

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DIEGO DE QUADROS JÖRGENSEN

**OS CAMINHOS DO SAGRADO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE
JURÍDICA**

CURITIBA

2009
DIEGO DE QUADROS JÖRGENSEN

**OS CAMINHOS DO SAGRADO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE
JURÍDICA**

**Trabalho de Conclusão de curso apresentado
como requisito parcial à obtenção do grau de
Bacharel em Direito, da Universidade Federal do
Paraná.**

Orientador: Prof. Ricardo Marcelo Fonseca

CURITIBA

2009

**Aos meus pais, meus irmãos,
meus amigos e meus guias.**

*“É meu amigo,
Só resta uma certeza
É preciso acabar com essa tristeza
É preciso inventar de novo o amor.”*

(VINICIUS DE MORAES)

RESUMO

O presente trabalho objetiva traçar os caminhos pelos quais a idéia do “sagrado” sobreviveu aos auspícios secularizantes da Era Moderna, fazendo com que os desígnios da Religião permanecessem influentes e decisivos no tocante à construção dos elementos estruturantes de nossa sociedade, mormente o Direito. Para tanto, buscaremos traçar um panorama que se estende desde a Idade Média, período no qual as aspirações modernas começaram a aflorar no pensamento do homem, até o começo do século XXI, quando a Era Moderna apresentava-se como uma realidade já edificada. Neste ínterim, em suas mais variadas vertentes, procuraremos demonstrar a evolução de um determinado percurso de idéias, através da constante valorização do sujeito e da racionalidade deste, bem como os principais acontecimentos e correntes que forjaram o mito da modernidade; tudo isto, por conseguinte, com a finalidade de evidenciar o importante papel que a Religião não deixou de desempenhar na vida dos homens em meio a tão profícuas transformações.

Palavras chave: Modernidade, Construção, Religião, Secularização, Mito, Direito.

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
1 – INTRODUÇÃO	7
2 – OS PRIMÓDIOS DA MODERNIDADE	11
2.1 – A SOCIEDADE MEDIEVAL.....	11
2.2 – RENASCIMENTO, HUMANISMO E REFORMA RELIGIOSA.....	16
2.3 – MODERNIZAÇÃO TEÓRICA DO SÉCULO XVII	20
3 – A MODERNIDADE DO SÉCULO XIX: SECULARIZAÇÃO?	27
3.1 – ILUMINISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA.....	27
3.2 – PROGRESSO E SECULARIZAÇÃO: O MILENARISMO	35
3.3 – MARX E RELIGIÃO.....	40
4 – DIREITO E PROCESSO SECULARIZANTE	45
4.1 – MODERNIDADE OITOCENTISTA: QUEBRANDO MITOS.....	45
4.2 – CODIFICAÇÃO E SECULARIZAÇÃO.....	49
4.3 – A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA.....	54
5 – CONCLUSÃO	58
REFERÊNCIAS.....	63
ANEXO	65

1 – INTRODUÇÃO

Inegável é que o modo pelo qual o modelo de sociedade em que hoje estamos inseridos recebeu das teorizações e dos acontecimentos marcados pelo crivo da modernidade a maioria das bases que o fundam. Ao contrário do que uma análise superficial possa fazer demonstrar, a influência do pensamento moderno vai além da ingerência sobre a maneira como o poder é distribuído em nossas estruturas de poder, dentre estas situadas a política e o Direito; mais que isso: o próprio modo como o qual os seres humanos se colocam e se posicionam frente aos aparatos sociais contemporaneamente edificadas traz a marca da valorização da subjetividade-individualidade e, nesse contexto, da própria racionalidade humana, evidenciada pelos modernos. Assim, o “pensar” atual carrega, em grande medida, as aspirações da modernidade, e isso se reflete não só no meio político – naquilo que toca, primordialmente, à secularização do poder - ou no jurídico – a presença de normas abstratas, gerais e codificadas - mas também no que diz respeito ao mundo das ciências, das artes, da economia, produzindo efeitos, até mesmo, sobre a conformação das próprias relações entre os sujeitos contemporâneos, em seus mais distintos graus. Neste sentido, a título de exemplo, não é a toa que o modelo econômico hoje predominante, o capitalismo, nasceu e se expandiu concomitantemente à era Moderna, na medida em que em ambos se faz refletir a valorização do sujeito em sua individualidade.

No entanto, não se pode crer que, com a vinda da Modernidade, os elementos que já se encontravam presentes nas antigas sociedades, cujo exemplo principal encontramos, neste trabalho, na figura da sociedade medieval, foram completamente extirpados. Ao contrário, muitos deles sobrevivem até hoje, mesmo que de certa forma camuflados ou adaptados ao sentido moderno de ser. Neste contexto, o papel da História não deve ser reduzido a um mero “reproduzir” aquilo que consta nos manuais ou simplesmente aceitar as verdades impostas pelos “vencedores”. O estudo histórico, de outra maneira, deve exercer uma função preponderantemente crítica, quebrando mitos e barreiras, em busca da verdade, quão mais próxima desta for possível chegar.

No esforço produtivo que aqui será desenvolvido, procuraremos, em específico, desmitificar um aspecto pontual do projeto da Modernidade: o de que a

secularização levada a cabo por este afastou integralmente a Religião do pensamento moderno no momento em que este procurava sua afirmação. Entendemos, para além, que a idéia que gira em torno do conceito do “sagrado” e o apoio metafísico advindo das reflexões adotadas pelas esferas religiosas inclusive auxiliaram na implantação da sociedade moderna.

Para tanto, partiremos da premissa de que a Modernidade não surgiu de forma simples ou linearizada, sendo, ao contrário, o produto de um complexo de acontecimentos que atravessaram a barreira dos séculos. No entanto, para melhor compreensão do tema aqui proposto, iremos expor neste trabalho os fatos históricos em seqüência temporal, auxiliando-nos, sempre que necessário, do material de pesquisa colocado à nossa disposição, através dos livros e dos meios virtuais.

Por conseguinte, iremos focar aquilo que acima havíamos postulado como função crítica da História. Longe de nos atermos a uma localidade física ou a um só acontecimento, buscaremos, de início, localizar dentro do percurso histórico as condições que permitiram o aparecimento do embrião da sociedade moderna, antes mesmo de ela saber-se como tal. E desde já, demonstraremos que a história é mais complexa do que a simples reprodução de “verdades” em seqüência. Observamos, assim, que foi no seio da própria sociedade medieval, considerada muitas vezes a antítese completa e irrestrita da modernidade, que esta começou a ganhar vida; tal constatação faz-se, principalmente, a partir do estudo do fenômeno conhecido como crise do Medievo, uma série de transformações ocorridas a partir do período compreendido como Baixa Idade Média. Aí inseridas, grande contribuição obtiveram as teorizações de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, as quais, apesar de profundamente embebidas pelos postulados da teologia cristã, fizeram surgir conceitos essenciais à estruturação da sociedade moderna, como a laicização e a subjetividade.

Após, continuaremos nossos estudos concentrando os esforços nos séculos XV e XVI, nos quais, sob os auspícios da filosofia Renascentista, importantes acontecimentos marcaram, de forma definitiva, os rumos adotados pela humanidade. De um lado, o avanço tecnológico, impulsionado pelo cada vez maior número de descobertas científicas e invenções, fez surgir a ciência moderna; de outro, a estruturação do poder ganhou novos contornos, através da criação dos primeiros Estados nacionais modernos. Tudo isto entremeado pela expansão ultramarina, a qual desencadeou o aumento da circulação de riquezas e mercadorias,

consolidando o mercantilismo. O campo religioso, posto que não alheio à tudo que ocorria, não fugiu desta série de metamorfoses, sendo profundamente afetado pela Reforma Religiosa protestante, onde ganharam corpo as idéias de separação entre o universo secular e o universo espiritual.

Assim, em meio a intensas mudanças, a sociedade Moderna foi sendo definida de maneira nítida e, em escala crescente, suas bases estruturantes também o foram. O século XVII foi marcado pela modernização teórica. Abordaremos, no trabalho que segue, três faces primordiais desse citado processo: a filosófica, concentrada nas produções de Descartes; a política, encabeçada pelos ideais de Hobbes; e a jurídica, marcada pelo jusracionalismo de Grócio. Indicaremos, na medida em que formos explicitando o pensamento de cada autor, as considerações que nos fazem crer que o “sagrado” esteve presente no período de mais intensa agitação teórica com vistas à fundamentação e justificação da sociedade moderna.

Na segunda parte deste trabalho, iremos tratar das importantes mudanças político-institucionais e filosóficas ocorridas nos séculos XVIII e XIX. Começaremos, naturalmente, expondo as idéias básicas trazidas pelo Iluminismo, as quais tiveram seus ideais repercutidos com grande expressão naquilo que tange à Ilustração e à Revolução Francesa de 1789. O movimento revolucionário francês mostrou-se complexo desde as suas origens até as suas conseqüências e isso também se refletiu na maneira como a religião foi ali pensada. Apesar de confluir para radicais transformações no âmbito das relações entre Estado Francês e clero, o contexto pelo qual a Revolução se deu não foi de total secularização, como será visto ao longo desta elucubração.

Da mesma forma, tampouco afastaram a idéia do sagrado, em referência aos movimentos religiosos, importantes correntes de pensamento oitocentistas, como o positivismo e o marxismo. Destarte pregarem, claramente cada qual à sua maneira, o afastamento da Religião ao menos naquilo que concernia às estruturas de poder, foi possível perceber, a par das informações que nos trouxe Delumeau, a influência de idéias metafísicas em suas bases. Tal constatação emergiu, de maneira clara, quando nos voltamos ao estudo comparativo do milenarismo, fundado a partir de premissas religiosas (como as contidas no salvacionismo cristão) frente às correntes, tais quais as acima citadas, que possuíam em sua fundamentação a noção de progresso.

Por fim, no último segmento desta elucubração, traremos todas estas considerações acerca da Modernidade para, especificamente, o campo onde se situa o universo jurídico e o Direito. Não se pode negar o fato de que o modo pelo qual compreendemos, em nossa contemporaneidade, as normas jurídicas e o fenômeno do Direito foi diretamente construído sob os auspícios do pensamento moderno. Evidencia-se esta conexão, por exemplo, quando observamos a utilização de normas gerais e abstratas, as quais possuem como destinatário principal o indivíduo, tomado em sua particularidade, e são, em grande medida, codificadas, com o objetivo de serem protegidas das influências do transcurso da história. Nem mesmo é intenção deste trabalho desconstituir tais considerações.

O que pretendemos demonstrar é que, a despeito de tudo o acima exposto, a modernidade não se realizou em sua completa potencialidade, por sua faceta jurídica, nos séculos XIX e meados do século XX e, logicamente, por sua vez, não se deu de maneira imediata. A redução dos pluralismos jurídicos, portanto, muitas vezes incumbida como tarefa concluída nos próprios anos oitocentistas, estendeu-se por muito mais tempo do que uma leitura radicalmente moderna possa fazer concluir, como demonstram as considerações de Hespanha a partir do exemplo português; tampouco o movimento da codificação afastou, de modo integral, a Religião do Direito, na medida em que, como veremos, a idéia do sagrado permeou os textos das primeiras Cartas e Códigos; por fim, demonstraremos que a positivação do direito à liberdade religiosa, como consequência da própria secularização e da codificação, não foi capaz de afastar o pensamento religioso das esferas de poder da nossa sociedade, utilizando, para tanto, os fatos históricos de nosso próprio país.

O objetivo deste trabalho, desta feita, é traçar os caminhos gerais pelos quais a noção do “sagrado” e, por conseguinte, da religiosidade, percorreram durante o período em que a Modernidade surgiu, procurou sua afirmação e, ao cabo de todo o processo, consolidou-se. Muitos elementos do chamado Antigo Regime sobreviveram ao afloramento da sociedade moderna e, dentre estes, cabe papel de destaque à influência da Religião. Pretendemos, desta feita, qualificar a importância do tema a ser aqui tratado, na medida em que somente através de uma construção crítica da História poderemos compreender a maneira pela qual se edificaram as estruturas que hoje permeiam nosso mundo.

2 – OS PRIMÓRDIOS DA MODERNIDADE

2.1– A SOCIEDADE MEDIEVAL

Ao propormos uma abordagem sobre um tema estreitamente conectado à Modernidade, tal qual se mostra a figura da Secularização, não poderíamos nos furtar de, inicialmente, estabelecer um panorama que possibilite a compreensão da estrutura política-filosófica da sociedade medieval. Não obstante a Idade Média ser, em grande parte pela obra do pensamento vigente no século XIX, colocada em contraposição ao ideário trazido tanto pelo Renascimento quanto pela Modernidade, foi em seu seio que começaram a frutificar as estruturas que pretendiam, nos dizeres de Grossi, “liberar o indivíduo dos velhos condicionamentos e fazer dele o pilar da nova ordem”.¹ O mesmo Grossi expõe, ainda, que as raízes da Modernidade (em especial a modernidade jurídica) já podiam ser vislumbradas desde o século XIV, período no qual os pilares sustentadores da civilização do medievo começaram a ser questionados.²

Foi assim a Baixa Idade Média o palco de uma série de transformações na sociedade europeia, impulsionadas pela crise dos institutos medievais antes consolidados³, em especial quando da passagem de uma cultura econômica, doméstica e de subsistência para uma cultura econômica de mercado, voltada para a produção e para a acumulação. Neste celeiro surgiram, portanto, as condições para a estruturação de um projeto da modernidade, amparado pelo contemporâneo surgimento da idéia de subjetividade.

¹ GROSSI, Paolo. **Para além do subjetivismo jurídico moderno**. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELEANDER, Airtton Cerqueira Leite (orgs.). **História do Direito em perspectiva**. Juruá: Curitiba, 2008. Pág. 19.

² Id., 2008, pág. 19.

³ “Há várias idades médias. Saibamos, pelo menos, fazer as distinções: uma alta Idade Média, sombria com efeito e, quanto às idéias, dominada pela ditadura da fé e da letra da Escritura; depois, a partir do século XI ou do século XII, em alguns locais privilegiados, um novo período; as caravanas dos venezianos abriram para a Europa as portas do desenvolvimento econômico, artístico e intelectual; surgem as cidades, as corporações de comerciantes e artesãos; renascem Estados, uma vida política intensa, rica em controvérsias, criativa, e que é tudo menos estática; tem-se, enfim, o desenvolvimento dos estudos e da razão, em Chartres, em Bolonha, em Paris.” VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Martins Fontes: São Paulo, 2005. Pág. 179.

De início, contudo, podemos afirmar que a noção do “subjetivo” mostra-se, em sua ampla acepção, estranha à formatação da sociedade medieval contemplada anteriormente ao século XI, uma vez que esta buscou se consolidar através das noções de ordem e hierarquia, voltadas, especialmente, à consubstanciação do ideário cristão. Assim nos elucida Fonseca⁴:

Havia no pensamento medieval o domínio da idéia da existência de uma ordem universal, abrangida por todos os homens e coisas, que remetia todos a um telos, uma causa final, uma justificativa transcendente que era a figura do Criador. Era ele o grande motor da criação, dos rumos do mundo e das pessoas e o sentido de seus destinos.

Há, portanto, a construção de uma realidade estratificada e estática, pois que idealizada pela vontade divina do Criador. A cada integrante desta “ordem” competia uma função social específica; da interação entre as diversas funções surgia o equilíbrio, sempre vislumbrando como escopo final a realização dos ideários traçados pelos desígnios de Deus. Neste aspecto, mais uma vez trazemos as considerações de Fonseca⁵:

...as diferentes ordens, tal como num corpo humano, cooperavam conjuntamente, mas cada qual a seu modo, para a realização de um destino cósmico que era remetido justamente ao objetivo último do pensamento cristão: o próprio criador.

Não havia, por conseguinte, a possibilidade de “fuga” frente à Religião, posto que a manifestação da vontade individual em nada poderia contrariar a ordem pré-estabelecida por Deus. O “ser religioso”, portanto, não era fruto de uma escolha, mas sim de uma imposição trazida pelo pensamento medieval e que se fazia refletir em todas as estruturas de poder vigentes à época.

⁴ FONSECA, Ricardo Marcelo. **A formação da subjetividade jurídica moderna**: notas sobre a Constituição do nosso Direito. (excerto. Texto inédito). Disponível em: <http://www.historiadodireito.com.br/mostra_textos.php?opcao=mostra_texto&id_textos=18>. Acesso em: 07 de julho de 2009.

⁵ FONSECA. **A formação da subjetividade jurídica moderna...**

Tal estrutura social-ideológica começou a ser radicalmente questionada quando se atingiu o século XI, paradoxalmente, a partir das formulações de filósofos conectados à Teologia da Igreja romana, as quais através das construções das idéias de laicidade e individualidade forneceram as bases para a implantação da Modernidade. Dentre estes pensadores, cabe papel de destaque a Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham.

A doutrina tomista, para os mais desatentos, parece ser a antítese da filosofia moderna. No entanto, pode ser atribuído às reflexões de São Tomás o fato de virem à tona as noções de laicidade e o reconhecimento da existência da validade das normas profanas, a partir de uma reconstrução dos primados aristotélicos. Tomás de Aquino restaura a crença na lei e, assim, abre as portas para a implementação da secularização e o surgimento da racionalidade moderna. Michel Villey descreve, de forma abrangente, a contribuição das reflexões do filósofo:

A transformação radical, e até agora duradoura, das coleções tradicionais do antigo direito canônico num sistema legislativo devido à iniciativa de Roma passa doravante a ter suas razões de ser e um fundamento doutrinal. Logo, seguir-se-ão as ordenações dos soberanos laicos, e a enorme floração das leis da Europa moderna. Imenso foi o serviço prestado pela filosofia tomista à história do direito.⁶

Esta recuperação das fontes legislativas seculares se deu através do reconhecimento de que, ao lado das leis eternas, advindas da consciência divina, existem leis naturais, emanadas da própria natureza, e acessíveis tanto a cristãos como a pagãos. E mais do que isso: existem ainda as leis humanas, que se apresentam como prolongamentos das leis naturais, construídas sob uma *ratio* profana e necessárias a regulamentação da vida “terrena” do homem. São Tomás afirmou que as leis divinas, provindas da Sagrada Escritura, eram perfeitas, contudo inadequadas e inadéquadas à condição apresentada, à época, pela sociedade cristã, pregando, por conseguinte, a necessidade da existência de leis humanas e profanas. Nos dizeres de Villey:

⁶ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005. Pág. 153.

Não será certamente são Tomás quem renegará a lei de Cristo, que santo Agostinho evocara para substituir as leis da justiça pagã; mas, mais preciso e metódico que santo Agostinho, reconhecerá melhor a esfera de comando que lhe é própria; o ensinamento do Evangelho não concerne à ordem temporal e às partilhas de bens terrestres que são a matéria do direito.⁷

Concomitantemente a tais conclusões, além de uma secularização do âmbito legislativo, as reflexões de são Tomás auxiliaram o Estado na busca pela autonomia política frente à Igreja. Como nos ensina Villey, São Tomás propugnou a idéia de que, em se tratando de aspectos temporais, era melhor se obedecer ao rei do que à Igreja, visto que os reis, para ele, não eram frutos dos desígnios eclesiásticos, mas tão somente das leis naturais.⁸

Tomás, contudo, não confrontou diretamente as leis eclesiásticas, na medida em que, em se tratando de questões intermediárias entre as leis eternas e as leis profanas, como seria à título de exemplo o caso do casamento, deveriam prevalecer, para ele, sempre as primeiras. Desta feita, sua doutrina permaneceu equilibrada, abrindo caminho para uma ordem temporal autônoma, mas sem de forma alguma sacrificar os fins espirituais do homem.⁹

Por diverso lado, a partir do século XIV, Guilherme de Ockham trouxe as bases de outro conceito fundamental para a estruturação da sociedade moderna, a individualidade-subjetividade: é considerado, ele, portanto, o pai do conceito de direito subjetivo¹⁰. O filósofo franciscano fundamentou suas posições a partir de um debate ocorrido entre a ordem franciscana e o papa João XVIII acerca da real efetividade da renúncia a qualquer espécie de propriedade, proferida por aquela ordem cristã. O papado buscava restringir os privilégios concedidos a tal organização, na medida em que, e aí residia a fundamentação do desejo papal, “o que ocorria na prática era que, com o crescimento da ordem franciscana e o aumento de seu prestígio, eles se viram na posse de importantes bens”,¹¹ indo contrariamente aos ideais de pobreza propugnados pela própria ordenação.

Para desconstituir tal argumento, Ockham procurou demonstrar a possibilidade de se fazer uso do bem, sem contudo possuir um direito sobre ele.

⁷ VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 158.

⁸ Id., 2005, pág. 162.

⁹ Id., 2005, pág. 167.

¹⁰ FONSECA. **A formação da subjetividade jurídica moderna**: notas sobre a Constituição do nosso Direito. (Texto inédito - completo). Pág. 13.

¹¹ Id., Pág. 14.

Para tanto, fundamentou a noção de um direito, subjetivo, conectado estritamente com a idéia de poder. Desta feita, para ele, Cristo e os franciscanos renunciaram justamente a este poder, não ao uso dos bens. Este, portanto, “não provinha do exercício de um poder, mas sim da permissão que se recebe do céu, da razão ou do direito divino”.¹² Seria, portanto, uma legitimação anterior ao próprio direito, não podendo ser posicionada em nenhuma categoria jurídica. Nasceu, assim, em contraste, a noção de direito subjetivo, a qual iria inspirar a construção da idéia de subjetividade, um dos pilares da racionalidade moderna.

O pensamento de Ockham contrapõe-se à filosofia tomista no sentido de que para aquele o único fato que se impunha, concretamente, eram as coisas individuais e sua propriedade, na medida de sua particularidade, enquanto que para São Tomás ao coletivo seria reconhecida determinada parcela de realidade. Assim, Ockham aproximou-se dos pressupostos que posteriormente iriam sedimentar a ciência moderna, preocupada com a “experiência das coisas e fatos singulares”.¹³

Apesar de sofrer algumas críticas, principalmente impostas por pensadores norte-americanos, fato é que o pensamento ministrado no século XIV por Ockham auxiliou, conjuntamente com as já citadas reflexões tomistas, na abertura racional da sociedade medieval, ampliando o espaço necessário para a construção da era moderna.

Importante é ainda, neste contexto de profunda transformação, destacar a contribuição de Marsílio de Pádua no que concerne às discussões a respeito da autonomia política das cidades italianas frente à Igreja Católica Romana, evocando, mais uma vez, as idéias de laicização e secularização. Utilizando-se das considerações trazidas à tona por Fonseca¹⁴, temos que, no século XIV, o papa Bonifácio VIII procurou, através da bula *Unam Sanctam*, submeter o poder temporal ao poder espiritual, visando o controle, não só religioso, como também secular, sobre as cidades do Norte italiano.

Em sua obra “O Defensor da paz”, Pádua procurou contrapor-se a esta posição papal, afirmando que a Igreja deveria se manter afastada das questões seculares, uma vez que nas Escrituras Sagradas, em nenhum momento, Cristo determinou o contrário. Logo, o poder coercitivo deveria ser exercitado pelo

¹² FONSECA. **A Formação da...**, pág. 15.

¹³ Id., pág. 17.

¹⁴ Id., pág. 19.

legislador de cada reino ou cidade-Estado, e não pelo poder eclesiástico. Assim surgiu o embrião da idéia de autonomia que, aliada às noções de laicidade tomista e individualidade-subjetividade de Guilherme de Ockham, embora não completamente desvinculadas do caráter teológico, possibilitaram a estruturação do pensamento moderno.

A par destes fatos, desmitifica-se a questão da definição de uma data precisa para o nascimento da Modernidade: este processo, em face de sua natureza complexa e não-linear, é, portanto, não atribuível somente a um período histórico determinado. Não podemos referi-lo, restritivamente, como fruto do humanismo ou do Renascimento, posto que suas raízes se mostram diretamente ligadas ao período de crise da sociedade medieval, ocorrido ainda na chamada Baixa Idade Média. O que se verificará, nos séculos seguintes, é a estruturação e institucionalização do pensamento moderno, como demonstraremos a seguir.

2.2– RENASCIMENTO, HUMANISMO E REFORMA RELIGIOSA

Até o presente momento, analisamos teorias que, destarte abrirem caminho para a secularização e o implemento da Era Moderna, ainda estavam revestidas de profundo caráter religioso, uma vez que formuladas basicamente por filósofos teólogos, como Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Foi, desta feita, somente a partir do século XVI, que as idéias de laicidade e subjetividade, as quais marcam o projeto da Modernidade, desenvolveram-se mais claramente. Neste contexto, se deram importantes acontecimentos considerados responsáveis por possibilitar a modernização dos institutos políticos, jurídicos, filosóficos e sociais, dentre os quais podemos destacar a formação dos Estados nacionais modernos, a expansão ultramarina, o afloramento da ciência moderna (tendo como resultado o conseqüente desenvolvimento do mercantilismo) e a reforma religiosa protestante. Tudo isto entremeado por uma nova forma profana de se pensar o mundo, desvincilhada das conjunturas da racionalidade que se colocavam, primordialmente, dentro dos auspícios da Religião: trata-se do humanismo¹⁵, responsável pela formatação do

¹⁵ “É humanista e individualista o conjunto literário a destruir do seu horizonte cultural os efeitos inconvenientes do ambiente medieval e, desembaraçando-se do incômodo representado por um

Renascimento: “Mais que engendrar doutrinas originais, a obra do humanismo foi sobretudo a dos eruditos que reencontraram, dos filósofos que repensaram e revalorizaram filosofias antigas que a cultura medieval desprezara”.¹⁶

É neste sentido que a secularização pôde se manifestar dentro da consciência humanista, pois tendente à reforma religiosa, libertadora da opressão sacra, pretendendo, conforme o ensinamento de Grossi, restaurar o diálogo direto entre sujeito e divindade, “porque o considera capaz e merecedor de total confiança”.¹⁷ O mesmo Grossi que, ainda, destaca a importância da filosofia humanista para a efetivação da autonomia política do Estado frente aos “universalismos eclesiásticos”, ressaltando uma nova individualidade centralizada na figura do Príncipe.

Assim, envoltos nesses ideais profanos, começaram a surgir os Estados nacionais modernos, os quais, não obstante às características específicas a cada um deles, continham um fator em comum: “as novas monarquias assistem a uma tendência crescente à condensação jurídica única, em franca oposição à pluralidade jurídica típica das sociedades corporativas medievais”.¹⁸ Desta feita, com a redução do pluralismo, perderam força, frente à unidade centralizadora do Estado, instituições de caráter intermediário, como se afigurava a Igreja Católica Romana. Este fenômeno representou, portanto, a faceta política da noção de individualidade já despertada desde a Baixa Idade Média, tão afeita aos desejos de uma nova classe trazida à tona pela expansão mercantilista: a burguesia.

Villey ressalta, inclusive, a existência de certo conformismo presenciado, durante o Renascimento, no tocante à organização jurídica dos Estados Modernos:

“É o conformismo em política o que melhor parece corresponder aos desejos secretos da burguesia. O burguês ama a ordem, remeter-se à autoridade para as questões de governo e, em matéria de direito, remeter-se à legislação do príncipe e à justiça instituída”.¹⁹

período histórico considerado redutivamente como era do meio, *media aetas*, retomar o helenismo e o latinismo clássicos onde o sujeito-indivíduo campeia em toda a sua autonomia vilita”. GROSSI. **Para além do subjetivismo...**, 2008, pág. 20.

¹⁶ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 435.

¹⁷ GROSSI. **Para além do subjetivismo...**, 2008, pág. 20.

¹⁸ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 26.

¹⁹ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 438.

Nesta perspectiva, a obra renascentista preocupou-se mais em um primeiro momento, em detrimento à própria crítica política, com aspectos atinentes à moral e questões de foro íntimo do sujeito e, em um segundo momento, com a expansão científica, arqueológica, histórica e, sobretudo, pelo desenvolvimento das ciências exatas, da técnica, da física e da matemática. Desta feita, possibilitou-se o surgimento da chamada ciência moderna, outro pilar sustentador da liberação do indivíduo frente aos trâmites do Antigo Regime. Neste aspecto, Fonseca aduz que aquela “se afirma numa luta apaixonada contra todas as formas de dogmatismo e de autoridade”.²⁰ A cientificidade, em sua modernidade, procurou distinguir o homem da Natureza, afirmando esta como um ente estático, eterno, sujeita, portanto, ao controle e à dominação do sujeito-indivíduo. Ao contrário da ciência clássica, a qual se pautava por juízos de experimentação *integral*, ou seja, muito próximos aos juízos que costumamos fazer todos os dias (quente/frio, sólido/líquido, bom/ruim), a ciência moderna procurou centrar suas conclusões a partir da experiência instrumental, auxiliada pelo desenvolvimento tecnológico e pelas novas invenções da época, como a balança e o telescópio.²¹ Mais do que isso, a ciência da modernidade passou a não mais procurar em algo externo (como a transcendência divina) a sua fundamentação, mas tão somente nela própria.

Em decorrência do surgimento dos Estados modernos e também do afloramento da ciência moderna, surgiram as condições necessárias para a expansão ultramarina levada a cabo através das Grandes Navegações. Através deste processo, emergiu uma nova consciência humana, que também facilitou a implementação da Era Moderna, consistindo na quebra da “ordem universal” medieval, impulsionada pelas descobertas continentais, invenções tecnológicas e aperfeiçoamento das teorizações científicas. Por outro lado, com a cada vez mais constante circulação de recursos e de aporte financeiro, alavancou-se, também, o modelo econômico mercantilista.

Aliados a todos estes aspectos, foi ainda no século XVI que ocorreram as importantes reformas protestantes, principalmente naquilo que toca a Lutero e a Calvino, as quais forçaram a adaptação dos nascentes Estados nacionais modernos ao reconhecimento da existência da pluralidade religiosa, exigindo, para além de um

²⁰ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 30.

²¹ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 588.

debate acerca da secularização, já acentuado, um debate acerca da tolerância. Nos dizeres de Fonseca:

A afirmação da possibilidade de uma individualização religiosa – que, dentro da cristandade, faria com que o monolítico bloco romano fosse rompido, dando lugar a outras opções de fé – é um elemento importante no surgimento da subjetividade.²²

Os postulados de Lutero e de Calvino facilitaram o alcance da Modernidade e influenciaram a construção do modelo jurídico conectado a ela. A doutrina de Lutero fundamenta-se, basicamente, na idéia de que o homem não pode ser julgado pela realização de obras exteriores, como a aquisição das indulgências, mas tão somente pode sofrer julgamento em relação ao exercício consciente de sua fé. Em certa medida, pode-se afirmar que Lutero desprezava o direito e os juristas, mas não no sentido de os eliminar, e sim com a função de localizá-los, exclusivamente, como instrumento atinente à vida secular, portanto fora do alcance das premissas espirituais. Assim nos explica Villey:

Lutero professa, por outro lado, seguindo São Paulo, que o cristão está isento da obediência a qualquer lei – a não ser que se trate da “lei de Cristo”, mas esta é informada, informável, completamente interior, subjetiva e seu único conteúdo é a fé. Quanto a todas as outras leis, o cristão é profundamente livre.²³

Isto não significa, como já afirmado, que Lutero pregava a extinção do direito; ao contrário, Lutero primava pela ordem e costumeiramente relacionava o direito à atividade repressiva e ao estabelecimento de sanções, ou seja, ao exercício do poder de polícia, tão afeito aos nascentes Estados nacionais modernos. Mais uma vez, utilizamo-nos, aqui, das considerações de Villey a fim de melhor entendermos os postulados luteranos:

²² FONSECA. **A Formação da...**, pág. 28.

²³ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 312.

A plena liberdade cristã vale para os verdadeiros cristãos, que estão desobrigados de respeitar qualquer lei e ignoram o direito. Mas existem muito poucos verdadeiros cristãos; provavelmente nenhum. O pecado invadiu toda a raça humana. Ao lado do reino de Cristo..., há o reino terrestre, o governo dos maus que, entregue a si mesmo, mergulharia no abismo e na decomposição.²⁴

Lutero procura, então, distinguir o âmbito da justiça divina e das leis terrenas, que, ainda não preenchidas pela perfeição e justiça de Deus, são impostas pelo Príncipe objetivando a manutenção da ordem e, neste sentido, devem ser obedecidas.

Calvino, destarte as diferenças apresentadas em relação à doutrina luterana, como esta, também procura afastar das ingerências espirituais o trato de aspectos relativos exclusivamente ao mundo secular e temporal, como é o caso dos ordenamentos jurídicos.²⁵

Neste sentido, por todos os acontecimentos acima relatados, o século XVI conferiu um amadurecimento aos ideais modernos, fomentando, no que tange a este trabalho, a secularização do direito e, em sentido amplo, à secularização do poder, inclusive fazendo-os repercutir na praxe da sociedade e da organização estatal, ainda que de forma relativizada. O século seguinte, por sua vez, será marcado pela produção teórica que, com mais clareza, procurou conferir aporte doutrinário, sustentabilidade e equilíbrio às transformações iniciadas desde a Baixa Idade Média e ampliadas no século XVI, com vistas ao surgimento das bases estruturantes da modernidade, como veremos no capítulo que segue.

2.3 – MODERNIZAÇÃO TEÓRICA DO SÉCULO XVII

Recapitulando os assuntos tratados nos capítulos anteriores deste trabalho, observamos que o fenômeno da secularização, como parte integrante do projeto da Modernidade, já podia ser vislumbrado desde o período de crise da Idade Média, no

²⁴ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005. 314.

²⁵ “A sólida doutrina de Calvino, mais uma vez próxima da de Lutero, consiste em entregar toda a distribuição das riquezas e das honrarias entre os cidadãos à absoluta soberania da autoridade temporal. Essa resposta leva Calvino, assim como Lutero, ao *positivismo jurídico*.” VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 353.

qual a sociedade passou por profundas transformações, tanto econômico-sociais quanto em relação ao modo como se comportava diante do conhecimento. A estrutura que prendia o sujeito à ordem imposta pela Igreja e impedia o reconhecimento da individualidade-subjetividade começou a ser questionada, e nisso tiveram grande importância, paradoxalmente, teóricos teólogos, dentre os quais destacamos Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham.

Vimos também que tal gama de mudanças propiciou, no século XVI, o amadurecimento do projeto da Modernidade e da conseqüente idéia de secularização, através de acontecimentos como o surgimento dos Estados nacionais modernos, o afloramento das ciências modernas, a expansão do conhecimento (e do mercantilismo) propiciada pelas Grandes Navegações e a influência humanista proporcionada pelo Renascimento.

Observaremos no capítulo que aqui nasce como estas transformações possibilitaram e, até em certo aspecto, obrigaram a existência de ampla sorte de teorizações, as quais procuraram oferecer, ao projeto moderno que se construía, aporte doutrinário e fundamentação. É no século XVII que amadurecem as noções a respeito da subjetividade-individualidade, englobando os campos da filosofia, da política e do direito.

Começamos pontuando a subjetividade e a secularização, despontadas em seu viés político através da obra de Thomas Hobbes. O pensador inglês é considerado o primeiro contratualista e sua obra traz, manifestamente, os auspícios do individualismo moderno.

O Estado de natureza de Hobbes é um estado que se mostra anterior à racionalidade. É onde se manifestam as paixões humanas e, por elas, os conflitos, gerados pela vontade de dominação, pelo medo ou, até mesmo, por pequenas diferenças manifestadas entre os sujeitos. O estado de natureza hobbesiano pressupõe, então, a existência da individualidade.²⁶

Assim, os homens, sem o exercício da razão, viveriam, de acordo com Hobbes, em um constante estado de guerra declarada, por serem naturalmente propensos a tanto e por não possuírem algo que os limitasse: todos que se

²⁶ “De fato, a concepção (na verdade uma hipótese e um pressuposto teórico), comum nas diversas formas de contratualismo no sentido de que os homens viviam num estado de natureza – isto é, num estado pré-social, soltos, dotados apenas de sua autodeterminação – jamais poderia ser concebida numa sociedade corporativa, como a medieval, ou numa sociedade (como a Grécia Antiga, por exemplo) que não vislumbrasse a razão e a autonomia como pressupostos que dirigem a vida humana e sua convivência”. FONSECA. **A Formação da...**, pág. 31.

encontrassem neste estado poderiam fazer tudo. Se o estado de guerra é intrínseco à natureza humana, o estado de paz só pode ser construído. E esta construção se daria através do momento em que o homem faz uso de sua racionalidade. Nos dizeres de Fonseca:

Em outros termos: as regras da razão humana extraem, através do contrato, as normas que garantem a paz. A paz nada mais é do que a superação do estado de natureza, e que somente pode ser assegurada por um poder maior, capaz de manter todos em respeito.²⁷

Aqui se manifesta um dos aspectos que mais se vislumbram “modernos” na doutrina de Hobbes: este poder, capaz de cessar o estado de guerra, consiste no poder da lei. A lei, portanto, possibilitaria a convivência harmônica entre os homens, tendo em vista a existência terrena destes, não havendo, portanto, preocupação explícita com a vontade divina. Isso leva a Villey afirmar que “a filosofia política de Hobbes é exclusivamente profana”.²⁸

Tal consideração, entretanto, não nos deixa concluir que o sagrado estava integralmente afastado de Hobbes ou, em melhor formulação, que suas teorizações eram exclusivamente seculares. Ao contrário, Hobbes apenas acreditava que a religião e a filosofia advinda da razão não deveriam ser confundidas: “depois de tantas guerras civis decorrentes de disputas teológicas, ninguém mais tolera teologias cultas que procederiam de uma ingerência de filosofias pagãs na fé; querem uma fé que seja apenas fé”.²⁹

Portanto, Hobbes procura afastar a fé da razão, mas a sacralidade não é extirpada de suas considerações políticas: não só o inglês faz referências, em diversas ocasiões, a passagens das Sagradas Escrituras, como também as idéias de igualdade e liberdade inatas a todo homem, e pregadas por ele, possuiriam, em sua origem, cunho cristão.³⁰ Outro ponto que abre possibilidade para afirmarmos a presença do sagrado na filosofia hobbesiana é o fato de que Hobbes ainda

²⁷ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 34.

²⁸ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 681.

²⁹ Id., 2005, pág. 681.

³⁰ “A nosso ver é infundado duvidar das convicções religiosas de Hobbes. Isso obrigaria a desconfiar não só da sinceridade de seus violentos desmentidos quando o acusam de ateísmo, como também de suas inúmeras referências à Sagrada Escritura, que enchem partes inteiras de seus grandes tratados políticos”. Id., 2005, pág. 681.

apregoava a prevalência das leis divinas perante às leis humanas. Em referência àquela, o inglês assim posiciona-se: “só ela conduz o indivíduo ao reino do Além e a suas recompensas futuras”; Ou ainda: “ela vincula o Príncipe que um dia prestará contas dela no Tribunal de Deus”.³¹ Não foge, desta feita, o autor inglês, às contradições presentes em seus contemporâneos: ao mesmo tempo em que são filósofos da modernidade e buscam fundamentar as bases desta, justificando-a, utilizam, para tanto, do aporte metafísico da religião e da sacralidade.

Feitas as considerações sobre os avanços doutrinários da subjetividade no campo da política, passaremos a tratar, doravante, das teorizações que buscaram fundamentar a subjetividade e, por conseguinte, a Modernidade em todos os seus aspectos, no campo da Filosofia. Trataremos, para tanto, do estudo das obras e formulações de René Descartes.

Descartes é considerado o fundador do racionalismo moderno no campo filosófico; aquele que procurará, pela vez primeira, transferir o paradigma da filosofia para a consciência humana, deixando de lado os métodos que buscavam como fundo a matéria ou a existência divina, este último muito apregoado na Idade Média. O método cartesiano assim explicita, em certa medida, tendências afins a todos os pensadores de sua época, na busca pelo alcance da certeza total:

o antigo realismo aceitava o mundo exterior tal como ele é, em toda a sua riqueza insondável, dispondo-se a desistir de conhecê-lo de outra forma que não de uma forma obscura, incerta, aproximativa, por tentes dialéticos. Os pensadores modernos quiseram franquear estes limites, a fim de se livrar do mistério, de ultrapassar os conhecimentos apenas duvidosos, problemáticos...³²

Para atingir tal intento, Descartes quebrou a unidade antes vigente em todas as correntes filosóficas, dividindo o mundo em dois: de um lado estaria o reino do pensamento, da consciência, da alma; de outro, estaria o reino da matéria. Este reino material, ao contrário do que pensado pela filosofia clássica, não deveria ser

³¹ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 682.

³² Id., 2005, pág. 609.

aceito como tal: seria necessário sempre se colocar todos os elementos que formam este mundo em dúvida, pois só nesta medida a verdade poderia ser alcançada.³³

Contudo, há algo cuja existência não se colocaria em dúvida: a própria consciência que pensa; em pensando, duvida e, em duvidando, existe. Logo, a consciência é o ponto de partida cartesiano para a busca da verdade, consciência esta individual, inerente a cada homem, marcando-se aí a subjetividade tão presente na modernidade. Tampouco não há mais um fundamento divino para a verdade; a verdade é eminentemente humana, secular: “Não existem mais formas ou essências transcendentais iluminando o mundo sensível e o processo de conhecimento, já que a verdade não se dá no céu das idéias inteligíveis, mas na imanência do pensamento”.³⁴

Nesta medida, através do método cartesiano, fundou-se a filosofia moderna, pautada, como vimos acima, pela subjetividade e pela secularização. Contudo, como decorrente objeto deste trabalho, também não podemos dizer que tal filosofia, ao menos no que diz respeito às suas origens, é totalmente afastada da idéia do “sagrado”. Descartes, inclusive, utilizou como premissa maior de seu método dedutivo a existência de Deus, como pode ser encontrado em Villey:

Assim, Descartes diz ter estabelecido, sob a base sólida de princípios inatos..., e por deduções sucessivas, primeiro a existência de Deus e da alma mortal do homem, depois uma física: “[...] e me parece que dessa forma, encontrei Céus, Astros, uma Terra, e sobre a terra até mesmo Água, Ar, etc...”³⁵

Neste sentido, as linhas gerais que procuraram fundamentar a Modernidade que permearam as formulações relativas à política e à filosofia do século XVII, passaremos a tratar da idéia de subjetividade que campeou o Direito a esta época, nos pensamentos e formulações de Grócio.

O objetivo deste trabalho, ao analisar a obra de Grócio, assim como fizemos com Hobbes e Descartes, não é esgotá-la, mas tão somente apresentar os aspectos

³³ “Descartes coloca em cheque toda a tradição cultural, todos os saberes que foram transmitidos como também todas as crenças que são adquiridas pelos sentidos: é necessário duvidar de tudo para a partir daí reconstruir, pela razão, o caminho que leva às certezas”. FONSECA. **A Formação da...**, pág. 36.

³⁴ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 37.

³⁵ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 603.

principais que permitam denotá-la como fundamentadora da Modernidade e, mais especificamente, o aspecto secular contido em suas essências. Grócio será aquele que com mais eficácia irá embasar o jusnaturalismo moderno, ou seja, o jusracionalismo. Ao contrário das concepções jusnaturalistas clássicas e medievais que buscavam centrar a questão da justiça como essencial à Natureza (sendo que a Natureza estava sob os desígnios diretos de Deus), Grócio procura condicionar o fundamento da justiça à condição humana e, em especial, à racionalidade do homem.

Assim o faz no sentido de buscar uma resolução secular para os conflitos religiosos reinantes³⁶, à sua época, nacional e internacionalmente:

No interior dos reinos, ainda surdamente divididos pelas crenças religiosas, onde ainda perduram os vestígios das guerras de religião, e que se livravam progressivamente da dominação dos clérigos, a ordem comum só podia resultar de uma ordem dessacralizada.³⁷

Utilizando-se, para tanto, dos auspícios da ciência moderna e do método cartesiano, Grócio compreende que o Direito, capaz de pacificar esta ordem de conflitos, é formado por um conjunto de normas superiores apreendidas pela razão³⁸, abstraído, portanto, dos fatos históricos particulares. Liga-se, portanto, o Direito à racionalidade subjetividade dos sujeitos, encontrando fundamento, pela primeira vez, no dito “sujeito de Direito”. Neste aspecto encontra-se a raiz do jusnaturalismo moderno.

Grócio, formulou, então, uma teoria do direito profana e laica; contudo, tal afirmação não nos permite inferir que ela é integralmente secularizada. Ao contrário, Grócio chegou a ser teólogo e utilizou do aporte metafísico das Sagradas Escrituras em muitas de suas teorizações posteriores. Não muito afeito ao dogmatismo, acreditava que o verdadeiro papel das Igrejas, indo além do desejo do

³⁶ “... ele aborda esses problemas com ambições totalmente outras. Não só os arranca do império da teologia, como exige a situação da Europa confessionalmente dividida e que, portanto, não pode mais se deixar reconciliar por uma doutrina confessional”. VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 655.

³⁷ Id., 2005, pág. 647

³⁸ FONSECA. **A Formação da...** pág. 40.

estabelecimento de Verdades irrefutáveis, estaria na formação de uma moral capaz de constituir à sociedade uma ordem pacífica e progressista.³⁹

Assim Villey define a razão de Grócio:

A Europa do século XVII continua sendo uma comunidade cristã; embora não tenha mais o privilégio de uma teologia unitária, pelo menos reconhece ainda esta fonte comum, a Sagrada Escritura. A Razão à qual Grócio irá recorrer continua sendo, apesar de tudo, como a de Erasmo, uma razão cristianizada, aliança entre o cristianismo e a cultura dos humanistas.⁴⁰

Procuramos denotar, no capítulo transcorrido, a influência e o desenvolvimento do pensamento Moderno que percorreu as correntes filosóficas, políticas e jurídicas do século XVII, as quais contribuíram para sedimentar as idéias de subjetividade e secularização quando dos primeiros passos da Modernidade. Nesta primeira parte do trabalho nosso objetivo foi demonstrar a gradativa transformação ocorrida junto à percepção do pensamento humano a partir da crise da sociedade medieval, no momento em que as Verdades deixaram de ser exclusividade da transcendência divina e passaram a ser questionadas, colocando-se no espaço da subjetividade racional do homem. Mesmo sabendo que a linearidade não se afigura mais do que um método de melhor apresentarmos nossas idéias no decorrer do esforço produtivo, acreditamos que tais transformações foram necessárias e fundamentais para a institucionalização da Modernidade, em suas vertentes política e jurídica, nos séculos XVIII e XIX, através dos acontecimentos sobre os quais discorreremos a seguir. Não deixando, contudo, de perceber que as idéias do “sagrado” e a força da Religião sempre permearam, ainda que de maneira não completamente admitida pelos modernos, todo esse conjunto de transformações.

³⁹ VILLEY. **A formação do pensamento jurídico moderno...**, 2005, pág. 638.

⁴⁰ Id., 2005, pág. 648.

3 – A MODERNIDADE DO SÉCULO XIX: SECULARIZAÇÃO?

Após apresentarmos, em breve reconstrução histórica, as condições necessárias e os momentos primeiros em que se pôde vislumbrar o projeto da Modernidade, do qual é integrante o fenômeno da secularização, passaremos a estudar, evidenciando os aspectos ambíguos e contraditórios, alguns dos principais acontecimentos e correntes de pensamentos ocorridas e observadas no fim do século XVIII e durante todo o século XIX. Através da análise das lutas constantes pela desconstituição de uma realidade construída e estratificada pelo Antigo Regime, lutas que também primavam pelo desejo em se ver erigida uma nova era pautada pela valorização da racionalidade humana, buscaremos apresentar os caminhos que o ideário da “secularização” percorreu inserido nos contextos da Revolução Francesa, das correntes progressistas e do pensamento marxista. Mais do que isso: procuraremos demonstrar que, destarte as transformações ocorridas nos séculos anteriores, o imaginário do sagrado não desapareceu por completo das estruturas fundantes das sociedades dos séculos XVIII e XIX.

3.1– ILUMINISMO E REVOLUÇÃO FRANCESA

O Iluminismo representou, ao mesmo tempo, uma conseqüência de todo o afloramento da modernidade, já vislumbrado, e a tentativa da realização do projeto moderno por seu viés mais otimista, pois buscava, em linhas gerais, através da libertação do homem pela razão, a realização humana nos mais diferentes sentidos, com o conseqüente alcance da felicidade e da igualdade.⁴¹

Vimos, até o momento, neste trabalho, o desvelar da subjetividade frente ao aprisionamento “religioso” da idade medieval, através do constante aperfeiçoamento doutrinário e também das transformações sociais, econômicas e políticas pelas quais a sociedade ocidental passou no decorrer dos séculos, primordialmente após

⁴¹ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 46.

a Baixa Idade Média. O sujeito emancipou-se e, assim, tornou-se o centro da política, da filosofia e do direito.

É através do Iluminismo que este desvelamento do sujeito tornar-se-á mais claro, desdobrando-se a subjetividade em outras facetas. Fonseca, citando Rouanet, desenvolve estas facetas em três aspectos: universalidade, individualidade e autonomia.⁴²

A universalidade reside no fato de que o pensamento iluminista não encontra barreiras nas fronteiras nacionais; é transcultural, pois os homens, em despeito de suas diferenças e especificidades, possuem aspectos de uma natureza em comum: “O sujeito, assim, é tomado de modo universal, como dotado de uma generalidade que não pode ser cindida pelos particularismos étnicos, religiosos, nacionais ou de gênero”.⁴³ As particularidades são respeitadas, neste sentido, desde que não firam princípios justos e primordiais inerentes a todos os homens. Por outro lado, em razão da emancipação do sujeito, o Iluminismo toma o ser, em sua individualidade, como destinatário protegido pelos direitos universais: é a felicidade e o bem-estar do sujeito que devem ser levadas primeiramente em consideração e não os propósitos da comunidade a que ele pertence.⁴⁴ Já a autonomia é representada pela autonomia intelectual, que diz respeito ao primado da razão neste processo de “iluminação” do mundo; pela autonomia política, consequência desta última, que se liga à superação do despotismo e ao exercício das liberdades, civis (o agir livremente no espaço privado) e políticas (o agir livremente no espaço público); e a autonomia econômica. O conjunto, por sua vez, dos reconhecimentos da individualidade, da universalidade e da autonomia forjam o projeto iluminista da modernidade.

Para Grossi, em outra importante abordagem, o Iluminismo é:

a idealização do príncipe, e, ao mesmo tempo, o seu agigantamento, a plena confiança colocada nele enquanto sujeito superior e acima das paixões, a confiança conferida a ele na tarefa delicadíssima de ler a natureza das coisas e traduzi-las em regras jurídicas.⁴⁵

⁴² FONSECA. **A Formação da...**, pág. 47.

⁴³ Id., pág. 48.

⁴⁴ Em suma, o sujeito é tomado de um modo individualizado, e esta individualização é viabilizada precisamente pelo processo de universalização que coloca cada um dos indivíduos, tomados em sua singular existência, como dotados das mesmas prerrogativas que seus pares (tomados como seus iguais). Id., pág. 49.

⁴⁵ GROSSI. **Para além do subjetivismo...**, 2008, pág. 23.

Esta idealização do príncipe, percebida por Grossi, pode ser simbolicamente traduzida na imagem de Vernet, a qual segue em anexo: Napoleão ressurgue da morte, como um dia Cristo fez, envolto por uma aura santificada e carregando, em sua cabeça, uma coroa, em clara referência às passagens bíblicas.

Após evidenciar estes primeiros conceitos, há que se fazer, aqui, uma consideração importante. Fonseca cita a diferenciação, feita por Rouanet, que se vislumbra entre Iluminismo e Ilustração: para este o Iluminismo é atemporal, não sendo possível identificá-lo em um momento preciso, por ser ele transcendental e inerente a vários períodos históricos; já a Ilustração estaria conectada, especificamente, com o movimento que buscou combater o Antigo Regime na França do século XVIII: portanto, ligada diretamente à Revolução Francesa. Neste sentido, é a Ilustração “apenas uma realização histórica do Iluminismo (e talvez a sua mais importante)”.⁴⁶

O movimento revolucionário francês do século XVIII pode ser considerado aquele o qual buscou, de modo incisivo, promover a secularização do poder em seu aspecto político-institucional. Tal afirmação ganha ainda mais relevância quando se traz à tona a importância do clero francês à época da Revolução, bem como quando se evidencia a influência deste perante a construção da realidade política e social do país ao final do século setecentista.

Expõe-nos Gerald Robertson Cragg⁴⁷ que a Igreja de Roma contava, neste momento, em terras francesas, com aproximadamente cento e trinta mil pessoas que, de alguma maneira, estavam conectadas às suas atividades. Estavam sob seu controle todas as formas de assistência social voltadas à população: hospitais, asilos, enfermarias e escolas; era também a responsável por oficializar a maioria dos atos da vida civil, tais quais nascimentos, casamentos e óbitos; com direito exclusivo a orientar a devoção do povo francês, possuía uma força ideológica capaz de, indiscutivelmente, moldar a opinião pública da maneira que lhe aprouvesse. Tudo isto aliado a um imenso poderio econômico: era a Igreja dona da maior parte das terras da França⁴⁸, além de possuir enormes rendimentos financeiros.⁴⁹ Deste modo,

⁴⁶ FONSECA. **A Formação da...**, pág. 46.

⁴⁷ CRAGG, Gerald Robertson. **A Igreja e a idade da razão**. Tradução de António Pinto Ravara. Editora Ulisseia Ltda: Lisboa, 1966.

⁴⁸ “Nalguns distritos mais pobre do sul, as suas posses não iam além de quatro por cento, mas nas dioceses do Norte os números subiam para trinta por cento em Picardy e mais de sessenta por cento em Cambresys”. Id., 1966, pág. 203.

possuía a instituição religiosa tamanha influência social, política e econômica no território francês do século XVIII que não poderia passar imune à Revolução que se instalava. De acordo com Jules Michelet⁵⁰, historiador francês nascido no século XIX, todas as instituições civis com as quais a Revolução entrou em contato eram de alguma forma influenciadas pelo Cristianismo.

Ainda segundo Michelet, em contraposição a este poderio econômico, político e ideológico da Igreja, surgiu a Revolução Francesa, a qual, para ele, representou “o advento da Lei, a ressurreição do Direito e a reação da Justiça”. De acordo com o estudioso, a Igreja de Roma, na época em que esteve estritamente conectada à estrutura de poder e dominação do Estado, afastou-se da justiça, abrindo margem para manifestações contrárias aos próprios princípios cristãos, quais sejam estas contradições consubstanciadas na presença do dogma e da arbitrariedade. Ao cidadão francês estava reservada apenas uma escolha: ou acreditava nos sacramentos católicos e recebia as bênçãos do Evangelho ou perecia perante a fatalidade e a punição. Contudo, ainda para o historiador, o advento da Revolução fez o homem rebelar-se, posto que se revelou a estrutura opressora que o rodeava. E concluiu que, assim, a Justiça pôde novamente acreditar em si mesma e reagir contra o sistema anteriormente estabelecido.

Acreditamos, contudo, que, e respeitando o romantismo ainda manifestado pelo historiador francês, apesar de a Revolução ter confrontado diretamente esta realidade configurada e, em grande parte, tê-la modificado, não se pode afirmar que a secularização tenha nela se concretizado integralmente, uma vez que o ideal do “sagrado” permaneceu inserido tanto dentro do próprio movimento revolucionário como no âmbito das conseqüências geradas por este, como demonstraremos oportunamente no decorrer deste esforço produtivo.

De início, podemos afirmar, inclusive, que o enfrentamento direto à Igreja Católica Romana, naquilo que dizia respeito à manifestação espiritual do homem, não ocorreu. Sabori, em sua obra “Religiosidade e Revolução Francesa”, exemplifica tal assertiva pelo fato de a Tomada da Bastilha, marco do processo revolucionário, ter sido celebrada em diversas igrejas e que, em especial, a Basílica de Saint

⁴⁹ “Algumas autoridades modernas dizem ser de sessenta milhões líquidos. Outras calculavam-no em três vezes mais”. CRAGG. **A Igreja e a idade da razão...**, 1966, pág. 203.

⁵⁰ MICHELET, Jules. **História da Revolução Francesa: da queda da Bastilha à festa da federação**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

Genovève tornou-se um centro de colaboração e celebração religiosa da Revolução.⁵¹

Sem ignorar as conseqüências de ações tomadas desde o início da Revolução, tais quais a nacionalização dos bens clericais e a promulgação da Constituição Civil do Clero, a mudança paradigmática de opinião por parte dos revolucionários deu-se, segundo Michel Vovelle, a partir de 1793, na chamada Festa da Celebração pela promulgação do novo texto constitucional. De acordo com o autor,

a invocação à Natureza Soberana, proclamada sobre as ruínas da Bastilha, pelo presidente da Convenção, Héroult de Séchelles, diante da gigantesca estátua de Ísis, cujos seios vertem as ondas regeneradoras, é uma referência clara a outro sistema, e por isso se poderia fazer dela a primeira do Ciclo das Festas da Razão...⁵².

A partir deste momento diversas medidas emblemáticas foram tomadas, dentre as quais podem ser citadas o recolhimento da prataria dos templos, a entrega dos sinos e a laicização de nomes de logradouros por todo o país. Expõe o já citado autor: “Em Montagne sur Aisne, o cidadão Fary canta: Sobre os despojos do despotismo/ Elevou-se a liberdade/ Sobre as ruínas do jesuitismo/ Brilha nossa sociedade”.⁵³

Assim vislumbra-se, efetivamente, o fenômeno da descristianização do século XVIII que, para Vovelle, foi um dos principais pilares do movimento revolucionário e certamente aquele que contou com o maior número de participantes. São incontáveis as conseqüências que este fenômeno legou ao futuro, não somente em termos do enfraquecimento do poder da Igreja Católica, mas

⁵¹ “Nas igrejas ressoavam cânticos de ação de graças pela Tomada da Bastilha. Procissões de moças, quase sempre deleitáveis, bem vestidas, adornadas com modéstia, indo a Sainte-Genève, cruzavam com algum batalhão de jovens guerreiros que se detinha para dar-lhes passagem, enquanto numerosos espectadores, nas ruas e do alto das janelas, externavam sua alegria com vivos aplausos”. TERRADAS SABORI, Ignasi. **Religiosidade na Revolução Francesa**. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989, pág. 25.

⁵² VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa contra a Igreja**: Da Razão ao ser supremo. Tradução Lucy Magalhães. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1989. Pág. 24.

⁵³ Id., 1989, Pág. 53.

também e principalmente, na “transformação da sensibilidade coletiva da França no fim do século das Luzes”.⁵⁴

Não obstante, vale lembrar aqui que esta descristianização não representou uma efetiva secularização, haja vista que as estruturas pensadas para edificar a nova ordem continuavam a obedecer a um ideário que buscava sua fundamentação na idéia do “sagrado”. Ocorreu, portanto, muito mais uma reproposição dos conceitos teológicos do que uma substituição (propriamente dita) destes.

Tanto é que neste período transitório de intensa agitação no território francês, o culto à razão foi alçado ao altar antes reservado ao culto dos santos católicos. Contudo, não foi esta uma transformação simples, face à multiplicidade, complexidade e até mesmo ambigüidade dos elementos envolvidos. O que se pode expor com segurança é o fato de que vários novos cultos revolucionários estabeleceram-se pelo território francês, nos quais basicamente podiam ser percebidas a idolatria à Razão, aos mártires da Liberdade e a celebração cívica das vitórias e conquistas republicanas, sempre envoltas na atmosfera da sacralidade.

Michel Vovelle cita alguns registros da época nos quais estão presentes as estruturas desta nova crença: “Entre nós não há mais superstições, nem preconceitos, nem igrejas, nem padres... o metal dos sinos será purificado no cadinho da filosofia e da Razão”, assim estava posto nos escritos do Comitê Revolucionário de Saint Flour, 4 de frimário do Ano II.⁵⁵

Abriam-se então templos, celebraram-se cultos, realizaram-se festas em homenagem à Razão. Alguns antigos templos católicos eram agora os locais sagrados onde eram veneradas a Liberdade, a Igualdade, a Natureza, a Filosofia, a Justiça e as leis naturais.

Contudo, se para alguns o materialismo parecia natural, bastando acreditar que a Razão, aquela que proporcionava aos homens o direito de serem livres e iguais, emanava da natureza, para outros o aporte do misticismo ainda se fazia necessário. O mesmo Vovelle nos traz o discurso de Couthon, o qual exemplifica a assertiva acima apresentada: “O povo de Puy de Dome acredita hoje que o único

⁵⁴ VOVELLE. **A Revolução Francesa contra a Igreja...**, 1989, Pág. 202.

⁵⁵ Id., 1989, pág. 121.

Ano II – Segundo ano contado da Tomada da Bastilha: 1791.

Alguns discursos ainda se mostram mais radicais no tocante à descristianização, como pode ser observado neste excerto: “Há muito tempo o fanatismo não existe em Gonesse; seus habitantes só reverenciam a Razão. A Igualdade e a Liberdade são seus únicos Deuses... Iluminados pela chama da Filosofia, profundamente penetrados do horror à tirania e à superstição, só queimam seu incenso no altar da Pátria e na soberania do povo concentram todas as suas afeições”. Id., 1989, Pág. 120

templo digno do Ser Supremo é o mundo, do qual Ele é o arquiteto, e que é no coração do homem que Seus altares e o verdadeiro culto devem se encontrar”.⁵⁶

Esta transformação da Razão, de emanada pela Natureza à emanada pelo Ser Supremo, só vêm a demonstrar a ambigüidade e a complexidade do período transitório após os acontecimentos precedidos pela Tomada da Bastilha. Dos mais radicais, favoráveis à abolição de qualquer crença supersticiosa, conferindo assim espaço ao puro culto da Razão, aos moderados, ainda necessitados do suporte metafísico, fato é que as discussões travadas na França do século XVIII possibilitaram a formação de uma nova maneira de pensar o diálogo existente entre religião-poder e religião-direito, sem contudo, como afirmamos reiteradamente, suprimir a idéia do “sagrado” como uma das fôrmas estruturantes da sociedade.

Por fim, para corroborar tudo aquilo já demonstrado a respeito das relações entre a Revolução Francesa e o fenômeno da secularização, exporemos a contradição que nos afigura mais intrigante no âmbito daquela: ao mesmo tempo em que parte dos revolucionários iniciavam uma cruzada contra as bases que sustentavam o Cristianismo e a Igreja Católica no país, os ideais naquela contidos reforçavam elementos exultados pela moral cristã. Deste fato, tomou nota Jules Michelet. Para o historiador, o movimento revolucionário conferiu continuidade ao cristianismo naquilo que dizia respeito aos ideais de fraternidade e igualdade entre todos os seres humanos, pregados também pelo Evangelho cristão. A diferença entre as duas realidades, atestou Michelet, consistiria nos fundamentos dados à justiça: se, para o cristianismo, a Justiça fundava sua verdade nos acontecimentos históricos citados na Bíblia, para o Iluminismo o fundamento não precisava ser buscado, posto que a justiça seria inerente ao homem e à natureza. Assim também pensou Ignasi Sabori ao citar Lamourette que, para aquele, foi um dos primeiros homens a esperar que da Revolução brotasse o fortalecimento de uma moral cristã purificada: “A idéia de igualdade provinha do próprio Gênese, que descrevia a criação do homem à semelhança divina e sem distinção individual alguma. No Evangelho, a igualdade resplandecia com clareza ainda maior”.⁵⁷

A Revolução Francesa pôde, à época, ser considerada, então, uma mudança radical e sublime nos rumos da humanidade, fruto da bondade e concedida pela Divindade Suprema. Claude Fauchet, o qual participou do ato da

⁵⁶ TERRADAS SABORI. **Religiosidade na Revolução Francesa...**, 1989, pág. 139.

⁵⁷ Id., 1989. Pág. 34.

Tomada da Bastilha, ao discursar em um sermão promovido pela Igreja em comemoração ao acontecimento, correlacionando os ideais cristãos com àqueles perseguidos pela Revolução Francesa, teve a cabeça “espontaneamente coberta pela coroa cívica, fruto do entusiasmo dos ouvintes que estavam ao seu redor”.⁵⁸

Para Fauchet, os direitos humanos nada mais eram do que prolongamentos de princípios cristãos, sendo os ensinamentos de Cristo capazes de fazer o homem combater a tirania e construir uma nova realidade. Segundo o francês, a sociedade deveria estar condicionada à moral cristã e, mais que isso, a religião católica, como depositária de tais verdades, deveria ser declarada a religião nacional da França: “as leis civis não podem jamais criar a moral; devem segui-la e prescrevê-la.”; “... a religião católica é a única nacional, pelo fato de possuir de forma mais institucionalizada a missão evangélica do mandato divino: amai-vos uns aos outros...”⁵⁹

Já Lamourrette, declarado bispo constitucional francês, discordou de Fauchet, uma vez que não acreditava ser benéfica a postulação de uma religião como oficial para o país. De acordo com seu pensamento, o poder nacional deveria organizar civilmente a religião, contudo sem confundir esta organização civil, exterior e legal, com a presença dos sacramentos religiosos, dogmas e princípios espirituais constantes em cada religião: “declarar nacional a religião cristã teria sido uma desnaturalização do caráter essencial do cristianismo... o que eu estaria querendo dizer se eu lhes falasse de uma consciência nacional? Existem verdades nacionais”.⁶⁰

Portanto, pelo acima exposto, destarte a ideologia apregoada por grande parte dos revolucionários, visando a total destruição dos elementos estruturantes do

⁵⁸ TERRADAS SABORI. **Religiosidade na Revolução Francesa...**, 1989, Pág. 55. “Predizia-se, anunciava-se que a religião... renasceria triunfante e purificada. Fora preparada mediante princípios consagrados pelo Evangelho, pelas máximas de igualdade e fraternidade que a opinião pública pedia como bases da Constituição que a Assembléia Nacional elaboraria. Essa igualdade, essa fraternidade, tão frequentemente recomendadas no Evangelho, constituíam a característica principal do Cristão Primitivo; a revolução nos reconduzia a elas. Tais eram as máximas pronunciadas dos púlpitos pelos sacerdotes. Muitos deles seguiram fielmente seus princípios, enquanto outros, que inicialmente os pregavam, mais adiante os combateram com outros textos da escritura, depois de os representantes do povo terem declarado como bens nacionais os bens da Igreja, quer dizer, os do clero, já que há muito tempo o clero acreditava ser a Igreja, assim como a nobreza acredita ser a nação”.

⁵⁹ Id., 1989, pág. 56. “Fauchet chega ainda a elaborar a idéia de uma religião universal: “Tendes como primeira de vossas Leis, que é a base para as demais, uma Religião: graças aos céus, esta religião é a única verdadeira, a única perfeita, e devido ao mandamento de fraternidade geral que recebeu do Pai universal, deve chegar a ser um dia a religião de todo o gênero humano”.

⁶⁰ Id., 1989, Pág. 34.

antigo regime, bem como pela afirmação e efetivação dos ideais modernos, a Revolução Francesa, longe de promover a integral secularização do poder, em suas diversas manifestações, não afastou o aporte metafísico da Religião, muito menos o ideal sacro, das bases estruturantes da realidade ocidental. Passaremos a considerar, a seguir, fenômenos ocorridos no século XIX que, ao mesmo tempo representando conseqüência e realização da Ilustração, irão angariar argumentos favoráveis àquilo que se pretende mostrar no decurso deste trabalho.

3.2– PROGRESSO E SECULARIZAÇÃO: O MILENARISMO

Neste momento da história da humanidade, marcado por transformações que viriam a redimensionar os rumos da civilização ocidental, ocorreu uma decisiva mudança na maneira pela qual se buscava a realização da felicidade humana: através de um projeto o qual era marcado por uma perspectiva futurizante, não se operava mais a projeção daquela dentro de um universo constituído simbolicamente, mas ao contrário, procurou-se focalizar um sentido material-histórico. Paz e Ordem deixaram de ser consideradas fins em si mesmas, mas sim meios pelos quais se buscavam atingir a Liberdade, Igualdade e Fraternidade futuras. Neste momento, a discussão a ser levada a cabo estava, portanto, na sede da construção de uma interpretação deste movimento através do qual se adotou um novo Sentido para a História da humanidade e que trouxe à tona, por sua vez, a idéia de progresso: houve uma mudança paradigmática no modo pelo qual o homem procurava orientar-se através do tempo: a história deixou de ser cíclica, passando a ser moldada por um Sentido e preocupada com as concatenações futuras. O progresso, assim, deixou de ser elemento apenas descritivo e passou a ser considerado como o conceito orientador de toda a filosofia da história.

Não só a natureza podia, a partir deste momento, ser considerada como um objeto útil e manipulável pela *ratio* humana: também o futuro adquiriu esta abrangência. O futuro, então, segundo ensinamentos proferidos por Marramao,

assumiu integralmente o papel de salvação que antes era conferido à vida extra-física, ultra-terrena, presente na teologia judaico-cristã.⁶¹

De acordo com Jean Delumeau, contudo, tal transformação se deu gradativamente: “a noção de um progresso que conduz à felicidade terrestre abriu seu caminho em terra cristã apenas com dificuldade”.⁶² Segundo o citado autor, sempre conectada à idéia de felicidade, a noção de progresso começou a ser trabalhada desde o século XVI, mas foi somente com Fontenelle, já no século XVII, que ela deixou de obedecer a uma perspectiva essencialmente cristã e passou a ser relacionada com o avanço possibilitado pela racionalidade. Neste sentido:

[...] esse homem que viveu desde o começo do mundo até o presente teve sua infância na qual se ocupou apenas das necessidades mais prementes da vida, sua juventude na qual se destacou nas coisas da imaginação tais como a poesia e a eloquência, e na qual começou até a raciocinar, com mais brilho do que solidez. Ele agora se encontra na idade viril, na qual raciocina com mais brilho e mais força do que nunca [...]. Esse homem não terá velhice; ele é sempre igualmente capaz das coisas próprias à sua juventude, e o será sempre das que convêm à idade viril, isto é, para deixar a alegoria, que os homens não degenerarão e que as idéias sadias de todos os espíritos se acrescentarão sempre umas às outras.⁶³

Começou a ser desenvolvida, por conseguinte, a idéia de progresso através de uma aura secularizante, a qual ganhou corpo durante todo o século XVIII. Podemos, inclusive, afirmar que esta noção progressista concatenou-se perfeitamente com os primados do modelo econômico que se encontrava em constante desenvolvimento e afirmação durante o citado século: o capitalismo. Aí, a felicidade almejada pelo progresso ganhou a faceta da “prosperidade”, indicada pela acumulação de riquezas, desenvolvimento tecnológico e, possibilitando tal gama de realizações, a constante circulação de bens e produtos. Neste aspecto, Delumeau destaca Adam Smith, o qual aquele classifica como decididamente otimista:

⁶¹ MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. Pág. 172.

⁶² DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. Tradução de Paulo Neves. Companhia das Letras: São Paulo, 1997, pág. 268.

⁶³ FONTENELLE apud DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pp. 269-270.

“[...] Smith pensa que uma favorável organização da economia se realiza espontaneamente em toda a sociedade onde o homem puder se conduzir sob o impulso de seu interesse pessoal. [...] O aumento do capital possibilita o da prosperidade geral. Mas a prosperidade só pode provir da liberdade de empreender”.⁶⁴

Nasceu, assim, a idéia básica que iria fundamentar a noção de progresso dentro do pensamento liberal de Smith, influenciado, claramente, pela noção de subjetividade desenvolvida desde a Baixa Idade Média, como demonstramos no início deste trabalho.

Kant é outro importante pensador do século XVIII que irá se utilizar da idéia progressista em suas teorizações. Mais uma vez captando elementos a partir das visões de Delumeau, entendemos que o progresso kantiano também tem um viés liberalista, no sentido de que, de acordo com o alemão, é o exercício racional das liberdades individuais que irá fazer com que o ser humano possa alcançá-lo.⁶⁵

Entretanto, não se pode afirmar que esta visão progressista moderna, ainda que objetivando uma crescente desvinculação perante os preceitos religiosos, é totalmente laicizada, posto que nela ainda resiste determinado senso profundamente religioso. De acordo com Marramao, este influxo religioso dentro da noção de progresso consiste no fato de que o tempo só adquire sentido quando e, na medida em que, é consumado.⁶⁶

Delumeau, por sua vez, crê que a noção de progresso, colocada em evidência pela Modernidade, é constantemente permeada pela Religião, através da influência daquilo que tange ao chamado milenarismo. Primeiramente, portanto, nos cabe indicar o que para o autor pode ser conceituado como tal:

“O milenarismo, espera de um reino deste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado, está, por definição mesma, estreitamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecida. Assim ele existiu sobretudo entre os povos e nas religiões que afirmaram a existência de “um mundo auroral e perfeito tal como existia antes que o tempo o corresse e a história o aviltasse”.⁶⁷

⁶⁴ DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pág. 271.

⁶⁵ Id., 1997, pág. 272.

⁶⁶ Assim, o sacrifício do presente e das existências singulares, levado a cabo pela causa do progresso, é legitimado pela fé que o homem sente por um futuro manipulável pela ratio humana, posto que a história é dotada de Sentido e este Sentido coincide com a direção linear temporal.

⁶⁷ Id., 1997, pag. 17.

Conectado, portanto, à idéia de uma felicidade terrestre, irrestrita e total, mas por sua vez futura, remetendo, sempre, a uma espera. Idéia profundamente mística e metafísica presente em diversas esferas religiosas que se distinguem na humanidade, mas sobretudo no Cristianismo, manifestado na crença da volta do Cristo e no estabelecimento de uma Nova ordem mundana, a qual perduraria por mil anos, repletos de felicidade.⁶⁸

A par destas informações, podemos perceber, claramente, a conexão entre o milenarismo e as noções modernas acerca do progresso aqui apresentadas: o projeto moderno voltado para o futuro, suscitante de uma espera, mas que, se concretizado, garantidor de uma era permeada por felicidade e prosperidade plenas. A grande diferença, contudo, para Delumeau, entre os milenaristas puros e os progressistas pensadores da Modernidade diz respeito ao modo pelo qual esta “era de felicidade” seria alcançada:

Os pensadores do fim do século XVII e do XVIII ligados à noção de progresso punham o acento na marcha gradual da humanidade rumo à felicidade. Os milenaristas, ao contrário, conceberam por muito tempo a passagem à etapa final de paz por meio de convulsões violentas, e até mesmo abalos planetários cujo anúncio liam no Apocalipse.⁶⁹

Portanto, para os modernos, a conquista de um “mundo melhor” residiria em um avanço gradual e racional da humanidade, no qual as conquistas passadas encadeariam as futuras em uma seqüência lógica. Concepção esta, que destarte as diferenças, não deixa de fincar suas raízes no milenarismo, influenciando, por conseguinte, doutrinas e filosofias intimamente ligadas ao paradigma da Modernidade e ao ideal da secularização, como o Positivismo de Augusto Comte.

Em linhas gerais, o positivismo representou uma corrente científica, política e filosófica que pregava a valorização radical da essência humana frente à metafísica e a religião, decorrência, portanto, do desenvolvimento da subjetividade e laicização contidos no projeto da modernidade. Mesmo assim, a parte desta proposta integralmente secularizante, Delumeau consegue identificar conceitos milenaristas dentro da doutrina positivista. Dentre estes, o mais evidente, em

⁶⁸ DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pp. 18-19.

⁶⁹ Id., 1997, pág. 273.

teorização de Comte, no qual a idéia do progresso, como algo benéfico a humanidade, aparece em reflexão sobre a dinâmica social. Comte aduz às “leis naturais próprias às marchas inevitáveis do espírito humano”:

Ora, o verdadeiro princípio científico de tal teoria me parece consistir inteiramente na grande lei filosófica que descobri, em 1822, sobre a sucessão constante e indispensável dos três estados gerais, primitivamente teológica, transitoriamente metafísica e finalmente positiva, pelos quais passa sempre nossa inteligência, em qualquer gênero de especulações.⁷⁰

Notadamente esta divisão trinária de Comte posiciona a teologia em momento primitivo da evolução humana. Contudo, não se pode afirmar que representa uma postulação completamente emancipada do ideal sacro, na medida em que idealiza o positivismo como aquele responsável por trazer o progresso racional, e assim, a felicidade às sociedades humanas, conectando-se com a formulação metafísica do milenarismo.

Quanto ao positivismo, vale ainda ressaltar aspecto que nos pareceu peculiar. É certo que a corrente positivista reverberou seus postulados para além do continente europeu, influenciando inclusive a política e a organização jurídica do Brasil, principalmente, nos primeiros anos da República. Curiosamente, esta doutrina, que buscava o afastamento da teologia e da religião, foi tratada na obra “As Religiões no Rio”, compilação de reportagens realizadas pelo jornalista e cronista fluminense João do Rio, em capítulo com sugestivo título: ‘A Igreja Positivista’.⁷¹

Nele, o jornalista faz um breve relato da chegada do positivismo ao Brasil e de seu desenvolvimento; há passagens, também, que versam sobre o funcionamento da dita “igreja”, a qual inclusive realizava atos típicos a qualquer outra organização religiosa, como sacramentos (tal qual o casamento) e o exercício do sacerdócio. Contudo, a aura sacra e metafísica mais evidente, aos nossos olhos, aparece quando João do Rio passa a descrever⁷² o referido templo:

⁷⁰ COMTE apud DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pág. 299.

⁷¹ DO RIO, João. RODRIGUES, João Carlos (org.). **As religiões no Rio**. José Olympio: Rio de Janeiro, 2006, pp. 89-100.

⁷² “Na capela-mor, rica de tapetes e de madeiras esculpidas, há uma cátedra, onde se senta Teixeira Mendes com as vestes sacerdotais negras debruadas de verde. Por trás fica um busto de bronze de A. Comte, e dominando toda a sala, o quadro de carvalho lavrado com letras de ouro, de onde surge

O Templo da Humanidade é lindo. Ao alto, junto ao teto, correm janelas que arejam o ambiente. Todo pintado de verde-mar, está-se lá dentro como num suave banho de esperança. Sentam-se os homens na nave, que tem 14 capelas; colunas de pau-negro sustentando em portais abertos bustos esculpidos por Décio Vilares. Os bustos representam os meses do calendário: Moisés ou a teocracia inicial; Homero, Aristóteles, Arquimedes ou a poesia, a filosofia e a ciência antiga; César, ou a civilização militar; São Paulo ou o catolicismo; Carlos Magno, ou a civilização feudal; Dante, Gutemberg, Shakespeare, Descartes, Frederico Bichat, ou a epopéia, a indústria, o drama, a filosofia, a política, a ciência moderna; e Heloísa, a santa entre as santas, que fica na última capela voltando seu semblante magoado para a porta.⁷³

Talvez, em nossa opinião, seja esta a representação física da contradição demonstrada por Delumeau: o templo denota, quase que em seqüência temporal-histórica, o desvelamento do progresso rumo à felicidade, com tendências metafísicas e milenaristas, da corrente positivista. O sagrado e o progresso pensado pela Modernidade, desta feita, não representaram duas realidades indissociáveis no decurso da história, como uma leitura menos atenta pode fazer inferir.

3.3– MARX E RELIGIÃO

Marx é mais um dos filósofos do século XIX que produziu profícuas considerações a respeito do papel exercido pelas esferas religiosas, principalmente naquilo que tange à Igreja Católica Romana, dentro do contexto do poder secular. Inevitável é, portanto, no seio deste trabalho, analisar suas considerações a respeito da secularização política e, mais do que isso, tentaremos vislumbrar a presença da idéia do “sagrado” em tais elucubrações.

Uma de suas principais contribuições para a discussão do assunto proposto se encontra em uma obra, alocada, ainda, como uma produção de sua juventude, chamada “A Questão Judaica”⁷⁴. Nela, Marx procura, através da crítica à obra de outro pensador alemão, Bruno Bauer, desvendar o processo de emancipação política do Estado e, em última análise, o processo de emancipação humana,

a figura delicada de Clotilde, a humanidade simbolizada por Décio numa de suas miríficas atmosferas sonhadoras”. Id., 2006, pág. 89.

⁷³ Id., 2006, pág. 98.

⁷⁴ MARK, Karl. **A questão judaica**. 2. ed. Editora Moraes: São Paulo, 1991.

contextualizando-se, assim, como um filósofo da modernidade. Marx vislumbrava no Estado político a antítese da religião. Ambos eram, de acordo com o alemão, mediadores para o homem. O Estado era o intermediário entre o homem e a liberdade, enquanto que a religião representava a intermediação entre homem e divindade.

Marx iniciou suas críticas aos estudos de Bauer propondo uma pergunta: teria a perspectiva da emancipação política direito a exigir do judeu a abolição do judaísmo e, do homem em geral, a abolição da religião? Para Karl Marx, esta análise deveria ser feita através de uma abrangência específica, a qual levaria em consideração o modo peculiar pelo qual cada Estado, em questão, relacionava-se com os influxos religiosos.

Segundo ele, uma vez que na Alemanha não havia a caracterização de um Estado político propriamente dito, a discussão sobre o tema permaneceria, ali, restrita ao âmbito teológico, posto que não existiam elementos suficientes que permitiriam elevar a problemática ao patamar político. Já em relação à França, onde já se verificava a existência de um Estado constitucional, Marx afirmou que o problema referia-se muito mais ao constitucionalismo ou à sua não-completa efetivação. Por último, o alemão considerou que a referida discussão somente conseguiria, à época, erigir-se ao âmbito secular, por completo, nos Estados Unidos da América, país no qual se percebia erguido um Estado político integralmente desenvolvido. A crítica, aí, deixava de ser teológica e passava a ser puramente política.

Marx propugnou, neste contexto, a idéia de que o Estado ainda declarado como “cristão” era falho sob dois aspectos: por um lado, não seria Estado, na completa e integral acepção da palavra, pois que não emancipado politicamente. Por outro viés, o chamado estado cristianizado pecaria também sob o aspecto religioso, pois não conseguiria colocar em prática os ensinamentos religiosos propagados pelo cristianismo. Relegando as estruturas de um verdadeiro Estado, politicamente acabado, à mera aparência, também transformaria em aparente os ensinamentos religiosos. A religião, neste Estado, era, assim, pelo viés marxista, apenas um meio que serviria a determinados fins.

Deste modo, o Estado “cristão” representava, para Karl Marx, em qualquer hipótese, uma contradição que nunca se realizaria: não saberia se colocar como fantasia ou realidade, pois os fins seculares que a ele regeriam poderiam entrar em

conflito com os fins religiosos a qualquer momento. A única possível solução para o tormento interno “religião x secularismo” que afligia a este Estado, pensa o autor, seria tornar-se guardião armado da Igreja Católica, o que o tornaria impotente “prima facie”: o rei seria divino, os vínculos criados, religiosos, e a fé não-secularizada.

De acordo com Marx, mesmo em terras norte-americanas, nas quais se vislumbraria uma acabada emancipação política, seria possível notar-se a presença inequívoca da religião, prova de que esta e desenvolvimento político do Estado poderiam conviver entre si. A emancipação do Estado em relação à religião, desta feita, diria respeito muito mais ao fim do que ele chama de “religião do Estado”, ou seja, quando o Estado emancipado já não mais professaria determinada fé religiosa.

Logo, não seria necessária, para o alemão, a abolição total e inequívoca das práticas religiosas, como pretendia Bauer, justamente porque a própria emancipação política não representava a isenção de contradições no campo da emancipação humana, fato este comprovado pelo exemplo norte-americano. O sentimento religioso era, segundo o filósofo, algo “puramente privado”.

Neste sentido, a atitude que o filósofo alemão esperava do Estado frente à religião era, assim, a atitude dos homens que dirigiam o aparato estatal perante as suas próprias crenças privadas. Neste momento, nascia a dicotomia, tão presente nas obras marxistas, entre sociedade burguesa e Estado-comunidade. Explica-se:

De acordo com Marx, nos locais onde se desenvolveu completamente o Estado político, surgiu um conflito envolvendo os indivíduos que a ele integravam, conflito este que se manifestou não somente na consciência interna de cada um, mas que também foi extravasado para as relações externas ao foro íntimo. De um lado, a vida secular, na qual o homem se via como parte da comunidade, considerando-se, assim, um ser coletivo. Por outro, a vida na sociedade civil, na qual o homem permanecia junto aos seus interesses e preferências egoísticas (incluindo a opção religiosa), enxergando nos outros homens, segundo Marx, apenas meios para atingir seus fins. Desta maneira, Marx estende o conflito entre o homem religioso e o homem-cidadão ao conflito, por ele considerado, entre a sociedade burguesa e o Estado-comunidade.

Concluiu Marx, ao cabo, que a emancipação do Estado perante a religião seria centrada na passagem do universo religioso do direito público ao direito privado. Já não mais fazia ela parte do Estado político, mas sim da sociedade burguesa, na qual se buscavam exaltar as diferenças em detrimento da unidade.

Destarte ser um pensador da Modernidade e pregar a emancipação do Estado, como sujeito ativo da sociedade, frente à religião, inegável é que, da mesma maneira que se procedeu, no capítulo anterior, em relação ao positivismo, é possível detectar nas teses marxistas o apoio metafísico que gira em torno da idéia do “sagrado”. Delumeau relaciona tal apelo religioso com o já citado milenarismo: neste sentido, Marx explicitou, quando de suas poucas considerações a respeito do comunismo, a crença de ser este a última fase do processo progressista o qual encaminharia os homens a um estado completo de felicidade, a própria reintegração do homem ao seu devir inicial. Delumeau, assim, pôde concluir que Marx, “afirmou sua fé, igualmente utópica, num futuro que veria “o livre desenvolvimento de cada um”.⁷⁵

Nesta esteira, alguns trechos da obra marxista trazem mais clareza ao acima mencionado:

Esse comunismo é um naturalismo acabado, e como tal um humanismo; enquanto humanismo acabado, ele é um naturalismo; é a verdadeira solução do conflito do homem com a natureza, do homem com o homem, a verdadeira solução da luta entre a existência e a essência, entre a objetivação e a afirmação de si, entre a liberdade e a necessidade; entre o indivíduo e a espécie. Ele é o enigma da história resolvido e sabe que é essa solução. [...] ⁷⁶

E, ainda, no excerto que segue, a libertação do indivíduo aparece cada vez mais sacralizada e, nesta medida, ligada ao milenarismo :

[...] na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar a tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico. ⁷⁷

⁷⁵ DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pág. 322.

⁷⁶ MARX, Karl apud DELUMEAU. **Mil anos de felicidade...**, 1997, pág. 324.

⁷⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã (Feurbach)**. Tradução de Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. Editora Hucitec: São Paulo, 1987, pág. 47.

Procuramos, assim, neste capítulo que aqui passou, demonstrar a importância que os pensamentos e formulações pós-iluministas e pós-revolucionárias, adquiriram em relação à faceta especial do projeto da modernidade que aqui estamos considerando, ou seja, a secularização.

Certos estamos que o século XIX consolidou a emancipação do homem em abrangente sentido: representou, portanto, mais do que uma emancipação meramente política ou econômica, mas propriamente, a emancipação do homem como ser humano. Assim, a marca moderna da subjetividade aparece em todos os momentos aqui analisados, em quaisquer das correntes apresentadas.

Contudo, demonstramos que tal gama de transformações sociais, ao transferir a possibilidade da realização completa da felicidade humana de um paraíso divinizado para um futuro paraíso terrestre, trouxe consigo a carga metafísica do milenarismo, nascido, originariamente, das religiões que vislumbravam a salvação da humanidade através da vinda do Messias. Portanto, aduzimos aqui, às palavras de Marramao: a secularização diz respeito a uma “tradução dos condensamentos simbólicos do mito e ou das interrogações radicais da teologia”.⁷⁸ Longe, então, está de representar uma completa ruptura do sistema vigente, mas antes uma reproposição da verticalidade da teologia política.⁷⁹

⁷⁸ MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. Tradução: Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995. Pág. 172.

⁷⁹ “No momento teológico está presente um núcleo, uma Interrogação Absoluta, que resiste à corrosividade das metamorfoses secularizantes da metafísica”. Id., 1995, pág. 174.

4 – DIREITO E PROCESSO SECULARIZANTE

4.1 – “MODERNIDADE” OITOCENTISTA: QUEBRANDO MITOS

Ao se trazer a discussão acerca do fenômeno da secularização para o âmbito do Direito, é preciso ter extremo cuidado a fim de que não caiamos em um senso acrítico, simplesmente reprodutor e submisso às estruturas de conhecimento hoje apregoadas como corretas. Neste sentido, cabe especial papel à História do Direito, a qual, nas palavras trazidas por Hespanha, funciona

... como um instrumento de crítica e de heurística. Como instrumento de crítica, ela revela o carácter epocalmente situado dos paradigmas actualmente dominantes, nomeadamente, do “estatismo” e do “legalismo”. Como instrumento de heurística, ela sugere modelos alternativos de viver o direito e de o relacionar com outras “tecnologias disciplinares...”⁸⁰

Assim, historicamente colocados, podemos apreender e discutir, com mais segurança, a extensão e as conseqüências que a secularização, como produto da Modernidade, produziu defronte ao universo jurídico. Se deste modo não procedermos, poderemos deixar de perceber a existência de elementos que corroborem com nossas aspirações, posto que ainda paradigmaticamente limitados pelas categorias jurídicas modernas que nos estão legadas.

Crer numa completa e irrestrita secularização do Direito é dar as costas ao que a história das estruturas jurídicas ocidentais nos revela a cada análise. Cappellini apregoa: “Desse modo, não é surpreendente que inteiros âmbitos da história “não-secularizada” sejam, no entusiasmo “humanitário”, simplesmente “velados” ...”⁸¹

Partindo destes pressupostos metodológicos, poderemos, agora, compreender, de melhor maneira, o desvelamento da secularização do Direito no

⁸⁰ HESPANHA, António Manuel Botelho. **Justiça e Litigiosidade**: História e prospectiva. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1993, pp. 7-8.

⁸¹ CAPELLINI, Paolo. Pessoa Humana, Codificação ou como Toute Hustoire Véritable Est Une Histoire Du Subjectif. In: **História do Direito em perspectiva**. Juruá: Curitiba, 2008. Pág. 37.

século XVIII. Como bem apregoado por Hespanha, o ordenamento jurídico “pré-oitocentista” era essencialmente pluralista, em razão de dois argumentos principais.

De um lado, a aplicação do Direito em forma de lei se dava de modo atestadamente restrito, na medida em que aquele aplicado pelos tribunais referia-se muita mais aos pressupostos jurídicos emanados pela doutrina, possuindo a lei, desta feita, carácter meramente supletivo. Para atestar tal afirmação, o jurista português utiliza o exemplo das Ordenações de sua terra natal:

Entre nós, por exemplo, as Ordenações cobrem apenas sectores muito limitados da regulamentação jurídica... O Recurso à forma legislativa apenas se dava quando a Coroa pretendia introduzir normas jurídicas que pusessem em causa direitos adquiridos... De resto, mesmo quando pretendesse estabelecer algo de novo, o poder utilizava outros meios normativos: o precedente judicial... a instrução à órgãos jurídicos inferiores... a regulamentação meramente interna...⁸²

Mais do que isso: a própria interpretação da Lei estava limitada a critérios não-definidos pelo Poder Legislativo. Nisso constava a restrição imposta pelo próprio sistema doutrinal vigente, no sentido de que o juiz não estava obrigado a seguir o contido na Lei quando manifestamente esta se mostrasse contrária aos princípios doutrinários, bem como quando vazia de fundamento jurídico. E além: a exegese legislativa encontrava barreiras quando defrontada por regulamentações autônomas das estruturas intermediárias, sejam elas referidas à família (na qual vigorava a ordem doméstica, consubstanciada pelo poder do *pater*), à religião (na qual era efetivamente aplicado o Direito da Igreja) ou aos demais corpos políticos inferiores. Assim, “o estatuto, tal como o privilégio, impunha-se à lei, que, assim, ficava entalada entre uma doutrina (do “direito comum”) que a limitava por cima, e um direito dos corpos, que a esvaziava por baixo”.⁸³

Portanto, a ordenação jurídica pré-oitocentista era essencialmente não-secularizada, posto que sujeita às limitações impostas por regras advindas também do eixo religioso-eclesiástico. Isto se mostra de maneira ainda mais efetiva quando levamos em consideração o outro aspecto apontado por Hespanha como fundante da ordem jurídica pré-oitocentista: a lei, eruditamente construída sob a forma escrita,

⁸² HESPANHA. **Justiça e Litigiosidade**..., 1993, pág. 14.

⁸³ Id., 1993, pág. 15.

não era alcançada pela maioria da população, ainda preponderantemente analfabeta:

Estudos estatísticos sobre a vida jurídica em Portugal, no século XVII, mostram que o mundo do direito e da prática jurídica escritos não devia tocar mais de 15% da população, o que corresponde, porventura, ao âmbito do grupo alfabetizado de então. Os restantes 85% regulavam-se por padrões de conduta fixados pela tradição, tutelados por formas por vezes antiqüíssimas de organização comunitária.⁸⁴

Observa-se aí que, ao menos no que diziam respeito ao mundo jurídico, os institutos da Modernidade encontraram uma sociedade para a qual a secularização era uma categoria completamente estranha. Conforme os entendimentos traçados por Grossi, o qual serão mais detalhadamente minuciados na próxima seção deste trabalho, a configuração das estruturas modernas prima pela simplicidade, ou seja, do Antigo Regime à Modernidade operou-se uma redução da complexidade das estruturas que fundavam (e, em certa medida ainda fundam) as bases da sociedade ocidental. Segue pelo mesmo sentido Hespanha, para o qual neste projeto estava incluída a redução do pluralismo jurídico, por uma conseqüente política de valorização da lei, como expressão da vontade soberana do monarca.⁸⁵

Assim, Grossi conclui:

Com o imediato esclarecimento de que a simplicidade é fruto de uma drástica redução, que a complexidade própria a toda ordem jurídica foi obrigada a contrair-se em um cenário onde atores são unicamente os sujeitos individuais: de um lado, o macro-sujeito político, de outro, o micro-sujeito privado.⁸⁶

Nesta perspectiva, houve uma expansão do legalismo e uma reafirmação do poder da Lei e do monarca, com um conseqüente aumento da produção legislativa. De acordo com Hespanha, tal série de transformações começou a ser sentida por uma própria mudança semântica no modo pelo qual se designava a produção

⁸⁴ HESPANHA. **Justiça e Litigiosidade...**, 1993, pág. 15.

⁸⁵ Id., 1993, pág. 16.

⁸⁶ GROSSI. **Para além do subjetivismo...**, 2008, pág. 24.

normativa: de lei, vocábulo que remetia à idéia de apreensão passiva de algo que já estava escrito (do verbo ler), a Constituição, termo o qual se conectava a uma atuação comum, ao “estabelecer conjuntamente”.⁸⁷

Pragmaticamente, de acordo com o autor português, a remodelação das fontes jurídicas tradicionais possui como exemplo primeiro, em Portugal, a chamada “Lei da Boa Razão”, de 1769, a qual pretendeu, em linhas gerais, romper com a ordem pluralista disposta pelas Ordenações do Reino, vigentes desde o século XV: “O primeiro conjunto de determinações da Lei dizia respeito aos costumes, à jurisprudência e à doutrina. A estratégia era, em qualquer dos casos, desvalorizá-los em face da lei (§ 14)”⁸⁸. Ainda, o citado diploma legislativo ofereceu interessante suporte à secularização do direito, na medida em que afastou a previsão que vislumbrava a vigência autônoma do direito canônico nos Tribunais civis; seguindo sempre os ensinamentos proferidos por Hespanha, a importância do direito romano também foi aí muito reduzida, sendo relegada a caráter supletivo, nos seus termos textuais e apenas quando as disposições se mostrassem compatibilizadas com os costumes do século moderno.⁸⁹

Todas essas características fazem a Lei da Boa Razão voltar-se às tendências da Modernidade, não só por pretender eliminar o pluralismo em face da vontade do príncipe, como também abrir as portas ao jus-racionalismo, o qual, como já vimos anteriormente neste trabalho, buscava fundamentar os posicionamentos jurídicos pelos valores relacionados à razão humana.

Contudo, tal fenômeno, em representando uma mudança radical, não foi consumado de maneira imediata; não reverberou, tampouco, em toda a extensão da organização jurídica do Estado, permanecendo concentrado apenas nas estruturas judiciárias e administrativas consideradas centrais. Desta feita, a maior parte da sociedade portuguesa encontrava-se, ainda no século XVIII, pouco influenciada pela produção jurídica escrita e oficial, permanecendo ainda sob a égide de uma normatização consuetudinária e não-secularizada. Hespanha chega a afirmar que, ainda em meados do século XX, era possível perceber, em Portugal, reflexos de uma sociedade estruturada política, administrativa e judicialmente, em semelhança, às do Antigo Regime:

⁸⁷ HESPANHA, António Manuel. **Hércules confundido**: sentidos improváveis e incertos do constitucionalismo oitocentista: o caso português. Juruá: Curitiba, 2009, pág. 38.

⁸⁸ Id., 2009, pág. 38.

⁸⁹ Id., 2009, pág. 38.

“os contratos (mesmo sobre imóveis) eram geralmente verbais, as relações familiares e laborais repousavam em usos locais e os conflitos surgidos eram resolvidos dentro da comunidade, a pequena criminalidade era resolvida pelos próprios ofendidos ou pelo “regedor”, a grande criminalidade não existia”.⁹⁰

O autor português elenca, para tanto, uma série de aspectos que, para ele, contribuíram para a manutenção de caracteres medievais na pretensa sociedade moderna, dentre as quais se situam a insuficiência no plano das comunicações e o alto índice de analfabetismo.

Fato é que tais considerações desmistificam o fato, mormente apresentado pela doutrina tradicional, de que, no século oitocentista, consolidou-se a secularização do Direito como pilar estruturante de uma sociedade moderna totalmente desvinculada do regime antigo. Portanto, mesmo após a Revolução Francesa e a produção dos teóricos do século XVIII, a sociedade não se desligou integralmente dos usos e costumes do passado medieval. Em especial, daqueles que diziam respeito à influência da religião sobre o Direito e, em consequência, às demais formas de exercício de poder por parte do Estado.

Passaremos a tratar, adiante, da codificação do século XIX e da instituição, nos ordenamentos jurídicos modernos, do princípio à liberdade religiosa, fatos estes que, quando evidenciados não apenas em seus aspectos superficiais, e, mormente estudados naquilo que se afiguram ambíguos e contraditórios, comprovam a assertiva acima enunciada.

4.2–CODIFICAÇÃO E SECULARIZAÇÃO

Como já evidenciado em linhas anteriores, o projeto da secularização consistia basicamente, no que tange a este capítulo, em um modelo o qual visava a descomplexização do ordenamento jurídico, através da transformação do então vigente pluralismo jurídico para um monismo jurídico. Para melhor explicitar tal fenômeno, utilizamos do exemplo do ordenamento português e pudemos vislumbrar que o monismo jurídico nasceu, ao mesmo tempo, quando da afirmação da

⁹⁰ HESPANHA. **Justiça e Litigiosidade...**, pág. 17.

racionalidade humana como fundamento para a produção normativa, sedimentada na manifestação da vontade do rei, bem como no momento em que se procurou reduzir a interferência de doutrinas tradicionais, como o direito romano e o direito canônico, frente ao ordenamento jurídico. Neste sentido, afirmaram-se pilares da modernidade, tais quais o subjetivismo e a secularização, que, como nos é identificado por Paolo Grossi, podem ser analisados sob duas perspectivas:

A macro-individualidade política, realizada no Estado/pessoa e concretizada sempre – inclusive em sistemas formalmente democráticos – num acabado aparato potestativo. A micro-individualidade privada, fortificada na sua evidente auto-referencialidade pela coincidência entre cidadão (ou seja, cidadão que conta, que pode votar, que pode votar com base em sua renda) e *homo oeconomicus*, enquanto proprietário munido de um território autônomo onde o contrato é lei entre as partes [...].⁹¹

Deste modo, temos que, em ambas as perspectivas, o projeto da modernidade concatena-se com os auspícios da nova classe reinante, a burguesia, e com o modelo econômico em crescente expansão, o capitalismo. Senão, vejamos: somente a redução do pluralismo poderia trazer a segurança jurídica necessária a qual possibilitaria o controle do direito, objetivando a afirmação dos interesses burgueses. Procurou-se afastar, portanto, da esfera jurídica, os costumes tradicionais e a religião, limitando a exegese e a interpretação efetuada por parte dos juristas às amarras da lei. Até a mesmo a tão propagada liberdade do homem, colocada muitas vezes como contraposição à situação vigente na era medieval, era uma liberdade condicionada ao Estado, da maneira como expõe Cappellini:

[...] mesmo a conquista da liberdade aconteceria por inteiro sob o guarda-chuva do direito do estado: foi fácil, por isso, para o estado, construir as liberdades individuais de modo que concordassem com o monopólio jurídico do estado, ou seja, com o poder que este personificava. Positivismo jurídico e limitação das liberdades em nome das razões do estado se dão as mãos e são dois aspectos de uma só realidade.⁹²

⁹¹ GROSSI. *Para além do subjetivismo...*, 2008, pág. 26.

⁹² CAPELLINI. *Pessoa Humana, Codificação...*, 2008, pág. 40.

Neste momento, ocorre o que Grossi denomina de fenômeno da abstração, ou seja, a escolha racional, fundamentadora da ordem moderna, deveria ser exercitada sobre modelos.⁹³ De um lado o indivíduo deveria ser abstraído da sociedade, sendo tomado, portanto, em sua individualidade como sujeito capaz de deter e exercer direitos, modelo este que claramente priorizava a figura do “proprietário”. Por outro lado, ao Estado/Príncipe também caberia a abstração das esferas sociais, assim como à sua “manifestação verbal”, ou seja, a lei: deveria ser dotada ela, portanto, de caráter geral, rígido e abstrato. Estas transformações, de acordo com o jurista italiano, marcaram a escolha pontual da modernidade jurídica:

Regras abstratas, ou seja, não contaminadas pela facticidade cotidiana, regras gerais e rígidas, que não se dobram às circunstâncias particulares e têm uma projeção unitária prescindindo do caráter móvel e acidentado do terreno histórico, que podem e devem ter uma imobilização escrita num texto de papel impermeável à mudança e refratário à incidência do desgaste histórico.⁹⁴

Surge, assim, como consequência, e também como aspiração do projeto da modernidade para a ordem jurídica, a necessidade da posituação das normas em Cartas e Códigos, que, em tese e de maneira idealizada, não sofreriam as consequências do “tempo”. A codificação, neste sentido, tem sua origem direta na modernização do Direito ocorrida no século XIX.

Entretanto, como já vimos no decurso deste trabalho, utilizando, para tanto do exemplo português, apreendemos que tão profunda modificação não se realizou de modo imediato e integral. Ao contrário, elementos da antiga ordem podiam ser vislumbrados ainda em meados do século XX. Dentre estes, destaca-se sobremaneira a influência da exercida pela religião no campo das Cartas e Códigos modernos, como demonstraremos a seguir, comprovando que o “sagrado” resistiu a tal fenômeno e, mais que isso, incorporou-se a ele.

Para confirmar o fato acima aludido, basta nos reportarmos a alguns diplomas, os quais, literalmente, evocavam o aporte metafísico do sagrado. O art. 17 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão assim dispunha: “Como a propriedade é um direito inviolável e **sagrado**, ninguém dela pode ser privado, a não

⁹³ GROSSI. *Para além do subjetivismo...*, 2008, pág. 27.

⁹⁴ Id., 2008, pág. 27.

ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização” (grifos nossos).⁹⁵ Novamente, depois de ser admitida pela Convenção, em 1793, a mesma Declaração novamente trazia em seu bojo a literalidade do termo sacro:

XXI - Os auxílios públicos são uma dívida **sagrada**. A sociedade deve a subsistência aos cidadãos infelizes, quer seja procurando-lhes trabalho, quer seja assegurando os meios de existência àqueles que são impossibilitados de trabalhar.⁹⁶ (grifos nossos).

A aura sacra em torno do direito de propriedade também esteve presente em Cartas do século XIX, dentre estas a Constituição Portuguesa de 1822, da maneira como indicado pelo art. 6º do citado diploma legal.⁹⁷

Mais do que isso. Seguindo a exposição apresentada por Hespanha, podemos vislumbrar um amplo e irrestrito condicionamento da Carta Portuguesa de 1822 à Igreja Católica Romana, que ia além de declarar o catolicismo como religião da nação portuguesa, dentre os quais podemos citar: a obrigação, contida no art. 19, de todos os portugueses venerarem a religião imposta, impedindo a externalização de quaisquer outros cultos que não o católico; a possibilidade da existência de censura episcopal sobre matérias religiosas, dispostas pela imprensa, como colocado no art. 8º da Carta Portuguesa; a possibilidade dos párocos exercerem papéis políticos, principalmente naquilo que tangia às funções eleitorais (art. 43 e 246); a celebração de rituais católicos, como sermões, antes e após reuniões das assembleias eleitorais (art. 53); por fim, dispor como obrigação do rei manter e preservar a religião católica romana, bem como incluir no tratamento real a expressão Majestade Fidelíssima.⁹⁸ Por tudo o acima exposto, Hespanha assim conclui: “Se combinarmos tudo isto, podemos afirmar que a Constituição reconhece,

⁹⁵ FRANÇA. Declaração dos Direitos do Homem (1789). Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o>. Acesso em: 14 de julho de 2009.

⁹⁶ _____. Declaração dos Direitos do Homem (1793). Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1793.htm>>. Acesso em: 14 de julho de 2009.

⁹⁷ “A propriedade é um direito sagrado e inviolável, que tem qualquer Português, de dispor sua vontade de todos os seus bens, segundo as leis. Quando por alguma razão de necessidade pública e urgente, for preciso que ele seja privado deste direito, será primeiramente indenizado, na forma que as leis estabelecerem”. PORTUGAL. Constituição (1822). Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c1822t1.html>>. Acesso em 15 de julho de 2009.

⁹⁸ HESPANHA. **Hércules confundido...**, 2009, pp. 99-100.

assim, a validade de uma ordem normativa superior, hiper-constitucional, por assim dizer, a ordem católica.”⁹⁹

Seguindo os rumos adotados pela Constituição portuguesa, com muita semelhança, a Carta Magna brasileira de 1824 trazia em seu texto a decisiva interferência da ordem imposta pela igreja católica romana. Assim também, a religião imposta foi considerada a oficial do Estado, no art. 5º, proibindo-se a externalização de quaisquer outros cultos:

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo.¹⁰⁰

Na Carta brasileira de 1824, em mais um aspecto coincidente com o exemplo português, ao Estado eram garantidos, por sua vez, determinadas ingerências sobre a atividade episcopal. Assim é que, no inciso II do art. 102 da Constituição Imperial, adotou-se, como atributo do imperador, o ato de nomear bispos e promover os demais benefícios eclesiásticos. Outro dispositivo que evocava a ingerência acima citada é o que consta do inciso XIV do mesmo artigo:

Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo aprovação da Assembléa, se contiverem disposição geral.¹⁰¹

Mais uma vez, o que de mais importante se extrai dos exemplos acima citados, é a permanência da influência da Religião em elementos tipicamente modernos, como é o caso das Cartas e Códigos do século XIX: as Cartas de Portugal e do Brasil representam, assim, apenas uma parte de todo aquele conjunto de normas positivadas, em Códigos, haja vista as exigências do projeto da

⁹⁹ HESPAHNA. **Hércules confundido...**, 2009, pág. 100.

¹⁰⁰ BRASIL. Constituição (1824). Rio de Janeiro: 22 de abril de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm> Acesso em: 15 de julho de 2009.

¹⁰¹ Id., 1824, acesso em 15 de julho de 2009.

Modernidade que, contudo, não se desvencilharam de alguns aspectos presentes no Antigo Regime. Portanto, cada vez mais sedimentamos nossa posição no sentido de que a secularização não afastou de toda a Religião da ordem política e jurídica da Modernidade, fato que irá, muitas vezes, perdurar até meados do século XX, muito expressamente naquilo que se conecta ao direito à liberdade religiosa, da maneira como demonstraremos a seguir.

4.3– A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

A positivação do direito à liberdade religiosa surgiu quase que como uma exigência da Era Moderna naquilo que tangia à secularização (neste aspecto basicamente entendida como a separação, pelo menos em tese, entre Igreja e Estado) e a positivação das normas jurídicas em Cartas e Códigos. Tanto é que, destarte as anteriores discussões, o referido direito vislumbrou-se expresso de forma nítida, pela vez primeira, no art. 10º da Declaração dos Direitos do Homem de 1789: “Ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões, **incluindo opiniões religiosas**, contanto que a manifestação delas não perturbe a ordem pública estabelecida pela Lei”. (grifos nossos)¹⁰²

E, posteriormente, com o texto alterado e aprovado pela Convenção de 1793, assim foi reconhecido:

VII - O direito de manifestar seu pensamento e suas opiniões, quer seja pela voz da imprensa, quer de qualquer outro modo, o direito de se reunir tranqüilamente, **o livre exercício dos cultos**, não podem ser interditos. A necessidade de enunciar estes direitos supõe ou a presença ou a lembrança recente do despotismo. (grifos nossos)¹⁰³

Já, quanto ao ordenamento brasileiro, temos que:

¹⁰² FRANÇA. Declaração dos Direitos do Homem (1789). Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o>. Acesso em: 15 de julho de 2009.

¹⁰³ FRANÇA. Declaração dos Direitos do Homem (1793). Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1793.htm>>. Acesso em: 15 de julho de 2009.

Somente após a Proclamação da República a secularização abrangeu o âmbito jurídico-político do país, através da definitiva separação entre Igreja e Estado, fazendo com, que, na Constituição republicana promulgada em 1891, estivesse disposto o direito à liberdade religiosa, entendido tanto como a liberdade de crença quanto como a liberdade de culto.¹⁰⁴

Neste sentido, Aldir Guedes Soriano afirma que “nenhuma forma de intolerância se coadunava com o novo ideal republicano. A liberdade de pensamento ou de consciência era de pouca valia, quando se restringia à exteriorização dessas faculdades”.¹⁰⁵

As Constituições que se seguiram, de 1934 e de 1946, mantiveram as cláusulas de liberdade de culto e crença, porém em nada reduziram a influência eclesiástica na política brasileira, chegando tais influxos, inclusive, de acordo com Oro, a aumentarem reciprocamente neste período.¹⁰⁶

Desta maneira, a Igreja Católica continuou a ser difusora de ideologias e aliada das classes dominantes do país, mostrando ser o catolicismo a religião “quase oficial” do Brasil. Para exemplificar tal afirmação, vem à luz a discriminação e a perseguição à qual sofreram os adeptos das religiões afro-brasileiras e espíritas, objetos de ações policiais cujo mote exterior era coibir o exercício ilegal da medicina e o curandeirismo, mas que tinham como real pressuposto a instituição da moral católica a tais grupos. Inclusive, como nos expõe Motta de Oliveira, em meados de 1937, criou-se uma divisão dentro das chefaturas de polícia especialmente destinada a combater e reprimir as práticas religiosas consideradas impróprias para

¹⁰⁴ “Art. 72 - A Constituição assegura à brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: § 3º - **Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto**, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.” (grifos nossos).

Brasil. Constituição (1891). Rio de Janeiro: 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:

< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2009.

¹⁰⁵ SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade Religiosa na Direito Constitucional e Internacional**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002. pág. 73.

¹⁰⁶ Constituição de 1934: “Art. 113 - A Constituição assegura à brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à subsistência, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: 5) É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costume. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil.”

Constituição de 1946: “Art. 31 - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado: III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;”

coexistirem com as religiões “civilizadas” no seio da sociedade brasileira: a Seção de Tóxicos e Mistificações.¹⁰⁷

Assim expôs Tatiana Moura, ao citar, na íntegra, entrevista realizada em 2004, com o babalorixá Babadiba de Iemanjá: “Na época tinha um Setor da Polícia Civil que era a Delegacia de costumes, era só pra esse tipo de coisa, tinha que ir à Delegacia pedir permissão para fazer o ritual e aí eles estipulavam a hora que tu deveria começar e a hora que deveria terminar.” E, ainda: “Eles invadiam os terreiros à cavalo, era a polícia montada, batiam nos sacerdotes, nas pessoas que estavam cultuando, paravam os trabalhos, quebravam obrigações...”¹⁰⁸

A referida entrevista com o sacerdote também nos revela que o preconceito, instigado pelo Estado e propagado pelos órgãos de mídia, não se restringia às instituições policiais, contaminando também o Poder Judiciário. Ao relatar uma ocasião em que moveu uma ação requerendo a regularização de casamentos realizados sob a égide das religiões de matriz africana, o Babalorixá assim transcreveu as palavras ditas, à época, por um magistrado:

Essa gente que tem os seus templos com a insígnia de C.E.U. significa: Centro Espiritualista de Umbanda. De céu não tem nada promoverem verdadeiros infernos para quem a infelicidade se avizinha a esses terreiros e essa gente é a responsável pelo acúmulo de lixo que tem em volta de nossas ruas, que ao invés de promoverem religião, promovem verdadeiras badernas.¹⁰⁹

Desta feita, evidencia-se o fato de que a simples positivação do direito à liberdade religiosa não afastou a ingerência das religiões sobre as esferas políticas, jurídicas e repressivas do país, sobrevivendo a idéia do sagrado na primeira metade do século XX (e aí coadunando-se com a repressão de outras facetas do sagrado que não a considerada oficial) em contraposição à secularização integral do direito – e do poder, de um modo geral - , como originariamente prevista pelo projeto da modernidade.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Editora do Conhecimento: Limeira, 2008, pág. 21.

¹⁰⁸ PINTOS MOURA, Tatiana. As relações entre o Estado e as religiões afro-brasileiras durante a ditadura militar (1964-1985) in: **Monographia**. Porto Alegre, n. 1, 2005, pág. 4. Disponível em: <<http://www4.fapa.com.br/monographia/artigos/1edicao/artigo10.pdf>>. Acesso em 20 de março de 2009.

¹⁰⁹ BABADIBA, 2004, apud PINTOS MOURA. **As relações entre o Estado...**, 2005, pág. 7

É por essa dualidade que se pretendeu aqui questionar o direito à liberdade religiosa frente à secularização. Se, por um lado, a separação entre Estado e Igreja, como produto das transformações evocadas pela modernidade, representou objetivo do, cada vez mais afirmado, ideário republicano, por outro, não conseguiu realizar-se plenamente naquilo que tangia a uma de suas conseqüências mais importantes, ou seja, a positivação do direito à liberdade religiosa.

Portanto, no momento em que a letra das Cartas e Códigos conseguiu desvencilhar-se do discurso religioso e sectário presente nas primeiras codificações do século XIX, mais uma vez a aplicação prática de tais mudanças não se deu de maneira imediata, permanecendo a religião católica influente nos mecanismos de controle estatais. No Brasil, a bem da verdade, somente com a Constituição de 1988, quase alocada no século XXI, foram oferecidos mecanismos eficientes que permitiram, ao menos em grande parte e com boa vontade, a laicização das ordens que formam o aparato estatal.

5 – CONCLUSÃO

Pretendemos, no decurso deste esforço produtivo, demonstrar que a presença da aura sacra perante as organizações políticas, jurídicas e filosóficas da sociedade, e, em consequência, a interferência das crenças e dogmas religiosos sobre o Estado em todas as suas manifestações, conseguiu resistir à série de profundas e radicais transformações advindas do soerguimento da Era Moderna.

Começamos, para tanto, nossa análise a partir do estudo dos pilares básicos os quais fundamentavam a existência da sociedade, nos moldes como apregoada na Idade Média: o homem, neste período, era um ser obrigatoriamente religioso, na medida em que todas as teorizações e dados científicos produzidos à época possuíam, como fundamento último, o aporte metafísico oferecido pela benevolência da vontade divina. Assim também eram fundamentadas as estruturas de poder que rodeavam este homem medieval, sendo que, justamente por estas considerações, a obrigatoriedade da religião dizia respeito ao fato de que o homem da Idade Média não conhecia outra realidade senão aquela completamente embebida pela religiosidade.

Contudo, contrariamente ao que uma visão radicalmente moderna (no sentido de querer negar todo e qualquer elemento provindo da era das “trevas”) pode fazer pressupor, a própria sociedade medieval ofereceu as condições necessárias para que esta “jaula de aço” religiosa fosse rompida e as bases de uma nova sociedade, construída sob a égide da Modernidade, pudessem ser construídas. Foi no período da chamada “Baixa Idade Média”, a partir do século XI, que se instaurou a crise do medievo: novas tecnologias, o aperfeiçoamento dos transportes e a cada vez mais constante circulação de mercadorias e pessoas possibilitou aos homens raciocinarem a partir de um novo ponto de vista.

Neste sentido, embora ainda inseridas em campo profundamente marcado pela teologia, foram importantíssimas as teorizações de São Tomás de Aquino. Destarte claramente procurando não negar, em momento algum, a superioridade hierárquica da Lei de Cristo, as postulações tomistas foram responsáveis por fundamentar a noção de laicidade, distinguindo a área de atuação da Igreja Católica, o universo espiritual, da área de atuação do poder secular, o universo temporal. São Tomás reconheceu a necessidade e a importância das leis humanas de caráter

profano, ainda para ele, obviamente, dependentes das leis naturais e divinas, e, com isso, recuperou a força da “lei”, antes relegada ao ostracismo.

Vimos, também, que a partir do século XIV, Guilherme de Ockham, ao trazer pela vez primeira a noção de direito subjetivo, como poder e exercício, impulsionou a percepção do conceito que, por assim dizer, determinou o mote central da Era Moderna: a individualidade. A partir da mudança paradigmática ocorrida desde então, o homem libertou-se da visão de uma ordem rigidamente hierarquizada, visando o alcance dos objetivos traçados pela vontade divina, e passou a ser visto em sua subjetividade: os direitos e deveres passaram a ter como referência o homem em si e sua particularidade.

Assim é que, preponderantemente no século XV, a nova ordem começou a ser instaurada, tendo como mote as reflexões trazidas à tona pelo humanismo e pelo movimento renascentista. Ao procurar a valorização do homem, através da reinterpretação de filosofias clássicas, o humanismo pretendeu estabelecer um diálogo direto entre homem e divindade, fazendo não mais este prescindir da intermediação efetuada pelas organizações religiosas. Não somente o Estado libertou-se das ingerências eclesiásticas, permitindo-se, assim, o surgimento dos primeiros Estados nacionais modernos, a expansão ultra-marina e a consolidação do mercantilismo, como também o indivíduo libertou-se das amarras impostas pela Igreja de Roma, favorecendo ao aperfeiçoamento teórico e prático das ciências e possibilitando uma nova série de reflexões as quais culminariam na reforma religiosa protestante, lideradas, distintamente, pelas figuras de Calvino e Lutero.

Sabemos que a História não pode ser apreendida como um fenômeno simples e perfeitamente linear, contudo não podemos negar o fato de que foram estas transformações impostas no século XV que permitiram a ocorrência da modernização teórica, filosófica, política e jurídica do século XVI, a qual, como apresentada neste trabalho, reverberou sobre três pilares básicos do conhecimento, através das formulações de Grócio, Hobbes e Descartes.

A partir deste momento, adentramos no cerne da Modernidade e procuramos demonstrar como o ideal do sagrado consistiu presença constante, não só na alma de seus pensadores, como também nas engrenagens de sua estrutura.

Trouxemos à tona o Iluminismo que consideramos ser a realização do projeto moderno por seu viés mais otimista, pois buscava, em linhas gerais, a realização da felicidade humana, através da libertação total do homem e de sua

racionalidade. Assim, ganharam corpo, com o movimento Iluminista, as postulações do projeto da Modernidade, chegando ao século XVIII naquilo que Rouanet chamou de Ilustração, ou seja, o movimento que culminou com a Revolução Francesa de 1789. Destarte ser a Revolução, em nosso entendimento, a realização mais profunda da Era Moderna, no campo político, possibilitando a secularização do poder através da separação entre Igreja e Estado, não foi ela livre da influência das essências metafísicas provindas da religião. Ao se estudar o movimento revolucionário liberal pudemos, desde o início, perceber a complexidade que envolvia o tema a ser desenvolvido, posto que, mesmo onde a lógica caminhava à passos largos rumo à quebra do paradigma católico, houve quem, ainda que inserido no campo dos influxos liberalizantes, defendesse a manutenção da hegemonia da Igreja de Roma sobre todas as demais.

Pudemos constatar também que, muito mais do que o conjunto de atos que proporcionaram o nascimento de uma nova ordem política, a Revolução Francesa trouxe consigo (e assim impulsionou) uma mudança paradigmática na maneira como o homem se relacionava com o tempo e a história. Esta deixou de ser pautada por uma visão temporal cíclica, passando a ser orientada por um Sentido. A partir desta fase, portanto, houve a gradual substituição do metafísico pelo laico, pois que a salvação, antes vista como algo inerente a planos diferenciados de existência, transformou-se em objeto da nossa realidade material-histórica, permitindo a emersão da noção de progresso, a qual influenciou todo o século XIX, e com ela uma série de correntes doutrinárias, entre as quais destacamos o positivismo e o marxismo.

Mesmo inseridas no cerne dos pressupostos modernos, não pudemos deixar de notar a presença da aura sacra e metafísica da religião em seus pressupostos, principalmente naquilo que se conectava às correntes milenaristas, expostas por Delumeau. O ideal de progresso, apesar das evidentes diferenças, aparece, tanto em Marx quanto em Comte, com o sentido de objetivar, de certo modo utopicamente, uma etapa final onde o homem alcançasse sua integral felicidade e bem estar, conectando-se, desta feita, com a idéia da salvação, tão presente nas esferas religiosas e, principalmente, naquilo que tange ao Cristianismo.

Após, no último segmento deste trabalho, procuramos demonstrar as correlações existentes entre a secularização, como exigência moderna, e, especificamente, o mundo do direito. Para tanto, de início, começamos questionando

um mito comumente apregoado pela visão radicalmente afetada pelos mandamentos da Modernidade: a de que o século XIX representou uma barreira, na qual foram repelidas todas as formas de pluralismo jurídico em evidência durante o Antigo Regime, sendo, desta feita, substituídas pelo monismo jurídico laico e emanado exclusivamente pela figura do “príncipe”. Como observamos, através da análise do exemplo português nos trazido por Hespanha, a mudança profunda advinda desta transformação não se realizou imediata e integralmente, permanecendo, ainda, grande parte da população submissa não à lei, mas aos costumes e às normas religiosas. Tal conjectura nos permitiu seguir a frente para afirmar que nem mesmo a codificação trouxe a completa e irrestrita secularização do Direito.

A exigência moderna da positivação das normas jurídicas em Cartas e em Códigos adveio da aspiração burguesa de, além de findar com o pluralismo jurídico, estabelecer um conjunto de regras gerais e abstratas ao ponto de não se modificarem em razão da passagem do tempo. Em contrapartida, como pudemos vislumbrar, apesar de ser um fenômeno tipicamente Moderno, a referência ao sagrado apareceu de diversas maneiras nos textos dos novos códigos. Em apelos literais, como quando colocado em evidência o direito sagrado à propriedade ou em normas que deixavam transparecer o constante influxo entre Estado e Religião, tais quais puderam ser observadas nas Constituições portuguesa de 1822 e brasileira de 1824, continuando, a Igreja Católica, a ser detentora de privilégios, destarte a pedida de laicização propugnada na Era moderna.

Quando as letras dos Códigos e Cartas passaram a rechaçar referências diretas à influência da Religião, surgiu, quase que como uma conseqüência deste fenômeno, a necessidade da positivação do direito à liberdade religiosa, já evocado pelas Declarações pós-revolucionárias. No entanto, nem mesmo tal positivação não se mostrou suficiente para afastar dos órgãos estatais, sejam eles repressivos, administrativos, judiciais, a influência da religião, uma vez que a liberdade religiosa era limitada àquilo que se permitia entender como sagrado, limitação esta que perdurou até meados do século XX.

Portanto, por tudo o que foi explicitado neste esforço produtivo, concluímos que o fenômeno da secularização, postulado pela Modernidade, não se deu em sua completude durante o período em que a sociedade moderna procurou se afirmar. Que a idéia do sagrado, que antes ditava as ordens da sociedade medieval, perdeu

força, isto é inegável; contudo, não se pode fechar os olhos para o fato de que o aporte metafísico trazido pela religião caminhou lado a lado com o avanço da modernização, ora explícita, ora implicitamente, mas sempre presente em teorização, ações, Estados e ordenamentos jurídicos: foi forte o suficiente para dominar toda uma era e impor formas de estruturar sociedades, ciências e pensamentos; adquiriu, talvez, mais força, ao sobreviver durante o período de afirmação da Modernidade, no qual, embora muitas vezes combatido, não deixou de se fazer presente; e, por fim, forte o bastante para que a idéia do sagrado ainda produza efeitos sobre as manifestações de poder que permeiam a sociedade em que vivemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Constituição (1824). Rio de Janeiro: 22 de abril de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm> .

Acesso em: 15 de fevereiro de 2009.

_____. Constituição (1891). Rio de Janeiro: 24 de fevereiro de 1891. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm> .

Acesso em: 15 de fevereiro de 2009.

_____. Constituição (1934). Rio de Janeiro: 16 de julho de 1934.

Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao34.htm>.

Acesso em: 15 de fevereiro de 2009.

_____. Constituição (1946). Rio de Janeiro: 18 de setembro de 1946. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constitui%C3%A7ao46.htm>.

Acesso em: 16 de fevereiro de 2009.

CRAGG, Gerald Robertson. **A Igreja e a idade da razão**. Tradução de António Pinto Ravara. Editora Ulisseia Ltda., Lisboa, 1966.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. Tradução de Paulo Neves. Companhia das Letras: São Paulo, 1997.

DO RIO, João. **As religiões do Rio**. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **A formação da subjetividade jurídica moderna**: notas sobre a Constituição do nosso Direito. (Texto inédito). Disponível em:

<http://www.historiadodireito.com.br/mostra_textos.php?opcao=mostra_texto&id_textos=18>. Acesso em: 07 de julho de 2009.

_____; SEELEANDER, Airton Cerqueira Leite (orgs.). **História do Direito em perspectiva**. Juruá: Curitiba, 2008.

FRANÇA. **Declaração dos Direitos do Homem (1789)**.

Disponível em:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o>. Acesso em: 14 de julho de 2009.

_____. **Declaração dos Direitos do Homem (1793)**.

Disponível em:

<<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1793.htm>>. Acesso em: 15 de julho de 2009.

GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. 2 ed. Rev. Amp. Fundação Boiteux: Florianópolis, 2007.

HESPANHA, António Manuel. **Justiça e Litigiosidade**: História e prospectiva. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1993.

_____. **Hércules confundido:** sentidos improváveis e incertos do constitucionalismo oitocentista: o caso português. Juruá: Curitiba, 2009.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização:** as categorias do tempo. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã (Feurbach).** Tradução de Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. Editora Hucitec: São Paulo, 1987.

_____. **A questão Judaica.** 2. ed. Editora Moraes: São Paulo, 1991.

MICHELET, Jules. **História da Revolução Francesa:** da queda da Bastilha à festa da federação. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda:** uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. Editora do Conhecimento: Limeira, São Paulo, 2008.

PINTOS MOURA, Tatiana. As relações entre o Estado e as religiões afro-brasileiras durante a ditadura militar (1964-1985) in: **Monographia.** Porto Alegre, n. 1, p. 1-18, 2005.

Disponível em:

<<http://www4.fapa.com.br/monographia/artigos/1edicao/artigo10.pdf>>. Acesso em 20/03/2009.

SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional.** São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

TERRADAS SABORI, Ignasi. **Religiosidade na Revolução Francesa.** Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno.** Martins Fontes: São Paulo, 2005.

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa contra a Igreja:** Da Razão ao ser supremo. Tradução de Lucy Magalhães. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1989.

ANEXO I - A MITOLOGIZAÇÃO DO PRÍNCIPE – VERNET

