva negativa é pensarmos em Deus como sendo uma fonte luminosa muitíssimo potente. Se tentássemos vislumbrá-la diretamente, seu clarão nos cegaria, mas por outro lado, sem sua luz, não perceberíamos nada do mundo que nos cerca. “Enquanto vemos

as cores e as formas dos objetos, escreve Jan Miernowski, na realidade percebemos a luz que os ilumina. Da mesma forma é a luz divina que nos permite compreender as razões de todas as coisas (...)“ (Miernowski, 1998, p. 49).

Quanto à teologia política negativa, “seu primeiro uso foi provavelmente em discussões no início dos anos 1980, (...) quando foi feita a distinção entre teologia política positiva e negativa”. Segundo Bulhof, o filósofo judeu Jacob Taubes foi o precursor desta distinção. Bulhof indica que Taubes trabalhava com o conceito de teologia política e o termo negativa foi acrescentado em função de sua visão crítica em relação ao tema. Bulhof identifica na antiga *polis* grega a presença de uma teologia política que “se constituía em público via culto, sacrifício ritual, cerimônias. (...) uma correta interação pública com os deuses, e como tal, uma parte da identidade política da *polis* e vetor de sua continuidade”. Mais recentemente, o teólogo Erik Peterson, qualificou teologia política como “uma aventura pagã”, teologicamente ilegítima, “um projeto heterodoxo que surge quando a estrita separação entre estado e igreja é rompida. (...) a forma mais escandalosa de teologia política, é a justificação teológica de um específico regime político”. Em 1935, Peterson se põe contra a teologia política que buscava dar suporte teológico ao regime de Hitler (Bulhof, 2000, p. 320-323).

O conceito de teologia política negativa que pretendemos utilizar com vistas à sustentação de nossa compreensão acerca da democracia observada por Tocqueville na América do Norte, não se trata de uma tentativa de retorno a “teologia pura”, ou seja, da simples retirada da legitimação teológica de um poder político constituído. Como vimos, na teologia política dita “positiva”, é Deus quem organiza a sociedade, e o faz por intermédio daqueles que se intitulam detentores de uma legitimidade por Ele conferida, quer seja o rei, ou na moderna democracia, o povo. O termo “povo” pode ser entendido como o conjunto dos indivíduos que constitui uma sociedade, mas também pode indicar um conceito puro, algo imaterial e incorpóreo, que remete à própria coletividade em si. Quando elevado à esfera metafísica, este conceito puro pode inclusive confundir-se com outros, quando guindados à mesma categoria, como por exemplo, “pátria”. Na medida em que este sentimento de pertença do indivíduo a um determinado povo, e deste povo a sua pátria, supostamente reside no âmago de todos os cidadãos, tomamos então a liberdade de conferir-lhe um valor espiritual.

Assim, a teologia política negativa que propugnamos, ao afirmar a pátria, nega qualquer outra divindade que não seja cívica, pois é a vontade geral e não a vontade de Deus que habitaria a alma civil. Isso de modo algum significa, como havia anunciado Nietzsche, que Deus morreu, ou que as religiões que promovem a busca pela realidade última perderam sua razão de ser. Muito pelo contrário, como já nos alertava Rousseau, entendemos que elas são e serão fundamentais ao homem, por o conduzirem além da aridez das urgências do cotidiano. Mas agora, no que tange às decisões que regem a vida em sociedade, a fonte de legitimação do poder político e administrativo que assegura a ordem social não se encontra mais em um outro mundo. Na medida em que a vontade geral sintetiza em seu seio o que há de universal na vontade de cada ser humano que a abraçou, que ao entrega-se a ela, cada indivíduo na verdade lhe confere existência e vigor, a teologia política que poderá dar conta de elucidar este mistério não estará mais vinculada a Deus, e sim a sacralidade de vontade geral que resulta de um anseio humano. Por isso uma teologia política negativa.

Considerações finais

O emprego da teologia negativa é uma constante entre os místicos. Dionísio, o Areopagita, Eckhart, João da Cruz, todos eles reconheciam a impossibilidade de conceituar Deus, mas sim, atuando sobre seu eu mais íntimo, purificar-se a ponto de poder experimentá-lo. Para os místicos, a razão jamais alcança Deus, mas pode-se em uma ação disciplinada, paulatinamente, desnudar o espírito humano até o ponto que nada mais reste que não seja Ele. Mas será possível, tal como sugerimos, que a inacessibilidade que os místicos atribuem a Deus seja da mesma ordem daquela que conferimos à pátria, que na verdade só se consubstanciaria em nossos corações? Estavam efetivamente os crentes americanos orando a Deus nos céus e aqui na terra à deusa liberdade, ou trata-se apenas de uma metáfora empregada por Tocqueville, uma frase de efeito? Bem, para abordar essas questões certamente precisamos recorrer à uma teologia política negativa.

A teologia política negativa, como a entendemos, rejeita a ordem política estabelecida em conformidade com a vontade de Deus e segue em busca de um vínculo afetivo direto que se forma entre o conjunto dos cidadãos e sua pátria, mas que se reflete

em cada um sob a forma de uma experiência íntima de inebriante civismo. Mas se é assim, na verdade, qualquer intermediação entre o cidadão e sua pátria, profana a sacralidade dessa comunhão. Dessa forma, os governos democraticamente constituídos, caso não atuem estritamente nos limites impostos pela vontade geral, imiscuindo-se nos assuntos e afazeres que pertencem ao mundo privado, legislando sobre tudo e sobre todos, forçosamente causarão enorme dor e sofrimento ao povo, decorrentes da nefasta centralização de poder que Tocqueville abomina.

Embora a pátria jamais sucumba no coração dos homens, pois uma vez guindada à categoria divina é indescritível, inatingível e acessível apenas pelo amor, é também uma paixão que pode ser maculada. Uma forma de enfraquecê-la já nos foi sugerida por Tocqueville: o egoísmo exacerbado. Uma outra forma, citada no parágrafo anterior, já nos havia sido assinalada por Rousseau: é quando o soberano constitui uma pauta de interesses particulares que afrontam os desejos universais que, estampados na constituição, dizem respeito ao interesse público. Lembremo-nos do exemplo americano observado por Tocqueville quando de sua visita à América do Norte: as leis são ajustadas sempre que colidem com novos interesses imediatos da sociedade, mas sempre em acordo com o desejo constitucional original que é perene. Mudá-lo substancialmente, implica em um novo contrato social, uma nova sociedade, um novo povo, enfim, a gênese de uma nova pátria.

No início deste texto, no cenário de uma praça pública, retratamos a oração devotada dos cidadãos à deusa pátria. Mas naquele momento, ainda não havíamos apontado que o culto cívico na verdade era religioso. Assim, provavelmente a bandeira remetesse nosso leitor à imagem de uma fronteira territorial. Liberdade fosse entendida como uma decorrência de um arranjo político e justiça, consequência natural da observância de um conjunto de leis. À luz de uma teologia política negativa, é a disposição dos homens em fazer prevalecer aquilo em comum que existe no coração de cada um deles que confere legitimidade às ações que governam o estado político. A bandeira, liberdade, justiça e a própria pátria, passam a ser todos símbolos que evocam uma epifania pela pertença a algo que nos é intangível. Vínculo imanente enquanto fruto de nosso amor pelo que esses símbolos representam individualmente, e transcendente, uma vez que se constitui no compartilhamento universal desse amor.

Referências bibliográficas:

BULHOF, Ilsen ; KATE, Laurens. *Flight of the Gods: Philosophical perspectives on negative theology*, New York, Fordham university press, 2000.

CRITCHLEY Simon, *The faith of the faithless – experiments in political theology*, New York, Verso, 2012.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde- Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

MIERNOWSKI, Jan. *Le Dieu Neant : theologies negatives a l'aube temps modernes*, Paris, Brill, 1997.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Oeuvres completes t. III, Paris, Gallimard, 1964.

_____, *O Contrato Social*, Porto Alegre, LP&M, 2008.

TOCQUEVILLE, A. *de la Démocratie em Amérique 1*, Paris, Flamarion, 1981a.

_____, *de la Démocratie em Amérique 2*, Paris, Flamarion, 1981b.